

CĒLŠ

TEOLOĢISKS UN KULTŪRVĒSTURISKS IZDEVUMS

Nr. 56, 2005



VELTĪJUMS PROFESORAM EGILAM GRĪSLIM

CELŠ

Nr. 56
2005

CELŠ
Latvijas Universitātes
teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums

CELŠ ir Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes un Teoloģijas fakultātes biedrības teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums. Tā interešu lokā ir reliģijas socioloģija, filozofija, vēsture, socioantropoloģija, kultūra un citas ar teoloģiju un reliģiju izpēti saistītas disciplīnas.

REDAKCIJAS KOLĒĢIJA:

Galvenais redaktors

E. Grīslis

PhD., Prof., University of Manitoba, Canada;
Latvijas Universitāte

J. Dreifelds

PhD., Prof., Brock University, ON, Canada

I. Leitāne

Dr.Philos., Latvijas Universitāte

J. Plostnieks

PhD., Yale University, USA

E. Petrēvics

Saginavas draudzes vikārs, ELCA,
New Baltimore, MI, USA

A.M. Salmin

Prof., Dr.Sc.hist., President, Russian Public Policy
Center

S. Schreiner

Prof. Dr., Universität Tübingen

J. Sikstulis

Asoc.prof., Dr.philol., Latvijas Universitāte

L.G. Taivans

Prof. Dr.h.Theol., Latvijas Universitāte,

Atbildīgais par izdevumu

J.C. Wolfart

PhD., Assistant prof., University of Manitoba

A. Ziedonis

PhD., Prof., Muhlenberg College, Allentown, PA, USA;

Latvijas Universitāte

A.B. Zoubov

Prof., Dr.Sc.hist., Russian Federation,

Institute of International Relations

Copyright

- © 2005, Latvijas Universitāte
- © 2005, D. Balode
- © 2005, A. Bite
- © 2005, J. Ešots
- © 2005, E. Grīslis
- © 2005, L. Hansone
- © 2005, S. Kalvāne
- © 2005, P. Kļaviņš
- © 2005, G. Līdums
- © 2005, A. Priede
- © 2005, A. Stašulāne
- © 2005, L.G. Taivans

Datorsalikums

A. Hansons

Redaktore

L. Hansone

LU Teoloģijas fakultātes izdevniecība ***Ceļš***

Redakcijas adrese:

Raiņa bulv. 19,

LV 1586 Rīga, Latvija

Reģ. Nr. 1431

Saturs

Redakcijas lapa	7
------------------------------	---

Profesoram Egilam Grīslim – 77

<i>Egils Grīslis</i> Apologia pro vita sua?	16
------------------------------------------------------	----

<i>Egils Grīslis</i> Ieskati Modra Plātes teoloģijā	28
--------------------------------------------------------------	----

Teoloģijas vēsture

<i>Dace Balode</i> Glossolalie bei Paulus	55
----------------------------------------------------	----

<i>Laura Hansone</i> Svētā Augustīna mācība par zīmēm. Sakraments kā mūžīgas “lietas” laicīga “zīme”	88
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Pauls Kļaviņš</i> Ētiskie principi Rānera teoloģijā	108
-----------------------------------------------------------------	-----

<i>Gatis Līdums</i> The Orthodox and the Lutherans together?	118
-----------------------------------------------------------------------	-----

Latvijas Baznīcas vēsture

<i>Skaidrīte Kalvāne</i> Latgale: tautiskais un katoliskais	167
----------------------------------------------------------------------	-----

<i>Edgars Mažis</i> Latvijas baptistu atšķirības no baptistiem pasaulē ..	174
------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Andris Priede</i> Kurzemes luteriskā un katoliskā tradīcija barona V.H.Līvena Dziesmu grāmatā (1733)	187
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Kristietība un reliģijas

<i>Anita Stašulāne</i> Rērihu mācība: Pasaules Mātes kults	204
---------------------------------------------------------------------	-----

<i>Yanis Eshots</i> Mulla Sadra's Version of the Proof of the Sincere or Can Mystical Intuitions be proved by means of Philosophy.....	218
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Polemika

<i>Aleksandrs Bite</i> Romā "Jaunās reliģijas" ienākšana Latvijā – vai apvērsums tās tradicionālajā reliģiozitātē?	228
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Autori	244
---------------------	-----

Redakcijas lapa

Mūsdienu populārākajam Latvijas teologam Egilam Grīslim – 77. Šāgada žurnāla laidieni ir veltījums diženajam latviešu teologam. Savas dzīves kopsavilkumu lasītājam piedāvā pats doktors, profesors un mācītājs Egils Grīslis rakstā *Savas dzīves apoloģija?*, kura nosaukumu autors gluži vecluteriskā garā ir devis latīņu valodā: *Apologia pro vita sua?* Tajā mēs varam redzēt to, cik lielā mērā teologa dzīve ir viņa teoloģijas spogulis, un otrādi. Bezgalīgie dažādu varu mēģinājumi „pestīt” mūsu izdevuma varoni, kā teiktu Aleksandrs Grīns, „pret paša pestāmā gribu”, ir devuši angļiski lasošajai teologu kopībai liberālu un ārkārtīgi iecietīgu teologu. Teoloģiski ieinteresētam teologam, bez šaubām, būs interesanti uzziņāt arī to, kādas nerisinātas problēmas iezīmē mūsu 77-gadnieks.

Neatkarīgās Latvijas telpā Egils Grīslis vispirms atgriezās ar saviem latviski darinātajiem zinātniskajiem un apcerīgajiem rakstiem. Nedaudz vēlāk mēs satikāmies ar viņu pašu. Kā akadēmiskās teoloģijas pārstāvis prof. Grīslis, ierodoties Latvijā, ne tik daudz apgrozījās garīdzniecības un baznīcu lokā, cik Latvijas Universitātē. Pirmie Latvijas atjaunotās neatkarības gadi bija gan romantiski, gan bezbailīgi savās sadursmēs ar neuzvaramās armijas brutālo spēku. Tomēr universitātē, akadēmiskajā, tai skaitā teoloģiskajā domāšanā dominēja tas, ko dažkārt sauc par „melnbalto domāšanu”. Atce-

ros, cik neadekvātus jautājumus tā laika teoloģijas studenti uzdeva ievērojamajam profesoram. Tie liecināja par nespēju saprast, kā domā modernā teoloģija, tie liecināja par iesīkstējušiem padomiskās mentalitātes stereotipiem, kur bija tikai „pareizā” pozīcija un tad – „nepareizā”, un vairāk nekādu izvēļu – ne jautājumu, ne šaubu, ne trešā viedokļa. Profesors pacietīgi un nenogurstoši skaidroja un mācīja. Vieni iemācījās jauno domāšanu, citi – ne. Ar tiem gadījās sadursmes semināros. Bija atteikšanās lasīt literatūru, kuru savā pareizībā pašpārliecinātie studenti uzskatīja par „nepareizu”, „kaitīgu” vai pat „herētisku”. Vēlāk dzīvē šie studenti aizgāja sektantu ceļu.

Ja tikai par traucēkli nekļūst kādi pavisam ekstrordināri kavēkli, Egils Grīslis visus 15 neatkarības gadus daļu mācību gada ir pavadījis Latvijas Universitātē. Reizumis tie ir bijuši veseli semestri. Viņa darba mīlestība vienmēr izraisa apbrīnu. Laikā, kas brīvs no lekcijām, semināriem un studentu darbu lasīšanas, viņš ir paspējis sakārtot Teoloģijas fakultātes bibliotēkas grāmatas. Viņa teoloģiskās literatūras pārzināšana, prasme atsijāt vērtīgos darbus no novecojušiem un kompilatīviem sacerējumiem patiesi ir apbrīnas vērts. Nāk prātā, kā profesors kādu reizi ticis vaļā no uzbāzīgiem mormoņu sludinātājiem, kas ieradušies pie viņa mājās. Kad jaunās reliģijas misionāri piedāvājuši profesoram izlasīt plānu aģitācijas grāmatiņu, Egils Grīslis pavaicājis, vai viņiem neesot kas pamatīgāks: „Es kā profesors lasu tikai tādas grāmatas, kas ir ne mazāk kā 5 cm biezās.” Aģitatori domīgi aizvākušies. Bet profesors palicis uzticīgs savam vārdam un tomēr izurbies cauri visai biežajai *Mormona grāmatai*, kas atradusies paša teologa plauktā, bet izrādījusies sasodīti garlaicīga.

No lasītākajām Egila Grīšļa grāmatām Latvijā neredzi tiek uzskatīta *Mārtiņš Luters reformators*. Patiesībā profesora Grīšļa grāmatas ir skaitāmas desmitos, un dažas no tām ir kļuvušas par teoloģijas standartu Rietumu pasaulē. Redzamākā no tām laikam ir daudzu sē-

jumu darbs *The Works of Richard Hooker*¹, kuram komentārus ir sastādījis mūsu 77-gadnieks. Bet „Mārtiņš Luters reformators” ir īpaša – kā savdabīgs spogulis, kurā varēja aplūkot sevi un ieraudzīt savu teoloģisko atbilstību vai – drīzāk – neatbilstību Rietumu domāšanas stilam. Grāmata ir ieraudzījusi dienas gaismu 15 gadus pirms Latvijas neatkarības deklarēšanas – 1975. gadā, un šogad tā svin savu 30-gadi. Parādījusies Latvijā, tā tūdaļ izraisīja gan krasu nopēlumu, gan labsirdīgus smieklus, gan auglīgas pārdomas.

Profesora Grīšļa darba pieteikums ir deklarēts pirmajās ievada rindās, kur teikts, ka jau pāris gadu desmitus (tātad kopš piecdesmito gadu vidus) Luters vairs nav katoļiem nekāds ienaidnieks, bet paši luterāņi ir uzsākuši savas konfesijas dibinātāja brīvu kritiku. Grāmatas autora piezīmēs uzskaitītā literatūra, kas ir tieši saistīta ar M. Lutera biogrāfiju, sākas ar 1950. gadu. Latvija tolaik jau bija okupētas valsts statusā, aiz dzelzs aizkara un bija spiesta lasīt tikai to, kas bija saglabājies no pirmskara gadiem (ja vispār bija saglabājies). Šā iemesla dēļ deviņdesmito gadu sākumā, kad notika vētrains atteikšanās no visa padomiskā un atgriešanās Latvijas brīvvalsts gaisotnē, valdīja divu veidu maldi: pirmie – visa pirmspadomiskā atzišana par labu esam, un otrie – aizmiršana par to, ka kopš starpkaru Latvijas un toreizējiem, deviņdesmitajiem gadiem ir pusgadsimta atstatums, kurā ir risinājusies vēsture, vērtētas un pārvērtētas vērtības un mainītas atziņas. Katoļi dzīvoja tā, it kā nebūtu Vatikāna II koncila, luterāņi – it kā hagiogrāfiskie Mārtiņa Lutera dzīves apraksti, kas tapuši pirms Otrā pasaules kara, aizvien būtu akmeni iekalti, svēti un negrozāmi.

¹ Sk. *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker* (W. Speed Hill, gen. ed.), vol. V. //Richard Hooker. *Tractates and sermons. Laetitia Yeandle Texts*. Egil Grislis Commentary. (The Belknap Press of Harvard University press: Cambridge, e.a., 1990).

Nāk prātā tie zibeņi un pērkonī, kurus meta Dieva mierā gājušais profesors R. Feldmanis. Viņš tolaik bija Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas „pelēkais kardināls” un garīgās identitātes glabātājs. Viņa izpratnē visi Rūdolfa Oto formulētie „svētā” principi nu bija pārķāpti, Grīslis bija stājies priekšā kā tipisks jauno laiku rietumnieks ar savu bezgalīgo un neapturamo relativitāti, kur vairs nav vietas *numinozajam*, nav vietas pārliecībai, bet paliek tikai visu ārdošās šaubas, šaubas, šaubas. Tai pašā laikā gan Roberts Feldmanis bija intelektuālis, un viņa grāmatnieka ziņkārība lika lasīt tālāk. Laikam jau Egils Grīslis beigās viņu pārliecināja: es sastapu mācītāju Feldmani grāmatas lasīšanas procesā. Vēlāk netiku dzirdējis, ka viņš uzturētu savu spontāno reakciju pret šo grāmatu.

Cita bija mācītāja Jura Rubeņa uztvere. Tajos gados viņš bija galvenā Latvijas luteriskās baznīcas publiskā autoritāte, daudziem viņš bija jaunās Latvijas un jaunās Baznīcas tēls. Viņa vārds skanēja saziņas līdzekļos un no mītiņu tribīnēm simtiem tūkstošiem neatkarību alkstošo ļaužu priekšā. Aizrautīgi smejojies kolēģu vidū, viņš stāstīja, ka „Grīslis Luteru nosaucis par Vitenbergas šķiņķi” un atļāvies vēl citas ēvergēlības. (Patiesībā E. Grīslis bija tikai citējis agrāko autoru izteikumus.) Turpretī jaunākā paaudze, klusu ciešot, lasīja: tā laika melnbaltā domāšana vēl nebija radusi pie pelēkajiem toņiem, un šis neparastais darbs, kur cildinājums, kas adresēts dižajam reformatoram, mijās ar tiem laikiem neierastu kritiku, lika nopietni domāt. E. Grīšļa grāmatas lasīšanu pavadīja vēl viens jauns apstāklis. Ar Katoļu baznīcas palīdzību astoņdesmitajos gados Briselē tika izvērsta pareizticīgo grāmatu izdošana, kuras pa neizprotamiem ceļiem tomēr ienāca slēgtajā Padomju Savienībā, lai tur sētu sēklu, kas vietumis uzauga ne tur, kur bijis cerēts. Latvijā tobrīd visi prata krievu valodu, un interesanti bija vērot, cik uzcītīgi tika lasītas krievu teoloģiskās grāmatas. Teoloģijas studentu portfeli allaž bija piekrauti ar šo pareizticīgās teoloģijas un celsmes

literatūru. Viens no Latvijas konservatīvā protestantisma skaidrojumiem ir meklējams tieši šai apstākli.

Profesora Egila Grīšļa nopelnus ir augsti novērtējusi Latvijas Universitāte, piešķirot viņam *Doctor honoris causa* grādu blakus daudzu citu universitāšu un akadēmiju goda nosaukumiem, kuri grezno viņa dzīves aprakstu.

* * *

Šā gada „Ceļa” laidiena akadēmisko publikāciju klāstu atklāj E. Grīšļa raksts par vienu no Latvijas ievērojamākajiem mācītājiem – Modri Plāti. Daudzu iemīļotais Jēkabpils un Krustpils mācītājs ir jau ierakstīts Latvijas jaunāko laiku vēsturē kā viens no tiem nedaudzajiem, kuri kaldināja Latvijas neatkarību, nerēķinoties ar reālajiem draudiem dzīvībai un personīgajai brīvībai. Esam jau tā raduši, ka varoņi ir slaveni un ekstrordināri ar savu vīrišķību un bezbailību, un reti mēs meklējam varoņos īpašu darba profesionalitāti. Mācītājam tā, bez šaubām, ir teoloģiskā domāšana un teoloģiskais viedoklis, prasme to darīt saprotamu. „Ceļa” redkolēģijai bija pārsteigums saņemt E. Grīšļa – teologa – refleksiju par M. Plātes teoloģiju. Grūti iedomāties kompetentāku vērtētāju par Manitobas Universitātes profesoru. Izrādās, ka mācītājs revolucionārs ir arī radošs domātājs.

E. Grīšļa refleksijā par Jēkabpils un Krustpils mācītāja teoloģisko devumu varam saskatīt daļiņu no Latvijas kristīgās identitātes refleksijas. Citu daļiņu no tās prezentē luterāņu mācītāja, LU doktoranda Aleksandra Bites Latvijas katolicisma kritika. Raksts, kas izraisīja redkolēģijas un recenzentu aktīvus iebildumus, tomēr tiek drukāts ar pilnīgi noteiktu mērķi: šis mācītājs kopš saviem studiju gadiem LU Teoloģijas fakultātē ar publikācijām un publiskām runām ir aktīvi pārstāvējis ārkārtīgi konservatīvu ticības pārliecību, kurā ir tikai gaišie un tumšie toņi. Mācītāja Bites viedoklis nav savād-

nieka vienpatņa pozīcija, bet tā atspoguļo pavisam no-
teiktu un viegli sazimējamu daļu Latvijas luterismā,
kādu to aizvien varam vērot 21. gs. pirmajos piecos ga-
dos. Konservatīvismam pasaulē ir tendence pieņemties
spēkā, un, vai tas Latvijā ies to ceļu, kuru iezīmē A. Bi-
tes publikācijas, ir jautājums, kas gaida atbildi.

Latvija ir bijusi un nav pārstājusi būt par zemi, ku-
rā plaukst un zeļ dažādas ezotēriskas mācības, kas pa-
saulē tiek klasificētas ar kopīgu apzīmējumu „jaunās reli-
ģiskās kustības”. Viena no populārākajām to skaitā,
kuras padomju represiju gados kaut kā pagrīdes apstāk-
ļos prata izdzīvot, ir Rēriha mācība. Rērihs ir bijis tieši
saistīts ar Rīgu, un varbūt tādēļ viņu par savas teoloģi-
jas doktora disertācijas priekšmetu Gregora Universitā-
tē Romā bija izraudzījusi Anita Stašulāne. Jaunās reli-
ģiskās kustības ir priekšmets, ar kuru nodarboties no-
pietni teologi nevēlas, atrodot šīs mācības par „filozofa”
necienīgām. Ne velti tās ir atstātas ārēju vērotāju – so-
ciologu un vēsturnieku – paviršajai analīzei. Anita Sta-
šulāne ir pratusi kvalificēti analizēt Rēriha mācību. Tās
adekvātai izpratnei nepieciešamas solīdas klasiskā hin-
duisma un akadēmiskās teoloģijas zināšanas.

Jau otro reizi mūsu žurnālā publicējas vēl viens LU
teoloģijas studiju doktorands Jānis Ešots. Personām,
kuras lasa par musulmaņu sūfismu, šis autors ir jau
pazīstams no solīdu islamistikas žurnālu publikācijām
angļu, krievu, arābu un persiešu valodās, kuras Jānis
Ešots brīvi pārvalda. Viņa spalvai pieder arī monogrāfi-
ja krievu valodā, veltīta ievērojamā 17. gs. persiešu sūfi-
ja Sadra ad-Din aš-Širazi (Mulla Sadra) darbam „Troņa
gudrība”.²

² Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра). *Престольная мудрость*. Перевод с арабского, предисловие и примечания Яниса Эшотса (Москва: «Восточная литература», 2004), 150 с.

Reliģiju konfrontācijas/dialoga vēsturē islāms sola būt par nopietnāko izaicinājumu kristietībai. Krievu tautības musulmaņi bijušās Padomju Savienības teritorijā, ap 100–120 000 vācu tautības musulmaņu parādīšanās un līdzīgas parādības Eiropas zemēs liek nopietni ieskatīties islāma reliģijas iekšienē. Kas gan var būt dziļāks par mēģinājumu izprast, kāda *dogmatiskā apziņa*, hieromūka Sofronija terminoloģiju lietojot, veidojas mistiķa apziņā? Ikviens paliekoša teoloģija, kā zināms, tikai daļēji un tikai virspusēji ir intelekta auglis, savukārt konkrētā reliģiskā pieredze ir tās patiesais dzinējs.

Nemot vērā prof. E. Grīšļa darba pieredzi jezuītu vadītajā Ņujorkas Fordhama Universitātē, lai nav pārsteigums, ka šajā „Ceļa” laidienā kuplāks nekā parasti ir katoļu teoloģijas klāsts. Dr. Pauls Kļaviņš savu filozofiski ļoti skaidro rakstu ir veltījis sarežģītās K. Rānera teoloģijas ētikas mācības principiem, parādot ētikas principu relativizācijas strupceļus.

Dr. Jāņa Priedes pētījums par Kurzemes luterisko un katolisko tradīciju barona V.H. Līvena *Dziesmu grāmatā* (1733), jādūmā, būs interesants visiem tiem, kuri ir sekojuši Latvijas rakstītā vārda vēsturei. Tai pašā laikā J. Priedes raksts liecina par to, cik dziļa ir ekumēnisma tradīcija Latvijā. Un vēl – viena no latviešu nācijas slimībām ir sekošana novecojušiem vēstures stereotipiem, tādiem kā „tautas atpalcība”, „gadsimtu apspiestība” un „nevēsturiskums”, par ko nesen pārliecinoši rakstīja vēsturnieks K. Kļaviņš³. V.H. Līvena *Dziesmu grāmata*, kā to pierāda raksta autors, vēlreiz atgādina to, ka Latvija nebūt nav vēstures procesa perifērija.

Pavisam citā tonkārtā ir ieturēts klostermāsas Klāras (Dr. Skaidrītes Kalvānes) latgaliski siltais vēstījums

³ Kaspars Kļaviņš. *Mīti, konjunktūra un aktuālās vērtības*// „Latvijas vēsture. Jaunie un jaunākie laiki” //Latvijas Universitāte, 2004 3(55), 47ss.

par turienes katolicisma un vietējo pirmskristīgo paražu sinkrētismu. Precīzie vērojumi Aglonas Dievmātes svētkos, t.s. „tautas teoloģijas” un dziesmu tekstu pārzināšana māsas Klāras rakstu dara gluži poētisku, un vienlaicīgi arī tā antropoloģiskais un teoloģiskais vērtīgums nerada ne mazākās šaubas.

Laura Hansone šodien ir kompetentākā sv. Augustīna teoloģiskā mantojuma zinātāja Latvijā un jau popularitāti iemantojusi sv. Augustīna tulkotāja. Savās zināšanās šai jomā ne pirmo gadu viņa dalās ar LU Teoloģijas fakultātes magistrantūras studentiem. L. Hansone velta profesoram E. Grīslim rakstu *Svētā Augustīna mācība par zīmēm. Sakraments kā mūžīgas “lietas” laicīga “zīme”*. Raksta nosaukums vecākās paaudzes katoļiem dzīvi atgādina Kanīzija katehisma pamācības par sakramentiem. Luteriskajai tradīcijai, bez šaubām, sv. Augustīns ir un paliek atskaites punkts daudzos teoloģiskos diskursos. Patiesībā nosaukums mūs nedaudz maldina. Raksts tā pirmajā daļā runā vairāk par zīmēm, un tajā mēs sastopamies vispirms ar Augustīna epistemoloģiju. Toties darba otrajā daļā mēs atklājam labi argumentētu un tomēr – izteikti luterisku, nevis katolisku, kā varētu likties no nosaukuma, Augustīna skaidrojumu sakramentiem.

Augstāk bija runa par tiem negaidītajiem katoļu sēklu digļiem, kuri sāka parādīties deviņdesmito gadu mijā. Vienreiz iesētais, kā izrādās, nav nopļaujams „nākamajā sezonā”. Gadu tūkstošu mija iezīmējās ar labi pamanāmu luterāņu tieksmi pievērsties pareizticībai. Īstas statistikas pagaidām nav, taču konvertītu skaitā ir sabiedrībā pazīstamas personības, to skaitā viens vai pat divi luterāņu mācītāji. Šo rindu autora domas ir analogiskas iepriekšējās gadu mijas fenomenam. Krievu grāmatu vietā ir sākuši parādīties teicami pareizticīgās literatūras – galvenokārt mistiskās teoloģijas un mistiskās pieredzes aprakstu – latviskojumi. Paralēli ir sākuši veidoties labskanīgi pareizticīgo dievkalpojumu teksti un lūgšanas latviešu valodā. Vairāki krievu tau-

tības pareizticīgie garīdznieki ir izteikuši bažas par savu nepietiekamo latviešu valodas prasmi apstākļos, kad ir sācies nekrievu pieplūdums viņu konfesijas baznīcās. Uz šo problēmu lūko atsaukties nesen Helsinku Universitātē savu teoloģijas doktora grādu ieguvušais Gatis Līdums.

Viņa viedoklis nav gluži cits. G. Līdums mēģina atrast tos teoloģiskos tiltus jeb saites, kuras vieno luterisko teoloģiju ar ortodokso, un par sava konkrētā pētījuma priekšmetu izvēlas teoloģisko antropoloģiju un tās centru – Dieva līdzības (*Imago Dei*) traktējumu dažādu ortodoksijas un luterisko teologu darbos. G. Līduma secinājums liek domāt, ka dažādas kultūrvēsturiskās tradīcijas, kuru sastāvdaļa ir teoloģiskās domāšanas paradigma, galu galā ved pie vieniem un tiem pašiem intelektuālā diskursa rezultātiem.

L.G. Taivans

Egils Grīslis

Apologia pro vita sua?

Savu dzīvi nevaru izvērtēt, jo subjektīvā situācijā objektivitāte ir neiespējama. Bet dzīvi var mēģināt raksturot, un tad jāsaka, ka manā dzīvē vadmotīvs ir bijis “atbrīvošana” šā vārda daudzkrāsainajā nozīmē. Sākotnēji un neizbēgami šim jēdzienam bija politiska nozīme. Bet vēlāk to sāku izprast kā “pieaugšanu”. Arī te ir bijuši jauni pieredzējumi un jaunas pakāpes dzīvē. Tomēr nebūs sapratīgi apgalvot, ka nu beidzot esmu pavisam “nobriedis”. Kas to vispār var par sevi tā apgalvot?

I

Pirmā “atbrīvošana” notika 1940. gadā, kad Latviju okupēja neuzvaramā Padomju Savienības armija un mums atnesa kultūru. Pazuda runas brīvība, pazuda privātīpašumi (mana tēva Roberta Grīslis grāmatspiestuve Jelgavā un Sesavas pagasta “Vēju” mājas) un, galvenais, jo daudzi tautieši. Apcietināja manu 17 gadus veco brālēnu Visvaldi Einfeldu (kas mira Sibīrijā 1948. g.); izsūtāmo vagonā ar sirdstrieku mira iemīļots onkulis. Tikai vēlāk uzzināju, ka otrā izsūtīšanas sarakstā ceļš uz Turkeštānu būtu pavēries arī mātei un man, kamēr tēvam būtu bijis jābrauc uz Sibīrijas ziemeļiem. Toties

“ar prieku” varēju mācīties marksismu un ļeņinismu, un tik dziļdomīgas dziesmas kā “Varen plaša mana zeme dzimtā...”. To protu arī krievu valodā un esmu dziedājis, manuprāt, pienācīgā situācijā un skaidrā prātā.

Otra “atbrīvošana” notika 1941. gadā, kad Latvijā iesoļoja neuzvaramā Lielvācijas armija un radīja jaunu kārtību. Protams, atkal mums atnesa kultūru. Dažu nedēļu laika apcietināja Jelgavas ebreju ticības tautiešus; viņus nošāva ārpus pilsētas. To vidū bija labais ģimenes ārsts Dr. Vilhelms Freudensteins un mūsu kaimiņi Rabinoviči, bezbērnu pāris, kas jau no manas bērnības ar mani sarunājās savā valodā, ko iemācījās ar lepnumu un prieku. Jaunatnestā kultūra ierosināja lasīt tādas skaistas grāmatas kā Nīčses darbus un manas marksisma zināšanas aizvietot ar *Mein Kampf*, kā arī iepazīstināja ar āriešu rases pārkākumu. Pēc laika nāca arī aicinājumi brīvprātīgai cīņai pret komunistiem. No tiem ne visiem izdevās izvairīties. Tā atbrīvošana un nebrīvība palika asos pretstatos.

Trešā “atbrīvošana” atnāca 1944. gada augustā. Komunistu armijai pārraujot vācu fronti, atrados kaut kur starp Jelgavu un Dobeli un dabūju vērot, kā abas pilsētas dega kā uguns kuri. Dodoties ziemeļrietumu virzienā, apciemoju Jaunpili un Lesteni. Kad komunistu tanki aizsteidzās garām, atrados kādā romantiskā purvā Lestenes tuvumā. Kopā ar citiem atveldzējos ar purva brūno rāvu un devos atbrīvot kartupeļus no tuvākajām lauku mājām, kuru saimnieki bija aizbēguši. Netālu no šīm mājām komunistu atbrīvotāji izveda divpadsmit satvertus lauksaimniekus nošaušanai un tiem pavēlēja skriet pāri klajam laukam. Viens no viņiem, cilpojot kā zaķis, izglābās, un ar viņu pēc dažām minūtēm sastapos purva malā. Proti, par divpadsmit bandītu nošaušanu leitnants esot varējis saņemt ordeni! Tā man skaidroja izbēgušais. Nezinu, vai šajā situācijā leitnants to dabūja, bet man iznāca mierināt un pieskatīt nāvei izbēgušo.

Ceturrtā “atbrīvošana” notika pēc pāris nedēļām, kad pēkšņi atrados vācu tanku vienību ielenkumā – un brīvībā. Drīz vien saņēmu ielūgumu rakt tranšejas tieši

aiz frontes līnijas. Tas nebija pēc Žn ēvas konvencijas, bet par tādiem sīkumiem kara laikos nestrīdas. Raku ar patriotisku uzcītību. Kādu nakti mūs, grāvračus, apciemoja komunistu lidmašīna un nometa trīs bumbas. Viena no tām nesprāga, tā nokrita blakus šķūnim, kur gulēju kopā ar citiem racējiem. Palikām dzīvi. Kad mans alergiskais plaušu iekaisums pasliktinājās, drikstēju atgriezties mājas, tas ir, uz purvu. Pēc tam aiz Dieva žēlastības, ko laicīgi cilvēki sauc par sagādīšanos, satikos ar vecākiem un radiem un drīz vien atrados Liepājas ostā un pārpildītā kuģī.

Nav patriotiski šo braucienu nosaukt par piekto "atbrīvošanu", tomēr fakts paliek, ka tas noveda tālāk no komunistu pasaules. Baltijas jūrā kuģim paskrēja garām viena torpēda; tās raidītāja zemūdene ātri vien noburbuļoja apmēram 15 km no Klaipēdas. Pirmo gaisa uzlidojumu pieredzēju Augsburgas pilsētā, pēdējo – kādā mazā Dienvidvācijas pilsētiņā. Manu dzīvību izglāba katoļu baznīca, celta viduslaikos, metru bieziem mūriem. Nāvējošais gaisa spiediens pārskrēja pāri baznīcai. Kaut apžilbis, tūlīt varēju piedalīties glābšanas darbos. No drupām skanēja vaidi un palīgā saucieni. Nekad neaizmirsīšu divu dūmos nosmakušu meitenīšu liķus; cīnoties pēc gaisa, viņas bija saskrāpējušas savas sejas! Arī agrāk tā īsti nezināju, cik vienā cilvēkā var būt daudz asiņu!

1945. gada aprīlī pieredzēju sesto "atbrīvošanu", jo mazajā dienvidvācu pilsētiņā iebrauca Francijas alžīriešu karavīri ar amerikāņu tankiem. Pilsētiņas iedzīvotāji gan drošsirdīgi runāja par paklausīšanu pavēlei aizstāvēties un kopā ar Lielvācijas neuzvaramās armijas drumstalām pretoties ienaidniekiem. Bet pretinieku bija par daudz, un pilsētiņa tika drīz vien atbrīvota. Pēc tam manai mātei, kura pārvaldīja daudzas valodas, kāds laipnīgs franču virsnieks toleranti izskaidroja, ka latviešus ar varu komunistiem neizdošot – bet arī nepretošoties, ja mūs meklētu apcietināt. Patiešām, drīz vien mūs apciemoja komunistu repatriācijas ierēdņi, bet "nebijām mājās", kā kristīgi meloja mājas saimniece. Divpadsmit dienas slēpāmies kādas pussagrautas ēkas

bēniņos. Tad ar vācu draugu palīdzību devāmies uz angļu okupācijas zonu. Stāstīja, ka alžīriešu analfabētie karavīri pie robežas prasot parādīt personības dokumentus, kurus pēc tam saplēšot. Protams, cilvēkam bez dokumentiem tajos laikos bija droša vieta tikai aiz drāšu žoga. Tas neiejūsmināja, un tādēļ alžīriešiem parādīju sava tēva zirga Vaira pasi. Pase bija bez fotogrāfijas, bet ar iespaidīgiem zīmogiem; tai pateicoties, nokļuvām amerikāņu okupācijas zonā.

Iebēgšanu amerikāņu zonā uzskatu par septīto “atbrīvošanu”. Sākumā dažādu apstākļu dēļ man gan iznāca pavadīt pusgadu aiz drāšu žoga, kas bija celts ar spožām un jaunām dzeloņdrātīm. Ēdiens bija pienācīgi pirmklasīgs, jo palīdzēja nepieņemties svarā. Pēc tam iesākās parastā dzīve bēgļu nometnē, par ko jau ir rakstīts pārāk daudz. Kaut trauku nebija, tos lieliski aizvietoja tukšās konservu bundžas. Četrus gadus nogulēju uz viena un tā paša salmu maisa. Vienā barakā dzīvojam 84 tautieši – un satikām. Šā laika lielākā svētība bija iespēja nobeigt ģimnāziju. Mācījos latīņu, grieķu un angļu valodas. Mana māte tekoši runāja angļiski un palīdzēja man ātri tikt uz priekšu. Skolotājs, mācītājs Arvīds Anševics bija vienreizēji un daudzējādi palīdzīgs. Tajos laikos internacionālās bēgļu aprūpes organizācijas neinteresējās par mūsu dvēselēm (bet vienīgi par mūsu politisko pagātņi Otrā pasaules kara laikā). Dvēseles brūces bija jādziedina pašiem. Mācītāja Anševica rūpīgā vadībā lasīju grieķu vēsturnieku Herodotu, kas pazina uzvaru un sakāvi, tādēļ arī grūtu atkāpšanos, ienaidniekam vajājot. Homērs savukārt izprata nāvi un atriebību – un tādēļ palīdzēja pārvarēt naidu pret saviem “atbrīvotājiem”. Seneka un Cicerons daudz domāja par likteni un mūžību. Kādā lietainā dienā, kad abi bijām noguruši ar grieķu tekstiem, mācītājs Anševics ierosināja ieskatīties Jaunajā Derībā, grieķu tekstā. Lasīju Jāņa evaņģēliju un atrados citā pasaulē.

Iesākās process, sākumā tikai nojaušot, kas noveda pie ticības. Sākumā nespēju savienot pieredzētās kara šausmas ar Dieva mīlestību Kristū. Ticot tomēr neticēju un, paldies Dievam, turpināju šaubīties un tieši tādēļ meklēt tālāk. (To nenozēloju. Vēl tagad esmu pārliecināts, ka šaubas ir jāizšaubā līdz galam – jo tieši tur iesākas un briest ticība ar apziņu, ka bez Kristus žēlastības paši neko neiespējam.) 1948. gadā iesāku studijas Heidelbergas Universitātes Teoloģijas fakultātē. Tur sastapos ar jauniešiem, kas dalījās šādā pat cinismā, pat nihilismā – un tomēr studēja teoloģiju. Tā bija karu pārdzīvojušas paaudzes normāla nostāja. Citiem vārdiem, izjutu kā dziļu atveldzinājumu, ka studiju biedri neuzspieda savu pārliecību un nemēģināja ne “atbrīvot”, ne atgriezt. Tādā situācijā divdesmit gadu vecumā beidzot izpratu, ka mana gara brīvība nenāks no ārpusē, bet būs pamazām, ar Dieva žēlastību pašam jāizkopj savā sirdī. Pieredzējuši autoritāro pieeju politikā, mēs bijām pārliecināti, ka arī Dieva patiesību nevar ne norīt, ne iekalt, ne iemācīties no galvas uz visiem laikiem. Universitātē klausījos gudrus profesorus – Gintaru Bornkammu (*Guenther Bornkamm*) Jaunajā Derībā, Oto Plēgeru (*Otto Ploeger*) Vecajā Derībā, Robertu Jelki (*Robert Jelke*) dogmatikā. Visiemīļotākais tomēr bija vācbaltietis Hanss Freiherrss fon Kampenhauzens (*Hans Freiherr von Campenhausen*). Viņš skaidroja Luteru teoloģiju vēstures kontekstā. Sapratu, ka Luteru teoloģija izaugusi trīsstūrī – cīņā ar Biblii, ar Dievu un ar seno baznīcu. Te Luters nebija ne viengabalains, ne nemaldīgs – un tomēr cilvēks tuvu pie Dieva, kā arī mēs cerējām būt. Diemžēl Luteram vienmēr bija taisnība, pat maldoties. Mēs bijām tikko pazaudējuši karu, bet Luters vienmēr uzvarēja! Proti, Luters izklausījās pēc autoritāra baznīcas cilvēka, kas bija gatavs atbrīvošanas vārdā mūs ievest savā kalpībā. Jutos atbrīvots nebrīvībai. Un tomēr Luters valdzināja – gan ar savu valodu, gan teoloģiju.

Tajā laikā sāka pietrūkt līdzekļu studijām. Seni, mīļi kolēģi mudināja darbam policijas dienestā. Būtu bijis iespējams arī iekļauties vācu baznīcā, jo vācu valodu pārvaldīju. Bet tajā brīdī pienāca Pasaules Luterāņu apvienības (*LWF*) piedāvātā stipendija. Lūdzu Dievu, runājos ar vecākiem un tad viens pats devos uz Ameriku, kur Pensilvānijā (*Pennsylvania*) mani gaidīja Getisburgas (*Gettysburg*) koledžas Filozofijas fakultāte. Koledžu nobeidzis ar *Bachelor of Arts* grādu, iestājos Luterāņu teoloģijas seminārā Getisburgā (*Lutheran Theological Seminary at Gettysburg*). Semināra teoloģiskā nosliece bija zviedru teoloģijas ietekmē. Proti, Luteru teoloģiju un luterisko tradīciju izprata ar kritisku cieņu. Nepietika citēt “Luters teica”, bet bija jāskatās, kā Luteru ieskati saskanēja ar visas baznīcas kristoloģiskiem motīviem. Gudrie zviedri, kā Gustavs Olenš (*Gustaf Aulen*) un Anderss Nīgrēns (*Anders Nygren*), nebija šo centrālo motīvu pētniecību izgudrojuši, bet pielietoja ar prasmī jau 384. gadā sv. Lerēnas Vincenta klostera formulēto atbildīgo pieeju ceļam uz patiesību – “kas ir ticēts visur, vienmēr un no visiem”, ir ticības standarts. Proti, Luteru teoloģiskie ieskati bija jāsalīdzina ar vispārējo baznīcas gadsimtu teoloģiju. Luteru taisnība nebija vienīgā, bet vispārējās patiesības jo košs eksemplārs. Šādu universāli ietverošu teoloģiju, protams, nevarēja izkopt trīs gadu studiju laikā.

Apzinājos, ka studijas nepieciešams turpināt – bet nebija līdzekļu. Tad notika necerētais. Luterāņu Teoloģijas seminārs man, vienīgajam ārzemniekam, piešķīra stipendiju, lai varētu turpināt studijas Jēlas (*Yale*) Universitātē. Par to nekad neesmu varējis pietiekoši pateikties. *Yale* deva, ko biju cerējis. Semināru struktūrā lasīju sv. Augustīnu, sv. Akvīnas Tomu, Luteru, Kalvīnu, Šleiermacheru un Tillichu. Doktorandu programmas vadītājs H. Ričards Nībūrs (*H. Richard Niebuhr*) gala pārbaudījumu plānā ievietoja arī filozofijas vēsturi, moderno un Jaunās Derības teoloģiju. Ph.D. disertāciju *Luther's Understanding of the Wrath of God*, 486 lappuses, rakstīju profesora Roberta L. Kalhūna (*Robert L. Calhoun*) vadībā. Disertācijas tematu ierosināja Die-

va bardzības pieredze. Līdzšinējā Lutera pētniecība bija samērā ātri pievērsusies Dieva mīlestībai kā Lutera mācības centram. Tas likās pareizi, bet pārvienkāršoti. Luteru lasot, atklāju, ka bardzība un mīlestība ir vieno-tas. Ceļš uz mīlestību neizbēgami ved caur Dieva bar-dzību. Viskrasāk formulēts, šis ieskats norāda uz ticības risku pieņemt Dieva sodu, pat nolādēšanu. Tikai tas, kas padodas Dieva lāstam, piedzīvo Dieva mīlestību un pestīšanu. Citiem vārdiem, Dievs pestī grēciniekus, kas atzīstas savā grēcībā, un nevis paštaisos. Tātad Lutera ņēma nopietni *Gesetz* un *Evangelium* dialektiku. Eksis-tenciāli izprasta, šī dialektiskā pieeja pasvītēja, ka *Ge-setz* konfrontē ikvienu pašu. Šim absolūtajam standar-tam ir jāpadodas pašam, tas ir, jābūt gatavam pakļau-ties Dieva lēmumam. Tikai tad atklājas *Evangelium* nepelnītais brīnums, Dieva nepelnīti dāvātā mīlestība un pestīšana.

III

Pēc studiju beigām iesākās darbs. Vispirms divus gadus nokalpoju Emanuēla Luteriskā baznīcā Hadsonā (*Hudson*), Ņujorkas štatā, 120 jūdzes uz ziemeļrietu-miem no Ņujorkas. Sprediķoju angļiski un reizi mēnesī – vāciski. Kad atklāju, ka apkārtnē dzīvo latviešu ieceļo-tāji, reizi mēnesī sprediķoju arī latviski. Atkal sastapos ar ikdienas dzīvi – te dzima, auga, pieauga un nomira. Netrūka ne prieku, ne arī ciešanu. Darbs draudzē dod mācītājam iespēju augt, bet reizēm arī iesūnot. Lai ne-paliktu garīgi un intelektuāli uz vietas, savu nedēļas vienu brīvo dienu pavadīju Ņujorkā, kur pie Kolumbijas Universitātes turpināju studijas filozofijas fakultātē, galvenokārt nodarbojoties ar sv. Akvīnas Toma un Du-na Skota (*Duns Scotus*) metafiziku. Pēc diviem gadiem draudzē nāca aicinājums uz slaveno Djūka (*Duke*) Uni-versitāti, pēc tam uz *Hartford Seminary Foundation*, Fordamas (*Fordham*) Universitāti un 1976. gadā uz Manitobas Valsts universitāti. Bija arī citi aicinājumi, kurus nepieņēmu, kā piemēram, uz *Vanderbilt* Univer-sitāti un slaveno *Luther Theological Seminary* –

St. Paul pilsētā Minnesotā. Citiem vārdiem, bija iespējas augt un varbūt pat nobriest. Bet vai tas izdevās? Tas ir nopietns jautājums, uz ko kādreiz būs nopietni jāatbild Dievam. Šeit par sevi nespriedīšu.

IV

Daudzo gadu gaitā (tas ir, kopš 1959. gada) ir bijis nepieciešams mācīt daudzus un dažādus ievada lekciju kursus – ievadu pasaules reliģijās, pirmkristīgā baznīcā, Sv. Vakarēdiena un kristības vēsturē, viduslaiku teoloģijā, 16., 19. un 20. g.s. teoloģijā un atbrīvošanas teoloģijā. Mācīju arī doktorandu semināros par sv. Augustīnu, sv. Akvīnas Tomu, Luteru, Kalvinu, Menno Simonu, Ričardu Hukeru, Tillichu, Pannenbergu un pašā pēdējā laikā par Emmanuēlu Levinasu. Ir mēlots, ka lekciju kursi uztur miesu, bet doktorandu semināri – dvēseli. Tur ir sava patiesība. Abos līmeņos ir jāskaidro no primārvotiem. Kaut gudri studenti domā jau no studiju iesākuma (un garīgi kūtrie parasti sevi nepārslogo), studiju gadu gaitā attālums starp studentu un profesoru pamazām samazinās. (Protams, profesors ir sasniedzis ideālu, kad students viņam ir ticis priekšā!) Katrā gadījumā profesora mērķis ir palīdzēt pašiem studentiem atšķirt no svarīgiem, samērā visu izprastiem ieskatiem tos ieskatu dimensijas, kas ir sarežģītas, pat paradoksālas, varbūt pat neatrisināmas. Humānists Erasms (*Desiderius Erasmus*) ar ļoti nopietnu humoru stāstīja par filozofu, kas griezies pie Jaunavas Marijas ar karstu lūgumu viņam palīdzēt izgudrot neatrisināmas problēmas. Esmu arī pavisam nopietni teicis, ka tagad, mūža beigu posmā, labprāt mācītu par visu to, ko nezinu un neizprotu. Protams, parastā mācību plānā šāds priekšlikums neiederas. Tādēļ, mazākais, savā darbā esmu centies identificēt šādas svarīgas, bet neatrisinātas un neatrisināmas problēmas. Tādēļ cienu *docta ignorantia*, kur vien to izdodas sastapt, jo te ir ieslēpti augšanas punkti. Manā pieredzē, šos augšanas punktus iedrošina un pastiprina atklāts, nopietns dialogs. Pretstatā, ja studentu spiež sekot kā-

dai “patiesības” līnijai (tas ir, vienīgi “pareizai” teoloģijai), kur patiesība esot tā izkristalizēta, ka te viss ir skaidrs un tādēļ pienākas šo “skaidrību” tikai iemācīties no galvas, tad teoloģiskais nobriešanas process ir apstājies.

Dzīva cilvēka dvēsele nepadodas dresūrai (pat kaķus nevar tā vienkārši un īsti izdresēt!). Tie, kuri uzdo-
das zinām “pareizas” atbildes un protam apliecināt “pareizo” teoloģiju, vienkārši apbrīno labi iebalzamētu līķi. Maskava nav vienīgā vieta, kur pie iebalzamēta līķa stāv svētcerīgā rindā. Protams, šādi vērojumi var kļūt destruktīvi. Rakņājoties pa visām doktrīnām ar netīriem pirkstiem, var sadrumstalot kristīgo kopību un pat ticību. Kristu neapliecina ar noliegšanu. Ja tā, kā tad var saprast patiesu teoloģiju? Vai vispār patiesa teoloģija ir iespējama?

V

Vispirms uzsvēršu, ka neviena teoloģija nav privātīpašums. Teoloģija pieder baznīcai. Bet, protestantu uz-
tverē, baznīca nav patvaldniece. Tādēļ kā baznīcas vadībai, tā baznīcas locekļiem ir sava atbildība. Nevienš no viņiem nav nemaldīgs protestantu prāvests. No teoloģijas studenta līdz baznīcas lajiem un garīgai vadībai – visiem pienākas iepazīties ar baznīcas sargāto teoloģiju. Diemžēl gadās ne reti, ka tieši tie, kas teoloģiju vismazāk zina, to visvairāk kritizē. Bet šajā rakstā nepiederas runāt par citiem; te jāraksta par sevi pašu. Proti, ko es esmu iesācis ar teoloģiju?

Tieši profesionāli esmu teoloģisko ideju vēsturnieks. Savos zinātniskos pētīšanas darbos esmu centies izprast ekumēniski relevantas un tomēr kontraversālas idejas. Specifiski, esmu rakstījis par klasiskās grieķu-romiešu kultūras iespaidu uz Lutera ieskatiem par aizmūža dzīvi, pagānu pestīšanu, drosmi dzīvot, kā arī par Lutera vērtējumu par musulmaņiem un ebrejiem. Mani ir ļoti fascinējusi Lutera Dieva dusmības izpratne, viņa Sv. Vakarēdiena daudzās perspektīvas, kā arī attieksmes ar atkalkkristītājiem, it sevišķi Menno Simonu. Kalvina teo-

loģijā mani ir fascinējusi viņa kopsakarība ar Seneku un Ciceronu, it sevišķi attiecība uz grūto, bet dievišķo predestinācijas mācību.

Mana mūža plašākais darbs ir ticis veltīts anglikāņu protestantam Ričardam Hukeram (*Richard Hooker*) (1554–1600). Kad biju publicējis vairākus pētījumus par Hukeru, V. Spīds Hils (*W. Speed Hill*), toreiz tikai plānotās *Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker* atbildīgais redaktors, mani aicināja par līdzdalībnieku. Sākumā neapzinājos, ka šis pasākums prasīs divdesmit gadus. Mans uzdevums bija uzrakstīt komentāru 5. sējumam, *Tractates and Sermons*. Tas nozīmēja, ka man bija jāatrod visi avoti citātiem un idejām, kurām Hukers sekoja. Tā kā bija zināms, kādas grāmatas Hukers bija lasījis, citīgi sekoju viņa avotiem. Hukera avoti bija angļu, latīņu, grieķu un ebreju valodās. Savu projekta daļu biju nobeidzis 1990. gadā (to publicēja *Harvard University Press*), kad saslima divdaļīgā sestā sējuma komentators un vairs nespēja salasīt grieķu valodas citātu akcentus. Apsolījos palīdzēt, un liela kaste ar dokumentiem, apdrošināta par US \$70.00, ieradās manā universitātē. Pricējies par atzinību, bet gandrīz raudāju par divu gadu neplānoto darbu. Kopš tā laika esmu ne tikai publicējis atsevišķus pētījumus par Hukeru, bet arī piedalījies trīs grāmatu izdošanā par Hukera teoloģiju. No anglikāņu *St. John's College, University of Manitoba*, saņēmu goda *Doctor of Divinity* grādu.

Labu grāmatu kaudzi esmu uzrakstījis arī latviešu valodā. Tas notika laikmetā, kad vēl skaitījos pretvalstisks elements (jo biju atstājis Padomju Savienību bez atļaujas) un būtu saņēmis 25 gadu cietuma sodu, ja būtu atgriezies okupētajā Latvijā. Šīs grāmatas tomēr nokļuva okupētajā Latvijā. Par tām neko sevišķu neteikšu, jo tās ir Latvijā pieejamas. Tikai šādā kopsakarībā vēlos pateikties par Dr. h.c. grādu Latvijas Universitātei un Teoloģijas fakultātei, ieskaitot dekānu Dr. Vili Vārsbergu, par šā pasākuma ierosināšanu.

Noslēgumā pienāksies pieminēt arī manu teoloģiju. Kā jau pasvitroju, esmu teoloģisko ideju vēsturnieks un

nevis sistemātiskās teoloģijas eksperts. Kaut man patīk rakstīt, nekad neesmu izjutis mudinājumu uzrakstīt "savu" sistemātisko teoloģiju. Savu teoloģisko nostāju esmu atradis un padziļinājis dialogiskās debatēs ar patiesi lieliem teologiem, gan katoliem, gan protestantiem. Ekumēniskā laikmeta iespaidots, esmu centies izprast komplementaritāti vairāk, nekā pierakstīt pretrunas. Trīs piemēri lai ir pietiekoši. Pre-ekumēniski var jautāt, vai ir pareiza:

(1) taisnošana bez nopelniem vai taisnošana nopelnu ietvarā?

(2) predestinācija uz debesīm un (citiem) atļauja iet uz eļļu vai divkāršā predestinācija?

(3) Kristus klātbūtne Sv. Vakarēdienā: elementos vai ticīgā saņēmējā?

Šādi un citi pretstati kādreiz sašķēla kristīgo kopību. Neprotot situāciju glābt, 16. g.s. humānists *Desiderius Erasmus* par savu patronu izraudzīja zagli, kas, tepat jau mirstot pie krusta, Kristum tomēr nožēloja savus grēkus, – jo viņš esot ticis izglābts ar tik minimālām teoloģijas zināšanām! Pretstatā senajam minimālismam ekumēniskā laikmeta ietekmē kopā ar daudziem citiem es meklēju inklusivitāti un tādēļ maksimāli bagātāku (*enriched*) teoloģiju. Piemēram:

(1) Nopelnus var izprast kā Dieva žēlastības dāvanu (pēc sv. Augustīna); tad taisnošana nopelnu ietvarā ir tāpat vienīgi no Dieva nepelnītas žēlastības. Šajā sakarībā ir vietā piezīmēt, ka pārvienkāršoti izprasta taisnošana ir automātiska, ja tā neiesaista pašu ticīgo cilvēku. Protams, ja nopelnus sāk krāt kā pastmarkas, tad Dieva žēlsirdīga dāvana ir pārprasta kā paša ticības sasniegums.

(2) Predestinācija, kā Tillichs (*Tillich*) to ir atgādīnājis, nav bezpersonīga likteņa lēmums, bet mūsu mīļā debesu Tēva mūžīgās Derības dāvana. Tā sauktā Dieva "atļauja" ir emocionāls izskaidrojums. Tertulliāns un Kalvins jautāja it precīzi: Vai tad Dievs "atļauj" negribēdams? Kur ir atļauja, tur ir griba! Predestināciju lāga neizprotot, Lutera brīdinājums (pēc 1529. gada) bija vietā: par šo doktrīnu domājot, var nonākt tikai pie iz-

misuma un neticības. Pareizi izprasta, tā argumentēja Kalvins, predestinācija māca, ka Dieva Derības žēlastība nav kaprīza, bet balstās mūžībā. Te ticīgam cilvēkam var būt dziļš mierinājums, un neapdomībā – dziļas sirdssāpes.

(3) Sarunās ar anglikāņu baznīcu gan Eiropā, gan Ziemeļamerikā luterāņi ir atklājuši, ka Sv. Vakarēdiena atšķirīgie formulējumi neaplicina būtībā atšķirīgu reliģisku izpratni. Luters smagi pārprata reformātu baznīcu, kuras atmiņu mielasta kategorija neizslēdza Kristus garīgo klātbūtni visā Sv. Vakarēdiena notikumā. Arī pats Luters tika pārprasts, jo bija nevietā viņa reālprezenci kariķēt kā kanibālismu.

Protams, ne visas senās domstarpības ir teoloģiski izlīdzināmas. Ne bērnu kristībai, ne gaidīšanai, kamēr bērni sasniedz saprāta robežas, nav Jaunās Derības tieša seguma. Kādreiz, par šo lielo konfliktu rakstot, apgalvoju, ka *Menno Simon* debatē uzvarēja, kaut gan Luteram bija taisnība. Tas izsauca abpusēju kritiku un, liekas, neapmierināja nevienu. Tā arī notiek ekumēniskā.

Bet ir arī dogmas, kur vienai pusei ir vairāk taisnības, piem., attiecībā uz pāvesta lom u.t.t. Tomēr ar savas taisnības pārāk skaļu apliecināšanu tā sauktā nepatiesība nesabrūk. Citiem vārdiem, galu galā patiesības meklēšana ir darbs paaudžu paaudzēm. Teoloģija ir tādēļ vien tik saistoša, ka tā reflektē uz mūžību un aicina palikt ticīgiem meklētājiem.

VII

Kā pēcvārdu vēlos izteikt pateicību. Vispirms Tam Kungam par Viņa žēlastību un saviem nelaiķa vecākiem par viņu mīlestību. Pēc tam savai ģimenei, nelaiķei sievai, mācītājai Lorēnai un manai tagadējai sievai, mācītājai un māksliniecei Indrai, kā arī maniem trīs bērniem un sešiem mazbērniem. Paldies arī Latvijas Universitātei un Teoloģijas fakultātes visiem kolēģiem, it sevišķi profesoram Leonam Gabrielam Taivanam un dekānam Jurim Cālītim.

Egils Grīslis

Ieskats Modra Plātes teoloģijā

Vispirms – prāvesta Modra Plātes pieeja Bībelei ir fundamentāla. Viņš apskata konkrētus tekstus nopietnā pārlicībā, ka šie Vārdi satur Dieva vēsti. Bet, lai šo vēsti sadzirdētu, tā ir jāizlopa no Vārdiem. Tad var saredzēt vai saklausīt vai nu kādu specifisku tēmu, vai jautājumu – vai abus, pie tam eksistenciāli, jo te izpaužas Dieva pestīšanas spēks, mīlestības pilns un aizraujošs.

Plātes stils ir viņam raksturīgs. Teikumi plūst. To vārdi ir saauguši kopā. Kaut ir komati un punkti, nav domu atdalošu pārtraukumu. Un domu arī nekad nav palicis pāri; nav arī to iztrūkuma momentu. Plātes uzrakstītais teksts ir absolūti viengabalains. Protams, šāds vērojums neizslēdz varbūtību, ka teksts ir ticis vairākkārt rūpīgi labots, pārlabots un kondensēts. Bet tikpat labi ir iespējams, ka teksts ir ticis radīts viengabalains un nedalāms.

Nevaru iedomāties nevienu teologu, kurš rakstītu gluži tādā pat stilā kā Plāte – ja nu varbūt vienīgi Paulu Tillihu (*Tillich*). Bet saturs ir atšķirīgs. Tilliha avoti ir sintezēti – Bībele un klasiskā filozofija ir sakausētas kopā. Neskatoties uz to, Tilliha stils un saturs tomēr arī ir absolūti precīzi. Vārds pēc vārda ir kā akmeni kalti. Tillihs savu orientāciju apzīmē par “*ultimate concern*”.

Visi Tilliha teikumi un domu gājieni viņu neatlaidīgi noved pie Dieva, visaugstākā koncentrācijā. Līdzīgs iespāids paliek arī, lasot Plāti, vienīgi šeit visa nedalītā uzmanība tiek veltīta Bībelei, paša Dieva Vārdam.

Plātes tekstu skaidrība tomēr nenodrošina to vieglu eksegēzi. Viens no iemesliem jau ir minēts – Plātes stils. Viņa atsevišķie vārdi un teikumi ir saliedēti tik cieši, ka atsevišķas domas nav viegli izcelt no viņu organiskās vides bez nianšu maiņas. Pie tam, teksta kondensācijai ir tendence pārlicināt lasītāju, ka it viss ir centrāls, svarīgs un tādēļ ievērojams. Arī, kā jau tas sprediķī pienākas, Plāte neuzdod savus avotus un domu asociāciju pieturas punktus, kā arī tos personīgos momentus, kas iespaidojuši viņa tekstu. Beidzot, jāmin arī fakts, ka manā rīcībā ir bijusi tikai daļa no Plātes daudzajiem sprediķiem. Tomēr, kaut ar fragmentārām zināšanām, esmu padevis kārēdīnājumam reflektēt par Plātes fasciēdīošiem sprediķiem. Šeit secība nav hronolōģiska, bet manis izvēlēta.

I

Vispirms, orientējoša loma pienākas Dieva žēlastības konceptam. To Plāte definē daudzveidīgi. Viens no Plātes iemīlōtākīem veidiem izskaidrot kādas bībliskas idejas nozīmi ir – iesākt ar konkrētiem Bībeles tekstiem, situēt tos Dieva priekšā un cilvēku rīcībā un aptvert to daudzkārt atklājamās līdzības ar citiem notikumiem. Tikai tad, kad notikumu radniecība, neizslēdzot to fakticitāti, kļūst gandrīz vai par simboliem, Plāte beidzot izskaidro, “kas tas ir.” Bet, reiz definēta, ideja savas saknes laiž Dieva klātbūtnē un cilvēku dzīves konkrētā realitātē. Tā idejas ir un paliek nostiprinātas Dievā un cilvēkos, un tādēļ arī to Vidutējā Jēzū Kristū.

Lielisks piemērs šādai Dieva žēlastības izpratnei un definīcijai ir Plātes Ziemassvētku sprediķis *Dāvanas brīnums* (Draudžu dzīve, 2000. g. dec.). Ziemassvētku soterioloģiskā dimensija un konkrētā struktūra nav cilvēku radītas. Kā visas dzīves pestīšanas struktūras tās nāk no Dieva. Ticīgi cilvēki savu radošo vietu uzņē-

mas ar atbildību, nepretojoties un paklausot Dievam, un tādā veidā līdzī iesaistot ne tikai atsevišķus cilvēkus, bet potenciāli visu cilvēci.

Fakti, uz kuriem Plāte norāda, ir pavisam konkrēti, kaut ar neizbēgamu simbolisku asociāciju. Vispirms Plāte paskaidro, “kas ar Jāzepu un Mariju ir noticis”. Virspusēji, notikušais liekas ikdienišķs – “viņi ir ceļā”. Tikai šis nav vienkāršs un ikdienišķs ceļojums. Te Jāzeps un Marijas personās drīkstam saskatīt visas cilvēces profilu. Kā mūžīgie ceļotāji Jāzeps, Marija un visa cilvēce piedzīvo savas eksistences nekad neizbēgamo nepaliekamību un tādēļ nedrošību. Plāte specificē: “... tur Palestīnā toreiz valdīja sveša, naidīga, bezdievīga okupācijas vara.” Mūsdienu latviešu lasītājs nevar nesaprast šī senā notikuma tagadnes dimensiju. Tāpēc, neapšaubāmi, ir skaidrs, ka okupācijas vara un vardarbība “var deformēt, saliekt”. Kaut Jāzeps un Marija ārēji stāv “kā nevarīgi šīs pasaules vareno, bagāto un stipro priekšā”, tomēr ir “iekšēji” palikuši “nesadalīti, neatkarīgi ceļinieki”. Un te saprātam nav jāprotestē, kā tas ir iespējams, – jo Plāte tūdaļ norāda uz Dieva žēlastību. Sākotnējā dimensijā žēlastība darbojas kā līdzī nests “sapnis.” Un tas nav nekas tāds, ko paši ir vienkārši nosapņojuši: saglabātais sapnis ir “Dieva apsolījums”. Plāte paplašina žēlastības līdzdarbību dzīvē vēl tālāk: “No tā viņi dzīvo. No klusas, svētas nojausmas. Tas ir viņu sapnis par nākotni.” Tātad ne tikai kādreiz redzēts sapnis, bet redzēts un atkārtoti atminēts sapnis – dzīves realitāte, kas turpinās. Un te nav runa tikai par atmiņu un tādēļ abstrakciju. Plāte skaidro Vecās Derības solīto *Immanuel* kā “Dievs ar mums” un “Dievs mūsos”. Tieši šādā Dieva žēlastības kontekstā nu notiek vesela brīnumu virkne, vesela “lielo, negaidīto pārsteigumu” sērija.

Soli pa solim Plāte uzmeklē šos Dieva nozīmētos pārsteigumus. Tie uzsver, pastiprina un paplašina žēlastības darbības sfēru: “... priesteris Caharija un Elizabete nebūt negaidīja ģimenes pieaugumu tik lielā vecumā. Tas notika.” Te redzam, ka Plāte prot mierināt visus mazticīgos. “Tas notika” turpinās atkal un atkal.

Dieva žēlastība tātad nav gadījuma rakstura notikums, bet Dieva plāns. Drīz vien Jāzepts tiek ierauts jaunā “atbildības virpulī”. Ķēniņš Herods negaida cita Ķēniņa piedzimšanu. “Gani naktī arī negaidīja, ka sastapsies ar eņģeļiem.” Bet – “tas notika”, arī Austrumu Gudrajiem!

Plāte mums še sniedz ne tikai spēcīgu sprediķi, bet arī ļoti spēcīgu teoloģisku ieskatu. Žēlastība ir Dieva plānota un tomēr vienmēr pēkšņa. Arī Ziemassvētkos. “Viss, kas notiek Ziemassvētkos (neraugoties uz visām nojaušmām), bija negaidīti, neiedomājami, pārsteidzoši, neticami, brīnišķīgi.”

Tā izprasti, Ziemassvētki nav tikai kāds sens notikums, bet Dieva žēlastības mūžīgais profils, kuru sastopam vēl šo baltu dienu. Bez pārspilējuma un patosa Plāte jo mierīgi atgādina, lai paši apdomājam, kas tad mūsu pašu personīgajā dzīvē ir bijušas “pašas lielākās, pašas nozīmīgākās, pašas būtiskākās lietas”. Plāte ir pārliecināts, ka mēs atklāsim: visas tās “mēs paši neplānojam un negaidījām. Tas mums notika”. Un notiks vēl arī tagad un notiks nākotnē! Kā toreiz senajos Ziemassvētkos, tā arī tagad: “Tā ir Dāvana, tā iznāk visai cilvēcei. Visiem cilvēkiem, visiem bez izņēmuma.”¹ Kaut eksistenciāli izgaismots, Ziemassvētku teksts tomēr nav pateicis visu nepieciešamo. Jo ir jātaujā: vai tieši šis tik uzsvērtais pārsteiguma elements neattēlo žēlastību kā gadījuma rakstura dāvanu, pat kā kaprīzu dāvanu? Plāte, liekas, to apzinās, kaut pie šī ieskata tieši nekavējas, jo viņš dāvā problēmas atrisinājumu, ķeroties pie citas tēmas, šajā gadījumā pie Svētā Vakarēdiena:

“Visi – bez neviena izņēmuma – bija toreiz, ir tagad ielūgti, aicināti viesi Dieva sataisītajā mielastā.”² Sv. Vakarēdienā redzam un pārdzīvojam Dieva žēlastības kontinuitāti. Pārsteiguma moments te atkārtojas atkal un atkal. Un šis pārsteigums nenovalkājas un nenodilst, jo ar katru jaunu tuvības momentu Dieva klāt-

¹ Draudschu Dsihwe, 12(52), 2000. g. dec., sprediķis *Dāvanas brīnums*, Lk. 2:1 – 16, 3. lpp.

² 3., 4. lpp.

būtne kļūst intensīvāka. Citos Ziemassvētkos Plāte formulē sekojoši: "...ik gadus šai laikā Kristus par jaunu, ciešāk saista sevi ar cilvēci, ar Zemi, ar cilvēkiem." Protams, šāds progress ir žēlastības dāvana: "Tā ir Dieva dāvana, jauna izdevība visiem labas gribas ļaudīm. Gaisma dzimst tumsībā: tas iezīmēs atkal jaunu Dieva žēlastības gadu – no Jēzus Bērna līdz Kristum, no Ziemassvētku aplūkošanas līdz Pestītāja piedzīvojumam."³

Turpinot risināt šo centrālo ieskatu, ka Dieva žēlastība ir dāvana, Plāte uzsver dāvanas paradoksālo būtību. No vienas puses, mēs zinām, ka katra dāvana izraisa prieku. Šeit tas nav tikai vienkāršs cilvēcis prieks, jo Ziemassvētkos savstarpēji dotās dāvanās varam saskatīt Dieva dāvētās Ziemassvētku dāvanas atspīdumu.⁴ No otras puses, vēro Plāte, šis Ziemassvētku dāvētais žēlastības prieks atspīd tumsā, eksistenciālu baiļu piesātinātā situācijā. Kaut pieauguši un dzīvojot brīvā valstī, mēs "joprojām esam baiļu pilni cilvēki". Plāte atgādina, lai padomājam, vai tas tiešām tā nav: "Mums ir bailes no dzīves, ko tā nesīs. Mums ir bailes no nāves, kas tad notiks. Mums ir bailes no daudziem cilvēkiem. Dažreiz mums ir bailes no Dieva." Bez šaubām, šajā diagnozē Plāte būtu varējis lietot arī ļoti tradicionālus jēdzienus un runāt par grēku, neticību un Dieva sodu. Bet teoloģiski termini sekulārā pasaulē bieži vien paliek nesapraستي un tādēļ ignorēti. Baiļu realitāti tomēr pazīst it visi un zina ļoti labi, ka bailes paralizē un agrāk vai vēlāk saposta dvēseli. Lai to izprastu, nav jābūt ne sevišķi jūtīgam, ne bailīgam cilvēkam. Arī uzvaru pār bailēm (tas ir, grēka realitāti un neticību) Plāte apraksta netradicionāli – bet tomēr tradīcijai uzticīgi. Te Plāte varētu labi atsaukties uz tradicionāli luterisko Vārda un Sakramentu kopsakarību. Bet Plāte labi zina, kas bieži vien notiek ar šādi formulētu pestīšanas stāstu: "To var pateikt arī tā, ka

³ Draudschu Dsihwe, 12(28), 1998. g. dec., 1. lpp.

⁴ Draudschu Dsihwe, 12(52), 2000. g. dec., sprediķis *Dāvanas brīnums*, Lk. 2:1 – 16, 4. lpp.

tam nevar ticēt.” Tādēļ, lūk, sekojoša un atsvaidzinoša pieeja (kas savā būtībā ir tradicionāli luteriska).

Savas bailes mēs mēģinām cītīgi slēpt no citiem. Grū ti noņemt tās čaulas, to uzkrāsoto kosmētiku! Tās maskas, ar kurām sabiedrībā varam kaut ar zobiem un nagiem noturēties.” Bet ko mēs nespējam saviem spēkiem, Dievs paveic Ziemassvētkos. Te sena vēsts kļūst redzami jauna, jo Sv. Vakarēdienā Kristus ienāk mūsu sirdīs un visā eksistencē, pasludinot, Plātes vārdos: “Es esmu tieši tevi milējis, tieši tevi savā sirdī ieslēdzis!” Un vēlreiz, bet tagad plašāki un precizāki: “Tā ir tā dāvana, ko mēs saņemam.” Ziemassvētku vēsts, protams, “nav vārdi vien.” Šī vēsts mūs sasniedz gan vārdu ietērpā, gan Sv. Vakarēdienā. Jāsaprot, ka Plāte te ekskluzīvi nenorāda vienīgi uz Sv. Vakarēdiena maizi un vīnu, bet arī tieši uz Kristus personu. Vēlreiz, “tie nav vārdi vien. Tie ir vārdi, kas par miesu kļuva, kas tika ierakstīti mūsu zemē un pasaulē ar miesu un vēlāk ar Kristus asinīm. Jo viņš neatnāca šeit kā ciemiņš. Viņš neatnāca šeit uz trīsdesmit gadiem kā viesis. Viņš atnāca šeit uz palikšanu. Viņš ir šeit, Viņš te dzīvo! Viņam te ir mājas vieta!”

Neaizmirsīsim, ka šeit lasām Ziemassvētku sprediķi un ne teoloģiski detalizētu traktātu par Kristus euharistiskās klātbūtnes veidu. Šeit Plātes mērķis ir bijis apliecināt visa notikuma absolūto centru, teoloģiskās detaļas bieži vien atstājot novārtā (kaut arī, kur tas viņam liekas nepieciešams, Plāte var būt ļoti specifisks).

Bet nu atgriezīsimies pie Ziemassvētkiem. Te notikumu centrā ir Dieva dāvana – dota bez jebkādiem priekšnosacījumiem. Priekšnosacījumi, ja tiem pievērs pārāk lielu uzmanību, var aizvest no centra. “Tie ietver veselu nosacījumu sistēmu, ko mēs esam uzbūvējuši. Ja tu paklausei Dievam, tad Dievs tevi svētīs. Ja tu būsi labs pret kādu, tad pret tevi būs labs tas otrs. Ja tu būsi bez vainas, bez trūkumiem, tad tevi tavš tēvs milēs.” Visi tie ir savtīgi priekšnosacījumi. Bet īstas dāvanas dod bez priekšnosacījumiem, brīvi, ar atvērtu sirdi, totālā, nekvalificētā mīlestībā. Šādu Dieva mīlestības dāvanu tagad norāda Plāte, spēkā liecinādams: “... tieši

tādu, kāds tu esi, Es tevi esmu iemīlējis ar mūžīgu mīlestību. Es mīlu tevi arī tagad un šeit. Es došu tev negaidītu un pārsteidzošu dāvanu, pašu to dārgāko, kas man ir. Un Es neprasu no tevis neko. Nebīsties, jums Pestītājs dzimis! Varbūt šeit pirmoreiz mēs drīkstam viens otram sacīt – nebīsties! Nebīsties, tu vājais, nopiestais, vainu sagrauztais cilvēks! Nebīsties arī tu – blēdi, zagli un ļaundari! Vai tu zini, ka tevi Kāds mīl, ka tu vari nebīties? Dievs tev savu Dēlu devis. Lūk, to sadzirdēt, to aptvert, to piedzīvot – tas ir Ziemassvētku Dāvanas brīnums. Tad var pārsteidzoši sākties jauna gaita un jauns ceļš. Priecīgi un gaiši.”⁵

Tieši kādā veidā Kristus klātbūtne kļūst mums reāla – cik tālu to vispār var aprakstīt – Plāte apliecina Lieldienu sprediķi *Augšāmcelšanās piedzīvojums*. Proti, tā kā mēs dzīvojam pēc Lieldienām un pēc Kristus Debesbraukšanas, tad fakts ir neizbēgams: mēs “šodien nevaram pēc Kristus Debesbraukšanas Viņa garīgo miesu uzlūkot un taustīt.” Tomēr autentisks kontakts ir iespējams: “mēs varam Viņam citādi pieskarties – ar savu dvēseli”. Tas nozīmē, ka Lieldienu ticība nav vienīgi abstrakta liecība par senos laikos notikušu brīnumu, bet tagadēja pieredze, piedzīvojums, līdzdalība notikumā. Plāte definē: “Tātad īsta Lieldienu ticība ir Augšāmcelšanās piedzīvojums ne vien dabā, saulē, puķēs, kas ir tikai atspulgs, bet mūsos pašos.” Dažādi izteikta, šī doma ir bieži dzirdēta un bieži kļuvusi par tukšu frāzi. Lai liecība būtu autentiska, ir nepieciešami vēl citi, tālāki dati, un Plāte tos sniedz: “Tā mēs Viņu varam pazīt, ka Viņš stiprina mūsu dvēseli, tā mēs Viņu varam pazīt, ka mēs spējam to, ko paši no sevis nespējam. Tā mēs Viņu varam pazīt, ka pamazām Viņa gaismā izgaismojas tās mūsu dvēseles tumšākās vietās, ar kurām paši galā netikām.”⁶ Citiem vārdiem, kā Plāte to izsaka sprediķa sākumā, te nepieciešams “mēģināt

⁵ Ibid., 4. lpp.

⁶ Ibid., 4. lpp.

Viņu satvert, ļaut Viņam mūs caurstrāvēt, piedzīvot, ka Viņa Augšāmcelšanās ir daļa no mums pašiem”⁷.

Plāte paskaidro tālāk, kā viņš stādās priekšā vis-
taisnāko ceļu, kas vedīs pie šīs cilvēka jaunradišanas. Uzmanīgi meklējot vārdus, Plāte liecina: “Kas tad ir, ja tā var teikt, vienīgā istā relikvija, ko Kristus virs zemes ir atstājis, kas ir vienīgā matērijas daļa, kas no Viņa palikusi, – tas ir Sakraments ar maizi un vīnu, kas uzņēmuši Viņa būtņi, kas savienoti ar Viņa dzīvību.”⁸ Ja pie citām relikvijām mīlojas ticīga cilvēka acis, tad šeit luteriskā perspektīvā ir uzsvērtā tieša Sv. Vakarēdiena saņemšana: “Svētajā Vakarēdienā mēs sastopamies, saskaramies, uzņemam sevī Augšāmcelto un stiprinām savu miesu un dvēseli ar Viņa klātbūtni.” Tradicionālā kristīgā mācība – arī Mārtiņa Lutera apliecināta – ietver “miesu un dvēseli”. Sakramentālais pārdzīvojums ir reāls, un reāla ir pestīšanas Dāvana, ko saņemam, – pats Kristus. Šeit esam nonākuši pie žēlastības definīcijas kvintesences: Dieva žēlastība ir Kristus, dāvāts un saņemts savā dievišķā godībā un cilvēcīgā realitātē! Nenoliedzami, šis ir kalnu galotnes pārdzīvojums – kam tomēr bieži vien seko gājiens caur tumšām kalnu ielejām. Dieva žēlastības ceļi tāpat ir plaši un sarežģīti. Svētlaiques pārdzīvojumam seko ciešanas, sēras un asaras. Vistumšākā dvēseles naktī tomēr atspīd Dieva gaisma. Tā žēlastības Dāvana turpinās.

Spreidīķi *Pārbaudījums – žēlastības zīme*⁹ Plāte pārdomā Dieva žēlastības skarbo pusi un tādēļ apskata ciešanas. Plāte spreidīķi iesāk ar klausītāja iesaistīšanu sarunā ar Sīmani, sauktu Pēteri (kas grieķu valodā nozīmē “klints”), un vēro, klausītājus sagatavojot, ka te Jēzus “uzrunā savu mācekli tieši”. Tāpat Jēzus rikojas ar mums; katra sāpīga dzīves konfrontācija var būt satikšanās ar Jēzu Kristu. Katrā satraucošā ciešanu momentā mums stāv klāt pats Kristus! Ar dziļu efektu

⁷ Ibid., 2. lpp.

⁸ Ibid., 4. lpp.

⁹ Draudschu Dsihwe, 2(54), 2002. g. febr., par Lk. 22:31- 34.

Jaunās Derības tekstu Plāte atstāsta savos vārdos: Kristus “pasaka īstenībā vienkāršu lietu, ko mēs šodienas valodā varētu izteikt aptuveni tā: “Ņem vērā to, kas, ļoti iespējams, ar tevi notiks. Tavā dzīvē tuvojas pārbaudījuma laiks. Un, ļoti iespējams, tu smagi kritīsi.”“ Pētera reakcija, neskatoties uz brīdinājumu, ir drosmīga. Liekas, Pēteris ignorē brīdinājumu: “Briesmas viņš gan nojauš, bet viņš ir, kā daždien mēs, drošs par sevi un pašpārliecināts.”¹⁰ Un tā nu grēcības rezultātā rodas neizbēgama situācija: “Kamēr tu ļaunies uz sevi, tu piedzīvosi dziļas sāpes, tu zemu kritīsi un tev būs jāiet cauri nesaudzīgai pārvērtēšanas stundai.” Kā redzēsim vēlāk, Plāte nenoliedz, ka cilvēkam pienākas būt atbildīgam. Modernais cilvēks kopš Mārtiņa Lutera sevī nes šo atbildības sajūtu. Tomēr totāla ļaunāšanās uz sevi ir tukša un nereāla iedomā. Tā to Jēzus arī pasaka Pēterim. Plāte to apzīmē par “cietu patiesību”, bet tūdaļ piebilst, ka “Jēzus saka to ar lielu mīlestību”. Plāte uzsver: “Tā mēs drīkstam teikt arī cietas un neērtas patiesības, ja mēs to darām ar mīlestību.” Te gan gribas piezīmēt, ka “mīlestība” nekad nedrīkstētu būt segvārds savai savtībai vai situācijas neizpratnei.

Žēlastības procesa izpratnei ir no svara ievērot, ka Jēzus “cietā patiesība” bija samērā islaicīga. Paliēkošs ir Jēzus lielais apsolījums, žēlastības centrālais saturs: “Es esmu par tevi aizlūdzis.” Ar šādu Kristus aizlūgšanu Plāte arī pamato mūsu savstarpējo aizlūgšanu. Šeit vēlreiz redzam, ka Dieva žēlastība centrāli nāk no Kristus, bet sasniedz mūs arī atbalss ceļā no citiem ticīgiem aizlūdzējiem. Tik plašs ir Dieva žēlastības loks.

Un šī žēlastība ir redzami iedarbīga, it sevišķi, ja pievēršam uzmanību šo pārbaudījumu rezultātiem. “Tad, kad tu piecelsies,” Jēzus saka, “tad tu vairs nerēķināsies ar sevi, ar savu spēku un varēšanu vien, bet tu ļaunies uz mani.” Tieši šajā piecelšanās iespējamībā pēc krišanas atklājas vēl viena, līdz šim varbūt neizprasta, Dieva žēlastības dimensija. Žēlastība ir cilvēku stiprinājusi. Un tas nav jāuzskata kā vienīgi personīgs

¹⁰ Ibid., 2.–3. lpp.

un varbūt savtīgs ieguvums, bet kā tālāk dodama dāvana: “Tad tu varēsi stiprināt tos citus – savus brāļus.” Tad ar redzamu lietišķību Plāte paskaidro, ka ir dabīgi, ka katram mācību laikam seko savs pārbaudījumu laiks. Uz to ir žēlastībā jāsaņem: “Tad nāk laiks, kad mums jārēķinās ar tumsas uzbrukumu, ko šeit Jēzus sauc par sātana sijāšanu.” Agrāk vai vēlāk šis var būt pat ļoti grūts pārbaudījums. “Tad nāk mūsu Golgata, mūsu krusta stunda, mūsu “būt vai nebūt” Jēzus māceklim.” Sekojot Jēzus piemēram, ticīgs cilvēks nemeklēs izbēgt no savas Golgatas. Mazākais, tā Plāte liecina, pārbaudījums netiek “aizkavēts, ... Dievs neiejaucas, to pieļauj, to neaiztur”. Tieši tādēļ, ka pārbaudījums ir “mums nepieciešams”, tas arī “notiek”. Protams, ne vienmēr, bet noteikti “dažreiz ir grūti saprast šo Dieva pedagoģiju”. Kaut gan princips ir skaidrs, ka pārbaudījumos mēs gūstam Dieva žēlastības dāvanu, Plāte vairās no pārvienkāršošanas. Viņš nesaka kategoriski, ka pārbaudījumi ir, bet gan, ka “smagi pārbaudījumi var būt kā viņa lielās žēlastības zīme”. Un, ja ne tieši pašu notikumu vidū, tad, mazākais, vēlāk var izprast, ka “smagie kritieni... ir bijuši par lielu svētību”.¹¹

Tajā pašā laikā Plāte apzinās, ka var būt tādi pārbaudījumi, kas cilvēku “salauž” un “sadrugā”, jo “ir par grūtu”. Par piemēru Plāte min Jūdu Iskariotu. “Kāpēc Jūda nepiecēlās, bet Pēteris piecēlās?” (Šo komplicēto jautājumu Plāte apsola izskaidrot kādā citā sprediķī, kas diemžēl man nav bijis pieejams.) Ņemot vērā Plātes gatavību nopietnu atbildību atstāt arī Dieva žēlastības sfērā atbrīvotai cilvēka gribai, mazākais, viena atbilde varētu norādīt tieši uz šo atbildību, kuru Jūda izmantoja neatbildīgi. Tomēr šī problēma ir tik liela un smaga, ka ar vienu vien sprediķi un atbildi nekad nepietiks. Manuprāt, pat ar ļoti daudzām atbildēm lielā dzīves mīkla netiks pilnīgi atrisināta.

¹¹ Ibid., 3. lpp.

Dzīves komplicētību varam arī tālāk saskatīt Plātes pārdomās par Dieva žēlastības avotu – Jēzu Kristu, it sevišķi jautājumos, kas saistās ar Jēzus nāvi. Te daļēji palīdzīgu analogiju Plāte atrod mīļa cilvēka nāves gadījumā. Kā tādos brīžos mēs, tā arī Jēzum tuvie cilvēki pārdzīvoja neaprauktāmu dvēseles smagumu. “Viņi vispirms pārdzīvo, ka pasaule kļūst tumša, saule zaudē spožumu, zeme nodreb.” Šajā fotogrāfiski precīzajā un vienreizēji blīvajā attēlojumā varam saredzēt dziļas sāpju emocijas. Tuvākā nāve dzīvei atņem visu prieka dvašu. Kas vien mums citos apstākļos darīja prieku, tagad vairs neiesaista un neiepriecina. Nāvē zaudēto nevar ne ar ko atsvērt. Tuva cilvēka nāvei acīs skatoties, nevar pat pasmaidīt. Plāte saprot, kā tas ir, ka pat saule aptumšojas, – itin viss ir zaudējis savu jēgu un nozīmi. Lielās bēdās gribas gaidīt tikai nāvi. Kā zemesrīce sagrauj momentā, tā nāve vienā acumirkli pārvelk svītru visai mūsu agrākajai dzīvei. Nāve ir beigas.

Un tomēr ne gluži beigas. Ar dziļu ieskatu Plāte tagad attēlo, ko pārdzīvo sērotāja dvēsele. Protams, ārēji tiek izpildīta tradicionālā sagatavošanās bērēm. Plātem ir absolūta taisnība: “Ārēji esam padoti pienākumu virpulim sakarā ar bērēm.” Tajā pašā laikā arī dvēsele drudzaini darbojas, bet pavisam citā plāksnē: “Dvēsele strādā, dvēsele atceras; mēs tagad saprotam vairāk, ko esam zaudējuši; tagad novērtējam dziļāk, ko nebijām pamanījuši; tagad pārdzīvojam sāpīgāk, ko nespējam izrunāt.” Vēl vairāk, ar visiem spēkiem mēs cenšamies – ne radīt kaut ko no jauna, bet saglabāt visu un, galvenais, visu paturēt atmiņā. Plāte raksta dziļi un ieskatīgi: “Mēs negribam neko par viņu – savu aizgājēju – aizmirst. Visu līdz pēdējam sīkumam, tā mums šķiet, mēs sevī gribētu no viņa saglabāt.”¹²

Tādēļ, lai izprastu Jēzus nāves iespaidu uz viņa sekotājiem, mums jācenšas iedomāties, iejusties līdzīgā

¹² Draudschu Dsihwe, 3(67), 2002. g. martā, sprediķis *Pārdomas Lielajā Piektdienā*, 2. lpp.

procesā. Tādēļ nepietiek tikai vārdos atstāstīt sen noti-kušo. Plāte pamāca: “... mums vajaga – tāpat kā sava aizgājēja – Jēzus dzīvi un nāvi iztēloties, priekšā stādī-ties. Kā bildi, kā gleznu un arī sevi tur redzēt pie krusta.”¹³

Padoms ir gudrs, pārņemts no gudrā Jezuītu ordeņa dibinātāja Ignācija no Lojolas (*Loyola*, 1491 vai 1495 – 1556). Savos *Garīgajos vingrinājumos* (*Exercitia Spiritu-alia*) Sv. Ignācijs māca līdzī just visam evaņģēlija stāstam, pie tam visās detaļās, un iejusties kā līdzdalīb-niekam it visās situācijās. Tad ar prātu aptvertā lasāmā viela kulminējas personīgi izjustā un izprastā pārdzīvo-jumā.

Līdzīgi rīkojas Plāte. Vispirms viņš mūs noved pie Jēzus tuvākajiem sekotājiem viņu sērās. Te “saredzam, ka vakars sabiezē pār Golgatu, ka apklust tuvinieku raudāšana, ka vairs nedzird virsnieku pavēles, ka beidzas garāmgājēju ņirdzīgās piezīmes. Nāves darbs nu ir galā. Patiesais Israēla ķēniņš ir miris”¹⁴. Spilgtāku attēlojumu būs grūti iedomāties, daļēji jau tādēļ, ka Plāte ir spējis sasaistīt klausītāja (un tagad lasītāja) personīgo tuvinieka nāves pārdzīvojumu ar to, ko izjuta Jēzus sekotāji. Tā sens notikums pēkšņi atdzīvojas, toreiz un tagad saplūst kopā. Saprotams, ka nākamais jautājums ir neizbēgams, jo tas vienkārši iznirst no bēdu tumsas: **K**ā nu būs? Vai līdz ar Jēzu nebūs miris viss tas, kas labs un svēts, un tīrs, un īsti cilvēcisks?” Kā varēs būt nākotne bez mīļā mirušā? Šādas ir visu eksistenci savīļņotājas bažas, arī evaņģēlijos. Kāda būs cilvēce bez Jēzus?

Šādās bažās visa cerība tomēr neliekas zudusi. Kaut katra autentiska cerība skatās uz nākotni, tā tomēr ir sakņota pagātnē. Un, pagātnē veroties, sirdī iezogas nožēla: ko mēs, kristieši, esam iesākuši ar Jēzus gara mantojumu? Atbilde nebūs apmierinoša, jo pagātne ir grēku piesātināta. Plātes teoloģiskā izpratnē šis ir ļoti svarīgs ieskaits, jo senais notikums tiek saistīts ar mūsu

¹³ Ibid., 2.,3. lpp.

¹⁴ Ibid., 3. lpp.

pašu eksistenciālo situāciju, mūsu vainas realitāti: “Evaņģēliji saka (neminot vārdā, jo arī visi pārējie vārdi tur būs jāieraksta!): Tie Jēzu nonāvēja, tie sīta krustā.” “Nepietiek tikai skaļi un sekli apgalvot – kā tas diemžēl tiek bieži darīts – ka Kristus mira par visas cilvēces grēkiem vai ka mēs visi esam līdzvainīgi. Plāte šo vispārinājumu konkretizē; tagad klausītājs vai lasītājs tiek iesaistīts notikušajā, vispirms skatoties pagātnē un aplūkojot Kristus sekotāju grēkus gadu simteņos un tad pievēršoties tagadnei, tas ir, arī paša sirdij un dvēselei. Plāte skaidro tālāk: “Viņi mēģināja Dievu nogalināt. Īstenībā jau tas nav iespējams. Mēs to nojaušam tad, kad Dievu sevī padarām par mirušu. Tā ir vienīgā vieta, kur tas varētu izdoties, – sevī Viņu pilnīgi apklusināt, likvidēt – mūsu apziņā, sirdī, dvēselē.” Tātad ir skaidrs: Dievu visā Viņa realitātē nav iespējams nogalināt. To nespēj pat vislaunākie cilvēki. Bet Dieva klātbūtni savā paša sirdī gan – no tās var attālināties, to var iznīcināt. Dievu savās sirdīs nogalināja ne tikai senie soģi, brutālie karavīri un citi līdzskrējēji, bet ikviens, kas ir rīkojies, it kā Dieva nebūtu un tāpēc nebūtu nepieciešams Dievam dot norēķinus.

Bet kāpēc cilvēki tā rīkojas? Plāte neatsaucas uz tradicionālajām teorijām, bet piemin personīgi pazīstamu faktu, ka kopsaucējs Dieva noliegšanai un grēkam ir – bailes! Plāte skaidro: “Kāda ļoti nozīmīga lieta, ko varam viegli ievērot, šķiet, visos Jēzus ciešanu stāstos. Šie ciešanu stāsti ir savā ziņā mūsu baiļu, mūsu ārprātīgo baiļu dokuments. Bailes, mazvērtības sajūta, Dieva doto iespēju aprakšana, nekā neuzsākšana, nepretošanās bailēm, nežēlīga izturēšanās – arī baiļu dēļ. It kā mums vienmēr būtu taisnība – tāda runāšana baiļu dēļ, citu apspiešana, nemitīga citu tiesāšana baiļu dēļ.”

Mārtiņš Lutērs uzskatīja drosmi par Svētā Gara dāvanu. Plāte līdzīgi konstatē, kas notiek ar cilvēkiem bez drosmes, ar cilvēkiem, kuri no savām sirdīm ir izraidījuši Dieva Garu, respektīvi, to nonāvējuši. Ar taktu Plāte šādus cilvēkus atklāti nenosauc par glēvuļiem. Bet viņa dotie piemēri ir pārlicinoši, un mēs varam

ātri vien apjaust, ka te iet runa arī par mums. Te Plātes vārdi ir vienreizēji spēcīgi un nožēlas pilni, skarbi un līdzjūtīgi. Bet, galvenais, tie ir ļoti patiesi vārdi: “Piemēram, augstais priesteris Kajafa, kas pārzina visu bauslību, labi un saprātīgi vada tā laika jūdu sabiedrību. Viņš baidās. Vispirms – no romiešu represijām pret savu tautu. Bet šīs bailes viņš maskē, viņš tās slēpj zem vārda “atbildība” – Dieva likumu ievērošana. Prokurators Poncijs Pilāts – viņš zina gan, ka Jēzus ir nevainīgs, bet viņš baidās no apsūdzībām, no augstās priekšniecības Romā, viņš paslēpj bailes zem vārdiem “jābūt saprātīgam.” Mācekļi Pēteris, kurš no visa spēka pūlējās būt Jēzum uzticīgs. No visa sava spēka, bet netika galā ar savām bailēm dzīvības dēļ un izdarīja tieši to, ko vismazāk gribēja. Pat arī Jūda – nodevējs –, viņš negribēja Jēzus nāvi, bet viņš baidījās, ka nepildīsies viņa paša plāni, iedomas, kā Jēzum vispār vajadzēja dzīvot un rīkoties. Arī Sīmanis no Kirēnas, Jēzus krusta nesējs, – viņš taču tika piespiests to darīt. Viņš paklausīja aiz bailēm, nevis aiz līdzjūtības.” Plāte ir pārliecināts, ka šie piemēri nav nekādi sevišķi izņēmumi. Viņš ir pārliecināts, ka mēs visi zinām, kā tas ir, ka “neuzdrošināties” darīt to, ko sirdsapziņa norāda. Un tā: “Mēs topam liekuļi! Mēs gribam būt diplomātiski, mēs stāstām visādus niekus, mums bail pašiem pa sevi.” Tā Plāte izskaidro arī visas tautas rīcību, kas “skaļi pieprasa Jēzu sist krustā, bet atbrīvot Barabu – laupītāju”. “Ja mēs esam Dievu pazaudējuši, ja visa pasaule mūsu acīs ir pārvērtusies, kļuvusi kā haoss un laupītāju bedre, kā rupja un viltīga vara, dvēseles apspiešanas sistēma, – mums ir bail.” Šis “mums ir bail” skan tik smagi. Plāte tagad deklarē, viņš vairs nedebatē. Un tomēr viņa vispārinājums nav absolūts, jo Plāte ir ar mieru atzīt izņēmumus.

“Bet ja nu ir kāds, kas nebaidās? Kāds, kurš tiešām dzīvo no Dieva, Dievā?”¹⁵ Pieņemot, ka izņēmumi ir iespējami, Plāte vispārējo vainu izceļ vēl vairāk: “Kāds, kurš spēj būt brīvs arī nebrīvībā, – tas taču satricina un

¹⁵ Ibid., 3. lpp.

satracina sabiedrību un tautu! Jo – vai tad tā nav ap-sūdzība mums, vai tas nav apliecinājums, ka iespējams dzīvot citādi? Vai tas nenorāda uz slēptu vainu mūsos?” Protams, ka norāda. Tādēļ (Plāte netiesā, viņš sevi ieslēdz grēcinieku pulkā) “mums” šie izņēmuma cilvēki ir allaž jāpazemo” vai “vismaz jāierobežo”, vai pat no tiem “jātiek vaļā, jānonāvē”.

Sprediķa beigās Plāte vēlreiz pieskaras šiem izņē-muma cilvēkiem, kas izturējuši drosmē. Galvenokārt Plāte norāda uz Jēzu. Dzīvē un tagad nāvē Jēzus ap-liecināja, ka “jūs, cilvēki, varat dzīvot citādi!” Tad Plāte atsaucas uz Mariju, Mariju Jēkaba māti un Mariju Magdalēnu. “Arī viņas baidījās, tomēr Jēzus krustu neatstāja. Viņas gan stāvēja varbūt iztālēm, bet viņas tur bija. Un tieši tāpēc, ka viņas tur bija, viņas kā pir-mās piedzīvo Lieldienas.” Plāte nepasaka, vai šīs Liel-dienas iesākās jau pie krusta, vai arī vēlāk, pēc augšām-celšanās. Šajā brīdī svarīgākais fakts ir šo trīs Mariju klātbūtne. “Cilvēks, kuru viņas milēja par visu vairāk, tiek nonāvēts.. Viņām tur jāstāv, jāvēro un jāpiedzīvo, ka neko nevar palīdzēt, neko.” Un tomēr šis “neko” norāda uz kaut ko. Plāte uzrunā klausītāju-lasītāju: “Ko tu vari?” Plāte pats atbild: “Tu vari nenobīties, to tu vari.”¹⁶ Bet šāda varēšana nav sākotnēji mūsu spē-kos. Saskaņā ar savu žēlastības izpratni Plāte savu sprediķi noslēdz ar lūgšanu pēc šīs žēlastības: “Dod spēku, modinī, cel augšā citādaī dzīvei – mūžīgai dzīvei, dzīvei mūžu mūžos!”¹⁷

Sprediķī *Tikšanās ar augšāmcelto*¹⁸ Plāte iesāk ar pazīstamo analogiju: “... kad beidzas gara, tumša ziema, kad arī sevī mēs sveicam pavasari, sauli, puķes, kad arī mūsos ir izteikts un neizteikts prieks: nu tumsas laiki beigušies, – lūk, tad – tad ir vēl kāds jautājums, kas

¹⁶ Ibid., 4. lpp.

¹⁷ Ibid., 4. lpp.

¹⁸ Teiktu 2000. g. 30. aprīlī, publicētu Draudschu Dsihwe, 4(56), 2001. g. apr. *Augšāmcelšanās piedzīvojums* un vēlreiz publicētu 6(68), 2002. g. aprīlī par Jņ. 20:24–28. Sekojošie ci-tāti ir no 2002. g. izdevuma.

jāatbild. Un, proti, vai tāpat notiek arī mūsu dvēselē?¹⁹ Te vairs nav jautājums tikai par mūsu līdzdalību dabas atmodā. Analogija norāda uz Kristus augšāmcelšanos un mūsu līdzdalību šajā notikumā. Plāte jautā un pārjautā: “Vai mūsu dvēsele uzelpo...?” Vai tā “nu jūtas atbrīvota, atvieglota, priecīga...”? Princips ir skaidrs – “vajadzētu”. Tas nozīmē, ka “uz visiem laikiem jābeidzas izmisumam, bezcerībai”. Bet tas nav noticis. Mūsu dzīvē ir vēl “daudz muļķības un ļaunuma”. Vēl smagāk – “jā, mēs joprojām cits citam un paši sev dzīvi mēģinām par elli pārvērst...”²⁰.

Šādā situācijā Plāte norāda uz vēl otru analogiju – Kristus pirmatnējo sekotāju tikšanos ar Kristu pēc Viņa augšāmcelšanās un mūsu iespējamo “tuvosanos” Kristum. Plātes tālākie teoloģiskie paskaidrojumi atklāj, ka te viņš domā daudz vairāk nekā par analogiju: lai pestīšanas rezultāti būtu reāli un ne tikai iecerēti, “tikšanās” būtībai ir jābūt identiskai. Precīzāk, te jārunā par toreiz un tagad identisko Kristu.

Plāte augšāmcēlušos Kristu izprot sekojoši: “Protams, Kristus neparādījās mācekļiem tajā miesā, matērijā, kas tika kapā guldīta. Ar tādu miesu, kas ir arī mums un kādu Kristus valkāja vismaz trīs gadus, ar tādu nevar iziet cauri aizslēgtām durvīm.” Bet kas tad bija Kristus miesa? Plāte vispirms kritizē: “Neticēsim taču vairs tai muļķībai, ka, mirušo miesām augšāmcēloties, matērijas atomi un molekulas lēks no kapiem, no dažādiem slāņiem, no augiem, no dzīvniekiem ārā un savienosies bijušajā tēlā. Tas, kas Viņam bija no zemes, no vielas, to Viņš atdeva zemei atpakaļ.”²¹ Kaut formulējums ir modernā valodā un var likties paskarbs, tas, liekas, visumā saskan ar apustuļa Pāvila domām I Kor. 15. Augšāmcēlušā Jēzus miesa ir “vēl redzama, kaut pārvēsta, smalkāka, bet tomēr miesa...”. Kaut jāpieņem, ka kristieši vienmēr vēlēties tuvoties Augšāmceltajam, Lieldienu laikā šī vēlme pieaug inten-

¹⁹ Ibid., 3. lpp.

²⁰ Ibid., 3. lpp.

²¹ Ibid., 4. lpp.

sitātē. Plāte apgalvo: “Šīs dienas tātad arī no mums kaut kā īpaši prasa Viņam tuvoties. Mēģināt Viņu satvert, ļaut Viņam mūs caurstrāvot, piedzīvot, ka Viņa Augšāmcelšanās ir daļa no mums pašiem.”²²

Vienu no šādas tuvošanās piemēriem Plāte apskata sprediķī *Pārdomas mūžības svētdienā*.²³ Te Jēzus gleznainās vārdu ainavās runā “par izsalkumu, par svešinieku, par slimību, par cietumu...”. Palīdzības sniegšana šādās situācijās, pēc Plātes domām, nenozīmē, ka viss labais darītais ir bijis “it kā” priekš Jēzus. Tad, šo ieskatu pastiprinot, Plāte liecina pavisam tieši un noteikti, ka viss labais ir darīts “tieši” pašam Jēzum.

Situācija ir noteikti sarežģīta. Nav gluži tā, ka Kristus būtu “paslēpies” grūtdienos. Tādēļ ir jāskatās plašāk. Jau sākotnēji, radītam “pēc Dieva līdzības”, cilvēkam ir tikusi dota daļēja brīvība. Plāte to apzīmē par “šķietamo brīvību”, jo tā ir tikai ceļā uz pilnvērtīgu brīvību. Bet, pirms mērķis ir sasniegts, cilvēks savu “šķietamo brīvību” izlieto negatīvi. Šī negativitāte tad “izpaužas cilvēka rīcībā – nepaklausīt, nepieņemt, pretoties. Tas ir pirmgrēks.” Šādā situācijā ienāk Kristus, kas brīvi nodod savu Ēs” cilvēces labā. Šis Kristus “Es” brīvprātīga nodošana notiek Golgatā un nu “ir tas īstais ēs” mū sos”, kas tagad mums ir jāattīsta tālāk²⁴. Šis attīstības centrā galvenais uzdevums ir pārvarēt savu savtīgo “Ego”, kas mūs tur gūstā. Plāte redz šo pārvarēšanu situācijās, kur mēs palīdzam savam tuvākajam. Tur mēs realizējam Kristus klātbūtni sevī, jo “Kristus mūsos” ir tas vismazākais, neievērojamākais brālis, brālītis pasaulē, kurā tik daudz naida un pretestības Viņam”. Kopsavilkumā var teikt tā: “...Kristu ieņemt sevī ... ir mūsu kopība ar Viņu. Un Kristu izpaust no sevis – tā ir mūsu īstā kopība citam ar citu.”²⁵

²² Ibid., 3. lpp.

²³ Draudschu Dsihwe, 11(63), 2001. g. nov., Mt. 25:31–46.

²⁴ Ibid., 4. lpp.

²⁵ Ibid., 5. lpp.

Lai pieietu dzīvajam Augšāmcēlušajam, ētikas ceļš ir ievērojami tiešs, iedarbīgs un saprotams, jo redzam dzīvu un dzīvotu kristīgo ticību. Bet tajā pašā laikā, pēc Plātes domām, tas nav vienīgais ceļš. Tādēļ Plāte lielu uzmanību pievērš arī Sv. Gara darbībai un, konsekventi, supernaturālās mistikas lomai kristīgā eksistencē.

Sprediķī *Vasarsvētki šodien*²⁶ sākotnējā definīcija ir īsa un kodolīga: “Soli pa solim Vasarsvētku procesā... [notiek] cilvēka gara atvēršanās Dieva garam.”²⁷ Bet te ir nepieciešama sagatavošana, paša Dieva radīta un vadīta, kura notiek vienlaicīgi, bet divējādi. “Vispirms – mācekļiem bija jāiet cauri lielām sāpēm. Bija jāļauj sadegt visam, kas sīks, šaurs, egoistisks viņos.” Tajā pašā laikā notiek arī “kopīgi Lieldienu piedzīvojumi, sastapšanās ar Augšāmcelto. Rezultāts ir “nesavtīga prieka” pārdzīvojums”²⁸. Protams, mācekļi ir individuālisti, un tāpēc pārdzīvojums ir katram īpatnējs. Bet pārdzīvojuma pamatā ir Dieva providence. Kā Plāte to redz Bībelē, Dievs vienmēr vada cilvēku likteņus. To var arī precizēt tā, ka Plāte izšķir divus dažādus laikmetus. Sākotnēji, senā pagātnē “Dieva Gars cilvēku likteņus vadīja... no ārpuses... Toreiz gudri domāja tas, kurš savam liktenim vienkārši padevās kā bērns, bez jautāšanas...”. Bet tagad situācija ir krasi mainījusies: “Vasarsvētkos Svētais Gars ienāk cilvēkā, piešķir tam spēju pašam ieskatīties, līdzī spriest, saprast, pašam saredzēt sava likteņa likumsakarību.” Nu cilvēks vairs nav “Dieva kalps”, bet “līdzstrādnieks”. Tieši šāda Gara kopība ir istā Baznīca.²⁹

Gara kopības pamatā ir un paliek personīgā saskarsme ar Augšāmcēlušos Jēzu. Sprediķī *Mūsu ikdienas tīklos*³⁰ Plāte pievēršas šim spilgtajam pārdzīvojumam,

²⁶ Draudschu dsihwe, 5(53), 1999. g. maijā par Apustuļu d. 1., 2. nodaļu.

²⁷ 3. lpp.

²⁸ 3. lpp.

²⁹ Ibid., 4. lpp.

³⁰ Draudschu Dsihwe, 4(32), 1999. g. apr. par Jņ. 21:1–14.

kad Tibērijas jūras malā pēc augšāmcelšanās Jēzus pienāk pie saviem mācekļiem, kas pašreiz zvejo. Pašā iesākumā šī zveja nav bijusi veiksmīga. Situācijas attēlojums Plātes iztēlē ir skaudrs un aizkustinošs: “Stāsts atklāj skarbu realitāti: mūsu ikdienas nodomi, darbi, pienākumi, savstarpējās attiecības bieži neizdodas, šķiet veltīgi. Tikli tukši, nav rezultātu.” Un šis nav tikai vienzēģis, sens notikums, bet simbolisks attēlojums visai mūsu dzīvei. Mūsu plāni – lieli un mazi, svarīgi un mazsvarīgi – vienkārši neizdodas. Iemesli var būt daudzi un dažādi. Tiem var būt un var arī nebūt izskaidrojumu. Katrā gadījumā neizdošanās ir raksturīga visai mūsu dzīvei. Tā ir viena no sāpīgākām cilvēka ekzistences pamatiezīmēm. Plāte labi saprot, ka šādos brīžos mēs meklējam izskaidrojumu, varbūt pat vainu vai vaininieku. Senais stāsts atrisinājumu sniedz pozitīvi. Te nenotiek nekāda vienkārša sagādīšanās, bet piepildās Dieva plāns, kas ir komplicēts. Jēzus stāv pie mūsu ikdienas krasta (robežas) nepazīts. Jēzus no mums neslēpjas, bet paliek neievērots: “Nepazīts tāpēc, ka mēs tik ļoti esam iegājuši savos ikdienas smagumos un rūpēs, ka esam tiem vien pievērsti.” Tomēr Jēzus turpina par mums rūpēties un ievēro arī mūsu ikdienas problēmas.³¹ Bet tiklīdz šis “ikdienas pūles” esam “apvienojuši ar Dieva padomu”, saņemam “jaunu svētību”. Citiem vārdiem, te redzam Dieva žēlastības un labo darbu saistību. “Tātad Debess un Zemes lietas jāmācās savienot. Mēs nevaram dzīvot tikai no sava darba. Mēs nevaram dzīvot tikai no Dieva dāvanām.” Sākotnēji, sastopot Jēzus žēlastību tik konkrētā situācijā, mācekļi nojauš, kas notiek, – bet šī nojauta vēl nav precīza un pārliecinoša. Bet tad Jēzus ar mācekļiem “dodas pie viena galda”. “Jēzus ņem maizi un dala to. Nojauta apstiprinās, tie Viņu pazīst.” Un tā nu šī vairs nav vienkārša kopā baudīta maltīte, bet “dievgalds”. Ne tikai darba vidū, bet tieši darba neveiksmē Sv. Vakarēdienā tiek pieredzēta mistiskā Jēzus klātbūtne. Plātem nav šaubu –

³¹ Ibid., 2. lpp.

tā ir reāla klātbūtne, kaut arī tās veidu Plāte tālāk neprecizē.³²

Tieši tādēļ, ka Plāte savu teoloģiju balsta uz konkrētiem, kaut kompleksiem Jaunās Derības tekstiem, Lieldienām sekojošie notikumi netiek apskatīti lineārā secībā. Tie ir vienlaicīgi fragmentāri un tomēr saliedēti. Tādēļ arī saskarsme ar Jēzu tagadnē un mūsu ikdienišķā dzīvē nozīmē eksistenciālu līdzdalību Lieldienās un Vasarsvētkos. Varbūt jāsaka vēl inklusīvāk: visu svētdienu evaņģēliji ir Jēzus klātbūtnes apliecinājumi. Baznīcas lielie svētki, iesākot jau ar Ziemassvētkiem, izcili pasvītīto ticības pieredzi, kura tiek apliecināta katru svētdienu un bez kuras mēs nespējam iztikt arī nevienu ikdienu.

III

Trešā galvenā tēma Plātes teoloģijā ir pats cilvēks. Kā jau to esam vērojuši,³³ Plāte dziļi ieskatās cilvēka grēcībā un tādēļ būtiskā negativitātē un traģikā. Plāte raksta: “Mēs – paši sava Ego gūstekņi.” Bet mēs nesam neatsvabināmi gūstekņi – “kur mēs cits citu nesam, tur pārvaram Ego” un esam vienoti ar Kristu.³⁴ Tieši šādā pieejā Plāte sevišķu vērību pievērš cilvēka iniciatīvai un atbildībai. Sprediķī *Garīgās cīņas jēga*³⁵ Plāte šo domu izveido tālāk un vēro, ka cilvēce savā attīstībā ir gan briedusi – bet lēnām. Ideja “es esmu es pats” iezīmē Jauno laiku sākumu”. To Plāte identificē ar Mārtaņa Lutera ticību un rīcību. Tā parasti spriež konservatīvi luterāņi. Luters “grib būt viņš pats, patstāvīgs Dieva priekšā. Viņš grib, lai Dieva vārds viņu uzrunā tieši, bez starpniekiem, personīgi, ideāli. Viņa “es” meklē pats sev atbildes”. Īsos un skaidros vārdos tad Plāte apraksta Lutera drošsirdīgo nostāju pret ķeizaru

³² Ibid., 3. lpp.

³³ Draudschu Dsihwe, 11(63), 2001. g. nov. sprediķī *Pārdomas mūžības svētdienā* par Mt. 25:31-46.

³⁴ Ibid., 5. lpp.

³⁵ Draudschu Dsihwe, 10(62), 2001. g. okt., par Rom. 1:17; 3:28.

un tā laika baznīcu. Plātem būs taisnība, ka šī nostāja balstījās uz Dieva vārdā atrastās atbildes Lutera jau-tājumam: “Kā lai es iegūstu drošību, pārliecinoties, ka man ir žēlastības pilns Dievs?”

Šādu atziņu vadīts, Plāte pārdomā par mūslaiku situāciju. Te netrūkst nianšu un pat zināmas radošas neskaidrības. Apbrīnojot Lutera drosmi pagātnē, Plāte izsaka vēlmi pēc līdzīgas nostājas tagadnē. Bet ko tas nozīmē konkrēti? Plāte nesaka, ka 2001. gada oktobrī Latvijas luteriskajai baznīcai trūktu drosmes. Tajā pašā laikā viņš saista “atbildību un uzdrošināšanos”, kam nepieciešams garīgs briedums. Plātes izvērtējumā realitāte tomēr ir tāda, ka “bieži vien mēs neesam tam gatavi”. Un tad it kā jau ar savu sarkasma pieskaņu Plāte kvalificē tālāk: “Mēs tik bieži pirms laika, ne proporcionāli mūsu garīgai izaugsmei sakām tos pašus vārdus, kaut citādā formā: “Šeit es stāvu, es nevaru citādi, es tāds esmu, un uz to lai Dievs man palīdz.” – Kas ir šie “mēs”? Plāte un viņa draudze, visa Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca vai pat visas pasaules kristieši? Katrā gadījumā pravietiski kritiska ir Lutera un nenobriedušas nostājas saliedēšana: “Es nevaru citādi, es tāds esmu.” Sekojošā piemērā Plāte tūlīt gan tēmē uz visas pasaules protestantiem: “Visa protestantiskā pasaule piecos gadsimtos pēc šā principa taču ir sadalījusies, kļuvusi sašķelta simtos un tūkstošos variantos, konfesiju, denomināciju, grupējumu, sektu u.t.t.” Šis ir noteikti labs brīdinājums nesamainīt īstu ticības drosmi ar liekulīgu, nelokāmu paštaisnību.³⁶

Sprediķī *Pie avotiem*³⁷ Plāte turpina sava laikmeta kritiku, smeloties ieskatu Svētajos Rakstos. Proti, Kristus sekoja entuziastisks pūlis, kas par bauslību zināja maz – varbūt neko. Zinātāji “Jēzu noraida”. Plāte konstatē: “Lūk, taisni šajā dīvainībā atklājas viens no pašiem galvenajiem mūsu šķēršļiem ceļā pie Kristus. Īsi to varētu izteikt tā: tradīcija, iepriekš pieņemts viedoklis, turēšanās pie vecā, ķeršanās pie ierastā, ar svešvārdu –

³⁶ Ibid., 3. lpp.

³⁷ Draudschu Dsihwe, 2(66), 2002. g. febr., par Jņ. 7:43–53.

konservatīvisms.”³⁸ Ar šādu vērojumu Plāte neuzbrūk tradīcijām kā tādām. Viņa skarbā kritika ir domāta tradīciju un priekšrakstu neitralizēšanas veidiem: “Padomājiet vien labi, mēs esam gan veikli iemācījušies tos piemērot savām vajadzībām un viltīgi apiet, ja tas ir nepieciešams.” Bez šaubām, nepieciešamība pastāv tikai savtīgumā. Bet Kristus to nepieļauj: “Viņš grib pateikt, ka ārēju priekšrakstu, noteikumu, tradīciju vietā tagad tevi tieši vadīs Dieva Vārds.” Tas nenozīmē, ka tradīciju aizvietos tiešie Bībeles citāti, jo arī tos var viltīgi sakārtot pēc sava prāta un tā apiet. Visdziļākā nozīmē te sastopamies ar mistisku pieeju – Dieva vārds ir rakstīts pašā cilvēka sirdī. Šo “dzīvo Dieva Vārdu grozīt nevar”. Tradīcijas, tāpat kā vēsturi, var grozīt – “cik reižu pēdējos gadsimtos tā nav pārrakstīta, dažādi interpretēta, un cik reižu tas vēl notiks”. Gluži tāpat pēc sava prāta var pārgrozīt arī kristīgo ticību: “Kamēr mēs runājam un spriežam par Kristu un Viņa Evaņģēliju, tikmēr mēs varam izvēlēties, kuru vietu apspriest, no kāda viedokļa izteikt savas domas par to – kā tas būtu saprotams, komentēt pēc savas prasmes, patikas vai izglītības.” Tas arī nozīmē, ka šādā pieejā faktiski nekas netiek izskaidrots, jo “iepriekš pieņemts uzskats vai sistēma” jau nosaka pašā sākumā, kādi tad būs gala rezultāti. Bet ja tā, vai tad mums neglābjami jānomaldās savā subjektivitātē?

Plāte nav bezcerīgs un norāda izeju: “Tad, kad Jēzus Kristus un Viņa Evaņģēlijs sāk runāt uz mums tā, ka tas mūsos iekšā skan, tad mums atliek divas iespējas – vai nu mēs sākam mainīties paši, tas ir, sākam darīt to, ko vienmēr dara tas, kas ir dzīvs (kas ir miris, tas nemainās).” Protams, mēs varam arī nemainīties un palikt savas subjektivitātes tumsā. Bet ja nu mēs vēlamies augt un tādēļ mainīties, kā tas ir iespējams? Plāte nāk palīgā ar diviem jautājumiem: “Cik daudz es³⁹ esmu pieradis spriest par Dievu? Cik daudz (kāda ir proporcija?) es ļāju Viņam, Viņa Vārdam spriest un

³⁸ Ibid., 3. lpp.

³⁹ Ibid., 3. lpp.

vērtēt mani?” Te Plāte atgādina seno aicinājumu: *Ad fontes*, pie avotiem! Tikai pie Kristus Vārda avota mēs varam atrast patiesību visā tās skaistajā šķīstumā.⁴⁰

Spreidīķi *Ko nozīmē būt nomodā*⁴¹ Plāte turpina apskatīt problēmu, ka autentiska Bībeles izpratne nav viegla. Atkārtota došanās pie Kristus nav vienkāršs pasākums. Bet tomēr tas ir iespējams. Plāte te citē no senatnes mantoto padomu: “*Ora et labora*, lūdz Dievu un strādā.”⁴² Tā ir laba formula, kuru Plāte tagad izskaidro ieskatīgās detaļās, saistot ar nomoda jēdzienu. Vispirms, runāt par nomodu ir subjektīvi, personīgi, eksistenciāli. Nomods ir “tas mūsos, par ko nezina neviens cits” un kas tādēļ ir “mūsu atbildība”. Un šā nomoda centrā nestāv vienkārši “es”, ar akcentu uz savu subjektivitāti; nomoda radošais centrā ir – Dieva lūgšana. Cilvēks savu būtību apzinās un izjūt tikai tad, kas visa viņa uzmanība ir pievērsta Dievam vistiešākā saskarsmes modalitātē – lūgšanā. Bet te arī ir tūlīt jābrīdina: “Katra lūgšana jau vēl nav nomods, nomods Dieva priekšā.” Formāla lūgšanas noskaitīšana vai lūgšana pēc principa “šad un tad” nav īsts nomods. Bet, kad nomods ir regulāra un intensīva saruna ar Dievu, tad “mēs varam saredzēt, kāda ir mana, mūsu pašu īstenība; varam aplūkot ar atvērtām acīm savu personīgo, varbūt nevienam citam nezināmo īstenību Dieva un Viņa Vārda gaismā”. Tomēr arī šeit Plāte vēl neapstājas, bet iet vēl vienu svarīgu soli tālāk – ir jābūt “nomodā draudzē”. Sekojot Pāvilam, Plāte par lūgšanas kvintesenci uzskata aizlūgšanu un norāda uz aizlūgšanas trīs pamatiem. (1) Aizlūgšana ir nepieciešama “par mūsu ... konkrētajos apstākļos ielikto draudzes darbu”. Šim darbam raksturīgs ir “atvērto durvju” jēdziens: draudze nedrīkst būt “kāds slepens pulciņš”, tai ir jābūt apzināti un atklāti orientētai uz visu pasauli. (2) Aizlūgšanas būtiskais konteksts ir draudzes kārtējais dievkalpojums. Aizlūgšanai pietrūkst sub-

⁴⁰ Ibid., 4. lpp.

⁴¹ Draudschu Dsihwe, 1(65), 2002. g. janv., par Kol. 4:2-5.

⁴² Ibid., 2. lpp.

stances, ja tā ir tikai gadījuma rakstura. Tādēļ pavisam konkrēti Plāte iesaka, ka “ir ļoti svarīgi apmeklēt pēc iespējas vairāk dievkalpojumu”. Un kāpēc? – “Dzīvojot līdzī Baznīcas gadam, mēs it kā izejam cauri visiem Kristus dzīves noslēpumiem.” (3) Ir nepieciešams aizlūgt “par tiem, kas ko dara draudzē, lai izdotos, “kā tas pienākas”“. Tā kā draudzes pamatuzdevums ir Evaņģēlija apliecināšana un sludināšana, tad aizlūgšana par draudzes darbiniekiem nozīmē arī aizlūgšanu par visiem, kas draudzei nepieder vai arī no draudzes ir atsvešinājušies.⁴³

Šāds nomods nozīmē līdzdalību Jēzus attieksmē pret cilvēkiem: “Mēs esam iemācījušies dalīt, šķirot, klasificēt cits citu. Jēzus to nekad nepieņēma. Mēs “zinām”, kas ir labie un ļaunie cilvēki. Jēzus to nezināja. Vai mēs esam gudrāki nekā Viņš? Viņš visus pieņēma vienādi.”⁴⁴ Arī šeit redzam Plātem raksturīgo cerību – pestīšana ir reāli iespējama. Tajā pašā laikā Plāte paliek realists. Cerība bieži vien tiek noliegta, un tad neizbēgami nomoda situācija izgaist. Grēks ir ņēmis virsroku, un bailes ir uzvarējušas.

Kaut grēka izpratni Plāte ir sniedzis jo plašos izmēros, apskatot baiļu jēdzienu, viņš turpina pievērst uzmanību ļoti konkrētām dzīves situācijām – kā jau tas pienākas draudzes mācītājam un prāvestam. Tā košu piemēru atrodam sprediķī *Kas notiek mūsu dvēseles apcirkņos*.⁴⁵ Pārdomājot Pļaujas svētku jeb Pateicības dienas nozīmi, Plāte konstatē, ka “pateicība par visu ... ir grūta mācība. Te runa iet ne tikai par dienišķo maizi, bet arī par dvēseles barību. Tādēļ seko jautājums: *Ķas tevī ir nezūdošais, rudens procesiem nepadotais?*”⁴⁶. Plāte labi zina, kā mēs atbildam – patiesībā nemaz neatbildam – uz šādu jautājumu. Proti, mēs parasti sev pierakstām lielāku ticību un gara ražu, nekā fakti at-

⁴³ Ibid., 4. lpp.

⁴⁴ Ibid., 5. lpp.

⁴⁵ Draudschu Dsihwe, 9(61), 2001. g. sept., par Apustuļu d., 5:1-11.

taisno.⁴⁶ Bet Dievu nevar apmānīt, un arī paša dzīvi nekā nevar apkrāpt.

Spreidīķi *Saulgriežu jautājumi sev*⁴⁷ viņš turpina šo detalizēto paškritiku. Plāte norāda, ka Jāņu laiks “ir tāds īpašs laiks, robežlaiks. Daba ir sasniegusi savu kulmināciju. Un tieši šajā visaugstākajā vasaras punktā, kad Jāņu ugunis un Līgo dziesmas skan, mums tiek klusi atgādināts, ka mūsu cilvēciskās iespējas ir ierobežotas. Ka mūsu dzīve ir ierobežota”. Šādas pārdomas varētu ievest pesimismā, jo tās dodas pretim Dieva tiesai. Tomēr Plāte šeit saskata pozitīvu aicinājumu ilgoties “pēc kaut kā tāda, kas augstāks par mums”⁴⁸. Mēnesi vēlāk Plāte publicē spreidīķi *Kas tev pie miera vajadzīgs*.⁴⁹ Arī šeit sastopamies ar vienu no Plātes centrālajām tēmām. Modernais cilvēks dzīvo dziļā nemierā: “Tur bieži haoss, sadrumstalotība, pretrunas, nesaskaņas, bailes.” Un tomēr šīs eksistenciālās ciešanas vijas kopā ar cerību. Jēzus absolūtā mīlestība turpinās, un šī mīlestība mūs drošina “meklēt, atrast un rīkoties”⁵⁰.

Noslēgumā, paliek neapšaubāms, ka Plāte prot spreidīkot. Kā klausītājs, tā lasītājs var pilnīgi iekļauties Plātes vārdu gudrajā burvībā. Tomēr retorika, kaut pirmklasīga, vēl nepadara par teologu. Bet Plāte ir teologs, dziļš domātājs no Dieva žēlastības. Aiz katras no viņa domgaitām stāv zināmi priekšnosacījumi un domu struktūra. Vitgenšteina terminoloģijā, Plātem ir sava domu “gramatika”. Plāte to ir samērā precīzi – kaut kopsavilkumā – aprakstījis jau 1982. gadā.⁵¹ Spreidīķos

⁴⁶ Ibid., 3. lpp.

⁴⁷ Draudschu Dsihwe, 6(68), 2001. g. jūnijā, par Mk. 1:22–8.

⁴⁸ Ibid., 3. lpp.

⁴⁹ Draudschu Dsihwe, 7(59), 2001. g. jūlijā, par Lk. 19:41–47.

⁵⁰ Ibid., 3. lpp.

⁵¹ “Cilvēka atziņas struktūra un svēto rakstu interpretēšana”, Filozofijas un socioloģijas institūts, Reliģiski-Filozofiski raksti, VI, 155–177, Prof. D. Dr. Haralda Biezā virsredakcijā, Rīgā, 1977. g.

šie ieskati parādās tikai apslēpti. Gadiem paejot, nav arī skaidrs, cik Plāte ir saglabājis savus agrākos ieskatus. Ar zināmu uzmanību, bet bez pretenzijām par pilnību esmu devis, mazākais, virspusīgu analīzi šā raksta iesākumā. Tomēr vēl vēlos pievienot sekojošus papildinājumus.

Plātes ekumēniskās tendences liekas reālas un spēcīgas, bet paliek ierobežotas.

Plāte nerūpējas, kā sarunāties un sadarboties ar citām konfesijām. Viņa reliģiskie meklējumi ir eksistenciāli un mistiski, uzrunājot cilvēku dvēseļu mistisko kopību. Bet nekad netiek skaidri pateikts, vai šajā kopībā iederas arī ticīgie no citām reliģijām.

Tieši izteiktais eksistenciālisms, kaut iespaidīgi izceļot ticības personīgo dimensiju, visā visumā pāiet garām baznīcas kopībai, tās administratīvai struktūrai – un tādēļ katra indivīda paklausības robežām. Kad un kādos apstākļos ir vietā sekot Lutera piemēram? Kad baznīcas apstiprināta eksegēze ir identificējama par maldīgu – un kad ir nepieciešams tai paklausīt? Un kad baznīcai un tās virsvadībai ir jāpaklausa tīri administratīvā līmenī?

Plātes biblicisms ir tik spēcīgs un skaidrs, ka reizēm liekas, ka Bībeles tekstu eksegēze spēj atrisināt it visas sadzīves problēmas. Šāda nostāja, tā liekas, ierosina ignorēt Bībelē skaidri un dziļi neievērotas problēmas.

Klausoties dekāna Dr. Jura Čāliša videolentē uzņemto interviju ar Plāti atmodas laikā – un tādēļ apbrīnojot viņa reliģisko un latviski patriotisko drosmi –, būs totāli nevietā kaut kā apšaubīt Plātes latvisko patriotismu. Tomēr izskatās, ka ciešā pieturēšanās pie Bībeles tekstiem arī šajā līmenī ir uzspiedusi ierobežojumus.

Kopsavilkumā, lasot Plātes virtuozos sprediķus, gribas sevišķi uzsvērt viņa bibliskās teoloģijas dinamiku un kopsakarību. Tajā pašā laikā pietrūkst pravietiskās izvērtes par Latvijas socioloģiski politisko situāciju. Tomēr jāpiezīmē, ka Plātes publicētās draudzes ziņas apskata daudzas šādas problēmas. Citiem vārdiem, nepierakstu Plātem ieskatu trūkumu, bet izsaku vēlmi

šos ieskatus redzēt tieši sprediķu, respektīvi, sistematiskās teoloģijas kontekstā. Te, liekas, ir jāgaida paša prāvesta Plātes sistematiskās teoloģijas grāmata. Varbūt manas īsās pārdomas var ierosināt šādas grāmatas tapšanu.

Dace Balode

Glossolie bei Paulus

Die Glossolie als Phänomen gehört zu den heute umstrittenen Erscheinungen im christlich-religiösen Vollzug. Die charismatischen Bewegungen innerhalb und ausserhalb der eigenen Konfession werden oft mit grosser Vorsicht aufgenommen. Aus dem Neuen Testament wissen wir, dass sie zur urchristlichen Religiosität dazugehört, sie ist der Bestandteil des urchristlichen Gottesdienstes. Dass es auch in der neutestamentlichen Zeit keine eindeutige Einschätzung dieser Erscheinung gibt, ist der paulinischen Diskussion mit der Korinthergemeinde zu entnehmen. In den Kapiteln 12-14 des 1. Korintherbriefes will Paulus die korinthische Gemeinde zur rechten Verwendung der Geistesgaben, insbesondere der Zungen- oder besser Sprachenreden im Gottesdienst ermahnen. Eine nähere Anschauung des paulinischen Berichts erlaubt es uns, einen Blick in den Ablauf der Versammlungen der urchristlichen Gemeinde zu werfen.

Wenn das Phänomen der Glossolie schon im Urchristentum selbst verschieden eingeschätzt werden konnte, ist auch zu fragen, wie das in der Umgebung der christlichen Gemeinden war. Im Licht der neueren Forschung ist zu prüfen, welche Erscheinungen der griechisch-römischen Welt der korinthischen Glossolie entsprechen, wie wir sie von Paulus kennen. Wir

wenden uns der Prophetie des delphischen Orakels, den Dionysischen Mysterien und natürlich auch den Berichten der ekstatischen Erlebnisse in den hellenistisch-jüdischen Schriften zu, die in der Forschung üblicherweise mit der neutestamentlichen Prophetie und Glossolie als Parallelen behandelt werden.¹

Eine der wichtigsten Fragen ist natürlich die Frage, was Glossolie für Paulus selber bedeutete, ob sie für ihn z.B. ein übernatürliches Reden in einer Fremdsprache war. Wie im Weiteren zu sehen ist, gibt es für die Frage mehrere möglichen Antworten. Vorläufig ist nur festzuhalten, dass Paulus zunächst eine Unterscheidung zwischen Prophetie als einer *verständlichen*, inspirierten Rede und Glossolie als *nicht verständlicher* Rede unterscheidet. Ob es dabei um eine kognitiv nicht verständliche Rede geht, wird später untersucht. Diese Unterscheidung soll im Hintergrund der Behandlung der ekstatischen Rede in der Umwelt der urchristlichen Gemeinde stehen, in der keine solche Unterscheidung gemacht wird, sondern auch glossolalische Phänomene zur Prophetie gezählt werden.

Schliesslich ist es für unsere heutigen Fragen notwendig, einen kurzen Einblick in die psychologische Betrachtung der Glossolie zu tun, um die sozialpsychologische Dimension der Glossolie zu erläutern.

Glossolie in der hellenistischen Umwelt

Damit wir die Rolle der Glossolie in der Gemeinde einschätzen können, ist es zunächst wichtig die Funktion und Verortung ähnlicher Phänomene in der näheren Umwelt einzuzeichnen.

¹ S. Behm, Johannes, Art. *γλῶσσα, ἑτερόγλωσσοσ*, ThWNT I, begr. von Kittel, G., hg. von Friedrich, G., Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933, 722, Dautzenberg, Gerhard, Art. *Glossolie*, RAC XI, hrsg. Klauser, Th., Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981, 229-232.

Die hellenistischen Orakel

Die Befragung der Götter spielte in der römisch-griechischen Antike eine wichtige Rolle. Dabei waren verschiedene Techniken der Befragung entwickelt worden. Die Orakelgeber waren meistens in einem Tempel tätig, und wer eine Antwort von den Göttern in einer Frage suchte, konnte an sie sich wenden. Am meisten wurden Lose in den Orakelstätten gebraucht, um den Willen einer Gottheit zu erfragen. Dann gab es auch das Traumorakel, die Fragenden verbrachten die Nacht im Tempel, um dort im Traum eine Antwort von Gott zu erhalten. Schliesslich ist das Orakel zu nennen, bei dem geglaubt wurde, dass die Gottheit ein menschliches Medium benutzt, um eine sprachliche Mitteilung zu machen. Diese Form ist als mögliche Parallele zum inspirierten Reden in Urchristentum im Weiteren zu behandeln.²

Unter den verschiedenen Orakelstätten hat das delphische Tempelorakel in jeder Zeit mit seiner dichterischen Wahrsagekunst eine besondere Rolle gespielt.³ Wie das Orakelwesen der Antike allgemein

² Aune, David Edward, *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*, Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 1983, 25-27.

³ Vom Orakel in Delphi sprechen fast alle wichtigen Autoren seit dem 6. Jh. v. Chr. S. Caldas, Marcos José de Araújo, *Delphi-Orakel der Mächtigen: Untersuchung zur Geschichte, Funktion und Bedeutung des delphischen Orakels in archaischer Zeit*, Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 2003, 9f., besonders die Zusammenstellung der Aussagen der antiken Autoren 106-159. Zur Orakelgeschichte allgemein Nilsson, Martin Persson, *Geschichte der griechischen Religion, Bd. 2 Die hellenistische und römische Zeit*, München: C. H. Beck, ³1974 (Handbuch der Altertumswissenschaft; 5. Abt., 2. Teil), 97-107; 447-465 und Frenschkowski, Marco, *Offenbarung und Epiphanie. Bd.1 Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995 (WUNT; Reihe 2; 79), 42-64. Zu Delphi speziell auch Caldas, Delphi, bes. 7-20.

hat auch das delphische Orakel von der Mitte des ersten Jahrhunderts eine Krise erlebt, wonach es wieder am Ende des zweiten Jahrhunderts mehr an seiner Beliebtheit zurück gewann, doch blieb es immer eine der grössten Orakelstätten in der griechischen Welt.⁴ Die Klienten der Orakel kamen von sehr verschiedenen sozialen Gruppierungen, sie kamen als Privatpersonen, konnten aber auch von einer Gemeinde oder gar von einem König gesandt werden, um in den staatlichen Angelegenheiten eine Klarheit zu erschaffen. In der früheren Forschung hat man in Delphi ein Zentrum gesehen, in dem die Informationen von verschiedenen Seiten zusammenströmten und das die politische Geschichte gesteuert hat. Inzwischen werden ein Teil der verschriftlichten Sprüche als eine nachträgliche Interpretation des Ereignisses gesehen. Die soziale Bedeutung des Orakels war zunächst die Legitimation der bedachten Taten, auch Umgang mit dem Unglück.⁵ Noch mehr bestimmte die Orakelstätte den dominierenden religiösen Konsens.⁶

Wie die Rituale in Delphi abgelaufen sind, ist nicht eindeutig klar, archäologische Funde geben da kein eindeutiges Bild davon.⁷ Bei einer Anfrage hat sich vermutlich die Pythia nach einer rituellen Waschung in das Innere des Tempels begeben, wo eine Ziege geschlachtet wurde. Danach ging sie zum allerheiligsten Ort und setzte sich dort auf den Thron des Apollon (Tripod) sich hin. Die anderen Diener des

⁴ Frenschkowski, *Grundlagen*, 45f. Caldas, *Delphi*, 11 sagt aber: „Unter der Herrschaft der Römer blieb Delphi trotz der Vermehrung der Kultorte das Orakel schlechthin.“

⁵ Zur sozialen Funktion der Orakel vgl. Rosenberger, Veit, *Griechische Orakel: Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt: WBG, 2001, 69-126.

⁶ Vierzig Prozent der geschriebenen Orakel betreffen kultische Regeln. Forbes, Christopher, *Prophecy and inspired speech in early Christianity and its Hellenistic environment*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995 (WUNT; Reihe 2; 75), 311.

⁷ Caldas, *Delphi*, 26.

Tempels (als προφήτης bezeichnet) blieben ausserhalb dieses Raums, und hörten von dort die Äusserungen der Pythia gehört haben.⁸ Vom 2. Jh. ist auch belegt, dass die Pythia Lorbeerblätter gekaut hat, vermutlich um einen Trancezustand hervorzurufen. Sehr wahrscheinlich wuchs auch ein Lorbeerbaum im Allerheiligsten des Tempels oder in der Nähe des Tempels.⁹ Die Lorbeerblätter verschafften der Pythia wahrscheinlich eher kontrollierte ekstatische Zustände. Über die Rolle der Propheten wissen wir wenig. Vermutlich waren sie die Weitergeber des Orakels an Klienten, die offizielle Sprecher.¹⁰

Bei einer Anfrage musste sich der Klient zuerst rituell reinigen und ausserhalb des Tempels ein erstes Opfer darbringen. Für das gewünschte Orakel erfolgte dann eine bestimmte Bezahlung und danach wurde er von den Priestern in den Tempel geleitet, in dem eine zweite Opferung stattfand. Das Opfertier wurde dazu mit kaltem Wasser besprengt, und wenn es zitterte, galt das als ein Zeichen für die Einwilligung zur Opferung.¹¹

Die grössten Schwierigkeiten bietet aber das Feststellen des weiteren Ablaufs, d.h. dessen, wie genau die Orakelsprüche ergangen sind. Plutarch erzählt zwar, wie die Pythia sich auf dem Tripod setzte, der über eine Erdsplatt eingerichtet war, aus dem Dämpfe kamen, die sie in Trance versetzen. Man könnte erwarten, dass Plutarch ziemlich gute Kenntnisse darüber hätte, denn er hat selbst in dem Apollontempel als Priester gedient, doch die archäologischen Zeugnisse zeigen, dass es einen Erdsplatt im Allerheiligsten des Tempels nie gegeben hat, folglich kann man seinem Bericht nicht viel Vertrauen schenken.¹²

Wenn auch der äussere Ablauf verborgen bleibt,

⁸ Aune, *Prophecy*, 30.

⁹ Caldas, *Delphi*, 27.

¹⁰ Forbes, *Prophecy*, 112.

¹¹ Rosenberger, *Orakel*, 49-53.

¹² *Ibid*, 53. Auch Caldas, *Delphi*, 28.

zeigt Plutarch, wie man sich die Inspiriertheit der Pythia vorzustellen hat. Er will damit die Auffassung seiner Zeitgenossen widerlegen, dass die Orakelkunst zurückgegangen und nicht mehr so qualitativ wie früher sei. Für die Formulierungen der Orakelsprüche macht er in dieser Diskussion nicht den Gott Apollon verantwortlich, sondern die Menschen selbst. Somit bezeugt er die Formulierung der Orakel durch Pythia selbst. So in *Mor* 397 C beschreibt er diese Inspiration wie ein Kausalmodell, in dem Gott den Anstoss gibt, und die Priesterin dafür einen menschlichen Ausdruck sucht: „As a matter of fact, the voice is not that of a god, nor the utterance of it, nor the diction, nor the metre, but all these are the woman's; he puts into her mind only the visions, and creates a light in her soul in regard to the future; for inspiration is precisely this.“¹³

Für das Thema Glossolalie ist die Frage interessant, inwiefern man die pythischen Äusserungen glossolalisch bezeichnen kann. Es wird allgemein angenommen, dass die Pythia ihre Rede in einer unverständlichen Sprache formulierte und es dann die Aufgabe der Propheten war, sie verständlich zu machen, doch gibt es darauf in der antiken Literatur wenig Hinweise. Die einzige Stelle, die darauf hinweisen könnte, wäre bei Plato *Tim* 72 b zu finden, bezöge man sie auf die delphische Praxis. Dann wären die neben der Pythia dienenden Tempelpropheten die „Ausleger der verschlüsselten Kunde und Erscheinung“ und „Deuter des Geweissagten“¹⁴, aber vom Thema des platonischen

¹³ Plutarch, *Mor* 397 C: „Οὐ γὰρ ἔστι θεοῦ ἡ γῆρυς οὐδ' ὁ φθόγγος οὐδ' ἡ λέξις οὐδὲ τὸ μέτρον ἀλλὰ τῆς γυναικός· ἐκεῖνος δὲ μόνος τὰς φαντασίας παρίστησι καὶ φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον· ὁ γὰρ ἐνθουσιασμός τοιοῦτόν ἐστι“. Übersetzt von Babbitt, Frank Cole, *Plutarch's Moralia*, Vol. 5: 351c-438e, London: Heinemann; 1969 (The Loeb classical library);

¹⁴ Plato, *Tim* 72: „τῆς δι' αἰνιγμῶν οὔτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί“ und „προφήται μαντευομένων“.

Werks her, geht es hier um Philosophen als σῶφρων προφήτης, weshalb der vernünftigen Reflexion so viel Raum gegeben wird, und zeugt vielleicht weniger von der Wirklichkeit in Delphi.¹⁵ Es ist eher anzunehmen, dass die Pythia selber die Orakel formulierte, und ihre Rede durchaus verständlich war. Auch das oben angeführte Zitat von Plutarch bezeugt die Ausformulierung der Orakel von der Pythia selbst. Ihre Sprache war geheimnishaft, ihre Aussagen kryptisch formuliert, aber das bedeutet nicht, dass sie linguistisch unverständlich waren.¹⁶

Unterschiede zwischen dem delphischen Orakel und der urchristlichen Prophetie und Glossolalie liegen auf der Hand: a. Zunächst ist festzuhalten, dass es gar nicht sicher ist, dass die Pythia glossolalisch sprach. Das Ergebnis bisher zeigt, dass ihre Rede linguistisch verstanden werden konnte, dass sie weder in einer Fremdsprache sprach, noch nicht verbale Äusserungen machte. b. Es handelt sich beim Orakel um eine institutionelle rituelle Befragung des Gottes, wogegen die urchristliche Prophetie und Glossolalie eher ein spontanes Phänomen war. c. Beim Orakel spricht eine einzelne Person, die eine besondere Gabe hat, während in der urchristlichen Gemeinde die Prophetie und Glossolalie offenbar ein Gruppenphänomen war.

Andererseits beschreibt ja Plutarch das Orakel als Eingebung des Inhalts. Nicht als Eingebung der Wörter, sondern die Gottheit ist Ursprung der Aussage, sie inspiriert die Menschen zur Rede. Sie gibt die „Bilder“, die dann vom Inspirierten sprachlich formuliert werden. Eine solche Vorstellung dürfte auch im Hintergrund des urchristlichen inspirierten Redens stehen.

Übersetzt von Paulsen, Thomas, *Plato, Timaios: griechisch-deutsch*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2003.

¹⁵ Krämer, Helmut, Art. *προφήτης κτλ.*, ThWNT VI, begr. von Kittel, G., hg. von Friedrich, G., Stuttgart: W. Kohlhammer, 1959, 787.

¹⁶ Forbes, *Prophecy*, 109f.

Dionysische Mysterien

Kaum eine andere Gottheit ist so vielgestaltig wie Dionysos, und auch seine Anbetung dürfte sehr verschieden gestaltet gewesen sein. Für unser Thema interessant sind die ekstatischen Zustände, die mit dem Ablauf der Rituale in dionysischen Mysterien verbunden sind. Beim griechischen Orakel bedeutete die Inspiration, dass die Gottheit durch eine inspirierte und kultisch vorbereitete Person etwas mitteilt. Bei den Mysterien geht es um eine Menschengruppe, die in einem ekstatischen Zustand die Gottheit anruft.¹⁷

Livius berichtet vom Bakchhanalienskandal im Jahr 186.v.Chr.- von dramatischen Vorgängen bei den dionysischen Mysterien in Rom, die bei den geheimen Versammlungen der Mysten in der Nacht geschehen sind. Nach seinem Bericht kam es unter dem Einfluss von Wein und Nacht zu Ausschweifungen jeglicher Art, die sogar bis zum Mord gehen konnten.¹⁸ Dieser Bericht ist wahrscheinlich nicht für ganz historisch zu halten,¹⁹ doch historisch belegt ist die Tatsache, dass es der römische Senat für notwendig gehalten hat, gegen die

¹⁷ Meier, Hans-Christoph, *Mystik bei Paulus: zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, Tübingen; Basel: A. Francke Verlag, 1998, 163.

¹⁸ *Urb Cond XXXIX*, 8,5-8, 13,8-14, So berichtete eine Augenzeugin: „Seitdem die Mysterien gemeinschaftlich seien und das Miteinander von Männern und Frauen und die Ungebundenheit der Nacht dazugekommen sei, sei keine Untat und keine Schandtät dort unterblieben. Es gebe mehr Unzucht von Männern untereinander als mit Frauen. Wenn welche die Schande nicht ergehen lassen, würden sie wie Opfertiere geschlachtet. Nichts für unerlaubt zu halten, das sei das höchste Gebot unter ihnen.“ 13,10-12, Textausgabe und Übersetzung bei Hillen, Hans Jürgen, *Livius, Titus, Römische Geschichte: Buch XXXIX-XLI*, München; Zürich: Artemis und Winkler (Sammlung Tusculum), ²1993.

¹⁹ Dazu Nissen, Heinrich, *Kritische Untersuchungen über die Quellen der vierten und fünften Dekade des Livius*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1863, 222.

Orgien einzuschreiten.²⁰ So wurden die geheimen Versammlungen verboten.²¹

Das Wiederaufleben der Orgien in späterer Zeit ist dann viel gemässiger. In der Kaiserzeit wurden die Mysterien besser akzeptiert. Sie haben auch Anhänger unter der römischen Oberschicht gefunden. Der athenische Verein Iobackhoi, den die Verehrer des Dionysos bildeten, ist ein Beispiel für die Mässigung des Dionyskultes. Der Verein war in sich und seinen Aktivitäten durchaus klar organisiert, und auch der von ihnen gepflegte gemeinsame Weingenuß hielt sich in kontrolliertem geselligen Rahmen.²²

Die interessanteste Stelle für uns ist bei Livius die Erwähnung der ekstatisch prophezeihenden Männer: „Männer weissagten, als wenn sie von Sinnen wären, unter ekstatischen Hin- und Herwerfen ihres Körpers...“.²³ Dass es dabei um keine wohlausgewogene Rede geht, ist wohl offensichtlich, es ist aber dieser Aussage nicht zu entnehmen, ob dieses Prophezeihen aus unverständlichen Lauten bestand, oder zumindest Worte beinhaltete. Diese Beschreibung korrespondiert mit dem Bericht über die Tänze der Bakchen in der

²⁰ Das durfte vor allem aus innerpolitischen Gründen geschehen sein. In einer Situation, wo Religion und Staat zusammengehörten, konnte vor allem die Teilnahme von einflussreichen Bürgern, die zur Nobilität in Rom gehörten, an einem unabhängigen Kult den Verdacht der Verschwörung und die schroffe Reaktion darauf auslösen. Engster, Dorit, *Konkurrenz oder Nebeneinander: Mysterienkulte in der hohen römischen Kaiserzeit*, München: tuduv-Verl.-Ges., 2002 (Quellen und Forschungen zur antiken Welt; Bd. 36), 28f.

²¹ S. die Inschrift publiziert bei Hillen, *Römische Geschichte*, XXXIX-XLI, 340-343.

²² So Klauck, Hans-Josef, *Die religiöse Umwelt des Urchristentum I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1995 (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; Bd.9,1), 102f., auch 55f.

²³ „Viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari...“, Hillen, *Römische Geschichte*, XXXIX 13,12.

Stadt Thebe, den Euripides bereits vor Livius gegeben hat. Bei Euripides sind die Verweise auf unverständliche Äusserungen noch bestreitbarer.²⁴

Die Tragödie *Bakchen* von Euripides widerspiegelt den Mythos und die Riten des Dionysoskults. Dabei lassen sich auch die ekstatischen Formen der dionysischen Anbetung erahnen. Das Drama erzählt vom Sieg des Dionysoskults in Theben. Pentheus, der König der Stadt, hat den Kult verboten, doch viele Frauen von Theben hängen ihm an, einschliesslich seiner eigenen Mutter. Euripides lässt Dionysos seine göttliche Macht zeigen, indem der Gott zuerst die Frauen von Theben in eine Ekstase versetzt, wodurch sie verschiedene Wundertaten vollbringen und schliesslich den König Pentheus in der Ekstase töten.²⁵

Die Frauen sind zunächst auf dem Weg in die Berge, um Dionysos im Geheimen zu verehren. "Auf, ihr Bakchen, auf ihr Bakchen, besingt Dionysos unter Dröhnen der Pauken, preist jauchzend den jauchzenden Gott mit lautem phrygischen Ruf, wenn die Flöte lieblichen Klanges heilig, in heiligen Weisen erschallt geleitend die Schwärmer hinauf in die Berge, hinauf in die Berge! Und fröhlich so wie ein Füllen zur Seite der nährenden Mutter, stürmt vorwärts im Tanzschritt die Bakche"²⁶ Dieser Abschnitt bezeugt einerseits, dass die kultischen Versammlungen der Bakchen mit lautem Schreien verbunden waren, andererseits dass der Tanz ein wichtiger Bestandteil dieser Mysterien ist. Gerade diese wilden Tänze und scharfen Kopfbewegungen sind

²⁴ Die Tragödie ist um 405. v.Chr. zum ersten Mal aufgeführt worden. Klauck, *Umwelt I*, 96.

²⁵ Die Dramatik besteht gerade darin, dass seine eigene Mutter ihn nicht erkennt, sondern zusammen mit anderen Anführerinnen und Frauen des Kultes ihn in Stücke zerreist, Euripides, Ba 1095-1152.

²⁶ Übersetzt von Ebener, Dietrich, *Euripides, Tragödien, Bd. 6 Iphigenie in Aulis. Die Bakchen. Der Kyklop*, Berlin: Akademie-Verlag, 1980 (Schriften und Quellen der alten Welt; 30, 6), Ba 153-167.

typisch für die Bakchen, wie Euripides zeigt.²⁷ Waren aber die von ihm erwähnten Schreie ein glossolalisches Phänomen? Als einen bakchischen Ruf zeigt Euripides das „Euoi“,²⁸ der offenbar bei den kultischen Versammlungen immer wieder vorkam, substantivisiert galt er offenbar als Bezeichnung für Dionysos selbst.²⁹ Forbes weist darauf hin, dass die ekstatischen Erscheinungen keineswegs zwangsläufig mit Glossolie verbunden waren: „Frenzy in the classical Greek world is not accompanied by unintelligible speech.“³⁰ Man muss ihm zustimmen, dass die von Euripides erwähnten phrygischen Rufe keineswegs unintelligent sein sollten.³¹ Auch die Schreie der Frauen bei der Tötung des Pentheus von dem Begriff ὀλοῦζω her, der hier gebraucht ist, ist durchaus als ein verständliches Rufen zu Gott zu verstehen.³² Und wenn es unverständlich gewesen ist, was in einer Situation, in der mehrere Frauen gleichzeitig schreien, wohl möglich ist, weist dieser Begriff doch nicht auf eine inspirierte Sprache hin. In der Tat haben wir, wie das auch beim

²⁷ Forbes, *Prophecy*, 127. „For although there is ecstatic speech in the Bacchae, the phenomenon which overwhelmingly characterises Dionysiac celebrations in the play is violent physical activity.“

²⁸ Diesen Ruf selbst erwähnt Euripides in *Ba* 142, dann auch ein Adjektiv davon abgeleitet 158, 238, schliesslich 579 als Substantiv.

²⁹ Der Ruf ist auch sonst bezeugt für den Dionysischen Kult, vgl. Philodamus (Lyricus), *Paeon in Dionysum* immer sich wiederholender Text: Ἐβοῖ ὧν Ἰόβακχ' ὧν ἔε Παίων 5, 18, 31, 57 u.a. auch bei Aristophanes, *Lys* 1294.

³⁰ Forbes, *Prophecy*, 131.

³¹ Euripides, *Ba* 159, Forbes *Prophecy*, 129.

³² ὀλοῦζω ist nach Liddell, Henry George; Scott, Robert, *A Greek-English lexicon: with a revised supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996, 1217 ein lautes Schreien, bei Homer besonders wird es Frauen, verwendet, für ihr lautes Schreien zu Göttern im Gebet, in Homer, *Od* 3.450 wird bei dem Opfer geschrien. Auch bei Euripides geht es ja eigentlich um eine Opferung.

Delphischen Orakel der Fall ist, keine eindeutigen Beweise für Glossolie als unverständliches Reden in den behandelten Zeugnissen.

Hellenistisches Judentum

In den behandelten Beschreibungen der ekstatischen Erscheinungen in der griechisch-römischen Antike war es nicht möglich eine Entsprechung der korinthischen Glossolie zu finden. Als nächste Parallele zu diesem urchristlichen Phänomen sind frühjüdische Zeugnisse zu prüfen. In jüdischen Kreisen kommt die Vorstellung von einer himmlischen Sprache der Engel vor. Tatsächlich erwähnt Paulus selber im 1. Kor 13,1 dieses Stichwort: „Sprache der Engel“.

Qumran

Wenn nun in den Qumranschriften kein Sprechen in einer unverständlichen oder fremden Sprache erwähnt wird, kommt hier doch die Vorstellung von einem himmlischen Gotteslob, auch von gemeinsamem Gotteslob von Engel und Menschen vor.³³ Im irdischen Gottesdienst stimmen die Menschen in das himmlische Lob ein: „Jubelt, die ihr Seine Erkenntnis bejubelt durch Jubelgesang unter den Gottesengeln auf wunderbare Weise...“³⁴ Darin wird aber keineswegs vorausgesetzt, dass die Gemeinde in einer besonderen Engels- oder Himmelsprache jubelt. Das Lob der Gemeinde an sich gehört zum himmlischen Lob dazu.

Auch für die eschatologische Zukunft wird ein gemeinschaftliches Jubeln mit den Engeln vorgesehen: „Dann erkennen alle Völker Deine Wahrheit und alle

³³ Die These bei Meier, *Mystik*, 170-174. Allerdings konnte ich nur zwei von ihm erwähnte Texte als wirklich ein Hinweis auf das gemeinsame Lob mit Engeln identifizieren.

³⁴ 4Q403 Frg. Kol. i, 36, übersetzt von Maier, Johann, *Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer, Bd.2 Die Texte der Höhle 4*, München; Basel: Ernst Reinhardt, 1995, 392.

Nationen Deine Herrlichkeit, denn Du brachtest Dein [.....] allen Männern Deines Rates und in ein gemeinsames Los mit Angesichtsendeln und keinen Mitteldolmetscher gibt es für [.....]... und sie antworten direkt Deiner Herrlichkeit und werden Deine Fürsten im Lo[s]...“³⁵

Wenn auch solche Aussagen nicht oft in Qumranschriften vorkommen, lassen sie die Vorstellung vom himmlischen Lob erblicken, an dem auch die Menschen teilnehmen können.

Therapeuten

Im Bericht Philos über die Therapeuten wird ihre enthusiastische Frömmigkeit beschrieben und sie werden mit den Bakchen verglichen.³⁶ „Diejenigen, welche sich weder aus Gewohnheit, noch auf Grund einer Ermahnung oder Aufforderung, sondern von himmlischer Liber ergriffen, diesem Dienst widmen, befinden sich in Verzückung wie die Bakchanten oder Korybanten, bis sie das Ziel ihrer Sehnsucht erblicken.“ Soweit es mir bekannt ist gibt es aber keine direkten Zeugnisse, dass glossolalische Elemente bei Therapeuten zu finden sind. Von ihren enthusiastischen Versammlungen zeugen die Tänze, die geschlechtsgetrennt und auch zusammen getanzt werden und, wenigstens nach dem Bericht des Philos, tatsächlich an den dionysischen Kult erinnern.³⁷

³⁵ 1QH Kol. XIV 12-14, übersetzt von Maier, Johann, *Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer, Bd. 1 Die Texte der Höhlen 1-3, 5-11*, München; Basel: Ernst Reinhardt, 1995, 82.

³⁶ Philo, *VitCont*, 12, Übersetzt von Bornmann, Karl, Philo Über das betrachtende Leben, in: *Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. VII, Berlin: WdeG&co, 1964. *VitCont* 12: „Οἱ δὲ ἐπὶ θεραπείαν ἰόντες οὔτε ἐξ ἔθους οὔτε ἐκ παραινέσεως ἢ παρακλήσεώς τινων, ἀλλ’ ὑπ’ ἔρωτος ἀρπασθέντες οὐρανοῦ, καθάπερ οἱ βακχεύομενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι, μέχρις αὐτὸ ποθοῦμενον ἴδωσιν.“

³⁷ Nebenbei ist zu bemerken, dass in den Versammlungen von Therapeuten, soweit unsere Kenntnisse reichen, eine Parallele zum christlichen Gottesdienst zu finden ist. In ihren

Pseudepigraphische Literatur

Für unser Thema sind die Texte aus der pseudepigraphischen Literatur interessant, bei denen eine Beschreibung zu finden ist, dass die Menschen auf einer Himmelsreise in den Bereich der Engel kommen und sich dem Lobpreis der Engel anschliessen. So kann Zephanja in *Apk Zeph* 8,1-4, der in die Sphäre der Engel geht, ihre Sprache verstehen und betet mit ihnen zusammen.³⁸ Weiter ist in *ApkAbr* 17,5-7 Abraham in den Himmel gelangt und dort vor dem Thron singt er ein vom Engel gelerntes Lied, das aus aneinandergereihten Gottesbezeichnungen besteht. Auch der Engel selbst nimmt an diesem Gotteslob teil. Eine enge Parallele dazu ist Johannes Apokalypse 14,1-3, in der ebenso ein himmlisches Loblied ertönt, das von den 144 000 Geretteten mitgesungen wird.

Besonders interessant ist die Erzählung bei *Test Hiob*, in dem die drei Töchter des Hiobs in den Sprachen der himmlischen Wesen zu sprechen beginnen, ohne eine Himmelsreise anzutreten:

„Und sie (Hemera, eine der Töchter) bekam ein anderes Herz, so dass sie nicht mehr an irdische Dinge dachte. Sie redete begeistert in engelhafter Sprache und schickte ein Lied zu Gott empor gleich dem Gesang der Engel. Und die Lieder, die sie begeistert sang, liess der Geist auf ihrer Säule einprägen“.³⁹

Versammlungen kam zunächst Mahl, das mit einer Schriftlesung und Predigt verbunden war, darauf folgten Tänze. Hier sind das Mahl, die Schriftlesung und Predigt – also alles „vernünftige“ Elemente mit ihrem Enthusiasmus verbunden. Das zeigt, dass diese Elemente alle nebeneinander bestehen konnten.

³⁸ „Auch ich legte mir ein Engels-Gewand an und sah alle jene Engel beten. Auch ich fing an, mit ihnen zusammen zu beten, und verstand ihre Sprache, die sie mit mir redeten“. *Apk Zeph*, 8,1-4, Übersetzt von Steindorff, Georg, *Die Apokalypse des Elias: eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse*, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1899.

³⁹ *TestHiob* 48, 2-3, Übersetzt von Schaller, Berndt, *Das Tes-*

Ähnliches passiert auch mit den anderen Töchtern, die ebenso ein verwandeltes Herz erhalten und die Sprache der Archai (49,2) und Cherubim (50,2) sprechen. Ebenso werden ihre Äusserungen auch in Menschen verständlicher Sprache aufgeschrieben. Ihre Lieder und ihr Lobpreis werden offenbar als von Gott inspiriert verstanden.⁴⁰

Beim Vergleich von TestHiob und 1. Korintherbrief lassen sich Unterschiede und auch wesentliche Ähnlichkeiten feststellen: a. Zunächst geht es in Test Hiob wieder um eine individuelle, besondere Erfahrung und in 1. Kor um eine die ganze Gruppe umfassende Erfahrung. b. Von jeder der Töchter Hiobs wird gesagt, dass sie „ein anderes Herz bekam, so dass sie nicht mehr an irdische Dinge dachte“.⁴¹ Diese Worte führen den Leser zum Gedanken, dass es sich um einen ekstatischen Zustand handelt, bei dem die Welt um die Ekstaten verschwindet. Schliesslich kann damit die in anderen Texten ausgedrückte Entrückung gemeint sein. Im Gegensatz dazu sehen wir im Korintherbrief, dass das glossolalische oder prophetische Reden durchaus mit einer Selbstkontrolle des Redners zu verbinden ist. Es scheint, dass Paulus zwischen solchen Entrückungserlebnissen und gemeindlicher Glossolie

tament Hiobs, JSRZ Bd. III/3, Gütersloh: Gerd Mohn, 1979. *TestHiob* 48,3 ἀπεφθέγγετο δὲ τῇ ἀγγελικῇ διαλέκτῳ ὕμνον ἀναπέμψασα τῷ θεῷ κατὰ τὴν τῶν ἀγγέλων ὑμολογίαν· καὶ τοὺς ὕμνους οὓς ἀπεφθέγγετο εἶξεν τὸ πνεῦμα ἐν στολῇ τῇ ἑαυτῆς ἐγκεχαραγμένους.

⁴⁰ *TestHiob* 49,3 „Wenn einer das Werk der Himmel erkennen will, wird er es finden können in den Liedern der Kasia“. Diese Aussage bezieht sich auf das von der Tochter Gesungene. „Himmel“ ist als umschreibender Ausdruck für Gott gebraucht. Vgl. Schaller, *Testament*, S. 370, Anm 3.

⁴¹ *TestHiob* 48,2; 49,1; 50,2. Die griechische Überlieferung haben wir erst aus dem im Mittelalter. Vat gr, 1238 (13. Jh.) liest 48,2 „und sofort befand sie sich ausserhalb ihres Fleisches“. Vielleicht wäre es möglich das als ursprünglich zu lesen, da sich diese Aussage von den anderen unterscheidet und könnte aus dem Gleichungswunsch gestrichen sein.

unterscheidet. Paulus erzählt von seiner Entrückung in 2. Kor 12,2-4. Dort sind aber gerade die von ihm gehörten Sprachen den Menschen *nicht aussprechbar*.⁴² Hier gibt es keinen Hinweis auf die Glossolie und wiederum in 1. Kor redet Paulus nicht von solchen Wanderungen in den Himmel.

Es gibt natürlich auch Übereinstimmungen. a. Die Töchter sprechen in einer dem Menschen unverständlichen Sprache, die nur Gott verständlich ist. b. Diese Rede wird als Lob Gottes verstanden. Ebenso versteht auch Paulus die Glossolie als Gotteslob. c. Der Inhalt des ekstatischen Singens ist „übersetzbar“. Im TestHiob wird immer darauf hingewiesen, dass das Gesagte irgendwo zu lesen ist. So setzt auch Paulus für die Zungenrede eine Übersetzung voraus. Man kann als Überzeugung des Paulus annehmen, dass auch die Glossolie keineswegs inhaltlos ist.

Glossolie in Korinth. Gliederung der Kapitel 12-14

In diesem Abschnitt wollen wir uns dem in Kapitel 12-14 Gesagten zuwenden. Das Hauptthema dieser Kapitel sind die pneumatischen Gaben, so kündigt Paulus das Thema selber an (12,1). Der Genitiv πνευματικῶν, den Paulus hier verwendet, lässt sich zwar auch als maskulin Plural verstehen. In diesem Fall wären dann die korinthischen Pneumatiker, die Charismenträger das eigentliche Thema in den Kapiteln 12-14, eine bestimmte Gruppe in der Gemeinde, die sich selber als Pneumatiker bezeichneten und eine besondere Rolle beanspruchten.⁴³ Doch hält

⁴² 2. Kor 12,3-4: „Καί' οἶδα τὸν τοιοῦτον ἀνθρώπου εἶσε ἐν σώματι εἶσε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα. ὁ θεὸς οἶδεν ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καί' ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.“

⁴³ So Wolff, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Leipzig etc.: Evangelische Verlagsanstalt, 1996* (ThHNT; Bd.7), 281f.

diese Auslegung einer näheren Prüfung nicht stand, denn obwohl auch der maskuline Adjektiv πνευματικός im 1. Korintherbrief tatsächlich gebraucht ist,⁴⁴ geht es dabei nie um eine Gruppe in der Gemeinde, sondern damit ist die ganze Gemeinde gemeint. Auch die Parallelität zum Ausdruck τὰ χαρίσματα als Gnadengaben in 12,4 hier am Anfang der Erörterung des Themas führt, eher zur Interpretation Geistesgaben. Ausserdem ist in 14,1 bei der Wiederaufnahme des Fadens nach der Unterbrechung durch das Hohelied der Liebe im Kapitel 13 die πνευματικὰ eindeutig als Geistesgaben zu interpretieren. Auch thematisch werden schliesslich die Pneumatiker nur an einer Stelle direkt angesprochen (14,37). Wenn Paulus sicher auch die Pneumatiker selbst vor Augen hat, beginnt er doch die Behandlung mit dem Thema Geistesgaben.

Dabei sind Paulus aber vor allem die Verhältnisse der Verwendung der Gaben in den Gemeindeversammlungen wichtig, was er mit der Behandlung des Themas Gemeinde als Leib ersehen lässt. Im 12,4-11 zeigt er zunächst die Breite der Gaben, aber auch dass alle diese Gaben von ihrem Ursprung her dem *einen* Geist gegeben sind. Weiterhin zeigt er auch die Einheit der Gemeinde mit dem ausdrucksvollen Bild eines Leibes (12,12-26). Die sozialen Unterschiede, die vor der Taufe die Gemeindeglieder getrennt haben, sind durch die Taufe unwichtig geworden, die Gemeindeglieder sind jetzt zu einer Einheit gemacht, zu einem Leib, in dem alle Glieder wichtig und notwendig sind.

27-31a nimmt wieder die Aufzählung der Fülle der Gaben zum Thema, die in der Gemeinde als im Leib Christi vorkommen. Allerdings stimmen die beiden Aufzählungen nicht ganz überein, ausser in einem Punkt: die Glossolie nimmt mit der Übersetzung beiderorts in der Aufzählung den letzten Platz ein.

Das Kapitel 12 scheint über die Charismen

⁴⁴ 1. Kor 2,15; 3,1, aber 2,13 „πνευματικοίς πνευματικὰ συγκρίνοντες“ meint die Geistesgaben.

allgemein sprechen zu wollen, ohne auf die konkrete Situation einzugehen. Der Hauptgedanke ist aber klar, Paulus will die Notwendigkeit und Gleichwertigkeit aller Gaben betonen.

Kapitel 13 bringt einen neuen Aspekt in die Diskussion. Alle Gaben sind einem Kriterium, nämlich der Liebe unterzogen, was Paulus als die grösste Gabe anzustreben ermahnt. Sie ist viel mehr als eine Gabe unter anderen. Sie ist die Grundlage für alle Gaben des Geistes. Alle Gaben ohne Liebe sind wertlos (1-3). Die Prophetie, Glossolie und Erkenntnis werden vergehen, die Liebe aber verliert nie ihre Gültigkeit.

In diesem Lied der Liebe ebenso wie im vorangehenden Kapitel 12, kommt schon andeutungsweise das vor, was später in Kapitel 14 thematisiert wird. In Kapitel 12 steht die Frage nach den grösseren Gaben im Hintergrund (bes. 12, 24-27.31a). 13,8 spricht besonders die Vergänglichkeit der drei Gaben an-Prophetie, Glossolie und Erkenntnis. Das bereitet die Diskussion im Kapitel 14 vor, in dem Paulus direkt die Rolle und Bedeutung von Glossolie und Prophetie anspricht. Die Gliederung des Kapitels zeigt, dass es dabei um die Glossolie in der Gemeinde geht.

14,1-5 ermahnt Paulus besonders die Gabe der Prophetie anzustreben, und gibt ein neues Kriterium für die Gaben an. Diesmal ist das die οἰκοδομή der Gemeinde, was die Leitlinie für den Gebrauch der Gaben sein soll. Damit ist die Aufmerksamkeit eindeutig der Versammlung der Gemeinde gewidmet. Nach diesem Kriterium ist die Prophetie höher zu stellen als die Glossolie, denn sie redet zu den Menschen in der Gemeinde.

Paulus führt dazu einige Beispiele an (6-12), mit denen er die Bedeutung der Glossolie reduziert. Zuerst erinnert er an seine eigene Verkündigung in Korinth: der Gemeinde hätte sie nichts genutzt, wenn er nur glossolalisch gesprochen hätte. Weiter vergleicht er die glossolalische Rede mit dem Klang der Musikinstrumente, deren Signal unverständlich ist. Und schliesslich vergleicht er sie auch mit einer unverständlichen Fremdsprache, die ohne Übersetzung

keine Kommunikation zu Stande bringt. Im V12 erinnert ζηλωταί an 12,31 und weist daraufhin, dass es in der korinthischen Gemeinde offenbar ein Begehren nach den pneumatischen Gaben gab. Das will nun Paulus auch mit konkreten Ratschlägen korrigieren.

In 13-19 kommt noch die Vernunft ins Spiel. Paulus fängt mit der Feststellung an, dass die Vernunft beim Beten und Singen in Sprachen nicht teilnimmt, es aber wichtig ist auch mit der Vernunft zu beten und singen. Vor allem ist aber wiederum wichtig, dass das Gebet auch den Zuhörenden verständlich ist. So sagt Paulus ἐν ἐκκλησίᾳ θελω πέντε λόγους τῷ νοῦ μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω (V.19)

Wenn vorher der Blick auf die Glossolalie in der Gemeinde gerichtet war, kommt 20-25 auch die Wirkung der Glossolalie und Prophetie auf die Aussenstehenden zur Sprache. Glossolalie ist eine unverständliche Rede, wie das auch das Jesajazitat belegen soll - eine fremde Sprache ist nicht verständlich. Deswegen ist die Prophetie, und nicht die Glossolalie, ein Zeichen (wie ein Wegweisezeichen) für die Glaubenden, denn sie führt zum Glauben. Die Glossolalie, weil unverständlich ist, kann das aber nicht bewirken.

In 26-40 gibt Paulus schliesslich konkrete Anweisungen für die Gemeindeversammlung, die aus den argumentativen Ausführungen vorher resultieren. In 26-33a lässt Paulus die Versammlungen so gestalten, dass zunächst alles für alle verständlich ist, aber auch, dass alles nach bestimmter Ordnung stattfindet.

In 36-40 spinnt Paulus dann diesen Faden noch weiter, indem er noch die letzten Mahnungen für die Gemeinde gibt.

Die Situation in Korinth

Meistens werden die paulinischen Ausführungen als Korrektur der Situation in Korinth aufgefasst.⁴⁵

⁴⁵ Die meisten Kommentatoren sehen hier die Kritik an der

Demnach haben dann die Korinther die Glossolie über andere Gaben betont, haben diese Gabe als das wahre Kennzeichen eines Pneumatikers gesehen und diese ekstatischen Zustände erstrebt.⁴⁶ Paulus weist sie dann zurecht, indem er das breite Spektrum und die Wichtigkeit aller Geistesgaben hervorhebt und z.B. in der Aufzählung der Gaben die ekstatischen erst am Ende erwähnt.⁴⁷ Wahrscheinlich geht das Thema auf eine schriftliche Anfrage der korinthischen Gemeinde selber zurück, offenbar ist dazu in der Gemeinde selber keine Klarheit und Einheitlichkeit zu finden.⁴⁸ Man kann noch beobachten, dass Paulus in diesem Abschnitt, im Gegensatz zu anderen Abschnitten, in denen er die Korinther scharf zurechtweist, das keineswegs tut.⁴⁹ Der mässige Ton der paulinischen Aussagen würde gut zu der Annahme passen, dass Paulus die Probleme bei der Ausübung der Gaben in der Gemeindeversammlung für nicht so gewichtig hält, wie z.B. die Tatsache, dass jemand mit der Frau seines Vaters lebt, oder dass z.B. beim gemeinschaftlichen Mahl die Armen vernachlässigt werden, oder dass man

korinthischen Auffassung über die Gaben und ihre Einsetzung. S. Weiss, Johannes, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen: V&R, 1970 (KEK, Abt. 5), 304, Conzelmann, Hans, *Erster Korintherbrief*, Göttingen: V&R, ²1981 (KEK Abt. 5, 12. Aufl.), 263; 284, Wolff, *1. Korintherbrief*, 289.

⁴⁶ Wolff, *1. Korintherbrief*, 308, 327. Paulus wendet sich gegen die Auffassung von Glossolie als den echten Beweis für die Geisterscheinung: „Nicht entrückt und unverstündlich zu Gott Betende sind das Leitbild, sondern der Prophezeiende, der in fassbarer Weise von Gott her etwas zu sagen hat, was für verantwortliches Leben vor Gott wichtig ist.“

⁴⁷ S. Schrage, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 3 1. Kor 11,17-14,40, Zürich etc.: Benziger, 1999, (EKK Bd. VII/3), 240.

⁴⁸ Darauf weist die Einleitung περι' δε 12,1 hin, die mit 7,1 Περι' δε ὧν ἐγράψατε und anderen Themenanfängen mit περι' δε in 7,25; 8,1; 12,1; 16,1.12 korrespondiert.

⁴⁹ So Meier, *Mystik*, 197. Die Stellen bei ihm: 1Kor 3,3; 5,6; 11,17; 15,34.

die zukünftige Auferstehung völlig ausblendet. Vielmehr ist das in den Kapiteln 12-14 Geschriebene eine Unterweisung, mit der er die Gemeinde in Antwort auf ihre eigene Frage weiterbringen möchte.

Auf jeden Fall ist festzustellen, dass die Prophetie und Glossolie schon in der korinthischen Gemeinde geübt wurde, wie solche Stellen wie 11,1-17 und auch die in 12-14 ausgedrückte Unterweisungen voraussetzen, dass Korinther die Gaben selber schon kennen. Es geht also nicht um das Kennenlernen dieser Gaben, sondern um ihre Anwendung im Gottesdienst. Da weist Paulus vor allem auf die Bedeutung dieser Gaben für die Versammlung und redet nicht so viel über ihre Praxis an sich.

Es wird nicht gesagt, dass die ganze Gemeinde ohne Ausnahme glossolalisch gesprochen hat. Nicht alle hatten die Gabe der Glossolie, wie Paulus das in 12,30 selber bezeugt. Das ist auch ein Hinweis darauf, dass πάντες in 14,23 nicht wirklich *alle* Gemeindemitglieder meint. Es ist möglich, dass Paulus das Bild eine unwirkliche Möglichkeit zeichnen will, wie es wäre, wenn alle gleichzeitig glossolalisch sprechen würden. Doch muss diese Aussage auch einen Realitätsbezug haben, so dass man annehmen kann, dass wenigstens mehrere zur selben Zeit glossolalisch sprachen, worauf in 14,27 die Anordnung hinweist, dass einer nach dem anderen sprechen soll.

Es ist eindeutig, dass Paulus die Gabe der Glossolie positiv bewertet. Das ist den positiven Aussagen in Kapitel 14 zu entnehmen: 14,2 Glossolie ist eine Anbetungssprache, der Glossolale redet zu Gott, 14,4 er erbaut sich selbst, 14,5 Paulus will, dass alle in Sprachen reden, 14,18 dankt er Gott, dass er selber am meisten glossolalisch spricht. Es geht ihm keineswegs um die Glossolie als Problem an sich, sondern es wird nach ihrem Ort und ihrer Verwendung in der Gemeindeversammlung gefragt. Im Vergleich der Glossolie mit der Prophetie wird die Prophetie eindeutig

höher gestellt.⁵⁰ Für die Glossolie wird Platz in der individuellen Praxis eingeräumt, ausser wenn die Glossolie übersetzt wird, während die Prophetie und sonstige Verkündigung als nützlichere für die Versammlung erkannt werden.

Was ist Glossolie für Paulus?

Wenn man die Ausdrücke bei Paulus zusammenträgt, die das glossolalische Reden betreffen, lässt sich folgendes Bild erkennen.

Am meisten verwendet Paulus den Ausdruck λαλεῖν γλώσσαις, wobei es abwechslungsweise im Plural wie auch im Singular λαλεῖν γλώσση vorkommen kann.⁵¹ Es scheint, dass Plural oder Singular bei der Bezeichnung desselben Phänomens frei austauschbar sind.⁵² Der Plural, den man bei Paulus trifft, spricht dafür, dass für ihn dieses Phänomen eine Pluralität beinhaltet, was sich besonders in dem Ausdruck γένη γλωσσῶν - Arten der Sprachen artikuliert.⁵³ Es ist also keine bestimmte „Sprache“, die der Glossolale sprechen kann, sondern der Ausdruck legt nahe, dass Paulus unter dem glossolalischen Sprechen eine Art von übernatürlicher Mehrsprachigkeit versteht. Etwa: Gott schenkt verschiedene besondere Sprachen, mit denen man zu ihm sprechen kann. Am besten wäre λαλεῖν γλώσσαις auf Deutsch statt mit „Zungenreden“, das zwar die im Griechischen typische Verbindung von Sprache und

⁵⁰ Dafür zeugen die Ausdrücke μάλλον und μείζων in VV 14,1.5.

⁵¹ Plural: 12,30; 13,1; 14,5.6.23 Singular 14,2; 14,4.13.27.

⁵² Am besten sieht man in 1. Kor 14,2-6, dass es keinen Bedeutungsunterschied zwischen Singular und Plural bei den Ausdrücken λαλεῖν γλώσσαις, λαλεῖν γλώσση gibt, wo der Singular und der Plural austauschbar sind. Es scheint zunächst, dass Paulus, wenn es um ein Individuum geht, das Singular vorzieht, doch verwendet auch Plural 14,6.

⁵³ Schrage, *1. Korinther*, EKK VII/3, 160f.

Zunge aufnimmt, aber missverständlich ist, sondern „Sprachenreden“ zu übersetzen.⁵⁴

Wenn die Glossolie ein „Sprachenreden“ ist, was für Sprachen sind das, in denen der Glossale spricht? Die möglichen Antworten in der Forschung lassen sich wie folgt zusammenfassen.⁵⁵

a) Paulus hat Glossolie ebenso wie Lukas in Apg 2 verstanden, als eine wunderbare Fähigkeit fremde Sprachen zu sprechen.⁵⁶

b) Für Paulus ist die Glossolie eine Fähigkeit, die himmlische bzw. Engelsprache zu sprechen (vgl. 13,1).⁵⁷

c) Glossolie war für Paulus eine unverständliche Sprache der Seele- ein „unaussprechliches Seufzen“.⁵⁸

d) Glossolie war etwas Ähnliches wie ein Code, womit man eine Aussage so verändern konnte, dass sie zu einer unverständlichen Sprache wurde.⁵⁹

⁵⁴ Bittlinger, Arnold, *Glossolalia: Wert und Problematik des Sprachenredens*, Schloss Craheim: Rolf Kühne, 1969, 11.

⁵⁵ S. die Zusammenfassung bei Forbes, *Prophecy*, 57f, auch Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*, Grand Rapids (Mich.): William B. Erdmans, 2000 (NIC), 970-988.

⁵⁶ Diese Meinung, die schon bei den Kirchenvätern zu finden ist, die Glossolie an sich als Xenoglossie aufgefasst haben, ist auch heute in der Literatur zu finden Davics, John Gordon, *Pentecost and Glossolalia*, JThS 3 (1952), 228-231, Gundry, Robert H., 'Ecstatic Utterance' (N.E.B.)? JThS 17 (1966), 299-307, Forbes, *Prophecy*, 57-65.

⁵⁷ So Dautzenberg, *Glossolie*, 227f. Ellis, Earle E., 'Spiritual' Gifts in the Pauline Community, in: ders. *Prophecy and hermeneutic in early Christianity: New Testament Essays*, Tübingen: Mohr, 1978 (WUNT; 18), 36f. Laut ihm meint Paulus mit den Geistern der Propheten 1. Kor 14,32 eigentlich angelische Kräfte, die die Propheten inspirieren. Ellis, *Gifts*, 30-38.

⁵⁸ Thiselton, *Corinthians*, 985-989.

⁵⁹ So Carson, Donald A., *Showing the spirit: a theological exposition of 1 Corinthians 12-14*, Grand Rapids: Baker Book House, 1987, 83-86.

e) Glossolalie war eine besondere Sprache, etwas Ähnliches wie ein Dialekt für das Beten, in dem archaische oder fremde Wörter dominierten.⁶⁰

Bevor die ersten Antworten auf die oben gestellte Frage genauer Untersuchung unterzogen werden, sollen die letzten zwei Möglichkeiten vorweggenommen werden, die weniger glaubwürdig für die paulinische Konzeption erscheinen.

Die Möglichkeit d), die Existenz eines sprachlichen Codes, der die Aussagen mit einem kognitiven Inhalt verändert hat, scheint doch zu gekünstelt zu sein. Carson gibt ein Beispiel dafür, wie dieser funktionieren könnte. Er nimmt die Aussage „Praise the Lord, for his mercy endures forever“. Wenn man alle Vokalen ausradiiert, bleibt PRS TH LRD FR HS MRC NDRS FRVR. Wenn man nun alle Leerplätze weglässt und dann die Sequenz umschreibt mit der Verwendung nur jedes dritten Buchstabes, ergibt sich Folgende Konsonantenreihe:

PTRRMNSVRHDHRDFRSLFSCRR. Weiter muss man nun jeweils einen Vokal „a“ zwischen die Konsonanten setzen und dann ergibt sich Aussprechbares: PATARA RAMA NA SAVAHARA DAHARA DAFARASALA FASA CARARA.⁶¹ Die Übersetzung der Glossolalie bedeutet in diesem Fall eine Entschlüsselung des kognitiven Inhalts. Nun scheint diese Möglichkeit eher den Wunsch auszudrücken, der glossolalischen Aussage auf jeden Fall einen kognitiven Inhalt zuzuschreiben, als der korinthischen Wirklichkeit zu entsprechen.

Auch die letzte Möglichkeit e) scheidet schnell aus. Bei einigen antiken Autoren wird der Begriff in der Tat für alte, unverständliche oder freigeschaffene Ausdrücke gebraucht.⁶² Doch die Vorstellung, dass die

⁶⁰ Heinrici, Georg, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen: V&R, 1896 (KEK; Abt. 5, 8. Aufl.), 378-382.

⁶¹ Carson, *Spirit*, 85f.

⁶² Heinrici, *I. Korinther*, 379.

korinthischen Glossolalen solche Ausdrücke einfach aneinanderreihen, sogar in solchem Mass, dass Paulus sie eingrenzen will, und sie anweist nacheinander zu reden und dass das Gesagte übersetzt wird (1. Kor 14,27), scheint unwahrscheinlich.

Vor allem sind also die drei anderen Möglichkeiten zu überprüfen: Glossolalie als eine wunderbare Fähigkeit fremde Sprachen zu sprechen, Glossolalie als eine Engelsprache und Glossolalie als unartikulierte Sprache.

a) Das Verständnis der Glossolalie als Sprechen in einer Fremdsprache kommt eindeutig in Apg 2 vor. Sprachlich steht Apg 2,3 λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις sehr nahe bei der paulinischen λαλεῖν γλώσσαις in Kapitel 14. Besonders auch das von Paulus selber gebrauchte ἑτερογλώσσα im Jesajazitat lässt uns diese Interpretation ernst nehmen. Doch im Gegensatz zu in Apg 2 dargestellten Ereignissen, wo die Sprachen erkannt und verstanden werden, ist bei Paulus das, was der Glossolale sagt, keinem Menschen verständlich: 14,2 οὐκ ἄνθρωποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῶ, οὐδεὶς γὰρ ἀκούει. So ist auch diese Ansicht abzulehnen.

b) Wenn Paulus die Glossolalie auch nicht als Reden in einer Fremdsprache aufgefasst hat, bedeutet das nicht, dass die glossolalische Rede für ihn inhaltslos ist, denn sie kann übersetzt werden (14,27). Das lässt wieder TestHiob 48 in Erinnerung rufen, wo das in den angelischen Sprachen gesagte übersetzt als Lied oder Gebet aufgeschrieben wird. Trotzdem ist es nicht ganz überzeugend, dass Paulus das, was in Korinth passierte, als Engelsprache aufgefasst hat. Die in 13,1 erwähnten Engelsprachen bezeugen nur dass Paulus die im Judentum verbreitete Vorstellung, dass die Engel eine Sprache gehabt haben geteilt hat, müssen aber nicht auf die in Korinth gepflegte Praxis beziehen. Die Erwähnung davon in 13,1 ist eine Übertreibung neben

den anderen in diesem Kapitel.⁶³ In der ganzen Diskussion in den Kapiteln 12 und 14 deutet Paulus nirgends auf ein Sprechen in den Engelssprachen hin.⁶⁴

c) Damit bleibt noch die letzte Möglichkeit, dass Paulus die Glossolie als ein nicht artikuliertes Reden verstanden hat. Beziehungsweise, dass die Glossolie für ihn keine Sprache ist, sondern unverständliche Ausdrücke, die erst durch die Übersetzung in verständliche Sprache gefasst werden (14,27).

Wie man nun den Ausdruck ἔρμηνεῖα in 14,27 zu verstehen hat, hängt davon ab, welches Verständnis der Glossolie bei Paulus voraussetzen ist. Die Frage ist, ob Paulus sie als eine Sprache verstanden hat, d.h. ob er glaubte, dass die glossolalischen Ausdrücke etwas wie Worte enthalten. Oder ob er sie als eine Art von unverständlichen Tönen, die etwas Unaussprechbares ausdrücken betrachtet. Es gibt zwei Möglichkeiten wie ἔρμηνεῖα verstanden werden kann. Die eine Möglichkeit ist als Ausdrücken in Worten, artikulieren der unverständlichen Rede, wie das bei manchen antiken Autoren auch gebraucht ist.⁶⁵ Die andere Möglichkeit ist das in nach der Grundbedeutung des Verbs zu verstehen, also als eine Übersetzung.⁶⁶ Vom Kontext der Argumentation her ist eher die erste Variante plausibel. Für die zweite allerdings spricht der Vergleich mit den unklaren, undeutlichen Tönen, die von den Musikinstrumenten ausgehen, doch es geht m.E. Paulus hier einfach um die Verständlichkeit und Unverständlichkeit der Rede, nicht aber die Unter-

⁶³ So redet Paulus in 13,2 von übertriebenen prophetischen Gaben: von der Kenntnis *aller* Geheimnisse und dem Besitzen *aller* Erkenntnis.

⁶⁴ Wie Thiselton, *1. Corinthians*, 973 auch darauf hinweist, wäre es merkwürdig, wenn Paulus annimmt, dass die Engelssprachen mal ihr Ende nehmen werden. Vgl. 1. Kor 13,8.

⁶⁵ So Thiselton, *1. Corinthians*, 1098f. Bei ihm die Stellen Josephus, *Bell* 5.176-182; Philo, *DetPot* 15; 39; *LegAlleg* 1.74, *MigrAbr* 21,35.

⁶⁶ So Forbes, *Prophecy*, 65ff.

scheidung zwischen Sprache und Nicht-sprache. Wenn er von Arten der glosson in 12,10 spricht, wie auch in 13,1 über die Sprachen der Menschen und der Engel liegt es doch nahe, dass er unter glossai etwas wie eine Sprache verstanden hat. Auch in 14,9 der Ausdruck διὰ τῆς γλώσσης ... λόγον δῶτε, legt eine Affinität für eine Sprache näher.⁶⁷ In diesem Fall ist nun mit hermeneia in der Tat „Übersetzung des gesagten Inhalts“ und nicht nur Artikulation zu verstehen. Dass es dabei nicht um eine kognitive Übersetzung bestimmter Wörter geht, ist daraus klar, dass auch die Übersetzung eine Gabe des Geistes ist.

Psychologische Aspekte des inspirierten Redens

Ein Einblick in die psychologischen Erklärungen zur Glossolalie kann ein Verständnis für den Ablauf der Versammlungen in Korinth geben. Glossolalie ist zuerst ein Phänomen, deren Entstehung und psycho-physiologische Einordnung nicht von Anfang an offensichtlich ist. Dann kann es auch helfen, die Dynamik in der Versammlung besser vor Augen zu führen, wenn wir auch mit Hilfe heutiger Analogien geklärt haben, wie sich die Glossolalie äussern kann, und welche soziologische Rolle sie in Korinth gespielt haben konnte. Dazu interessiert uns die Frage, inwiefern Glossolalie als ekstatisches Phänomen zu betrachten ist.

Wenn man nach den psychologischen Aspekten bestimmter Phänomene im Neuen Testament fragt, steht man natürlich vor der Schwierigkeit, dass die Menschen, um die es dabei geht, nicht mehr befragt werden können. So stehen auch die korinthischen Glossolalen für die psychologische Befragung nicht zur Verfügung. Es ist ratsam, die heutigen Erscheinungen nicht allzu schnell mit den historischen Phänomenen gleichzusetzen. Dass man bei der Glossolalie von einem allgemeinen menschlichen Phänomen ausgehen darf,

⁶⁷ Schrage, 1. Korinther, 394.

das in verschiedenen Zeitaltern und unter verschiedenen kulturellen Bedingungen die gleichen Strukturen aufweist, ist auch bei den verschiedenen Ausprägungen der Glossolie anzunehmen.⁶⁸

Die moderne psychologische Untersuchung hatte zuerst einen negativen Verdacht gegenüber der Glossolie. Die Psychoanalyse sah darin etwas Pathologisches, das nicht in die Normalität hineingehörte, unbewusste verborgene Impulse, die gegen die sozialen Normen verstossen, kamen demnach in Glossolie zur Sprache. „Sie wäre in Analogie zu einem neurotischen Symptom zu bewerten: als Ausdruck ungelöster Spannungen.“⁶⁹

Auch in den kirchlichen und akademischen theologischen Kreisen stiessen die Frömmigkeitserscheinungen der aufkommenden Pfingstbewegung in Europa am Anfang des 20. Jh. auf eine negative Reaktion. Die Glossolie wurde dabei scharf verurteilt.⁷⁰

Später ist die Glossolie immer mehr vom Verdacht befreit worden, dass sie für die menschliche Psyche schädlich, oder eine krankhafte Erscheinung sei. Ihre heilenden Eigenschaften werden anerkannt. Zuletzt

⁶⁸ Goodman, Felicitas D., Art. *Glossolalia* in: EncRel Vol. 5, ed. Eliade, Mircea, New York: Macmillan, 1987, 563f, auch Theissen, Aspekte, 271.

⁶⁹ Theissen, Gerd, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen: V&R, 1983 (FRLANT; H. 131), 306.

⁷⁰ S. die sogenannte Berliner Erklärung vom 15.09.1909. Sie ist von 50 Mitarbeitern des Gnadauer Verbandes als Reaktion auf die Pfingstbewegung verfasst. Hier die Verurteilung der ekstatischen Erscheinungen: „Der Geist in dieser Bewegung bringt geistige und körperliche Machtwirkungen hervor; dennoch ist es ein falscher Geist. Er hat sich als ein solcher entlarvt. Die hässlichen Erscheinungen wie Hinstürzen, Gesichtszuckungen, Zittern, Schreien, widerliches lautes Lachen usw. treten auch diesmal in Versammlungen auf. Wir lassen dahingestellt, wieviel davon dämonisch, wieviel hysterisch oder seelisch ist – gottgewirkt sind solche Erscheinungen nicht.“ Der Text ist unter www.reformatio.de/bekanntnisse/BerlinerErkl.pdf zu finden.

macht die Untersuchung von Theissen die Glossolalie an sich für regressive individualpsychologische und soziale Folgen nicht verantwortlich. Sie ist, laut Theissen, an sich neutral, und es hängt davon ab, wie sie von den bewussten Entscheidungen gesteuert wird, ob sie entweder regressiv oder bereichernd für die psychische Kompetenz wirkt.⁷¹ Es sind folgende positive Wirkungen der Glossolalie zu beobachten: 1. Die Glossolalie ermöglicht den Zugang zu unbewussten Dimensionen des Menschen und dadurch schafft sie eine Erweiterung des Bewusstseins. In ihr werden „unbewusste Tiefendimensionen des Lebens zugänglich“⁷²; 2. Dadurch finden auch die verdrängten Impulse einen Zugang zum Bewusstsein- das, was dem alltäglichen Bewusstsein entzogen ist, kommt hier zur Sprache; 3. Schliesslich ist die Glossolalie als eine regressive Wiederaufnahme kindlicher Verhaltens- und Erlebnisformen zu verstehen. Der Glossolale kehrt zu den primitiven Sprachformen zurück.⁷³

Im letzten Fall werden vorrationale Tiefenschichten aus der frühen Kindheit reaktiviert. „Physiologisch dürfte dabei an einen Rückschritt hinter die Koppelung der für die Steuerung der Sprachmotorik zuständigen Area des Grosshirns mit der für das Lernen der begrifflichen Sprache verantwortlichen Area zu denken sein.“⁷⁴ Der Glossolale formt also etwas ähnliches wie eine Sprache, in der aber die Zusammensetzung der Laute keine semantische Bedeutung hat und es gibt keine Gesetze der Grammatik.

Theissen verbindet die Glossolalie wie auch viele andere Autoren mit ekstatischen Zuständen des Redners.⁷⁵ Wie heutige, aber auch die historischen Beschreibungen zeigen, kann sich die Glossolalie ziemlich

⁷¹ Theissen, *Aspekte*, 314.

⁷² *Ibid.*, 306.

⁷³ *Ibid.*, *Aspekte*, 303-314.

⁷⁴ Thiede, Werner, Art. *Glossolalie III*, RGG Bd. 3., hrsg. Betz, Hans Dieter, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 1014.

⁷⁵ Theissen, *Aspekte*, 281.

verschieden äussern. Die Erlebnisse können von stark ekstatischen Zuständen bis hin zur ruhigen Anbetung gehen. Deswegen soll die Beziehung zwischen Glossolalie und Ekstase noch etwas näher angeschaut werden.

Laut Zinser hat sich in den letzten Jahren die Definition der Ekstase als andere, aussergewöhnliche Bewusstseinszustände durchgesetzt.⁷⁶ Damit ist natürlich ein religiöser Auslöser aus der Definition ausgeschlossen, es lassen sich aber verschiedene Arten der Ekstase unter diesem Begriff unterbringen. Als ekstatisch werden in der Literatur sehr verschiedene psycho-physiologische Zustände bezeichnet.⁷⁷ Der Alttestamentler Johannes Lindblom nimmt in seiner Monographie *Prophecy in ancient Israel* verschiedene Ausprägungen der Ekstase wahr: „Ecstasy has many degrees, from absolute psychic unconsciousness and psycho-physical anaesthesia to a state of mind which may be normal mental abstraction. Ecstasy is not a state of mind which may be sharply delimited, but represents a scale of higher or lower degrees of psychic detachment.“⁷⁸ Da das Phänomen an sich nicht eindeutig eingrenzbar ist, schafft es auch eine gewisse Unklarheit in der begrifflichen Beschreibung des

⁷⁶ Zinser, Hartmut, Art. *Ekstase*, in: *HrwG II Apokalyptik-Geschichte*, hrsg. Hubert Cancik etc., Stuttgart etc.: W. Kohlhammer, 1990, 255.

⁷⁷ *Ibid.*, 253. „So wird die Kontemplation mancher Mystiker..., also ein körperlich völlig ruhiger Zustand, als Ekstase bezeichnet, wie ebenso die mit schnellen Bewegungen herbeigeführten Zustände der Derwische. Die Glossolalie, bei der eine Person ihr selber vielleicht unverständliche Laute und Sprachen redet, wie die meist deutlichen Berichte eines sibirischen Schamanen von seiner Himmels- oder Unterweltreise, heisst bei verschiedenen Autoren Ekstase...“ Ekstase ist auch nicht nur als ein religiöses Phänomen einzuordnen, es kommen auch ekstatische Erlebnisse vor, die nicht direkt mit einem religiösen Hintergrund verbunden sind. *Ibid.*, 254.

⁷⁸ Lindblom, Johannes, *Prophecy in ancient Israel*, Oxford: Blackwell, 1963, 35.

Phänomens der Glossolie. Deswegen bezeichnen manche Autoren die Glossolie in Korinth nicht gerne als ein ekstatisches Sprechen: „ecstatic only in the technical sense of being automatic speech in which the conscious mind played no part, but not ecstatic in the more common sense of 'produced or accompanied by exalted states of feeling, rapture, frenzy'.“⁷⁹ Dunn scheint den Ursprung der Glossolie nicht gerne in einem ekstatischen Zustand zu sehen. Es ist auch möglich, dass das glossolalische Sprechen wie eine Technik wirken kann, die den Glossolalen in die Ekstase hineingeraten lässt kommt das Reden von dem ekstatischen Zustand oder, gewissermassen ein Resultat dieses Zustands ist.

Offenbar ist aber die Glossolie immer mit einem gewissen veränderten Bewusstseinszustand verbunden, sei der stärker oder weniger stark ausgeprägt. Deswegen kann man mit der Anthropologin und Linguistin Felicitas Goodman sagen: „I ... attribute the cross-cultural agreements in the features of glossolalia to these neurophysiological changes, collectively and popularly called trance, and I define glossolalia as a vocalization pattern, a speech automatism that is produced in the substratum of the trance and that reflects directly, in its segmental and suprasegmental structures, the neurophysiological processes present in this changed state of consciousness.“⁸⁰

Die in heutige charismatischen Kreisen anzutreffende Form des glossolalischen Redens ist oft mit einem starken ekstatischen Zustand des Glossolalen verbunden (Verlust der Selbstkontrolle und der Wahrnehmung der Situation um sich, auf den Boden fallen,

⁷⁹ Dunn, James Douglas Grant, *Jesus and the Spirit: a study of the religious and charismatic experience of Jesus and the first Christians as reflected in the New Testament*, Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 1997, 243.

⁸⁰ Goodman, *Glossolalia*, 564, „segmental structures“ sind Laute, Silben und Phrasen, „suprasegmental structures“ Rhythmus, Tonfall, allgemeine Sprachmelodie. Ebd., 563f.

schreien usw.). Die paulinischen Aussagen über die Glossolie sind diesbezüglich viel gemässiger. Die Aussage in 14,27 scheint eine durchaus kontrollierte Situation zu beschreiben. Paulus will eine gewisse Ordnung in der Gemeinde erreichen. Die Glossolalen sollen nicht mehr als zwei oder drei, einer nach dem anderen (!) reden. Ein Reden nacheinander wäre kaum mit einem unkontrollierten Bewusstseinszustand zu vereinbaren, in dem der Redner die Situation um sich nicht mehr wahrnimmt. Wie die Propheten ihre Aussagen kontrollieren, so spricht auch der Glossolale nicht gegen seinen Willen glossolalisch.⁸¹

Auf der anderen Seite sollte der Enthusiasmus in Korinth auch nicht zu mässig geschätzt werden. Zuerst kommen bei Paulus auch Ausdrücke vor, die darauf hinweisen, dass der Inhalt des Gesagten nicht kognitiv erfasst wird. Die Aussagen werden nicht rational formuliert.⁸² In 14,23 stellt Paulus sich eine hypothetische Situation vor, bei der ein Fremder in die Versammlung hineinkäme und *alle* glossolalisch sprächen. Der Begriff *μαίνομαι*, den Paulus hier gebraucht, um das Urteil des Fremden zu beschreiben, hat neben der Bedeutung „verrückt wüten“, „rasen“ auch die Bedeutung der religiösen Ekstase, z.B. wird der Begriff über die Ekstase der Bakchen gebraucht.⁸³ Die Frage ist nun, ob Paulus hier sagen will, dass für einen Nichtchristen die von allen gleichzeitig praktizierte Glossolie an die ekstatischen Praktiken der anderen Kulte erinnert, und damit das Christentum mit diesen in eine Reihe

⁸¹ Forbes, *Prophecy*, 56, aufgrund von 1. Kor 14, 26ff.

⁸² 14,14-15 εἰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσση, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἀκαρπὸς ἐστίν. τί οὐδ' ἐστίν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοίψαλῷ τῷ πνεύματι. ψαλῷ δὲ καὶ τῷ νοί.

⁸³ Vgl. Euripides, *Ba* 299ff, auch Herodot, IV 79 ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται. Weitere Belege noch bei Preisker, Herbert, *μαίνομαι*, ThWNT IV, begr. von Kittel, G. hg. von Friedrich, G., Stuttgart: W. Kohlhammer, 1942, 363.

setzt oder geht es Paulus darum, dass so praktizierte Glossolalie nach Aussen wie Wahnsinn wirken kann. Da im Text nichts weiter auf eine spezielle Bedeutung des Wortes $\mu\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ schliessen lässt, ist anzunehmen, dass Paulus es hier in der allgemeinen Bedeutung gebraucht. Für die Gäste der Gemeinde würde das durcheinanderreden der Glossolalen als Wahnsinn erscheinen. Wenn auch das von Paulus Gesagte einen hypothetischen Charakter hat, die Ermahnung zur Eingrenzung V. 27 der Glossolalie erlaubt es, den Schluss zu ziehen, dass eine ähnliche Situation in der Gemeinde durchaus vorkommen konnte, wenn die Gruppe der Glossolalen eine ekstatische Anbetung ausführte.

Die Glossolalie gehört zu den Phänomenen, die ohne oder auch mit Absicht erlernt werden.⁸⁴ Theissen weist darauf hin, dass die Glossolalie ausserdem als ein Merkmal der Gruppe wirken kann. Da kann sie sich dann auch als Zugehörigkeitszeichen erweisen. Laut ihm dürfte gerade auch hier in Korinth eine Schismatisierung geschehen sein. Die echten Pneumatiker wären dann an dieser Gabe erkannt worden.⁸⁵

⁸⁴ Oft wird sie zwar als ein spontanes Phänomen dargestellt, eigentlich ja auch im NT Apg 2. Vgl. Goodman, *Glossolalia*, 564.

⁸⁵ Theissen, *Aspekte*, 291-303. Theissen sieht drei soziale Gruppierungen im Hintergrund dieser Diskussion- Personen- gebundene Gruppen, Schichtsspezifische Gruppierungen und Geschlechtsspezifische Gruppen.

Laura Hansone

**Svētā Augustīna mācība par zīmēm.
Sakraments kā mūžīgas “lietas” laicīga “zīme”**

Svētais Augustīns dialogā *De magistro* (*Par skolo-tāju*), kas attēlo sarunu ar viņa dēlu Adeodatu un ir sarakstīts 389. gadā – Augustīna literārās darbības agrīnajā posmā –, raksta: “Lietas, kuras tiek apzīmētas, ir jāvērtē augstāk nekā zīmes* (*res quae significantur, pluris quam signa esse pendendas*).”¹ Tomēr izteikums par zīmēm un to nozīmi var atrast visā Augustīna literārās darbības garumā.

Lai saprastu, ko īsti Augustīns domāja, lietojot vārdu *signum*, “zīme”, ir jāpalūkojas, kāds bija viņa uzsvars. Zīmes Augustīnu neinteresēja tādā nozīmē, kā tās pēta modernā semiotika, lai gan daudzi viņu uzskata par semiotiskās domāšanas priekšteci. Kā redzams ievada citātā, Augustīnu daudz vairāk interesēja lietas, kas tiek apzīmētas, tādēļ arī pat tad, kad viņš runāja par pierakstītajiem vārdiem jeb burtiem, kas ir kā “zīmju zīmes”, viņš daudz vairāk domāja par pašām “lietām”, nekā to darītu kāds modernais valodas filosofs.

Vēl viena būtiska lieta ir tas, ka Augustīnam viņa mācība par zīmēm nekur nav sastopama kā atsevišķa

¹ *De magistro* 9,25.

* Tulkojumus no latīņu valodas veikusi raksta autore.

teorija. Zīmes viņam neinteresē pašas par sevi. Tādēļ arī īpašais un tieši Augustīnam raksturīgais ir tas, kā viņš šo zīmju teoriju izmanto. Džons Rists, piemēram, raksta, ka Augustīna “tiešās diskusijas par valodu parasti ir vai nu epistemoloģiskā, vai arī Bībeles eksegēzes kontekstā”². Zīmju nozīmi izziņas teorijā viņš aplūko darbā *De magistro*, savukārt darbā *De doctrina Christiana (Par kristīgo mācību)* viņš plaši runā par zīmēm tieši eksegētiskā nozīmē. Tomēr šīs divas tēmas nav vienīgās, tādēļ šajā rakstā vēlos norādīt uz vēl dažām jomām, kā arī uz, manuprāt, visbūtiskāko un interesantāko zīmju teorijas pielietojumu, proti, uz to, kā un kādēļ Augustīns runā par Sakramentu kā par zīmi.

Lai labāk saprastu Augustīna mācību par zīmēm, vispirms būtu jāatgriežas pie jau pieminētā agrīnā dialoga *De magistro*. Šā raksta kontekstā ir nozīmīgas divas lietas. Pirmkārt, tajā laikā, kad Augustīns rakstīja šo dialogu, viņš, lai gan vairs nebija retorikas pasniezdzējs, tomēr joprojām ļoti interesējās par brīvajām mākslām un vēlējās sarakstīt tām veltītu darbu ciklu³; turklāt Augustīnu īpaši interesēja gramatika, tādēļ darbs *De magistro* bija kā padziļināts rezumējums par mācīšanās nozīmi un procesu, kurā liela loma ir zīmēm, ar kuru palīdzību var nodot zināšanas. Otrkārt, tikai pirms dažiem gadiem Augustīns bija no svētā Ambrozija ieguvis izpratni par neķermeniskām lietām, kas ir tikpat reālas, ja ne reālākas par ķermeniskajām⁴. Līdz ar

² John M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*. (New York: Cambridge University Press, 1994), p. 39.

³ Augustīna darbi *De dialectica*, *De musica* un *De grammatica*, kā arī pazaudētie *De geometrica* un *De arithmetica* ir šā projekta liecības un visi ir sarakstīti tūlīt pēc Augustīna kristībām, no 387. līdz 391. gadam.

⁴ Augustīna galvenā problēma, deviņus gadus atrodoties maniheju mācības iespaidā kā tās “klausītājam”, bija bijusi nespēja saprast, kā Dievs var nebūt materiāls ķermenis, ja Viņš ir radījis cilvēku pēc sava tēla. Ambrozījs ar saviem alegoriskajiem sprediķiem par sešām radīšanas dienām, *Hexaemeron*,

to Augustīns varēja domāt un runāt par neķermeņiskām, imateriālām lietām un to zīmēm.

Dialogs *De magistro* jau pēc nosaukuma rāda, ka šajā darbā tiek runāts par iespējām mācīt un mācīties – “*docere*” un “*discere*”. Abu darbību gadījumā liela loma ir zīmēm: kādu mācot, vārdi, tas ir, ārējas zīmes, palīdz skolotājam nodot savas domas un mācību skolniekam, bet mācoties galvenais uzdevums ir caur šīm zīmēm nonākt pie reālajām, uz kurām attiecas šīs konkrētās zīmes.

Darbā *De magistro* Augustīns arī definē, kas tad ir vārds, proti: “*Non autem omnium signorum signum est cum dicimus: “verbum”, sed tantum eorum quae articulata voce proferuntur*”⁵, tas ir, vārds nav zīme visām zīmēm, bet tikai tām, kuras mēs izsakām artikulēti. Un vēlāk aplūkotās Sakramenta analīzes kontekstā ir interesanti, kā Augustīns šajā darbā apraksta ceļu no dzirdētas “zīmes” pie “lietas”, no “*signum*” pie “*res*”, ko veic klausītājs: “*Auditis signis ad res significantas feratur intentio*”⁶, proti, tieši dzirdot zīmes, uzmanība jeb klausītāja piepūle tiek pievērsta lietām.

Un tādēļ ļoti būtiski ir atcerēties, ka vārds pats par sevi nemāca neko, bet tikai ved un norāda uz lietu, kura ir vai nu pieredzēta un līdz ar to zināma, vai arī nezināma un tādēļ atvērta tālākai izziņai. Un mēs nevaram saprast un iemācīties nezināmu lietu ar mums dotu zīmi vai zīmēm, bet mēs tikai varam saprast zīmi, kad lieta mums ir zināma: “*Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur.*”⁷ (Lai gan mācība par iekšējo Skolotāju Kristu, ko Augustīns bija atradis kā risinājumu problēmai, kā ir iespējams nonākt pie īstenības, pie lietas, uz kuru attiecas zīme, ir ļoti interesanta, tomēr šā raksta ietvaros nav tik nozīmīga, lai plašāk to aplūkotu.)

Augustīnam palīdzēja ieraudzīt cilvēka dvēseles, nevis ķermeņa līdzību Dievam un tādējādi arī pašu Dievu – kā garu.

⁵ *De magistro* 7,20.

⁶ *De magistro* 8,24.

⁷ *De magistro* 10,33.

Protams, galvenais darbs, kurā Augustīns apraksta un izklāsta savu mācību par zīmēm un lietām, ir *De doctrina Christiana*. Lai gan Maikls Kameronš to ir nosaucis par nepilnīgu un eksperimentālu darbu⁸, tas tomēr ir ļoti nozīmīgs darbs, ja vēlas ieraudzīt, kā Augustīns saprot zīmes, un šeit zīmes galvenokārt ir Svēto Rakstu vārdi, kas ir līdzeklis, caur kuru Dievs komunicē ar mums. Darbam *De doctrina Christiana* ir interesanta vēsture, jo tas ir iesākts 396. gadā, kad ir sarakstīta pirmā daļa (1,1 – 3,25), bet turpināts un pabeigts 426./427. gadā, kad uzrakstītas trešās grāmatas atlikušās nodaļas un ceturrtā grāmata. Darbs neietver sistemātisku “kristīgo mācību”, kā maldinoši liek domāt nosaukums (ja nu vienīgi pirmo grāmatu aptuveni tā varētu raksturot). Drīzāk gan tajā ir runa par apmācības veidu, kas notiek kristīgā garā, par mācīšanu kristīgā nozīmē, par mācīšanu, kas ir nepieciešama un derīga kristiešiem, un ko var (1) atrast Rakstos (1.–3. grāmata) un (2) kas jāizmanto, apmācot vai palīdzot apjēgt citiem Rakstos ietvertās patiesības (tādēļ 4. grāmata veltīta retorikai kristīgā izpratnē, sniedzot praktisku modeli sprediķotājiem).

Iespējams, ka Augustīna doma, rakstot šo darbu, kad viņš tikko bija kļuvis par Hiponas Rēģijas bīskapu, bija parādīt, kā ir iespējams savas intelektuālās zināšanas, savu izglītību izmantot ‘kristīgiem’ mērķiem⁹, proti, lietojot figuratīvu interpretācijas metodi,

⁸ Skatīt: Michael Cameron, *Sign*. In: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Ed. A. Fitzgerald (Michigan, Cambridge, 1999), p. 795.

⁹ Tam visspilgtākais piemērs ir pats Augustīns, kas savas retorikas prasmes izmantoja, rakstot neskaitāmus un tik virtuozus polemiskos darbus, vērstus pret maniheismu, ariānismu, donātismu un pelagiānismu, ka pat viņa oponenti acināja viņu labāk savas prasmes izmantot ‘katoliskās’ ticības apstrīdēšanai. Un, redzot Augustīna ģenialitāti un fantastisko atmiņu (kaut vai to, kā viņš spējis atcerēties daudzus vēstures notikumus un neskaitāmos romiešu dievus un to aizbildnībā esošās jomas, ko Augustīns uzskaita darba *Par Dieva pilsētu, De civi-*

izdibinot jēgu, kāda ir iekļauta Rakstos. Protams, ka uzsvars uz Svēto Rakstu alegorisko skaidrojumu bija cīņa pret maniheju burtisko (līdz ar to noraidošo pret Veco Derību un visai distancēto pret Jauno Derību) pieeju Rakstiem, kas reiz paša Augustīna ceļu pie Bībeles bija padarījusi tik grūtu un ilgu. Un, tā kā Augustīns sava episkopāta gados sarakstīja daudzus komentārus par Rakstu grāmatām¹⁰, tad par darbu *De doctrina Christiana* mēs varam teikt, ka tas ne tikai sniedz modeli kristīgajiem autoriem un skolotājiem, sprediķotājiem, mācītājiem, bet faktiski arī, kā Džeimss O'Donnells to ir raksturojis, "programmu paša Augustīna eksegēta karjerai"¹¹.

Vispirms būtu jāaplūko Augustīna galvenās idejas un domas, ar kurām viņš izklāsta savu mācību par zīmēm darbā *De doctrina Christiana*.

Šajā darbā mēs redzam, ka zīmes ir tās, kurās mums ir jāmeklē zināšanas par lietām. Un pašā sākumā Augustīns norāda, par kādām lietām un zīmēm viņš runās. Lieta var būt arī tikai lieta, piemēram, akmens, bet šis pats akmens ir gan lieta, gan zīme citai lietai, kad runā par Jēkabu, kurš sev pagalvi lika akmeni. Turklāt vēl ir arī cita veida, specifiskas zīmes, kuras tiek izmantotas vienīgi kā zīmes, piemēram, vārdi, jo tos vienmēr izmanto tikai un vienīgi kā kaut kāda zīmes. "Un no tā var saprast, ko es saucu par zīmēm: proti, tās ir lietas, kuras tiek izmantotas, lai kaut ko apzīmētu. Un tādēļ katra zīme ir arī kaut kāda lieta, jo

tate Dei pirmajās grāmatās) tiešām nav zināms, kā kristīgā teoloģija būtu attīstījusies, ja Augustīns būtu kļuvis vai, precīzāk, palicis par tās ortodokšās mācības kritizētāju.

¹⁰ Īpaši jāpiemin vairāki 1. Mozus grāmatas skaidrojumi (arī *De Genesi ad litteram*, 401–415), traktāts, vai, precīzāk, daudzi sprediķi, par Jāņa evaņģēliju (*In Johannis evangelium tractatus*, 406–421), kā arī Psalmu komentāri (*Enarrationes in Psalmos*, 392–422).

¹¹ James J. O'Donnell, *De doctrina Christiana*. In: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Ed. A. Fitzgerald (Michigan, Cambridge, 1999), p. 280.

tas, kas nav nekāda lieta, nav vispār nekas. Bet ne katra lieta ir arī zīme.”¹²

Darba otrās grāmatas sākumā Augustīns atgriežas pie zīmju izklāsta un norāda, ka “dažas no zīmēm ir dabiskas, bet citas – dotas”¹³, proti, konvencionālas. Dabiskās zīmēs, pat ja mēs speciāli neizmantojam tās kā zīmes, pašas norāda un sniedz zināšanas par kaut ko citu, kā, piemēram, mēs no pieredzes zinām, ka dūmi ir zīme, ka jābūt ugunij. Savukārt konvencionālās jeb “nododamās zīmes ir tās, kuras dzīvās būtnes viena otrai nodod, lai parādītu, cik iespējams, kādu sava prāta, maņu vai domu kustību. Un nav cita iemesla tam, ka mēs kaut ko apzīmējam, tas ir, dodam zīmi, kā vienīgi, lai izņemtu laukā un pārceļtu kāda cita prātā to, ko prātā lolo tas, kurš dod zīmi”¹⁴.

Un Augustīns izvēlējās runāt tieši par konvencionālajām zīmēm, jo pat tās zīmes, kuras mums devis Dievs, jeb tās, kuras “ir dievišķi dotas un kuras ietver Svētie Raksti”¹⁵, mums ir darījuši zināmas cilvēki, proti, tie, kuri sarakstījuši Rakstus.

Bet no visām zīmēm, gan sajūtamajām, gan redzamajām, gan dzirdamajām, visdaudzskaitlīgākās un nozīmīgākās zīmes ir vārdi, kas tiek lietoti, lai “ap-

¹² *De doctrina Christiana* 1,2,2: “Ex quo intellegitur quid appellem signa: res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est. Non autem omnis res etiam signum est.”

¹³ *De doctrina Christiana* 2,1,2: “Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data.”

¹⁴ *De doctrina Christiana* 2,2,3: “Data vero signa sunt quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos quantum possunt motus animi sui, vel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id quod animo gerit is qui signum dat.”

¹⁵ *Ibid.*: “...signa divinitus data quae in Scripturis sanctis continentur.”

zīmētu, kas vien tiek izdomāts prātā (*significandi quaecumque animo concipiuntur*)¹⁶.

Turklāt cilvēki “ar burtu palīdzību ir izveidojuši vārdu zīmes”¹⁷, rakstītos vārdus, kas ir nepieciešami, jo pateiktie vārdi ātri izgaist un ilgst tikai tik ilgi, cik skaņa, turklāt tie ir dažādi katrā valodā cilvēku grēka un nesaskaņu dēļ, kad katrs mēģina izkarot sev galveno vietu. Turklāt, kā Augustīns raksta vēlāk darbā *De Trinitate*¹⁸, *Par Trīsvienību*, “burti ir izgudroti, lai mēs ar to palīdzību varētu sazināties arī ar klāt neesošajiem; bet šie burti ir vārdu zīmes, tāpat kā paši vārdi mūsu runā ir zīmes tām lietām, kuras mēs domājam”¹⁹.

Runājot par rakstītajiem vārdiem, Augustīns darbā *De doctrina Christiana* vēlāk norāda, ka burti ir atkarīgi no sabiedrības vienošanās, jo, piemēram, burts “X” vai vārds “lege” nozīmē kaut ko vienu latīņiem, bet kaut ko citu grieķiem, un “cilvēki ne tādēļ vienojušies par šim [zīmēm], ka tās jau iepriekš derēja kaut kā apzīmēšanai, bet gan tās tādēļ derēja, ka viņi bija par tām vienojušies”²⁰.

Augustīns turpina runāt par zīmēm un konkrētāk pievēršas tieši Svētajos Rakstos esošajām zīmēm, un secina, ka “divu iemeslu dēļ netiek saprasts tas, kas ir uzrakstīts: tas ir aizsegts vai nu ar nezināmām, vai divnozīmīgām zīmēm”, turklāt “zīmes ir vai nu atbilstošas,

¹⁶ *De doctrina Christiana* 2,3,4.

¹⁷ *De doctrina Christiana* 2,4,5: “..instituta sunt per litteras signa verborum.”

¹⁸ Šo darbu Augustīns rakstīja gandrīz 30 gadus, no 399. līdz pat, iespējams, 426. gadam.

¹⁹ *De Trinitate* 15,10,19: “..inventae sunt etiam litterae per quas possemus et cum absentibus conloqui, sed ista signa sunt vocum, cum ipsae voces in sermone nostro earum quas cogitamus signa sint rerum.”

²⁰ *De doctrina Christiana* 2,24,37: “..nec ideo consenserunt in eas homines, quia iam valebant ad significationem, sed ideo valent quia consenserunt in eas.”

vai pārveidotas”²¹, proti, zīme ir atbilstoša, tieša, kad, piemēram, ar vārdu “vērsis” tiek apzīmēts tiešā nozīmē dzīvnieks, bet tā ir pārveidota, figuratīva zīme, kad, piemēram, Pāvils raksta: “Jo Mozus bauslibā rakstīts: tev nebūs vērsim, kas min labību, purnu aizsiet. – Vai tad Dievs te runā par vērsiem?”²²

Atgriežoties pie lasītājam nezināmajām zīmēm, Augustīns iesaka mācīties valodas! Proti, zinot senebreju un grieķu valodu, daudzas šādas zīmes izgaismotos. Turklāt daudzas idiomas nav tulkojamas burtiski, tādēļ ne tikai Rakstu oriģinālās valodas, bet arī kultūras zināšanas ir jo būtiskas; un, pat ja nepareizs vai savā burtiskumā nepilnīgs tulkojums nepadara nesaprotamu konkrēto vietu, tomēr šādi vārdi “aizskar tos, kuri vairāk priecājas par lietām, ja arī to zīmēs ir saglabāta nevainojamība”²³. Kas attiecas uz nezināmiem vārdiem, tie nav tik problemātiski kā idiomas savā un svešās valodās, jo, pat ja esam slinki mācīties valodas, varam pajautāt nezināmos vārdus no kāda, kas šo valodu zina. Bet idiomas pat savā valodā mēs iepazīstam, pamazām pieradzami pie tām, tās lasot vai dzirdot.²⁴

Un ne tikai valodas zināšanas mums var palīdzēt, bet, lasot Bibliē, noder arī zināšanas par “lietām” – par dabu, dzīvniekiem, augiem un minerāliem konkrētajās vietās. Ja mums tās ir, mēs varam saprast daudzus alegoriskus izteikumus un zīmes. Piemēram, zinot no zooloģijas, ka čūska darīs visu, atdos savu ķermeni, lai aizsargātu savu galvu, kad atceras Kristus pavēli būt gudriem kā čūskām²⁵, tad, Augustīns skaidro²⁶, mums

²¹ *De doctrina Christiana* 2,10,15: “Duabus autem causis non intelleguntur quae scripta sunt, si aut ignotis aut ambiguis signis obteguntur. Sunt autem signa vel propria vel translata.”

²² 1. Kor. 9,9.

²³ *De doctrina Christiana* 2,13,19: “..offendunt tamen eos qui plus delectantur rebus, cum etiam in earum signis sua quaedam servatur integritas.”

²⁴ Skatīt: *De doctrina Christiana* 2,14,21.

²⁵ Mt. 10,16.

²⁶ Skatīt: *De doctrina Christiana* 2,16,24.

tas ir jāsaprot tā, ka mums ir jābūt gataviem darīt visu mūsu Galvas, Kristus labā, ka mums pat ir jāatdod savs ķermenis vajātājiem, ja, to saglabājot, mēs noliegtu Dievu.

Tāpat arī zināšanas par skaitļiem un to simboliem mums var noderēt, un arī mūzikas likumu nezināšana mūs var atturēt no Rakstu izpratnes.²⁷ Un ar sniegtajiem piemēriem ir skaidrs, ka Augustīns vēlas norādīt, ka īsti Rakstus var saprast tikai tad, ja zīmes, proti, vārdus, saprot figuratīvi jeb alegoriski. Tā kā Augustīns bija pilnīgi pārliecināts, ka “tā ir krietnu un apdāvinātu cilvēku pazīme – mīlēt nevis vārdus, bet vārdos iemītošo patiesību”²⁸, viņš uzsvēra iespēju satvert Rakstu būtību, lietojot figuratīvo Rakstu skaidrošanas metodi.

Un tieši ar figuratīvas eksegēzes palīdzību mēs varam saprast metaforiski lietoto vārdu abas nozīmes, arī pārnesto, ne tikai tiešo. Un par “dvēseles nāvi (*mors animae*)”²⁹ Augustīns sauc situāciju, kad mēs to, ar ko mēs paceļamies pār dzīvniekiem, proti, mūsu saprašanas un spriešanas spēju, pakļaujam miesai, akli turoties pie burta un neieraugot otru nozīmi (piemēram, dzirdot par upurēšanu, nepacelt domas pāri ierastajiem upuriem no ganāmpulka): “Tieši tā ir nožēlojama dvēseles verdzība – uzskatīt zīmes par lietām un nespēt pacelt prāta aci pāri ķermeniskajai radībai, lai varētu smelties mūžīgo gaismu.”³⁰

Ievērosim, ka jau šeit, kur Augustīns vispārēji runā par zīmēm, viņš pretnostata ķermenisko, tātad – laicīgo, mūžīgajam, tajā pašā laikā saglabājot šīs abas divas perspektīvas, gan laicīgo “lietu”, gan mūžīgo “lietu”, iekļautas vienā vienīgā ambivalentā zīmē. Tas ir būtis-

²⁷ Skatīt: *De doctrina Christiana* 2,16,26.

²⁸ *De doctrina Christiana* 4,11,26: “..bonorumque ingeniorum insignis est indoles in verbis verum amare, non verba.”

²⁹ *De doctrina Christiana* 3,5,9.

³⁰ *De doctrina Christiana* 3,5,9: “Ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere, et supra creaturam corpoream oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen levare non posse.”

ki, citur runājot par Sakramentu. Līdz ar to par dvēseles verdzību, pēc analogijas, būtu jāsauc nespēja Svētajā Vakarēdienā saredzēt kaut ko citu, ne tikai maizi un vīnu. Bet šeit, Svēto Rakstu pilnīgākas izpratnes kontekstā ir tikpat nozīmīgi tas, kā Augustīns saista ķermeņisko ar neķermeņisko. 'Materiālie' vārdi par Jēzu, kurus lasām evaņģēlijos, mums palīdz pacelt mūsu acis tiem pāri, ieraugot mūžīgo Jēzu Kristu.

Augustīns pat nosauc to par "kristīgo brīvību (*Christiana libertas*)", kas mūs atbrīvo no burtiskas zīmju izpratnes, paceļot pie tām lietām, kuru zīmes tās ir³¹".

Darbā *De doctrina Christiana* Augustīns dod piemērus, kā veikt šo figuratīvo Rakstu skaidrošanu³². Lai gan ir arī tādi Augustīna skaidrojumi, kuri var šķist apšaubāmi un kuru pamatā ir pat pārāk alegoriski saprastī vārdi, tomēr, spriežot pēc viņa paša izteikumiem³³, Augustīns nedomāja, ka viņa skaidrojums ir vienīgais pareizais, turklāt viņu vadīja ļoti pazemīga pārliecība, ka katra skaidrojuma pamatā ir jābūt likumam, ka interpretācijai ir jābūt saskanīgai ar pamudinājumu milēt Dievu un savu tuvāko kā sevi pašu, par ko viņš daudz runā darba 1. grāmatā, kā arī citos darbos.

Turklāt Augustīns zināja, ka ne tikai interpretācijas var atšķirties, bet viņš arī norādīja, ka viena zīme, viens simbols ne vienmēr nozīmē vienu un to pašu. Tas pat var nozīmēt ne tikai kaut ko atšķirīgu, bet pat pretēju,

³¹ *De doctrina Christiana* 3,8,12: "...elevatos ad eas res quarum illa signa sunt, liberavit."

³² Piemēram, skaidrojot Ef. 3,17-18: "...ka līdz ar visiem svētajiem jūs spētu aptvert, kāds ir platums, garums, augstums un dziļums", viņš norāda uz Kristus krusta dimensijām, skat. *De doctrina Christiana* 2,41,62.

³³ Darba *Confessiones (Atzišanās)* 12. grāmatā Augustīns parāda, kā pieci dažādi Radišanas stāsta alegoriskie skaidrojumi visi var būt patiesi tieši tad, ja neviens nevēlas patiesību 'privatizēt', savu skaidrojumu atzīstot par vienīgo pareizo. Augustīns gan arī aicina Kristu, Patiesību "šajā patieso domu dažādībā" (12,30,41) radīt vienprātību, lai varētu sasniegt mērķi - brāļu mīlestību.

kā tas ir piemērā ar vārdu jeb zīmi “raugs”³⁴. Negatīvā nozīmē mēs šo vārdu redzam (zīme apzīmē negatīvu lietu!) Jēzus izteikumā “Sargieties no farizeju un saduķeju rauga!”³⁵, bet pozitīvā – kur Dieva Valstība tiek salīdzināta ar raugu: “Tā ir līdzīga raugam, kuru kāda sieva paņēma un ielēja trijos mēros miltu, kamēr visa mīkla pilnīgi sarūga.”³⁶

Tātad darbā *De doctrina Christiana* Augustīns savu mācību par zīmēm izmanto, lai alegoriski skaidrotu Rakstus. Augustīns lasa Rakstu vārdus, zīmes un sniedz skaidrojumu, uz kādām lietām, viņaprāt vai arī, ja tas ir jau Rakstos norādīts (kā minētajā piemērā par Pāvila norādi, ka ne jau par vēršiem te ir runa), – pēc sarakstītāja domām, konkrētās zīmes attiecas un norāda.

Kā jau sākumā minēju, Augustīna mācība par zīmēm ir īpaši nozīmīga un interesanta ne tik daudz pati par sevi, bet tieši ar to, kā Augustīns to pielieto. Kā tas bija darbā *De magistro*, kur zīmes palīdz lietu izziņas procesā, tā *De doctrina Christiana* – Rakstu vārdi ved uz tajos ietvero domu un patiesību. Bet ir vēl daži pielietojuma aspekti citos darbos, uz kuriem vēlētos norādīt.

Vispirms – Kristus iemiesošanās jeb inkarnācija. Mēs to saprotam kā zīmi, bet vispirms tas ir bijis notikums, darbība, un tikai pēc tam, tikai tādēļ to saprotam kā zīmi. Turklāt arī Rakstos pierakstītie Jēzus dzīves fakti ir gan zīmes, gan arī norāda uz lietām, kas šajā gadījumā ir notikumi. Tātad, lasot evaņģēlijus, zīmes, mūsu domas pievēršas (tām būtu jāpievēršas), pirmkārt, ‘lietai’, kas ir notikuši notikumi, un, otrkārt, ‘lietai’, kas ir šo notikumu jēga, Kristus iemiesošanās nozīme. Augustīns domā un norāda, ka tas patiešām tā jau tagad notiek, ka, Rakstus lasot, cilvēks tiek vests pa

³⁴ Skatīt: *De doctrina Christiana* 3,25,35.

³⁵ Mt. 16,6; Lk. 12,1.

³⁶ Lk. 13,21.

šo taciņu – zīme, notikums, jēga – pie ticības Kristum.³⁷ Turklāt tieši simboli, kas ir ne tikai izteikti vārdos, bet arī notikuši darbībā, jo īpaši balsta ticību. Tādēļ Augustīns norāda, ka vispirms ir jāaizgaiņā šaubas par pašu faktu, kā viņš to rāda ar piemēru par Jonu zivs vēderā.³⁸

Turklāt Kristus iemiesošanās un mācība par zīmēm tiek sasaistīta arī vēl citā kontekstā, proti, lingvistiskajā. Augustīns rāda paralēles starp Kristus nākšanu no mūžības laikā (tātad no neķermeniskā – ķermeniskajā) un mehānismu, kā notiek mūsu komunikācija ar citiem – no neķermeniskas, iekšējas domas, kas ir kā 'lieta', nāk ārējas, ķermeniskas skaņas. Jau aplūkotā darba *De doctrina Christiana* 1. grāmatā ir labs tā skaidrojums (kas ir nozīmīgs arī Kristus divu dabu jautājumā). Proti, ne jau par attāluma mērošanu tiek runāts, kad saka, ka Kristus atnāca pie mums, bet gan tāpēc, ka viņš parādījās mirstīgā ķermenī. Bet, ja Jāņa evaņģēlija prologs saka, ka Viņš jau bija pasaulē, tad kādēļ gan Viņš vēl nāca, ja viņš jau bija te, jautā Augustīns. Un viņš atbild – lai glābtu tos, kuri tic. “Un kā Viņš nāca, ja ne tā, ka “Vārds tapa miesa un mājoja mūsu vidū”? Tāpat kā tad, kad mēs runājam, lai tas, ko loļojam prātā, varētu ieslidēt klausītāju prātā caur miesīgajām ausīm, vārds, ko nesam sirdī, kļūst par skaņu un tiek saukts par runu. Tomēr mūsu doma nepārvēršas par runu, bet paliek neskarta sevi un, mainoties neiedama bojā, ieņem skaņas formu, ar kuru iespieties ausīs. Tāpat Dieva Vārds nav pārveidojies, bet tomēr ir tapis par miesu, lai varētu mājot mūsu vidū.”³⁹

³⁷ Skatīt: *Contra Faustum Manichaeum (Pret maniheju Faustu)* 16,20.

³⁸ Skatīt: *Augustīna Vēstules*, 102,33.

³⁹ *De doctrina Christiana* 1, 13,12: “Quomodo venit, nisi quod Verbum caro factum est et habitavit in nobis? Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur. Nec tamen in eumdem sonum cogita-

Ipaši daudz par mūsu domas 'iemiesošanos' Augustīns raksta darba *De Trinitate* 15. grāmatā, kur ir arī norāde ar grūti pārtulkojamu vārdu spēli: "*assumendo quippe illam, non in eam se consumendo, et hoc nostrum vox fit et illud caro factum est*"⁴⁰, proti, pieņemdams, nevis "saņemdams kopā" (proti, visu sevi iztērējot, iznīcinot, arī – apēdot) miesu, gan mūsu vārds top par skaņu, gan Dieva Vārds – par miesu. Augustīnam doma ir vārds, kuru mēs runājam sirdī, un tikai tādēļ, lai varētu sazināties ar citiem, ir izvēlētas zīmes, ar kurām apzīmēt domu.⁴¹

Kā pateiktie vārdi ir iemiesotas domas līdzībā ar Kristus iemiesošanos un kā vārdi, zīmes Bibelē norāda uz notikumiem un domām, tāpat arī tad, kad Augustīns savu mācību par zīmēm un lietām izmanto, runājot par Sakramentu, ir redzama šī dualitāte, kas ir atrisināta, jo nav viena otru izslēdzoša – kā doma sevi nezaudē, pieņemdama zīmi sevis izteikšanai, tāpat un vēl vairāk Sakramentu zīmes ved uz citu, ar zīmi apzīmēto realitāti. It visos šajos piemēros zīmes mums ir vajadzīgas, lai caur šīm ķermeniskajām zīmēm, vārdiem, rakstiem, arī maizi un vīnu, faktiski no šā laicīgā, kas, būdams mainīgs ķermenis, atrodas laika kategorijās⁴², mēs nonāktu pie istās lietas, pie mūžīgās jēgas. Tātad kaut

tio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit. Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est ut habitaret in nobis."

⁴⁰ *De Trinitate* 15,11,20.

⁴¹ Skatīt: *De Trinitate* 15,10,19.

⁴² Augustīns uzsver radības kustību un maiņu ciešo saistību ar laiku, jo pat laiks pats ir radīts kopā ar radību un otrādi: "bez jebkādam šaubām pasaule nav radīta laikā, bet kopā ar laiku (*procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore*)", *De civitate Dei (Par Dieva pilsētu)* 11,6; kā arī "tiekot radītām radīto lietu kustībām, ir sākuši skriet laiki (*factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora*), *De Genesis ad litteram (Par Genesis grāmatu burtiski)* 5,5,12.

kādā nozīmē jebkurai zīmei ir jākalpo par tiltu no laicīgā uz mūžīgo.

Jaroslavs Pelikans raksta, ka tieši tas, ka Augustīns ļoti "pievērsās dažādu periodu un cilvēku vēsturei, kam klāt nāca viņa uzsvars uz "notikuma" kā bibliskās domas un valodas kategorijas centrālo nozīmi, viņam deva līdzekļus, ar kuriem salauzt vienkāršoto divu līmeņu šķīrumu starp mūžīgo "lietu" (*res*) un laicīgo "zīmi" (*signum*) un iekļaut Sakramentu (*sacramentum*) laika un mūžības diagrammā"⁴³. Līdzīgu domu izsaka arī Emanuēls Kutrons, ka Augustīns rāda, "kā Sakraments ir kustība no redzamā uz neredzamo, no ierastās pieredzes uz garīgo realitāti"⁴⁴.

Tātad Sakraments ir 'funkcionāls'. Turklāt divos virzienos. Šis tilts no redzamā uz neredzamo ir gan virzienā uz domāšanu par to, kas tad īsti ir zem šīm sakramentālajām zīmēm, gan arī virzienā uz tapšanu, pārtapšanu (kas gan vairāk tikai notiks) pašā Sakramenta saņēmējā. Tā kristības Sakramenta gadījumā mēs varam domāt par ūdens zīmi, par tās simboliku, mēs arī varam domāt par to, kādu piedzimšanu šī zīme apzīmē, un mēs arī paši, precīzāk – tas, kuru kristī, nonākam šajā notikumā – pārtapšanā, piedzimšanā no jauna.

Sakraments tātad ir zīme. Un, kā jau piemēros no *De doctrina Christiana* bija redzams, zīmi var saprast tikai tad, ja lieta ir zināma. Turklāt kaut kādā veidā zīme ietver šo 'lietas' nozīmi, pirms vēl ir sākts domāt par to. Tā tas bija arī ar Vārda un vārda 'iemiesošanos', kad tā materiālā puse kļūst it kā neatkarīga realitāte, kas gan neiznīcina imateriālo, neredzamo, turklāt sevi ietver arī šo jēgu. Arī Augustīns visai bieži (bet ne vienmēr!), runājis par Sakramentu, kas ir kā neredzamas

⁴³ Jaroslav J. Pelikan, *The Mystery of Continuity. Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*. (The University Press of Virginia, 1986), p. 133–134.

⁴⁴ Emmanuel J. Cutrone, *Sacrament*. In: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Ed. A. Fitzgerald (Michigan, Cambridge, 1999), p. 742.

realitātes redzama zīme, sauc to par savienotu, faktiski tādu, kas ir vienots un viens ar tā iekšējo būtību, apzīmēto lietu. Pamatojoties uz šo Augustīna domu, viņa mācība ir fundamentāla gan tiem, kas aizstāv reālprezences doktrīnu Sakramentu, īpaši – Svētā Vakarēdiena Sakramenta, izpratnē, gan arī tiem, kas ir tās oponenti. Maikls Kameronš Augustīna pieeju sauc par “atjaunotu Sakramenta apzīmēšanas, simbolikas izpratni, kur zīme ne tikai attēlo, bet ietver un ved uz īstēnību, ko tā apzīmē”⁴⁵.

Tieši tādēļ mācība par zīmēm viņam palīdzēja skaidrot dievišķo klātbūtni Sakramentā. Turklāt jāatceras, ka tieši polemika ar donātistiem un pelagiāņiem viņam lika formulēt kristības un ordinācijas Sakramenta izpratni. Donātisti bija apšaubījuši kristības un arī ordinācijas Sakramentu derīgumu, ko ir sniedzis kristiešu vajāšanu laikā atkritis bīskaps. Augustīnam nācās skaidrot, kācēdēļ un kādā veidā Sakramenta, tā tad – valīda, derīga Sakramenta, sniedzējs ir Dievs, bet bīskaps ir tikai starpnieks, caur ko tas notiek, tādēļ nav vajadzības pārkristīt “atkritēju” kristītos. Un no otras puses, kristību Sakramenta lielā loma Augustīnam bija jāpamato, polemizējot ar pelagiāņu uzskatu, ka Ādama grēks netiek pārmantots, līdz ar to kristības Sakraments nav vajadzīgs vai vismaz nav vajadzīgs vēl tikko dzimušam bērnam.

Spreidīku veida komentāros par Jāņa evaņģēliju Augustīns tieši tā arī raksta, ka tos, kuri bija jākrista Dieva kalpiem, kristīja Kungs, nevis viņi, jo kristības spēks nāk no tā, ar kura spēku tas ir dots, nevis no tā, caur kura kalpošanu tas ir sniegts.⁴⁶ Kādā citā darbā Augustīns Sakramenta sniedzēju pat salīdzina ar irigācijas kanālu, pa kuru nāk ūdens, jo arī Kristus spēks var nākt caur grēcīgu kalpu. Jebkurā gadījumā zīmes spēks ir nevis pašā zīmē, bet iekšējā realitātē, kas nāk

⁴⁵ M. Cameron, op.c., p. 795.

⁴⁶ Skatīt: *In Iohannis evangelium tractatus* 5,6.

no Dieva, jo, lai kāds būtu kalps, ar kura rokām Sakraments tiek dots, tā ir Kristus kristība⁴⁷.

Augustīns, lietojot vārdu "sacramentum", to saprata daudz plašāk nekā mēs, jo viņam šis vārds apzīmēja ne tikai sakramentālu darbību, tādu kā kristība, bet vispār visu Kristus "mistēriju". Caur Dieva klātbūtni vēsturiskajā Jēzū mēs varam saprast un piedalīties dievišķajā mistērijā. Tādēļ arī Augustīns šo vārdu attiecina uz dažādām lietām, notikumiem un rituāliem, bet visiem raksturīgais ir tas, ka garīgā nozīme ir redzama ārēji, piemēram, arī "Mūsu Tēvs" lūgšana ir "Sakraments". Tomēr attiecībā uz Baznīcas Sakramentiem Augustīns ir nedaudz konkrētāks. Lai gan viņš piemin arī pēdējo svaidīšanu, grēku nožēlu, ordināciju un laulību, tomēr galvenais uzsvars tiek likts uz kristības Sakramentu un "Kristus miesas un asiņu svinēšanu". Augustīns pat uzsver, ka "mēs neesam smagi nopiesti ar mums saprotamo zīmju 'veikšanu', bet gan pats Kungs un apustuliskā mācība mums daudzu vietā ir nodevusi *dažas*, kas ir viegli veicamas, ķeizariskas pēc to nozīmes un ļoti svētas pēc to pildīšanas veida, kādas ir kristības Sakraments un Kunga miesas un asiņu svinēšana"⁴⁸.

Un īpaši Augustīns runāja par šiem diviem Sakramentiem tieši tādēļ, ka viņa Sakramenta izpratne balstījās tajā, ka šādai zīmei ir jābūt attiecināmai uz kādu Kristus dzīves notikumu. Un tādēļ īpaši kristības un arī ordinācijas Sakramenti bija ļoti piemēroti, jo arī tie notika tikai reizi mūžā, kā to norāda J. Pelikans: "Tas padarīja kristības Sakramentu par īpaši piemērotu

⁴⁷ Skatīt: *De baptismo contra Donatistas (Par kristību, pret donātistiem)* 5,12,14.

⁴⁸ *De doctrina Christiana* 3,9,13: "...nec eorum quidem signorum, quae iam intellegimus, operatione gravi onerati sumus, sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina, sicuti est baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini."

”zīmi” Kristus nāves un augšāmcelšanās “notikumam”, kas arī bija noticis reizi un par visām reizēm.”⁴⁹

Bet, kā jau teikts, zīme var būt Sakraments tikai tad, ja tā ir attiecināta uz garīgo, mūžīgo īstenību. Sakramenta lielākais spēks ir tajā, ka tas ir tilts uz mūžību. Tādēļ, kā mēs redzam vienā no Augustīna svarīgākajiem darbiem Sakramenta izpratnē, 400. gadā rakstītajā vēstulē Januārijam, Kristus dzimšanas notikuma atcere, piemēram, nevar būt Sakraments, bet gan ir tikai piemiņas ‘pasākums’. Un notikuma svinēšana kļūst sakramentāla pēc tās dabas tikai tad, ja šī atcere tiek saprasta tā, ka tā apzīmē kaut ko, kas tiek saņemts kā svēts. Un no šīs vēstules izriet, ka mēs varam runāt par Svēto Vakarēdienu kā Lieldienu Sakramentu, jo tieši pirms Kristus aiziešanas no šīs pasaules pie Tēva tas tika Kristus iestādīts un norādīja uz šo ‘aiziešanu’, iešanu no nāves dzīvē, no šīs mirstīgās dzīves nemirstīgajā dzīvē.⁵⁰ Tas arī ir tas, ko mēs saņemam.

Cits jautājums, protams, ir, ko tad īsti mēs saņemam ar Sakramentu. Vai ar Vakarēdienu, kas turklāt tiek atkārtots biežāk nekā reizi gadā (kad Zaļajā Ceturtdienā mēs varētu atcerēties šos notikumus, kurus apzīmē Vakarēdiena zīmes, maize un vīns), mēs tiešām kaut ko jau saņemam? Kas notiek tad, kad, kā Augustīns 408. gadā raksta vēstulē bīskapam Bonifācijam, Kristus tāpat tiek Sakramentā upurēts kā upuris ne tikai īpašajos Lieldienu svētkos, bet gan arī ikdienā draudzēs?⁵¹ Vai ar kristību mēs arī saņemam kaut ko jau tagad? Faktiski tas, ko mēs saņemam, ir cerība, ticība tam, kas ar mums notiks nākotnē. Proti, mums, vēl atrodoties laikā, dzīvojot šo savu dzīvi, Sakramentā, kas reprezentē un reizē arī sniedz to pašu saturu mums, tiek dota cerība, ka mūžībā, nākotnē, kad ‘laiks būs beidzies’, mums būs nevis mūžīgā nāve un pazušana, bet gan mūžīgā dzīvība. Sakraments tādējādi ir būtisks elements pestīšanas vēsturē. Un “Lieldienu notikums,

⁴⁹ Pelikan, op.c., p. 136.

⁵⁰ Skatīt: Augustīna *Vēstules* 55,1,2.

⁵¹ Skatīt: Augustīna *Vēstules* 98,9.

ko Baznīca ar bijību ir saņēmusi, tiek aprakstīts kā tas laiks, kad kristietis rod vienotību ar Kristu; tie ir svētki, kuri Lieldienas ieliek pestīšanas vēsturē.⁵²

Darbā *Enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate* (Rokasgrāmata Laurencijam par ticību, cerību un mīlestību) Augustīns tā arī pasaka, ka viss, kas tiek sniegts pestīšanas Sakramentos, attiecas drīzāk uz cerību uz nākotnes labumiem, nevis tagadēju svētību iegūšanu, jo arī grēku piedošana galvenokārt attiecas uz nākamo Tiesu, jo mēs redzam, ka arī pēc kristības bērni grēko un cieš ļaunu.⁵³ Un arī 55. vēstulē Augustīns norāda, ka nevar būt nekādi jautājumi un šaubas, ka miesas pestīšana ir ielikta nākotnē, pēc kā mums ir jāalkst un uz ko ir jācer.⁵⁴

Turklāt pat Sakramentu saņēmušie neiemanto automātiski mūžīgo dzīvību. Un tas ir būtiski Augustīna mācībā. Viņš runā par divām pilsētām – Dieva pilsētu, par kuru brīžiem tiek saukta arī Baznīca, un pasaules pilsētu –, kuras abas pašlaik ir sajauktas kopā. Un, lai gan šai mācībai ir lielāks iespaids tieši no tā, kā Augustīns saprot predestināciju, proti, pieļaujot arī iespēju, ka starp mūsu tagadējiem vislielākajiem ienaidniekiem ir kādi, kuri ir nolemti kļūt mūsu draugi, ne tikai, kā Augustīnam parasti pārmet, Dieva vārdā, piedēvējot Viņam šo providenci zināt jau iepriekš (lai gan būtībā – mūžībā, kur viss ir klātesošs un kur nav ne “iepriekš”, ne “pēc”), “pazudinot” pat tikko dzimušus bērnus. Lūk, un šādā kontekstā Augustīns arī izsaka domu, ka “Dieva pilsētai, kamēr tā ceļo svešatnē – pasaulē, ir piesaistīti ar Sakramentu kopību arī kādi no to skaita, kuriem nākamajā mūžībā nebūs svēto liktenis”⁵⁵. Tā ir skaidra norāde uz to, ka Sakraments pats

⁵² Cutrone, op.c., p. 742.

⁵³ Skatīt: *Enchiridion* 66.

⁵⁴ Skatīt: Augustīna *Vēstules* 55,3,4.

⁵⁵ *De civitate Dei* 1,35: “...sicut ex illorum numero etiam Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum..”

par sevi neko nespēj. Un, lai gan konteksts vairāk norāda uz predestinācijas mācību, tomēr šķiet, ka Augustīnam ticības loma varēja būt izšķiroša arī šeit, kā tas ir daudzos viņa mācības aspektos.

Un jau minētajā 55. vēstulē Augustīns uzsver, ka šī iešana no nāves dzīvē pašlaik notiek ticībā, kas mums ir grēku piedošanai un cerībai uz mūžīgo dzīvi, kad mēs mīlam Dievu un savu tuvāko.⁵⁶ Protams, ka “kristīgā doktrīna, ka Euharistija ir Viņa miesa un asinis, ir šajā dzīvē tikai ticama ticībā, nevis zināma”⁵⁷, lai gan Jēzus pats deva maizi, tas ir, zīmi, un teica, ka tā ir Viņa miesa! Šeit atkal var redzēt ambivalento reālprezences mācības problemātiku.

Tomēr Augustīna doma ir, ka Sakraments nebūtu Sakraments, ja tas kaut kādā nozīmē reāli neatspoguļotu tās lietas, kuru Sakraments tas ir. Tieši tādēļ tiek teikts, ka kristībā mēs mirstam kopā ar Kristu, nevis, ka mēs “apzīmējam” mūsu miršanu kopā ar Viņu.⁵⁸

To, ka Sakramentiem ir ļoti būtiska loma mūsu pestīšanā, rāda arī Augustīna doma darbā *De doctrina Christiana*. Proti, kad Augustīns runā par Kristus krusta četru dimensiju (platuma, garuma, augstuma un dziļuma) simboliku, viņš skaidro, ka ar “krusta zīmi tiek raksturota visa kristīgā darbība: darīt labus darbus Kristū, cieši turēties pie Viņa, cerēt uz debesīm un nepagānīt Sakramentus”⁵⁹. Tātad Sakramenti ir attiecināti uz krusta dziļumu. Turklāt Sakraments ir viens no četrām lietām, kas šeit pieminētas kā kristieša darbību un faktiski – visu dzīvi raksturojošas. Vai tas pietiekami skaidri neliecina par to, ka caur šādu laicīgu zīmi mēs iemantojam cerībā mūžību?! Augustīns pat raksta, ka ar kaut kādām zīmēm un Sakramentiem (!) jau no cil-

⁵⁶ Skatīt: Augustīna *Vēstules* 55,2,3.

⁵⁷ J. Rist, *op.c.*, p. 32.

⁵⁸ Skatīt: Augustīna *Vēstules* 98,9.

⁵⁹ *De doctrina Christiana* 2,41,62: “Quo signo crucis omnis actio Christiana describitur: bene operari in Christo et ei perseveranter inhaerere, sperare caelestia, sacramenta non profanare.”

vēku dzimuma radīšanas sākuma caur eņģeļiem tika pasludināta mūžīgās dzīves mistērija.⁶⁰

Nobeigumā jāsaka, ka Augustīna mācība par zīmēm ir visinteresantāk un pilnīgāk izmantota tieši viņa izteikumos par Sakramentu. Proti, lai gan Sakraments ir zīme, tas kaut kādā nozīmē ir pati lieta, kas nodrošina ceļu no laicīgās dzīves mūžīgajā mantojumā, jo, tāpat kā Kristus tapa miesa, mūžība ienāca laikā, tā arī Sakraments, būdams neredzamas, nemateriālas lietas redzama, materiāla zīme, pats sevi ietver šo 'lietu', tādējādi dodot mums tiltu no laicīgā uz mūžīgo, atverot pestīšanas durvis jau tagad un mudinot ticēt un cerēt, ka šī ieiešana pa durvīm patiešām nākotnē notiks.

Augustīna mācība nebūt neaicina nicināt mūsu laicīgo dzīvi, kā viņu ir pārpratuši daži pētnieki, sakot, ka Augustīns aicina atbrīvoties no laika. Nē, Augustīns aicina iemantot pareizu attieksmi, to pašu vēlāko Luterā "kristīga cilvēka brīvību", kad mēs varam raudzīties uz laicīgajām lietām, darbiem, mūsu dzīvi laikā kristieša acīm. Mūžīgais Dievs ir tas, kam jādod priekšroka, bet tas nenozīmē, ka mums jābēg no laicīgā, jo tas ir otršķirīgs. Mūsu dzīve tieši tādēļ ir svētīta, ka mēs, atrodoties laikā, varam ticēt un cerēt uz mūžību un arī varam pievērsties Dievam, ja neesam to paspējuši. Laicīgās lietas pašas par sevi nav sliktas, bet mūsu attieksme ir slikta un nepareiza, ja tās mēs izvēlamies mūžīgo lietu vietā. Un Augustīna mācība par Sakramentiem visspilgtāk rāda, kādā veidā kaut kas laicīgs (vīns, maize; ūdens) ne tikai nav jānoliecina, bet tas pat var kļūt tieši par to, kas mūs ved pāri tiltam uz mūžību, dodot cerību uz augšāmcelšanos un dzīvi mūžīgajā Dieva valstībā.

⁶⁰ Skatīt: *De civitate Dei* 7,32.

Pauls Kļaviņš

Ētiskie principi Rānera teoloģijā

Karls Rāners (1904–1984) ir katoļu teologs, kura simtgadi atzīmējām 2004. gada 5. martā. XX gadsimta intelektuālajā tradīcijā viņš vairāk pazīstams ar savu ieguldījumu teoloģiskajā antropoloģijā, it īpaši ar pētījumiem par žēlastības un cilvēka dabas attiecībām. Rāners izmanto dialektiskās analogijas metodi, kurā pats cilvēks gan ir atvērts transcendentajam, bet reizē ir ierobežots noteiktā vidē un apstākļos; meklējošs, bet vienlaikus lēmējs, kas izdara spriedumus; subjekts attiecībās ar objektīvo, aicināts izdarīt izvēli starp universālām zināšanām un konkrēto ikdienas realitāti. Tieši šajā dinamiskajā svārstībā jāizprot Rānera ētiskie principi, ar kuriem iepazīsimies vispirms (I daļa), tad pievērsīsimies dažu minētā teologa izvirzīto principu iespējamajiem pārspilējumiem (II daļa) un visbeidzot mēģināsim sniegt viņa ētisko principu objektīvu izvērtējumu Romas katoļu Baznīcas oficiālās mācības ietvaros (III daļa).

I

Rāners formulēja ētiskos principus, lai ar to palīdzību līdzsvarotu vai papildinātu līdz tam laikam morālteoloģijā valdošo konceptuālo pieeju. Šo pieeju

raksturoja jēdzienu skaidrība, ar konkrētiem sarežģītiem gadījumiem saskaņoti un viennozīmīgi formulēti nosacījumi. Tika analizēti noteikti cilvēka rīcības akti, pievēršot īpašu nozīmi gan subjektīvajam nodomam, kam bija jānosaka akta morāliskums, gan (vēl jo vairāk) objektam, uz ko rīcība vērsta. Šādu pieeju mēdz dēvēt par esenciālo ētiku, saskaņā ar kuru morālais pienākums izvēlēties labo un novērsties no ļaunā pamatojas cilvēka dabā. Cilvēka personas daba vai esence tiek analizēta statistiski (kazuistiski sholastiskos manuālos). Būdam radīta būtne, cilvēks savas dabas ietvaros izpilda savu pienākumu. Viss ir pakļauts likumam, kura pamatu pamats ir dievišķais likums, kas ir identisks ar Dieva nemainīgo būtību. Konceptuālajā ētikā pastāv likumu gradācija: uzsvars ir uz objektīviem, universāliem, absolūtiem principiem, kurus ar dabiskā likuma palīdzību cilvēka dabā ir ietvēris Dievs Radītājs un kurus pozitīvu likumu ceļā ir noteikusi dievišķā Atklāsme. Savukārt Kristus Baznīca, Svētā Gara vadīta, autoritatīvi skaidro morālo likumu, saistot tā normas ar cilvēka pienākumu rīkoties saskaņā ar savu sirdsapziņu. Daudzas morālas normas ir jāpieņem Dieva un Baznīcas autoritātes vārdā. Tātad konceptuālajā, esenciālajā ētikā būtiska nozīme ir pārdabiskajai autoritātei – Dievam un Baznīcai, kā arī Kristus iedibinātajiem sakramentiem. Sakramentos cilvēks gūst palīdzību tikumīgai dzīvei, tiem sekmējot pazemību un paklausību Dieva un Baznīcas likumiem.

Rāners izvērta tā saukto „eksistenciālo ētiku”, kuras uzdevums bija nevis aizstāt, bet papildināt “esenciālo ētiku”.¹ Viņš uzskatīja, ka ētikai ir jāņem vērā gan cilvēka personas, gan viņa darbības vienreizīgums. Visa pamatā ir cilvēka, proti, brīvas un par savu rīcību atbildīgas būtnes, pieredze: cilvēks transcendentē pats sevi, orientējoties uz Noslēpumu, kas pašos pamatos izrādās Dievs. Šī orientācija (*Vorgriff*) ir dinamiska, saprotama dialektiskas analogijas ietvaros (*Schwebe*).

¹ Karl Rahner, „Über die Frage einer formalen Existenzethik”, *Schriften*, II (Einsiedeln, Benziger, 1954): 227–246.

Cilvēks ir persona, kas savā virzībā dinamiski tiecas pretī neizprotamajam svētajam Noslēpumam. Ja esenciālā ētika aplūko to, kas nemainīgs cilvēka dabā, kurā izpaužas tajā ietvertie morālie imperatīvi, tad esenciālā ētika, kas cilvēku izprot dinamiski, pievērš īpašu vērību vienreizējajiem eksistences apstākļiem. Šie apstākļi nosaka personas radošo potenciālu, saskaņā ar kuru persona izmanto brīvību, ar ko tā ir apveltīta.

Kā uzskata Rāners, cilvēka brīvības un viņa orientācijas konkrētā izteiksme ir mīlestība. Cilvēkam jāizmanto brīvība, lai mīlētu Dievu un tuvāko. Pamatojoties dialektiskajā analogijā (*Schwebe*), Rāners ne vien nošķir Dieva un tuvākā mīlestību, bet arī apvieno kā cilvēka mīlestības brīvu un viendabīgu izpausmi.² Šī mīlestība ir atkarīga no cilvēka izziņas. Cilvēks savās izziņas spējās ir ierobežots, taču viņa prāts aizvien nosaka brīvību, savukārt brīvība atstāj ietekmi uz cilvēka prāta darbību. Varētu teikt, ka prāts un brīvība pastāv līdzsvara attiecībās (*Schwebe*), izraisot mīlestību, kas savukārt ir pamatā cilvēka morālajai darbībai, mīlestībai darbībā, ar ko nodarbojas ētika. Cilvēka rīcības morālistikums (labais vai ļaunais cilvēka rīcībā) ir atkarīgs no tā, kādā mērā šī rīcība, brīvā izvēle izteiks mīlestību, kas ir cilvēka sevis apzināšanās un sevis izziņāšanas mērķis un orientieris. Mīlestība Rāneram nozīmē personīgu atbildi personīgai Būtnei, atbildi aicinājumam ļauties neizprotamajam svētajam Noslēpumam, kas ir Dievs. Taču mīlestībā ar izziņu vien nepietiek, nepieciešama arī ticība. Gan prāts, gan ticība ir nepieciešami, lai pieņemtu Jēzu Kristu – cilvēka personas un brīvības vispilnīgāko paraugu, piemēru, kā īstenot morālo ideālu: mīlēt Dievu un tuvāko vienā savstarpēji saistītā aktā. Jēzus Kristus ar savu personību, ar savu mācību, ar savu mīlestībā sakņoto dzīvības atdevi ir paraugs visiem cilvēkiem, ne tikai kristiešiem vien, proti, dzīvot tā, kā dzīvoja un kā savu brīvību īs-

² Karl Rahner. *Was heisst Jesus lieben?* Verlag Herder, 1982; *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. Geist und Leben* 38 (1965): 168–185.

tenoja Kristus. Eksistenciālā ētika, kuru piedāvāja Rāners, liek ņemt vērā gan cilvēka konkrēto ierobežotību, gan viņa atvērtību uz bezgalīgo Noslēpumu, kā arī nepieciešamību atjaunoties (ko labi izsaka grieķu valodas jēdziens *metanoia*), lai pieskaņotos ideālam, kas ir Jēzus Kristus.

Gan atjaunotne, gan ticība ir Dieva dāvana, palīdzība, žēlastība. Šeit varam tikai pieminēt vien Rānera teoriju par pārdabisko eksistenciālo³, anonīmo kristietī⁴. Saskaņā ar šo teoriju katrs cilvēks, kas mīlestību apzinās kā morālās sfēras pamatideālu, pazīst (ja ne citādāk, tad netieši) šī ideāla īstenotāju un paraugu, Kristu. Katrs cilvēks, kurš cenšas savā dzīvē vadīties no šī morālā ideāla, saņem Kristus žēlastību tiekties īstenot savu mērķi.

Katrs cilvēks, pēc Rānera domām, ir tātad orientēts uz Dievu kā svēto Noslēpumu, pazīst Kristu – vismaz netieši: savos pūliņos brīvi (mīlestības vadīts) izdarot ētiska rakstura izvēli par labu mīlestībai. Neskatoties uz Dieva noslēpumaino darbību un Kristus žēlastību katrā cilvēkā (jo mīlēt, kaut vai ierobežoti un nepilnīgi, atbilstoši savai situācijai cenšamies katrs), cilvēka spēkos ir arī iespēja brīvi atteikties no mīlestības pamatorientācijas. Atteikšanās no mīlestības nozīmē vērsanos pret pašu cilvēku – tā personību un identitāti. Šāda atteikšanās no mīlestības nozīmētu atteikšanos gan no Dieva Radītāja, gan no Kristus – morālā ideāla paudēja un piemēra. Līdz ar to šāda atteikšanās nozīmētu pazušānu. Taču vai šāda atteikšanās ir praktiski iespējama? Vai ir praktiski iespējama mūžīgā pazušāna, atšķirtība no Dieva? Ja jau cilvēks ir būtiski orientēts

³ Karl Rahner. *Über das Verhältnis von Natur und Gnade. Schriften*, I (Einsiedeln, Benziger, 1954): 323–346. Kritiskai šīs teorijas apskatei sal. K. Eberhard. *Karl Rahner and the Supernatural Existential. Thought* 46 (1971): 537–61.

⁴ Karl Rahner. *Die anonymen Christen. Schriften*, VI (Einsiedeln, Benziger, 1965): 545–554; *Atheismus und implizites Christentum. Schriften*, VIII (Einsiedeln, Benziger, 1967): 187–212.

uz Dievu caur mīlestību uz tuvāko, vai tad maz var pastāvēt morāli ļauna rīcība, kas taču nekādi nevar būt orientēta uz Dievu? Šie un citi jautājumi rodas, pārdomājot Rānera eksistenciālo ētiku.

II

Rānera piedāvātā ētika, kas akcentē cilvēka brīvību un tā eksistenciālos spriedumus, jāuzskata par nepieciešamu, līdzsvarujošu esenciālās jeb konceptuālās ētikas papildinājumu. Ja šādu līdzsvaru neievēro, tad nepieciešams atkārtoti izvērtēt ētiskos priekšnosacījumus. Taču tagad īsi pievērsīsimies pārspilējumiem, kas izriet no Rānera ētikas principiem, kuri veido tā dēvēto transcendentu morāli.

1. Dievs un cilvēks

Konceptuālā teoloģija skaidri šķir Dieva un tuvākā mīlestību, bet transcendentālā morāle, ietverot dinamiskā kustībā izziņu un mīlestību, apvieno abas mīlestības vienā – pat tiktāl, ka vairs nav būtiskas starpības, vai sākotnējais ir mīlestība pret Dievu vai cilvēci. Rāners gan apgalvo, ka kategoriskā un skaidrā mīlestība uz tuvāko ir primārais akts mīlestībā uz Dievu. Konkrēti mīlot tuvāko, mēs tiekam uztverti no neizzinātā, transcendentālā apvāršņa, kas ir žēlastības Dievs.

Apliecinot un reizē transcendējot ierobežoto pasauli, dabiskais un pārdabiskais apvienojas cilvēka dinamismā, prāta un gribas vienotībā. Cilvēka – garīgas būtnes – spriedumos apvienojas ierobežotais un neierobežotais. Cilvēks iepazīst Dievu tikai caur ierobežoto, konkrēto līdzcilvēku vidi.

Līdz ar to konkrētā vide nosaka morālo un ētisko cilvēka izvēli. Novēršoties no abstraktām normām, ētika pārvēršas par nemitīgu attīstības procesu, kurā cilvēks kā dinamiski atvērta būtne ceļā uz piepildījumu tā sauktajos eksistences krīzes brīžos veic morālas dabas izvēli. Par izšķirošo, noteicošo faktoru kļūst pats cilvēks, kas mīl Dievu citā cilvēkā. No šīs mīlestības izriet

un tai pakārtoti visi Dieva baušļi. Šādā ētikas sistēmā daudz mazāka vērtība tiek piešķirta gan dievišķajam pozitīvajam likumam, gan dabiskajam likumam, savukārt morāles sfērā zūd specifiski kristīgais saturs. Mīlestība ir visaugstākā pavēle, kas vienlīdz lielā mērā attiecas uz visiem. Un mīlestības ietvaros esot attaisnojama jebkura morālas dabas rīcība, jo mīlestības prasības ir izzināmas ar prātu.

Šādā izpratnē teoloģiskais akcents ir uz radišanu, ne atpestīšanu, uz iekšējo sirdsapziņas likumu, kas ir nemaldīgs katrreiz, kad cilvēks izdara kādu būtisku izvēli pestīšanas labā, par pestīšanu pat neapzinoties. Ievērojot eksistenciālo situāciju un apstākļus, kādos risinās ar ētisko uzvedību saistītā rīcība, sirdsapziņas veidošana un sekošana tai brīvībā kļūst par primāro pienākumu.

2. Baznīca un ētiskie formulējumi

Rānera dinamiskās svārstības metode cilvēka izziņas procesā ļauj uzturēt līdzsvarā esenciālo un eksistenciālo, konceptuālo un ar spriedumu izšķiramo, dabu un zēlastību. Tomēr attiecībā uz Baznīcas lomu ētisko normu formulēšanā viņa pieeju var viegli pārspilēt. Akcentējot cilvēka individuālos likumus un to eksistenciālo kontekstu, sirdsapziņas lomu un brīvību, pēdējos gadu desmitos ir mazinājusies Baznīcas autoritātes loma. Atsaucoties uz Rānera teoloģisko metodi, Hanss Kings noliedz, ka cilvēciski formulējumi varētu sasniegt galīgo patiesību. Gan indivīds, gan Baznīcas autoritātes ir aicinātas censties kopīgi aizvien vairāk atklāt patiesību, kas pārsniedz gan atsevišķu cilvēku, gan Baznīcu kopumā.⁵ Vēršoties pret it kā abstraktiem universāliem formulējumiem, Kings un citi noraida *magistērija* („Baznīcas pamācīšanas”, - Red.) spēju nemaldīgi definēt morāles likumus un līdz ar to izteikt cilvēka sirdsapziņai obligāti ievērojamus spriedumus. Labākā gadījumā Baznīcas autoritāte var nemaldīgi izteikties nevis

⁵ H. Kings. *Infallible? An Inquiry*. (London: Collins, 1971).

par konkrētiem gadījumiem, bet par vispārējiem principiem. Jāatzīst, ka Rāners, piedāvājot savu eksistenciālo ētiku, argumentē, ka Baznīca var atsevišķus aktus, piemēram, mākslīgos abortus, universāli definēt kā amorālus. Rānera sarežģītā filosofijas izziņas teorija cenšas novērsties no nominālisma, tomēr daudzi viņa sekotāji nominālismu pieņem, uzskatot, ka objektīvo morālo kārtību nevar ietvert konceptos, kuri saistīti ar realitāti. Tas nozīmētu, ka maģistērijs nevar autoritatīvi un universāli izskaidrot morālās normas. Šīs normas tiek relativizētas, jo apstākļi un cilvēka personīgā attīstība, sirdsapziņas nobriedums, mīlestības attiecības ar Dievu (pat ja šīs attiecības īstenojas tikai kā attiecības starp cilvēkiem) allaž ir normatīvas ētiskajā uzvedībā.

III

Rānera ētikas izvērtējums

Romas katoļu Baznīcā pāvestu mācībai ir īpaša loma. Tā pieskaņo Dieva Vārdu mūsdienu izaicinājumiem, pamatojot un izvēršot plašāk aktuālus teoloģiskus jautājumus. Morālteoloģijas pamatprincipiem pāvests Jānis Pāvils II veltījis encikliku *Veritatis Splendor*, kas palīdz izvērtēt Rānera ētiskos atzinumus.⁶ Tiem atbilst dokumentā izklāstītā pārlicība, ka ētikas un morāles prasības labāk izprotamas sekošanā Kristum, kurš savā būtībā saista Dievu un tuvākā mīlestību. Likums tiek izpildīts mīlestībā un visi aicināti sekot Kristum brīvībā un Dieva žēlastībā (6–24). Sekošana Kristum ir būtiskā cilvēka izvēle un aicinājums (65–67). Sirdsapziņa ir iesaistīta dialogā ar Dievu (58–59). Šie un citi elementi – ņemot vērā centienus pēc pilnības un svētuma – labi saskan ar Rānera ētiskiem pamatprincipiem.

⁶ Jānis Pāvils II. Enciklika *Veritatis Splendor*, *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993): 1133-1228. Turpmākās norādes tekstā atsaucas uz šī dokumenta numuriem.

Vienlaikus *Veritatis Splendor* brīdina novērsties no subjektīviem pārspilējumiem, kas saistīti ar Rānera ētisko sistēmu. Kā uzsver tradicionālā, proti, konceptuālā morāles sistēma, daži akti ir „iekšēji ļauni” proti, vienmēr un paši par sevi nepareizi, tie nekad nevar būt Dievam pieņemami (78,80–82, 95, 115). Lai gan pozitīvos morālos pienākumus nevar *a priori* attiecināt uz visiem iespējamiem apstākļiem un tie izpaužas aizvien jaunā veidā, negatīvos morālos aizliegumus nekad nedrīkst pārkāpt, rīkojoties ļauni, – pat tad, ja draudētu nāve (52–53). Apstākļi vai labs nodoms var mazināt subjektīvo vainu (62–63, 81), bet tas nemazina pašas rīcības ļaunumu; tādu rīcību nekad nevar attaisnot vai pārvērst par labu aktu (77–78, 80–81).

Baznīcas autoritātei ir pienākums izteikties par konkrētiem morāliem jautājumiem, jo tie veido kristīgās vēsts sastāvdaļu un ir jāizskaidro (2–5, 7, 29–30; 36–37; 49; 56–57; 95–96; 109–110; 114–117). Daži akti ir vienmēr nepareizi sava objekta dēļ (80) vai smagi pārkāpj Dieva likumu un morālo kārtību.⁷

Absolūto principu noraidīšana ir pretēja visai katoliskajai tradīcijai un iznīcina Baznīcā uzskatu vienotību un kopību (3, 29–30, 51–52; 86, 96–97; 101). Dažādi viedokļi par ikdienas uzvedību, proti – par to, kas atbilst un neatbilst tam, ko vēlas Kristus, nevis stiprina, bet gan vājina kristiešu vienotni. Morālo apjukumu nevar attaisnot ar ētisko plurālismu vai nominālismu. Protams, jebkurš jēdziens ir ierobežots, un Dievs izdara galīgo spriedumu par cilvēka ētisko uzvedību. Tomēr Kristus mācība ir konkrēta un prasa izdarīt izvēli. *Katoļu Baznīcas Katehisms* uzsver: „Kristus ceļš ‘ved uz dzīvību’ (Mt 7, 14), pretējais ceļš ‘ved uz pazušanu’ (Mt 17,13; sal. At 30,15–20). Evaņģēlija līdzība par diviem dažādajiem ceļiem liecina par to, cik mūsu pestīšanai būtiski nozīmīgi ir morālas dabas lēmumi. ‘Ir divi ceļi: viens ved uz dzīvību, otrs - uz nāvi; bet starp tiem ir

⁷ Jānis Pāvils II. Enciklika *Evangelium Vitae*, Nr. 57, 62, 65, *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995): 464-66,471-72,475-77.

milzīga atšķirība.⁸ Gan labais, gan ļaunais aizvien izraisa nepieciešamību izšķirties un cilvēkam pašam atbildēt par savu rīcību.

Ētiskajos jautājumos izšķiroši nozīmīgs ir Rānera un citu transcendentālo morālistu uzsvars uz brīvību.¹⁰ Brīvība mīlēt mudina izzināt to, ko mīlam, proti, Kristu, kas, kā māca Rāners, ir morālais ideāls. Tomēr Jēzus ir paraugs ne tikai Dieva un tuvākā mīlestībā, bet arī savā paklausībā dievišķajai apredzībai. Brīvība ir nesaraujami saistīta ar patiesību par Dievu un cilvēku, par pasauli un Baznīcu. Šī patiesība ir izzināma ne vien subjektīvi, bet arī tradīcijas ietvaros Baznīcā.

*

Kā jau minējām, Rānera izstrādātie ētiskie principi – Dieva un tuvākā mīlestība, brīvība un atvērtība iepretī Dievam (pat ja izšķirošas izvēles gadījumos Viņu pieņem neapzināti), dzīve Dieva žēlastībā, dinamiska orientācija uz Kristu kā paraugu – bija kā reakcija uz tradicionālo, esenciālo, konceptuālo ētiku. Lai izvairītos no pārspilējumiem, Rānera eksistenciālā ētika jāpieņem tikai un vienīgi kā esenciālās ētikas nepieciešams papildinājums. Esenciālās ētikas principi ir vienlīdz nozīmīgi, it īpaši aplūkoti kristīgā personālisma gaismā. Saskaņā ar to, cilvēks aicināts brīvi sevi uzpurēt Dievam un citiem, atbildēt Dievam ar mīlestību. Cilvēks, ko „Dievs vēlējis viņa paša dēļ, sevi pilnīgi atrod tikai nesavtīgi sevi dodot”.¹¹ Ētiskie pienākumi saglabā savu normatīvo raksturu nevis kā abstrakti nosacījumi, bet gan kā cilvēka sirds nepieciešamība, kas īstenojas per-

⁸ Didache, 1,1: *Sources chrétiennes* 248, 140.

⁹ *Katoliskās Baznīcas Katehisms* (Rīgas Metropolijas Kūrīja, 2000), Nr. 1696.

¹⁰ *Veritatis Splendor*, Nr. 31-34, 84 – 87.

¹¹ Vatikāna II koncils. Konstitūcija *Gaudium et Spes*, Nr. 24.

sonīgu un brīvu attiecību, mīlestības kā pašatdeves ietvaros. Rānera ētiskie principi labāk saprotami viņa garīgās jezuītu tradīcijas ietvaros, kur lūgšana un ikdienas izvēle neatraujami saistīta ar pārdomām par Kristus un Baznīcas labā veicamo izvēli.¹²

¹² James Keating. *Karl Rahner: Prayer and Ethics. Studies in Spirituality* 7 (1997) 163–177.

Gatis Līdums

The Orthodox and the Lutherans together?

Reflections about the possibility of theological anthropology serving as the meeting place for the contemporary Lutheran thought and Eastern Orthodox tradition

Is there anything that can bring the Orthodox and the Lutherans together without patronizing and minimizing the other tradition? I am quite certain this question has been seriously pondered by quite a few Latvian Lutherans who around the turn of the millennia started to exit the Latvian Lutheran church to join the ranks of the Orthodox community. What is it that makes the bright, young, theologically apt and well-educated Latvian Lutherans (including some members of the clergy) turn backs on their protestant identity in order to put on a new (perhaps just different) theological garb instead? Is this move yet another variety of the typically Western church-shopping? Recent interviews in media with some popular Latvian Lutherans who have become Orthodox suggest otherwise.

Even though at the time of writing this article no serious sociological surveys attempting to find the reasons and underlying dynamics of Lutherans becoming Orthodox with no apparent benefits or advantages that such adult conversion would bring to an individual in

today's Latvia have been conducted, I am convinced that sociologists of Religion will soon catch up with the signs of times, and provide some statistical, sociological, and psychological hypotheses as to why this is happening. I am not that optimistic, however, about the sociology of Religion being able or willing to toil in the areas of Systematic and/or Biblical Theology looking for clues and answers. Yet, Theology is precisely the field in which the treasure (at least in this case) is buried. Hence, it is most likely a Theologian's job to find it.

I believe that though the changes of conversion are often brought about by emotions and sometimes sad personal experience, ultimately it is Theology that makes person to abandon a familiar theological tradition in favor of an exotic, new, or simply not-so-familiar way of theologizing life. Yet, it seems that theologically speaking there has to be some sort of a link or bridge that makes the initial dialogue with another faith tradition even possible. One could speculate that the broader this initial bridge is, the easier it could be to make the switch from one tradition to another. In order to substantiate this claim solid empirical evidence is required, which at this point still does not exist for the Latvian context. Therefore, this article could be viewed as a somewhat speculative attempt to look at some commonalities between Eastern Orthodox and Lutheran theological traditions that have often gone unnoticed, or have been undeservedly overlooked. The scope of this article is theological anthropology with a focus on the teleological dimension of *Imago Dei* (the concept of *theōsis* in particular) in Lutheran and Orthodox traditions.

The teleological aspect of Imago Dei

The teleological¹ aspect of *Imago Dei* deals primarily with the human destiny in a long-term perspective. Questions related to the teleological aspect of *Imago* are all in one way or another, trying to find an answer which would at least sketch a blueprint of what it is that human beings are destined for as beings created in the image of their Creator. What is the “chief end of man”, and how is it to be interpreted in the framework of Biblical and Systematic theology both in Lutheran and Eastern Orthodox (especially Russian) theological traditions? Those are the questions that will be explored in this article.

In this discussion there will always be a certain amount of ambiguity present. The same is true with regards to theological speculation. Both, however, belong to this discussion, because the Biblical record is metaphorical, allegorical and provisional about what expects humans in “the end”. Both also apply to the terms “openness” and “deification”, and their respective descriptions and interpretations in the theological systems of Patristic Orthodoxy and contemporary Lutheranism, Wolfhart Pannenberg being a theologian of choice for the latter, but by far not the only representative of the view discussed here. It is not my intent to suggest or to prove that “openness” as constructed and defined by Pannenberg is the same as the doctrine of deification in the Eastern Orthodox Church. My intent

¹ From the Greek noun τέλος. Τέλος in Biblical Greek as well as in other early Christian literature predominantly refers to the end, goal, termination, cessation, close, and conclusion. In the context of this discussion it will be used in the sense of “the final *goal* toward which men and things are striving, of the *outcome* or *destiny* which awaits them in accordance with their nature.” (Arndt, W.F. and F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957) p. 818-819)

is to show in this article that both in Lutheran and Orthodox theologies there is an understanding and even a feeling present that the end of a human being is inescapably connected with and related to God. Or, to be more exact, it has to do with human beings being "grown up" spiritually as it were, so they can fellowship with God ever more intensively and intimately.

Both, in Lutheranism (Pannenberg) and in Orthodoxy the idea of man's teleological development is inextricably bound to the idea of human ability to spiritually transcend the limits of earthly existence. Hence, in this article I will use the terms of transcendence and self-transcendence, which even though are not explicitly discussed in the writings of Pannenberg and the Orthodox, are as concepts implicitly present and assumed virtually at every step of "making theology".

Characteristic to this position is the emphasis on the importance of history, which according to Pannenberg is "the most comprehensive horizon of Christian theology."² This position must be defended equally against the attempts to dissolve history into the historicity of existence (existential theology), as well as the notion according to which the real content of faith is in fact just a suprahistorical kernel. The emphasis on history is so critical because: "All theological questions and answers are meaningful only within the framework of the history which God has with humanity and through humanity with his whole creation – the history moving toward a future still hidden from the world but already revealed in Christ."³ Among other things, this future includes the historically determined *telos* for human beings, which the Scriptures point to, and which is brought to complete fulfillment in and through Christ. The human *telos* will be reached through progressive completion of the full-blown image of God in the re-

² Wolfhart Pannenberg, *Basic Questions In Theology. Vol. I.* Trans. by George K. Kehm. (Philadelphia: The Westminster Press, 1970), 15.

³ *Ibid.*

deemed community as the intrinsically self-transcendent human beings will be elevated to the deepest level of fellowship with God himself.

The theology of image in Eastern Orthodoxy

“Eastern Orthodox theology differs from both Roman Catholic and protestant teaching in a number of important respects”⁴, and the understanding and interpretation of the image of God in humans are certainly no exception. It is commonly assumed that these are not just emphases that make Orthodox teaching differ from the Roman Catholic and the Protestant theological discourse. The difference is caused by the fundamentally divergent orientations of apophatic⁵ (generally speaking equated with the Eastern Church tradition)

⁴ G.L. Bray “Eastern Orthodox Theology” in *New Dictionary of Theology*, eds. Sinclair D. Ferguson and David F. Wright (Leicester, England: InterVarsity Press, 1988), 215-218.

⁵ The formulation of the two ways in the theology, the apophatic and the kataphatic, is believed to have originated from Dionysius the Pseudo-Areopagite in the 6th century. Some of Dionysius writings (e.g. *The Names of God*) describe that which can be affirmatively predicted of God. This includes God’s names, His attributes and the like, which all together belong to the realm of kataphatic or positive theology. Apophatic theology, on the other hand, is perceived as negative, because it deals with that which surpasses any human prediction in relation to God. In his *Mystical Theology* Dionysius stresses that kataphatic theology needs to be complemented by apophatic theology, according to which God not anything visible or intelligible. And since God transcends any affirmation and/or negation, the way to God is ecstasis of love in deification as opposed to intellectual contemplation. (D. P. Sparrit “Dionysius the Pseudo-Areopagite,” In *A Dictionary of Christian Theology*. Ed. Allan Richardson (Philadelphia, The Westminster Press, 1969), 96).

and kataphatic (generally equated with the theological tradition developed in the West) theologies.⁶

Most of the Eastern Church fathers have seen the image of God in primarily substantial terms, and it has always been done keeping in perspective the overarching teleological component, namely, the idea of deification of man, or in other words the person's "transfiguration into the image and likeness of God."⁷ Perhaps due to the fact that the concept of *imago Dei* in Orthodox theology is practically inextricably bound to the concept of deification, the theology of the image takes a rather central place in Orthodox anthropology, and for that matter in the Orthodox theology as a whole.

Two prominent 20th century Russian Orthodox theologians who have remained faithful to the patristic theological heritage, and who have discussed *imago Dei* and the concept of deification at great length in their writings are Vladimir Lossky⁸ and Archimandrite

⁶ Verna E.F. Harison "The Relationship between Apophatic and Katphatic Theology," In *Pro Ecclesia*, vol. 4, no. 3 (Summer 1995): 318-332.

⁷ Ibid. 218. At the same time it must also be noted that *theōsis* in Eastern Orthodox theology has a strong relational dimension as well. *Theōsis* as participation in divine life also means communication with God, which presupposes relationship. N.V. Harrison has formulated it well: "Today what needs to be emphasized in Christian proclamation is the underlying idea that as humans we indeed are made in the image of God. This means that at the core of our being we are related to God and can have access to God." (Nonna V. Harrison "Theosis As Salvation: An Orthodox Perspective," In *Pro Ecclesia*, vol. 6, No. 4 (Fall 1997): 429-443. p. 431). It is a somewhat arbitrary choice to include the Orthodox teaching on *theōsis* under the teleological aspect of the image of God. Yet, it seems that the Orthodox are very seriously involved in the teleological issues, and that those issues come to the forefront of the deification doctrine while the relational dimension of the doctrine is often times left in the background and/or simply assumed.

⁸ The two theologians whose names will appear more frequently in this article are Russian theologians Vladimir

Kiprian (Kern). Vladimir Lossky in his "In the Image and Likeness" has said the following:

When it comes to knowing God and man the theme of *image* in the Christian thought has such an important meaning, that without exaggerating a doctrinal element of secondary importance, we think that it is possible, and we even have a certain right, to speak about the "theology of image" both in the New Testament and in the works of some Christian authors.⁹

The very same notion is also expressed by the Archimandrite Kiprian when he talks about the importance of anthropology in the Orthodox theological system: "... the study of man in the context of the spiritual world is particularly significant. In this regard the theme of the image of God becomes extremely powerful

Lossky (1903-1958) and Archimandrite Kiprian (1899-1960). They are chosen, first of all, because they are chronologically close to today's theology; both have lived and worked in the 20th century. Second, they are both chosen because their works have attempted to systematize anthropological insights from the Orthodox patristic tradition, and to make those insights understandable and practically applicable to their contemporaries.

Lossky as a co-founder of the so-called Neopatristic school in Russian Orthodox theology is a good representative of the theologians who have attempted to systematize the patristic heritage while remaining faithful to its spirit and limitations. In mid-1930s Lossky, together with George Florowsky, championed the Russian Neoptristic theology, which opposed the attempts of going beyond patristic Orthodoxy represented by Schmemmann from the Orthodox Theological Institute of St. Sergius in Paris. (Paul Valliere *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 4 ff.)

⁹ Vladimir Lossky *Po obrazu I podobiyu*, (Moskva: Izdatelstvo Svyato-Vladimirskogo Bratstva, 1995), ("In the image and likeness," in Russian), 117. Here and further translations from the Russian originals are all mine.

in the writings of the Fathers.”¹⁰ Not only is this theme extremely powerful, it is defining when it comes to Eastern Orthodox anthropology because it is the key to the human identity. This identity has two equally pronounced dimensions, the substantial and the relational, which are intertwined and mutually conditioning:

In contrast to the more somber aspects of Augustine’s later thought, Eastern Christian theology locates the core of human identity in our character as created in the image of God. And this image is defined above all as a relationship to the Archetype. Thus the intrinsic root of our humanity is a capacity to turn toward God in love and share through his gift in divine life. Human identity is personhood, an ontological interrelatedness with all other human persons as well as the divine and angelic persons. Our very being as human is an invitation to respond in love to divine love, to share in the life of the Holy Trinity together with all other persons and the whole of creation.¹¹

This, in essence is what the Eastern Church understands as *theōsis*, or sharing in the divine life. Or, to say it in other words: “This means that at the core of our being we are related to God and can have access to God. It also means that we are intrinsically capable of goodness that, however sinful we are, we can learn, if only little by little, to love and do good.”¹² This idea begins with the concept of adoptive sonship, which is present in the Pauline and Johannine literature. According to this concept the believer is incorporated into Christ’s body the church, while Christ permanently indwells the believer.¹³ This is one dynamic of *theōsis*, which reflects

¹⁰ Archimandrite Kiprian (Kern) *Antropologia Sv. Grigorija Palami*, (Moskva: Palomnik, 1996), (“The Anthropology of St. Gregory Palamas” in Russian), 356.

¹¹ Nonna V. Harrison “Theosis As Salvation: An Orthodox Perspective,” In *Pro Ecclesia*, vol. 6, No. 4 (Fall 1997): 429-443. p. 431.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

the patristic formula: "God became human (without ceasing to be God) that humanity might become God (without ceasing to be human)."¹⁴ This becoming God is nothing less than human participation in divine life, which, on one hand, means that the human self is not destroyed. Rather, it is transformed, purified, illumined, and restored to its "primary substance," or "being made in the icon of God."¹⁵ This is the substantial dimension of *theōsis*.

On the other hand, Eastern Orthodoxy emphasizes that human participation in the divine life does not compromise the doctrine of trinity.¹⁶ Quite to the

¹⁴ Kenneth Paul Wesche "Eastern Orthodox Spirituality. Union with God in *Theosis*." In *Theology Today*, Vol. 56, No. 1 (1999): 29-43. p. 29. This brief statement first formulated by Irenaeus in his treatise *Against Heresies*, according to Wesche, sums up the "character and aim" of Eastern Orthodox spirituality.

¹⁵ *Ibid.* 41.

¹⁶ This view was championed by Gregory of Palamas in 14th century in the context of his theological debates with the monk Barlaam of Calabria and the theologian Gregory Akindynos, and the Orthodox church has accepted Palamas' arguments and view as normative since then. Palamas' opponents, based on the Greek translation of Aquinas' *Summa Theologica*, argued that direct vision of God is impossible for humans, or else the doctrine of trinity must be compromised. Palamas, while upholding the orthodox position on trinity argued that human beings could see God as long as "the utterly transcendent and unknowable divine essence was carefully distinguished from the uncreated divine energies." (Vigen Guroian "An Orthodoxy View of Orthodoxy and Heresy. An Appreciation of Fr. Alexander Schmemmann," In *Pro Ecclesia*, vol. 4, no. 1 (Winter 1995): 79-91. p. 85.) According to Palamas the divine energies penetrate creation and draw human beings into the very life of God. These energies are not what Platonism would understand as emanations of God; "they are nothing less than the divine life itself manifested in creation." These energies were present in Jesus whose humanity was "thoroughly penetrated by with the divinity of his pre-existent Sonship." (*Ibid.*)

contrary, the doctrine of trinity is very important for Eastern Orthodox ontology, because: "God is not a monad, but a triad, a mystery of communion in which each Self, or hypostasis of the Trinity, remains itself even as it exists wholly in the Other."¹⁷ Moreover, the trinity in Orthodox theology is viewed as "an ontological icon to show that being is perfected in the mystery of communion."¹⁸ This is the relational dimension of *theōsis*, which describes giving or communicating oneself selflessly to the other in love. This happens as one moves outside of oneself in accord with the "inmost law of its essence" in order to give oneself to the other. At the same time the other is received into oneself, and the self becomes the lover and the beloved at the same time. When the self is united with the Logos in whom it was created in the first place in such a way, it is perfected, and this is the mechanism of *theōsis*.

This Orthodox understanding is very different from the "monistic fusion" concept, which has a fairly large following today in the West. The idea of "monistic fusion" talks about the human person being absorbed into "the One." In this absorption, however, no other is left that can be loved, and "the purposeful movement natural to the self becomes an ecstatic movement into nihilism."¹⁹

*Positions on the doctrine of imago Dei
within Eastern Orthodoxy*

According to the Archimandrite Kiprian, historically The Eastern Church Fathers have developed seven different views regarding the image of God in humans.²⁰ It must be said, however, that in each of these views presented below, the image of God is seen in connection with primarily one specific human quality

¹⁷ Wesche, 41.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Archimandrite Kiprian, 354 - 355.

or characteristic, yet in most cases other characteristics are also discussed as reflecting the *imago Dei* besides the "main" one.

Most of the Eastern Church Fathers have viewed the image of God as something located in man's rationality and intellect.²¹ According to the second view, the image of God is seen in the free will of man along with rationality. Most of the fathers holding to this view are also mentioned in the first group.²² Only four fathers are mentioned among those who see the image mostly in immortality of human beings.²³ According to the fourth view, the image is to be seen in man's dominion over the rest of created world.²⁴ Fifthly, the image has been viewed as associated with holiness, or more precisely, with the ability to reach a certain degree of moral perfection.²⁵ According to the sixth view the image of God is viewed as human creative ability both in church and secular life.²⁶ Lastly, a large group of Fathers believe that the image of God must be seen as trinitarian likeness, which means that man's spiritual

²¹Archimandrite Kiprian places fathers such as Clement of Rome, Clement of Alexandria, Basil the Great, Cyril of Jerusalem, Gregory the Theologian, Cyril of Alexandria, Gregory of Nyssa and some others in this group.

²² Here the main representatives are Cyrill of Jerusalem, Gregory of Nyssa, John of Damascus, Cyril of Alexandria.

²³ Clement of Alexandria and John of Damascus are the chief representatives of this view.

²⁴ The group of theologians holding to this view is larger than the previous one and includes such fathers as John Chrysostom, Gregory of Nyssa, Cyril of Alexandria, John of Damascus and a few others.

²⁵ Among the five theologians mentioned by Kiprian is John Chrysostom, St. Diadochos, Isaac the Syrian, and John of Damascus.

²⁶ The champion of this particular view is John of Damascus, and some others.

structure as *imago Dei* reflects the intratrinitarian life and communion of the Godhead.²⁷

It is noteworthy that the Orthodox tradition for the most part does not view these positions as competing or mutually exclusive, but rather complimentary in nature. They are viewed as building on one another's strengths (which is witnessed for instance by the fact that many of the fathers have been in agreement with several of the views at the same time). This kind of a "peaceful coexistence" of the various views is not so difficult to understand in light of the fact that the Orthodox tradition assumes and even postulates that the phenomenon of the image of God is not to be fully understood and comprehended by the human mind.²⁸

According to Gregory of Nyssa, since the image of God in man reflects the perfection of its Prototype it must likewise reflect the impossibility to comprehend it (God is as perfect as He is impossible to comprehend).²⁹ Based on this analogy Lossky concludes: "Hence, we cannot determine what the image of God in man consists of."³⁰ Archimandrite Kiprian echoes the same notion:

²⁷ Among the better-known Fathers in this group is Gregory of Nyssa, Cyrill of Alexandria, John of Damascus.

²⁸ The notion of incomprehensibility of God in Orthodox theology is an integral part of the Orthodox apophatic theological tradition. According to Lossky "all true theology is apophatic." At the same time the Orthodox (Lossky being a more recent example) use the kataphatic language to formulate the doctrine. This seeming contradiction is integrated by viewing theology as fundamentally apophatic, while religious language and doctrinal formulations are viewed "as a ladder by which one ascends to union with God." (Verna E.F. Harison "The Relationship Between Apophatic and Katphatic Theology," In *Pro Ecclesia*, vol. 4, no. 3 (Summer 1995): 318-332.)

²⁹ Vladimir Lossky *Ocherk misticheskogo bogoslovija vostochnoj cerkvi. Dogmaticheskoje bogoslovije*, (Centr SEI: Moskva, 1991), ("A Survey of the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatics" in Russian), 90.

³⁰ *Ibid.*

God is the unknowable deep of secrets and the abyss of unspeakable and incomprehensible. Therefore, man who is created in this divine image carries within himself the seal of the incomprehensible and its secret. Man is a mysterious cryptogram that will never be fully understood and satisfactorily read by anyone.³¹

Thus, when it comes to the Orthodox tradition, it seems that a term like "aspect" or "dimension" of *imago* is more appropriate than terms like "position" or "view" would be. It would also be feasible to speak about the aspects or dimensions of the image in light of the fact that all these views are undergirded by a strong teleological orientation, which is characteristic of the Orthodox anthropology in general.³²

According to archimandrite Kiprian the last two views are especially noteworthy because they open up special depths in human beings and call to the devel-

³¹ Kiprian *Antropologia*, 385.

³² The contemporary Eastern Orthodox theologians, following the tradition of the fathers, tend to view the image of God as something that is not complete at this stage in the redemptive history. Humans are given an assignment, a mandate of sorts, to use their creative abilities in developing the image of God (or more precisely the likeness aspect of the image) in themselves by and through progressive deification. For instance, archimandrite Kiprian in his "Anthropology of Gregory Palamas" writes the following about the teachings of Palamas: "Since the likeness of God is not something completed and given once for all, but only a potential assignment, and since this likeness mainly consists of discovering in oneself the divine *eros*, creativity takes on a special role in the palamite anthropology." (p. 375) We are basically pushed and urged from within to be creative since "The image of God in man, the spark of divine Eros is seeking the way out." (p. 372)

Since Gregory of Palamas is regarded as the "chief synthesizer" of the Orthodox spirituality, the view of the dynamic and developing nature of *imago Dei* has more or less been accepted as normative in Orthodox theology. (P.D. Steeves "The Orthodox tradition" in *Evangelical Dictionary of Theology*, p. 807)

opment of all of our spiritual gifts, for “not only much is given to man in his Godlikeness, but even more is assigned to him.”³³ This assignment according to the Orthodox tradition is no less than becoming God in a certain sense. In fact, the fourth century Church father Basil the Great has said in exactly those words: “Man was created by God as an animal with a mission to become God.”³⁴

Personhood and the image of God

In order to become what God has designed humans to be, we have to go through a certain process at the end of which we become personalities as opposed to individualities that we are by default, unless we work hard to become personalities.³⁵ Lossky, anchored in the

³³ Ibid. 355.

³⁴ Quoted in Vladimir Lossky *Očerķ mističeskogo bogosloviĵa vostočnoj cerkvi. Dogmatičeskoje bogosloviĵe*, 243.

³⁵ Ibid, 91-93. Lossky based on the writings of Gregory of Nyssa makes a very important conclusion, namely that the image of God can be equated with human nature as a whole. This image, which was given to Adam as a person, was given in Adam (in his personality) to the whole of mankind. Each personality in Adam's kind was fully and completely the image of God. However, nowadays the terms personality and individuality are used interchangeably regardless of the fact that, in essence, these two terms describe two opposites when it comes to Biblical anthropology.

When we speak about the differences between people, we usually speak of that which sets them apart, what makes them individualities. The things that set apart individualities are the traits of their character, but those in turn are elements belonging to the “nature at large”. Hence, the person who defines himself according to the distinctives of his natural abilities or “character” is the least personal being. Such a person defines his “I” against the natures (characters) of other individualities, at which point he begins to blend with the nature at large. This dynamic is common among the fallen men, and in the Orthodox tradition it is called *autotēs, filautia*.

theological anthropology of Gregory of Nyssa, has described this process as follows.

According to Gregory of Nyssa, one of the main consequences of man being created in the image of God is that man first of all is set free from the slavery to his own immediate needs. He is no longer "a subject to the rule of nature, but he is capable of free self-determination according to his own understanding."³⁶ Following the same argument, Lossky suggests that this constitutes the "formal"³⁷ image, which is the necessary prerequisite for the process of deification. Man who is created in the image of God is a "personality which should not be determined by its nature, but it should itself determine the nature making it similar to its own Godly Prototype."³⁸ Besides, human personality is not to be viewed as just one part of the human being; it is present in the entire being. Hence, the image of God similar to personality is present throughout the human being: "the likeness of God does not refer to one

Personality, on the other hand, is free from its own nature and is not determined by it. Human *hypostasis* can only develop if it surrenders its will, which is responsible for mixing one's personality with nature. Voluntary surrender of one's will, one's individual freedom, is the aim of Christian asceticism. When that is done, one can embrace the true freedom, "the freedom of personality, which is the image of God" (p. 93) that is found in every man.

³⁶ Ibid, 91.

³⁷ In the West Swiss reformed theologian Emil Brunner uses the term "formal" image of God in reference to *humanitas* in John Calvin's theological understanding of *imago* as early as 1937, when his *Man in Revolt* was released in German. Lossky's book was first published in 1944 in French. Even though Lossky uses the term "formal" in a very similar way to Brunner, he makes reference neither to Brunner, nor to his writings. This is different from Kiprian who makes a reference to Brunner in his *Antropologia Sv. Grigoriĵa Palami*, where he calls Brunner's *Man in Revolt* "the best recent creation of Western thought in the area of Christian anthropology." (p. 427)

³⁸ Ibid.

element of the human constitution, but to the entire human nature as a whole."³⁹

This profound conclusion serves at the same time as an important premise for discussing the possibility of loss of the image or some part (aspect) of it. Similar to parts of human nature and personality, nothing of the image of God in humans can be lost. Even though a couple of times Lossky uses the term "lost"⁴⁰ when referring to the likeness of God, real loss is not implied. Lossky further explains: "He [man] remains a personality even when he walks far away from God, even when he according to his nature becomes not like God. This means that the image of God in man is undestroyable."⁴¹ Yet, it doesn't mean that the image is equally salient in all humans at all times throughout their lives. The present reality and the teleological ideal are not one and the same:

Man was created perfect. Yet, it doesn't mean that his original state was identical with his final end, or that he was united with God from the moment of his creation. Prior to the fall Adam was neither "pure nature", nor a deified man. As we already stated, cosmology and anthropology of the Eastern Church are characteristically dynamic, and thus they exclude any kind of opposing of the terms "nature" and "grace": they penetrate one another and exist one within the other. Saint John of Damascus sees the greatest mystery in the fact that man was created with a self-perpetuating drive to deification, which draws him to unification with God.⁴²

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Lossky uses the term "lost" when talking about the image of God just a few pages later in the same book.

⁴¹ Ibid, 95.

⁴² Ibid, 96. This self-perpetuating drive that is described by John of Damascus and also recognized by Lossky and the Orthodox tradition as a whole is virtually identical with the

Hence, the image of God is placed, as it were, on the continuum of human deification, and the teleological end of it is full deification of man. This notion in Eastern Orthodox tradition goes as far back in history as the theological discourse of Origen, which is often used as a foundation in contemporary theology of the icons. According to Origen's *On First Principles*, Genesis 1:26 informs us that humans were created in God's image and likeness. Yet immediately the following verse "points to nothing else but this, that man received the honor of God's image in his first creation, whereas the perfection of God's likeness was reserved for him at the consummation."⁴³ The likeness obtained in the end is a higher perfection, which is brought about by Christ who reveals the Father and gathers the church under his own "shadow". This "shadow" is going to be fulfilled in Christ's Second Coming. Thus, as Origen writes in his treatise, through Christ the believer may progress from the earthly realities to the "heavenly realities which comprise man's destiny."⁴⁴ In this, one can see that even though Origen makes a distinction between the image and likeness, he also manages to hold both concepts together in the idea of progressive development:

Given this, it is evident that Origen is not simply equivocating when he distinguishes our image-as-nature from likeness-as-perfection *and* holds them together in a unity that requires pedagogy in the way of Christ. For Origen it seems, ontology is ethics: Our education and training for the infinite comprise our very being. [...] For Origen, Christ the image constructs us truthfully in a way that enables us to put on his likeness. So Origen does not primarily understand truth as an icon because it discloses

"openness" of Pannenberg, which is going to be discussed shortly.

⁴³ Quoted in Alexander J. Sider, "Image, Likeness, and the Ethics of Memory." In *Scottish Journal of Theology*, vol. 54, no. 4 (2001), 538.

⁴⁴ *Ibid*, 539.

heavenly realities, but rather because in the process of historical mediation truth forms us.⁴⁵

At the same time, the progressive development of the image of God, which is based on the human ability of self-transcendence (self-perpetuating drive to deification), or *theōsis*, does not mean that man somehow eventually dethrones God by taking God's place.

The vision of the uncreated light

Deification in the Orthodox tradition is often described in close relation to the ability to see the uncreated light. According to the Orthodox tradition, as it was developed in the writings of St. Gregory Palamas, deification, the union with God, is always accompanied by seeing the uncreated light. The uncreated light is completely different from the light in the physical world of things. According to St. Silouan the Athonite it is first and foremost the all-encompassing feeling of the Living God to which the vision of the uncreated light is added. The vision of the uncreated light cannot be attained by any means known to the ascetic practice of life; "it is exclusively the gift of God's grace." Moreover, St. Silouan equates the vision of the uncreated light to the life eternal: "The light Divine is eternal life, the Kingdom of God, the uncreated energy of Divinity."⁴⁶ Also, archimandrite Vlachos has summarized it well in the following quote:

Through deification man is deemed worthy of seeing God. And this deification is not an abstract state, but a union of man with God. That is to say, the man who beholds the uncreated light sees it because he is united with God. He sees it with his inner eyes, and also with his bodily eyes, which, however, have been al-

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Archimandrit Sophrony, *Starets Siluan*. (Moskva: Sretinsky Monastery, 2001), ("Saint Silouan" in Russian), 242.

tered by God's action. Consequently *theoria* is union with God. And this union is knowledge of God.⁴⁷

The teaching about the uncreated light is one of the unique contributions of St. Palamas to the Orthodox theological tradition.⁴⁸ While it is well beyond the scope of this article to go into an exposition of Palamas on the subject, it must be noted that in the context of this discussion, man's ability of self-transcendence is considered as a key component. Palamas describes human self-transcendence as the source of the self-transcendence of the divinized person: "By the very fact of surpassing every cognitive activity, such a person finds himself above vision and knowledge; that means he sees and acts in a way that exceeds us and is already God by grace."⁴⁹ Palamas talks about two distinct, yet closely linked forms of transcendence that are operative in *theōsis*. The first form of transcendence results from *theōsis*, enabling the human beings to transcend their natural powers. The second helps the person in the process of deification to move closer to God by understanding how God transcends all. A.N. Williams summarizes it this way:

These two senses of transcending union are inherently connected. If in this union, we transcend ourselves, knowledge, sense perception and even light, it virtually follows that union can only be with the One who himself transcends all. It is because union alone entails self-transcendence through attachment to the

⁴⁷ Archimandrite Hierotheos S. Vlachos *Orthodox psychotherapy. The science of the Fathers*, (Levadia, Greece: Birth of Theotokos Monastery, 1994), 348. Archimandrite Kiprian echoes the same thought in his *Anthropology of St. Gregory Palamas* saying that for the church fathers deification "is not an idea, not a theory, not a dogma, but first and foremost it is a fact of the personal inner life". (p. 349)

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Quoted in A.N. Williams, "Light from Byzantium: The Significance of Palamas' Doctrine of Theosis," In *Pro Ecclesia*, Vol. 3, no. 4 (Fall 1994): 483-496. p. 488.

all-transcendent that it functions most satisfactorily as a cognate for *theōsis*.⁵⁰

The distinct emphasis of the Orthodox tradition is on the self-transcendence as acquisition of new identity as opposed to simply going out or beyond oneself (which would be a common understanding of self-transcendence in the Western thought). Instead of “exiting” our humanity, we acquire a new identity of the One who makes us divine, and of whose nature we become partakers through *theōsis*.⁵¹ However, according to Palamas and the Eastern Orthodox tradition, the saints who are experiencing deification are not viewed as makers of divine life (in the Western thought that could possibly imply blurring the distinction between Creature and Creator). The deified persons always remain recipients and not agents of deification, for deification is something that God alone can grant in his grace:

In deification then, the saints are united to the One who makes divine, not God-in-se; they become partakers, but not makers, of divine life. In the very act which seems, at least in Western eyes, to blur the distinction between Creature and Creator, God’s uniqueness and sovereign freedom are underlined. It is God alone who grants deification; the deified creature remains always recipient and never agent. Unlike the Western mystical tradition, which reaches for Solomonic bridal imagery to express the union of God and the soul, Palamite theology must rather be described as Marian: union is a divine overshadowing in which human participation consists in reverent acceptance: “Behold the servant of the Lord; let it be unto me according to Your word” (Lk 1:38).⁵²

⁵⁰ Ibid, 491.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid. Here it must be noted that the ‘reverent acceptance’ must not be confused with passivity. According to Silouan, though man is the recipient of *theōsis*, he can by no means be passive. Referring to deification Silouan says the following:

The path leading to the seeing of uncreated light consists of three hierarchical stages, namely purification, illumination and deification.⁵³ According to Maximus the Confessor, and subsequently other Orthodox theologians, these three stages are described as practical philosophy (negative and positive purification), natural *theoria* (illumination of the *nous*) and mystical theology or deification.⁵⁴ One is able to go through these three stages only if one is in Christ and in Christ's church.⁵⁵ In other words, these stages describe

"The act of deification can't happen without the agreeing on the part of the man; otherwise, the very possibility of deification vanishes." (Archimandrite Sophrony, 245) Speaking of the Western emphasis in theology, Williams uses the term in reference to the Roman Catholic mystical tradition. The distinction between the creature and the creator is very well maintained in the Lutheran understanding of *theōsis*, as evidenced by Finnish Luther research and the writings of its two major proponents Saarinen and Mannermaa, which will be briefly examined in the following section of this article.

⁵³ When describing the soteriological ramifications of the concept of deification in Orthodox theology, archimandrite Kiprian in his *Anthropology of St Gregory Palamas* (pp. 392-393), highlights deification as the chief identification mark of Orthodox soteriology in contrast to the Catholic and Protestant understanding of what is the essence of man's salvation. According to Kiprian, while Catholics mainly emphasize the earning of one's justification before God by the works of righteousness, and Protestants speak of salvation as catharsis of sorts which leads to man's growing in the moral likeness of Christ, the Orthodox theology accepts the previous two *views* as aspects of man's salvation simultaneously stressing deification of human nature in its fullness as the chief end of the process of salvation.

⁵⁴ Vlachos, 70-71.

⁵⁵ At this point the Orthodox theology really speaks about the confluence of God's and man's will. Archimandrite Kiprian, in his *Anthropology of St. Gregory Palamas* (pp. 395-396), emphasizes that deification is not an act of mechanical nature conducted by God in His omnipotence without any regard for man's desire. Man's will counts in this process. Lossky, in his *Survey of mystical theology* also makes this point very clearly:

the full cycle of the Christian life, which “begins with the baptism, which is purification of the ‘image’, and continues through ascetic living aimed at attaining ‘likeness’, which is to say communion with God.”⁵⁶

The effects of sin on the image of God in Orthodoxy

If the image of God is equally present throughout every man's being, and if it is undestroyable, then two very important questions still must be answered with regards to the fall of man. In what way, if any, did the fall of man affect the image of God in humans? And, how does the effect of the fall impact the teleological dimension of the image?

When discussing the effects of sinfulness on the image of God, Lossky, following Gregory of Nyssa, says that man who has strayed away from God is like a mirror flipped around - instead of reflecting God he reflects the formless matter.⁵⁷ Such a man is viewed as living abnormally or being ill. When describing sin as a phenomenon of spiritual life, archimandrite Kiprian concludes:

The ascetic tradition of the church fathers has always looked upon the sinner as a spiritually ill person. It is much more interested in the ill condition of the soul, than in a formal violation of the moral law; more attention was paid to curing the soul wounded by sin, than to what sanction and what punishment should befall the sinner.⁵⁸

“One will is necessary to create the image, but two wills are necessary to make the image into a likeness.” (p. 244)

⁵⁶ Vlachos, 26. In this sentence from Archimandrite Vlachos one again can see how the terms “image” and “likeness” are used in Orthodox theology. Instead of referring to two separate parts of the *imago Dei* they really refer to two stages of spiritual development in a Christian's life.

⁵⁷ *Ibid.*, 101.

⁵⁸ Kiprian *Anthropology of St. Gregory Palamas*, 405.

This sickness of sin is sometimes referred to, as the loss of God's likeness in man (Hebrew דמות) after the first sin was committed. However, the loss of it is not regarded as a loss a physical part of the *imago Dei*, but rather as a loss of the ability to live a holy life⁵⁹. Living in the fallen condition is not living in the likeness, but rather living in the image.⁶⁰

⁵⁹ Archimandrite Vlachos in his *Orthodox psychotherapy* explains this notion further by saying: "The sickness of the nous is also characterised by the word 'darkening'. The νοῦς as an image of God is 'luminous'. But when it withdraws from God and loses its natural state, it is blackened, darkened." (p.134) Here again one can see that when speaking about the fall, the Orthodox anthropology does not imply a loss of some innate human quality or a part of human substance etc. What is implied really is something more like a disorientation of human life from the originally intended mode of existence (communion with God).

⁶⁰ Kiprian *Anthropology of St. Gregory Palamas*, 362. This 'living in the image' is again further explained by archimandrite Vlachos in his *Orthodox psychotherapy*: "Thus, man's νοῦς before the fall had a relationship with God, and the word expressed this experience and life with the help of the mind, that particular instrument of the body. But after the fall came the dying and death of soul. As a result, it became impossible for the whole inner world of the soul to function naturally and for all the harmonized inner functions to go on. Man's νοῦς was confused, hidden by the passions and overcome by impenetrable darkness. The word, not having to express the experiences of the nous, was identified with the mind. Thus the intelligence was raised above the nous and now holds sway in fallen man. In fact, this is the sickness of the word and of the intelligence. The intelligence is over-nourished; it has been raised to a greater position than the nous and has captured the word. The over-nourished intelligence is the source of great abnormality in the spiritual organism. Arrogance, with all the energies of egoism, which is the source of the abnormality, is raging there." (pp. 206-207) Employing Lossky's terminology, such a sick person is individuality at the most, but cannot become a personality, which is only possible through the redemptive work of Christ, and its final stage - deification of the individual Christian.

At this point one can notice some ambiguity in the Orthodox theology regarding the effects of the fall on the image of God. On one hand it is declared that the image is undestroyable and fully present in every human being. On the other hand it is with equal strength suggested that the ability to live this image out, so to speak, is lost through the fall. It seems that the Orthodox theology speaks of the loss of the material image, while at the same time (similar to Pannenberg) the issue of the loss of image is left somewhere in the periphery of the discussion while majoring on the progressive, developing nature and teleological design of the *imago Dei*.

This may also have to do with how Eastern Orthodox tradition understands the human person. According to the patristic ontology of communion, the person is not just something that is added to being. Rather it is that which constitutes a being. It is the "constitutive element", or the "hypostasis of being."⁶¹ Here the doctrine of trinity becomes crucial because the persons of the Holy Trinity are persons in constant communication, or in other words, persons in being. This communal ontology of Godhead becomes then "an ontological icon to show that being is perfected in the mystery of communion: each particular moving outside of itself in accord with the inmost law of its essence in order to give itself to the other and to receive the other into itself."⁶² Therefore, in Orthodox anthropology personhood does not emerge from an inward journey and intrapsychic introspection; rather in Orthodox anthropology personhood is very closely linked to relationality. Hence, the Orthodox claim:

Human personhood in order to obtain its metaphysical claim of absolute being cannot be extrapolated

⁶¹ John D Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985), p. 39.

⁶² Wesche, 41.

from the world or from experience. Only by reference to the Christian doctrine of God wherein the divine being itself is predicated by the person of the Father can we begin to indicate how the human acquires personhood in freedom *vis-à-vis* its own nature.⁶³

Here Orthodoxy again clearly speaks about human self-transcendence being the key element in the process of spiritual growth and progress. The more a person seeks the kingdom of God through Christ, the further along he or she advances in the process of deification and is confirmed to the divine prototype of *imago Dei*, Christ Jesus. Again, Orthodox theology emphasizes that this process permeates the entire human being, and transforms its whole personhood. And, just to make sure there is no mistake made about a human being possibly being able to participate in the process of deification solely based on her or his being created as God's own image, and the ability of self-transcendence, Orthodox theology also sets clear boundaries for the process:

Through incorporation into Christ the human acquires personhood in freedom from the necessity of nature. It is nothing less than the constitution of a new hypostasis received 'from above'. Identity and communion coincide as in the Holy Trinity. In more formal terms hypostatic existence and ecstatic existence are the stuff of personhood.⁶⁴

⁶³ Ralph Del Colle "Person' and 'Being' in John Zizoulas' Trinitarian Theology: Conversations With Thomas Torrance and Thomas Aquinas," In *Scottish Journal of Theology*, vol. 54, no. 1 (2001): 70-86. p. 74.

⁶⁴ *Ibid.* 75. The terms "hypostatic" and "ecstatic" existence are in this context borrowed from the theology of Greek Metropolitan and theologian John Zizoulas. Yet, the homogeneity of the Orthodox tradition permits use of terminology and the argument of Zizoulas as a representative example of how the Orthodox tradition views personhood in the context of *theōsis*. Still, both terms as well as the argument itself deserve further explanation. Del Colle has summarized Zizoulas' thought as follows: "Zizoulas' definition of person as a hypostatic and ec-

Being incorporated in Christ, then, is the absolutely indispensable component for the human being to become the recipient of this "hypostatically" new personhood, which is essential for *theōsis*. According to Philotheos of Sinai: "Christ said that the kingdom of heaven is within us, indicating that the divinity dwells in our hearts."⁶⁵ A Christian has a mind (*vouç*) of Christ (1. Cor 2:16), which "illumines the power of our *nous* with its own quality and conforms the activity of our *nous* to its own. That is to say, the power of our *nous*, without being lost, is illumined by the energy of Christ."⁶⁶ Such is the anatomy of the process of deification.

Evidently, this teleological development is mostly concerned with the end result, which is the complete deification of man at the end of the redemptive process. Hence, it comes as no surprise that Orthodox theology is not focused on defining the specific things that the man's *imago Dei* lost as a result of the fall. The most important thing is not what man lost, but what man can gain by fulfilling his God-ordained destiny and becoming fully deified, able to see the uncreated light, and

static, applicable to the divine and the human, requires his particular Trinitarian construction and the redemption that is the measure of humanity's need. Necessity in lieu of freedom and the tendency to subvert personhood by individualism characterize the latter's existential state. Redemption enacted as an ecclesial and Eucharistic mode of being enables the human beyond mere biological existence. The communion-event signifies the ecstatic dimension of personhood. Likewise, the affirmation of identity and particularity coincident with true catholicity of being underscores hypostatic existence raised into the absolute freedom of Trinitarian life. This would not be the case unless the divine communion itself is coincident with the freedom and ecstasy of the divine persons. Relationality is not a byproduct of being but is being." (p. 75)

⁶⁵ Quoted in Vlachos, 168.

⁶⁶ *Ibid.*, 168 - 169.

remain in God's presence for all eternity as God's intimate friend.

Wolfgang Pannenberg's theological position

German Lutheran theologian Wolfgang Pannenberg (born in 1928) has developed a unique concept of the image of God in man. It is interesting that in his first anthropological book entitled "What is Man?" written in 1962 (English translation 1970), Pannenberg describes humanity from both Biblical and Anthropological positions, yet the term 'image of God' appears in the book only once. In his latter fundamental volume devoted to the subject of anthropology "Anthropology in Theological perspective" (English translation 1985), Pannenberg makes reference to the concepts developed in the previous book several times, especially in context of the discussion of image of God.⁶⁷ Since Pannenberg himself later builds on the ideas advanced in "What is Man?" it would be suitable to summarize the concept of human beings formulated by Pannenberg in 1962.

In the opening pages of his book, Pannenberg makes an observation that the traditional, or as he calls it, metaphysical, understanding of human beings as microcosms which are understood in terms of this world and are destined to duplicate its structure in their existence, are no longer acceptable to the people of modern age. The modern man wants to rule the world, for the world "is no longer a home for man: it is only the material for his transforming activity."⁶⁸ Hence, the man of

⁶⁷ Such references in "Anthropology in Theological Perspective" (Philadelphia: The Westminster Press, 1985) are made several times. The first time such a reference is made on p. 23, Pannenberg writes in the footnote referring back to the ideas formulated in the 1962 book: "... at that time I did not so consistently correlate the findings of the discipline of anthropology from the standpoint of the *concept* of the human being."

⁶⁸ Wolfgang Pannenberg, *What is Man*, (Philadelphia: Fortress Press, 1970), 2.

today can no longer anchor his identity in this world; the question about man's identity is turned back on the man himself. Man is only capable to deal with this question because he is a being fundamentally set apart from the rest of the animal world by a uniquely and exclusively human attribute called the *openness to the world*.⁶⁹

Like animals, man is in many ways dependent on his environment, yet unlike animals man cannot find ultimate satisfaction in this present world. Man's destiny, or as Arnold Gehlen has called it in his book *Der Mensch* - "the indefinite obligation," presses man beyond this world, constantly out into the open.⁷⁰ This indefinite obligation or ceaseless drive presupposes man's dependence, which unlike the dependence animals experience, goes beyond the physical surroundings of this world:

While the needs of animals are limited to their environment, man's needs know no boundary. Man is dependent not just on particular conditions of his surroundings but beyond that, on something that escapes him as often as he reaches for fulfillment. Man's chronic need, his infinite dependence, presupposes something outside himself that is beyond every experience of the world. [...] In his infinite dependence he presupposes with every breath he takes a corresponding, infinite, never ending, otherworldly being before whom he stands, even if he does not know what to call it. [...] Man's infinite dependence on an unknown being before whom he stands has turned out to be the core of the somewhat vague expression "open to the world."⁷¹

Yet as strong as the openness in man is, according to Pannenberg, there is another force within man potentially as strong, which is at odds with openness, namely, self-centeredness. The tension between these two poles

⁶⁹ Ibid. 3.

⁷⁰ Ibid. 8 - 9.

⁷¹ Ibid. 10-11.

can not be successfully resolved by man himself, since any progress man would make toward successful resolution of this conflict would play into the hands of man's self-centeredness. Therefore, the unity that ties both opposite forces "together into a meaningful whole can have its basis only outside the ego. Man would really have to have his center outside himself in order to be able to overcome that conflict."⁷² This leads man back to the realization that it is impossible to base a successful solution to this conflict in oneself. The solution can only be grounded in God who "by warranting the unity of the world as the creator [...] also warrants salvation, that is, the wholeness of our existence in the world, which surmounts the conflict between selfhood and openness to the world."⁷³

The openness to the world, which is the cornerstone on which Pannenberg builds his answer to the question formulated in the title of the book "What is man?" leads Pannenberg to two other aspects of humanity which both in turn are related to the Image of God, namely relationships and dominion over the world. With regards to the relational aspect of humanity, Pannenberg sees man as a fundamentally relational being. Hence, his provisional definition of the Image in which Pannenberg emphasizes man's relationship to God as the necessary prerequisite for proper forms of dominion over the world:

Man pushes beyond everything he meets in the world, and he is not completely and finally satisfied by anything. However, would that not mean an ascetic turning away from the world rather than openness for it? One might easily think so. The fact is, however, man's community with God directs him back into the world. In any case that is the thought involved in the biblical idea about man as the image of God. Man's destiny for God mani-

⁷² Ibid. 59-60.

⁷³ Ibid., 62.

feasts itself in his dominion over the world as the representative of God's dominion over the world.⁷⁴

The Image of God in man is also the guarantee of man's participation in God's "eternal present" or simply put eternal life.

Man's destiny for dominion over the world as the representative of its Creator also includes the destiny to participate in eternity, for the scope of dominion, as we have seen, is always tied to the scope of what is experienced at present.⁷⁵

Hence, if man has not been faithful to his destiny and the divine calling to be open to life, he becomes an eternally agonizing "shipwreck on eternity" and consequently is excluded from participation in God and his own destiny as a harmonious whole.⁷⁶ Yet it must be said that in Pannenberg's thought, man is not left alone with his choice, for God continually works in every person's life to bring the individual closer to Himself, and hence, to salvation: "The sequence of events by which God leads us out beyond our ego constitutes the richness of our life and shapes our life history - the red thread that, in the life of every man, leads to his eternal destiny."⁷⁷ It is interesting to note here that Pannenberg speaks of "life history" here as opposed to just "life". It seems that such usage of the word reflects Pannenberg's emphasis on historicity of revelation and reason as opposed to the so-called Barth-Bultmann tradition.⁷⁸ This, in turn, is another evidence of centrality of Hegelian emphasis on universal history as the self-

⁷⁴ Ibid., 14.

⁷⁵ Ibid., 76.

⁷⁶ Ibid., 78 - 79.

⁷⁷ Ibid., 66.

⁷⁸ B.J.A. Cook "Wolfhart Pannenberg" in *New Dictionary of Theology*, eds. Sinclair D. Ferguson and David F. Wright (Leicester, England: Inter Varsity Press, 1988), 487.

disclosure of God in Pannenberg's theology⁷⁹, which in this case would include the individual redemptive history of a particular person as well.

As interesting as "What is Man?" may seem to the reader, Pannenberg's major work with regards to the concept of *imago Dei* is his "Anthropology in Theological Perspective," published first in English translation in 1985. In the opening chapter of this impressive volume, Pannenberg gives three reasons as to why the question "What is Man?", or in other words anthropological issues, has come to the forefront of modern theological thought.⁸⁰

First, it is the ever-growing anthropocentrism or concentrating on anthropology via subjective human experience when dealing with the theological or philosophical idea of God. Second, the anthropological emphasis is due to the fact that Christian theology from the very first days of Church history has been formulated as a response to the individual soteriological quest of man. Thirdly, it has to do with the privatization or segmentation of religion in the modern society, which has been characteristic to recent social history:

This explains how anthropology, or in any case the discussion of anthropological themes, became so fundamentally important to the public life of the modern age. For just as the Christian religion had been the basis for the spiritual unity of society in the days before the internal division of Christianity and the horrors of the confessional wars, so from the seventeenth century on, a shared conception of the human person, human values, and human rights became the basis for human coexistence.⁸¹

⁷⁹ Don H. Olive, *Wolfhart Pannenberg*, (Waco, TX: Word Books, 1973), 27-28.

⁸⁰ Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, (Philadelphia, The Westminster Press, 1985), 11 - 13.

⁸¹ *Ibid.* 15.

Hence, the starting point for Pannenberg in a relevant theological discussion is clearly anthropology and nothing else:

The considerations thus far offered show that in the modern age anthropology has become not only in fact but also with objective necessity the terrain on which theologians must base their claim of universal validity for what they say.⁸²

Having established the significance of Anthropology for theological dialogue with other sciences, Pannenberg moves on to say that in the realm of theological anthropology, besides other questions and themes, two really surface as significant and important even beyond the strictly theological discussion, namely the issues of *imago Dei* and sin.⁸³ In essence, these two issues are

⁸² Ibid. 16.

⁸³ Pannenberg interprets sin not only as man's separation from God but also as a deep internal conflict within man, which is tied to man's destiny to attain his real identity, the fully developed image of God: "To speak of the image of God in human beings is to speak of their closeness to the divine reality, a closeness that also determines their position in the world of nature. To speak of sin, on the other hand, is to speak of the factual separation from God of human beings whose true destiny nonetheless is union with God; sin is therefore to be thematized as a contradiction of human beings with themselves, an interior conflict in the human person." (p.20) This kind of conflict ensues when human beings fail to live according to the "openness to the world" principle, or exocentrically. When that happens, humans cease to be fully present to others and consequently to themselves, for the "structure of the ego is determined by exocentricity, insofar as human beings can be present to themselves only by being present to what is other than themselves. But to the extent that even when present to others the ego is, in the final analysis, present to itself and not truly present to others, it shuts itself up in a quasi - animal centrality." (p.109) For animals who lack self-reflection, living according to the principle of centrality (i.e. being directed in their immediate environment from an inner center) does not constitute tragedy, while for human

two sides of the same coin because when we speak of the image of God, we speak about the closeness of God and human beings, whereas when speaking about the issue of sin we usually imply distance or separation between God and man. The tension that exists between these two themes permeates the whole human existence and spills over into virtually every aspect of life. Hence, Pannenberg contends that although this theological tension has a specifically Judeo - Christian bent, it may be to the benefit of the larger anthropological discussion to take into consideration the uniquely Biblical contribution to this discussion, because "it may shed a special light on the empirically derived anthropological phenomena."⁸⁴

Having established the significance of the *Imago Dei* for both theology and non-theological anthropology, Pannenberg moves further to discuss various aspects of *Imago Dei* as they would relate to the definition of the phenomenon. As one of the cornerstones, Pannenberg takes his concept of the human openness discussed earlier and traces it as far back as the second half of the 18th century where it first appears in the works of German philosopher Johann Gottfried Herder.

Herder views the *imago Dei* as a primarily, but not exclusively, evolving or teleological phenomenon. At least three things can be said about Herder's concept of *imago*. First, *imago Dei's* function is to give direction to

beings such shutting up of ego results in inability to relate to other as other, but only to the projection of itself in the other. This tragic dynamic applies to both other human beings and God alike. Man, who is shut up in his own ego, speaking in the words of another Lutheran Paul Tillich, is on the way to "self-destruction" because his life is a life of sin. Pannenberg seems to agree with Tillich, who in his "Systematic theology" writes that sin in man's life basically is "estrangement from God in the center of his being." Therefore, a man who lives in sin has put himself outside of "the divine center to which his own center essentially belongs", and has become "the center of himself and of his world". (p. 141)

⁸⁴ Ibid. 21.

human life (somewhat like an instinct gives direction to animal life). Second, the image of God is impressed on human mind as both a teleological concept and a standard for human behavior, and thirdly, that we are only becoming men as we educate ourselves on a daily basis through learning, tradition, reason, experience, and divine providence. In his "Outlines of a Philosophy of the History of Man" Herder sums this thesis up in the following sentence:

No, benevolent God, thou didst not leave thy creature to murderous chance. To the brute thou givest instinct; and on the mind of man thou didst impress thy image, religion and humanity: the outline of the statues lies there, deep in the block; but it can not hew out, it cannot fashion itself. Tradition and earning, reason and experience, must do this; and thou hast supplied sufficient means.⁸⁵

Both of these concepts, the fundamental openness of humanity and the teleological *imago Dei* as the map of personal spiritual evolution for humans are indispensable to Panneberg's understanding of the image of God. Although it is not explicitly stated in the "Anthropology", it seems quite obvious from the development of the discussion that Pannenberg, along with Herder, departs from the two main historical schools of interpretation of *imago Dei*, namely the Reformed conception which saw *imago Dei* as a primarily relational phenomenon and the medieval Catholic conception which contended that *imago Dei* is basically a presupposition to the person's relationship to God. "Herder departs from them (the two traditions) because he does not share the teaching on the original state that is common to them and is so difficult to reconcile with a modern evolutionary view of the human species and its

⁸⁵ Ibid. 44-46. Quote used from J.G. Herder "Outlines of a philosophy of the History of Man", Transl. T. Churchill (London, 1800, New York, 1966)

appearance in the history of life.”⁸⁶ Herder does it because in his thought, the idea of the image of God “is not mediated through a description of the initial human biological situation, but, like the idea of providence, is introduced into the anthropological data from outside.”⁸⁷

Asking the “decisive question” of whether the image of God is to be regarded as having been realized in the beginning of human race and then subsequently lost through falling into sin, Pannenberg sides with such theologians as Paul Althaus, Helmut Thielicke, Karl Barth and others saying that the very being of humans is constituted by “divine creative intention” which can not be lost in principle.⁸⁸ Thus, by concluding that nothing has really been lost, Pannenberg at the same time avoids to his mind, the very difficult discussion of the original state of man’s union with God. It is difficult because if we say that something of the *imago Dei* has been lost through the fall, it brings up another difficulty, namely the need to defend the idea that this original state of humankind is at the same time the historical beginning of the human race. And such idea ac-

⁸⁶ Ibid. 50. Such a disagreement on Herder’s part with the Catholic and Reformed theological positions is not very surprising in light of his theologically liberal orientation. Latvian philosopher Pēteris Zeile, in his foreword to Herder’s anthology in Latvian, writes that Herder “views the Bible not as God’s inspired and anointed word, but rather as a significant monument of ancient literature, which reflects the religious views of the ancient peoples.” (Johans Gotfrīds Herders *Darbu izlase*, (Rīga: Avots, 1995), 35.) Although Herder is ordained as an adjunct pastor in two Lutheran churches while living in Rīga, in his writings he approaches the Biblical data not from theological perspective, but rather from culturally anthropological and sociological perspectives. During his pastorate in Latvia Herder is accused by older colleagues of using too much “philosophical imagination” in his sermons. (Zeile, 13 -14.)

⁸⁷ Ibid. 66.

⁸⁸ Ibid. 59-60.

ording to Pannenberg is neither very significant for theological purposes, nor defensible in light of the historical and scientific discoveries. The idea that once there was a time when all currently valid orders and relations were established belongs to the realm of mythical thinking (that kind of thinking is evidenced by the Yahvist's story of the original paradisaical state of the first humans). This, according to Pannenberg, is not in line with both the process of biblical tradition, as well as historical experience of human beings.⁶⁹

If there is nothing that has been lost initially, then there is nothing to be re-gained with regards to anthropology. Therefore, when speaking about the quest of humanity, Pannenberg basically talks about evolution and progress (or the lack of it). Theologically speaking it means that the *imago Dei* as a primarily teleological phenomenon is really about "the human destination to

⁶⁹ Ibid, 57 - 58. The obvious difficulty that Pannenberg has with reconciling findings of history with the idea of the paradisaical original state of human beings contained in the Scripture has to do with his Hegelian background and the notion that history is the revelation. Don H. Olive in his "Wolfhart Pannenberg" writes the following: "Pannenberg's adaptation of Hegel's view of universal history as the self-disclosure of God is so central to his thought and so decisive for his position that he is often accused of merely restating Hegel." (p. 27) Regarding the theological objectives of Pannenberg and his circle of like-minded theologians, Olive writes: "The central motif of the circle set it apart from other prominent schools of theology. The statement that history is the most comprehensive horizon of Christian theology presupposes a need for critical historical study of Scripture in a way that neoorthodoxy has never affirmed. The Bible must be totally immersed in the stuff of history. On the other hand, the circle's motif assumes an involvement of Christian theology with the disciplines common to man's life to a degree that the existential theology of the Bullmannians has not attained. Theology must not be allowed to retreat into subjective realm where it is separated from the vigorous providence of intellectual activity. It must remain in the world of man's history." (p.29)

communion with God.”⁹⁰ At this point Pannenberg’s definition of human destination comes very close to the Eastern Orthodox understanding of *theōsis*. Central in this discussion is the biblical linking of the image of God with human rule over the earth, which in turn is tied to the idea of human openness to the world.

Only because in their exocentric self-transcendence they reach beyond the immediately given to the broadest possible horizon of meaning that embraces all finite things - only because of this is it possible for them to grasp an individual object in its determinateness that distinguishes it from other objects. [...] Precisely because human beings reach beyond the given, and therefore ultimately because human exocentricity is characterized by an impulse, inconceivable except in religious terms, to the unconditioned do they have the ability to rule over the objects of their natural world.⁹¹

Thus, Pannenberg views people as intrinsically religious and self-transcendent by design, having the innate potential to develop into a full-blown image of God, aided throughout their life-cycle by the “red thread” that leads to man’s eternal destiny. This eternal destiny, or salvation, is in Herder’s words the progressive completion of the divine image in man, which according to Pauline theology and early church tradition, first systematically developed by Irenaeus, is the second Adam - Jesus Christ. According to this tradition the incomplete image of God into which all humans are created is the prototype of Christ, which can be brought to full completion in humans only by the visible appearance of this prototype, namely the incarnation and the communion with God that the incarnation makes possible and brings about.⁹² To this position also in principle embraced by Pannenberg himself, he adds another very important aspect, namely the corpo-

⁹⁰ Ibid. 74.

⁹¹ Ibid. 76.

⁹² Ibid. 498 - 501.

rate aspect of *imago Dei*, or as he calls it, societal structure. The corporate aspect of *imago* follows from the corporate aspect of the church, the body of Christ on earth, and is closely tied to the concept of man's as God's representative's rule over the rest of creation in a loving and responsible manner:

The destiny of human beings to be images of God would then be fulfilled in the reconciliation of the world through the coming of the Messiah. In the New Testament, Christ is described, is he not, as the realized image of God (2 Cor 4:4)? He is such not for himself alone but as head of his body, the church (Col 1:15,18), in which the community of a human race that is renewed and united under the reign of God already makes its appearance in signs. To that extent the image of God in human beings, when viewed from a standpoint of its realization in Jesus Christ, has in fact a "societal structure".⁹³

The life of the church, or the Eucharistic community as Pannenberg calls it, is "anticipatory participation in the final destiny of human beings through a sharing in the spirit"⁹⁴. This final destiny is eternal life of redeemed human beings as completed images of God immersed into communion with God by the divine spirit.

Is this position something that is unique only to Lutheran Pannenberg among other protestant theologians? Is it embraced by a wider context of the Lutheran theological discourse? As it turns out, traces of the idea of *theōsis* as the ultimate human *telos* are found elsewhere in Protestant, and especially Lutheran theology.

⁹³ Ibid. 531.

⁹⁴ Ibid. 532.

*The concept of theōsis
in Lutheran (Protestant) theology*

According to my experience both in Europe and America, it is commonly believed in Protestant circles (professional theologians included) that the concept and doctrine of *theōsis* is a somewhat "strange" belief that belongs to the realm of mystical Eastern Orthodox theology. That is, when the term is even recognized by the protestant person. Contrary to this misconception recent theological scholarship has found allusions to the concept of deification in the works of Augustine, Aquinas, Luther, Calvin, Jonathan Edwards, C.S. Lewis, and even the eminent Baptist scholar of the 19th and 20th century Augustus H. Strong, as well as the early Anglicanism and early Methodism.⁹⁵ Strong presence of the idea of *theōsis* can also be found in theological beliefs of the Radical Reformers, the Anabaptists.⁹⁶

In order to accurately discuss the phenomenon of *theōsis*, it first must be carefully defined. Put in a very simple language, *theōsis* is commonly understood as a process by which the saved believer is made a "god". It is the final stage of the process of salvation at which the person is like God in certain respects. However, it must be kept in mind that in the ancient world (especially the Greco-Roman world) the word "god" was used much more loosely than it is in today's Western cultures. The same is true also of the patristic theologians who lived and wrote in the Greco-Roman world. According to Carl Mosser:

The patristic writers did not intend to teach that believers become the sort of being that the one true God is.

⁹⁵ Carl Mosser "The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification." In *Scottish Journal of Theology*, vol. 55, no. 1 (2002): 36-57.

⁹⁶ Norris, Frederick W. "Deification: Consensual and Cogent," In *Scottish Journal of Theology*, Vol. 49, no. 4 (1996): 411-428. p. 421.

Rather, their view was that believers, through union with the one true God, come to possess certain attributes that are natural only to deity, not humanity. Primary among these are immortality and incorruptibility. There are, however, limits. Creatures can never become the kind of being the uncreated Creator is, no matter how many divine qualities they are allowed to partake of.⁹⁷

Considering the above quote, a more careful definition of *theōsis* has been used in the Finnish Lutheran and Russian Orthodox dialogue on deification: deification is "participation in divine life."⁹⁸ Such definition of *theōsis* has eventually led the participants of the Finnish-Russian dialogue to find a common ground with regard to the relationship between justification and deification. It has been agreed upon by both parties involved in this dialogue that convergence of justification and deification may be anchored in the theology of love and the idea of participation in the divine life: "The relation between one's extending love and growing in Christ [...] is therefore not a simple casual link but a parallel and mutual development."⁹⁹

Such similar understanding of *theōsis* could serve as one explanation why individual theologians and theological schools have to varying degree embraced and accepted the idea of the deification of human beings. However, a number of scholars, as well as a number of denominational bodies throughout the world, have sometimes received such conclusions as brave and a bit speculative.¹⁰⁰ This might be one of the probable rea-

⁹⁷ Mosser, 37.

⁹⁸ Risto Saarinen "Salvation in the Lutheran-Orthodox Dialogue. A Comparative Perspective," In *Pro Ecclesia*, vol. 5, no. 2 (Spring 1996): 202-213. p. 203.

⁹⁹ Ibid. 206.

¹⁰⁰ As pointed out by Saarinen, as late as the last decade of the 20th century official representatives of such denominational bodies as German Lutheran church and the Church of Greece have not been willing to concede to the position proposed by the Finnish-Russian dialogue. Saarinen even mentions an

sons why Wolfhart Pannenberg, while speaking about the progress and growth of the believer avoids explicit discussion of *theōsis* in his *Anthropology in Theological Perspective*.

Not all Lutherans, however, have been equally as cautious as evidenced by the pioneering research on the presence of *theōsis* in Luther's theology by Tuomo Mannermaa, the leading figure in Finnish Luther research. While recognizing that to suggest *theōsis* as the formulation of an inner structure of Luther's theology is "extreme", Mannermaa nevertheless observes that the terms *deificatio* and *Vergöttlichung* appear in Luther's theological writings more often than the term *theologia crucis*.¹⁰¹ Moreover, Mannermaa argues that Luther's understanding of *theōsis* is very similar to that of Athanasius and Irenaeus, which is witnessed by Luther's usage of patristic terminology when discussing deification as a union of logos and flesh. Luther also mirrors patristic teaching in describing how this union actually manifests itself. For instance in his Christmas sermon of 1514, Luther says the following: "God becomes man so that man may become God. [...] The logos puts on our form and manner, our image and likeness, so that it may clothe us with its image, its manner, and its likeness."¹⁰² Luther is clear, however, in

example from the 9th Finnish-Russian conversations in 1992 where the term *deification* had to be omitted when the ideas of the conversations were presented to the German Lutherans. The very idea of deification at that time was considered incomprehensible to some German Lutheran scholars (Saarinen, 205). Even among the scholars researching the presence of *theōsis* in the works of reformers there are traces of mutual skepticism. For instance, Mosser believes that the Finnish theologians, participants of the Luther research have overstated the presence of the idea of deification in Luther's writings (Mosser, 55).

¹⁰¹ Tuomo Mannermaa "Theosis as a Subject of Finnish Luther Research," In *Pro Ecclesia*, vol. 4, no. 1 (Winter 1995): 37-48. p. 37.

¹⁰² Quoted in Mannermaa, p. 43.

emphasizing that this union by no means implies change in substance. Man still remains substantially man, and God still remains substantially God.

In order to more clearly elucidate *theōsis*, Mannermaa adopts what he calls “theology of love” or theology of “Golden Rule”, which structurally is observable in relationship between faith and love of neighbor in Luther’s theology. The main idea in this approach is putting oneself unselfishly in the situation of the other. God has put himself in the person of Jesus Christ in the miserable situation of man in order to save man. Christ takes upon himself man’s sin as if it was his own and gives man his (Christ’s) righteousness as if it was man’s own. In and through faith this can happen to every man. Also, in faith man experiences the real presence of Christ in his life. He then begins to love God and his neighbor according to the Golden Rule. He does to his neighbor as Christ has done to himself, and as he wants to be done unto if he were in a similar situation. However, being a fallen sinner he realizes his weakness and acknowledges that the good he does to his neighbor rests on Christ’s love to him, not on his own goodness. If this is done in faith, then faith means participation in being and/or in the qualities of God. And, one of these qualities is love, because “Christ is in his essence God and God is love.”¹⁰³ This love then is what transforms the believer.

This argument rests on the assumption that Luther himself, unlike subsequent Lutheranism, does not differentiate between the person and the work of Christ. For Luther “Christ himself, both his person and his work, is the righteousness of man before God.”¹⁰⁴ Mannermaa concludes that according to Luther, God is essentially present in faith, and “the quality of God is the same as the essence of God.”¹⁰⁵ Thus, the “divine” nature of the believer is nothing less than Christ himself

¹⁰³ Ibid. 47.

¹⁰⁴ Ibid. 46.

¹⁰⁵ Ibid.

and through Christ believers “in a real sense become similar to God, *conformis Deo*.”¹⁰⁶

Is this understanding unique to Luther among the reformers? As some have suggested, John Calvin¹⁰⁷ has

¹⁰⁶ Ibid. 48. This thought itself is not as new as it may seem at first. There have been Luther interpreters earlier who have written on this subject in the writings of Luther. Perhaps the innovative element in the research by Mannerna is that it places major emphasis on finding *theōsis* as a separate category in Luther's theology, while others have not set that as a particular goal of their research. For instance Bengt R. Hoffman has made the following conclusion about man partaking in God's nature in Luther's theology: “When God saves he saves that which is a part of him in fundamental structure. Yet, this is important common ground with respect to salvation. Against this background we can speak of mystical unity between the savior and the saved, once the rebirth has taken place. Man is then worthy of becoming ‘part of the divine nature.’ God's ‘being becomes our being.’” (Bengt R. Hoffman *Luther and the Mystics*, (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1976) p. 148). This is essentially the same conclusion that Mannerna has come to in his research. The only readily observable difference is that Hoffman is not operating with the term *theōsis*.

¹⁰⁷ If rediscovering *theōsis* in Luther is hard, yet seemingly acceptable since Luther sometimes has been regarded as a mystic, then John Calvin and subsequent Reformed tradition would seem to be quite removed from anything resembling deification. However, recent scholarship has suggested that John Calvin has been quite comfortable with the patristic idea of deification. According to Mosser, the evidence is even quite conclusive.

While with regards to *theōsis*, Calvin in his writings has chosen a language far less bold than the patristic theologians, that according to Mosser was most likely done to avoid possible misunderstandings since the pagan and heretical notions of people becoming gods were still quite popular in some circles in Calvin's day. Another reason Mosser mentions is that the very issue of *theōsis* was never in the center of Calvin's debates with his opponents. It is rather in the background of the discussion as something that is assumed virtually every step of the way: “The pervasive but largely presuppositional

had similar views. Calvin believed that humans beings created in God's image are reflecting God's glory (Institutes 1.15.4.), and by virtue of this creation are in some sense participating in God (Institutes 2.2.1.). As a result of the fall the image of God has become deformed, and is blotted out by sin. Hence, our happiness lies in this image being "restored and reformed" in us. Christ Jesus, as God's eternal word, shares his human nature with us, and in this nature there are imprints (*effigies*) of the Father's glory engraved. That provides the basis as it were for Christ to transform the believing humans toward this glory, which is impressed on the believer by the very likeness of Christ. Mosser has summarized it this way: "The goal of salvation, in other words, is for believers to have the image and likeness of God restored in them as fully as it is in Christ and thus to participate in God and reflect his glory."¹⁰⁸ This is a very similar understanding to the one discovered in the writings of Luther by the Finnish Luther research.

After this very brief survey of Protestant views on *theōsis*, a question might be asked how does this phenomenon, and even doctrine in some ecclesiastical bodies, relate to the human capacity for self-transcendence,

presence of deification in Calvin's theology is best explained by patristic influence on his biblical exegesis at a level deeper than what can be detected by merely counting and classifying patristic quotations." (Ibid. 56)

¹⁰⁸ Mosser, 42. Since the purpose of this article is not to discuss in detail John Calvin's theological anthropology, but to simply make a note of the discoveries of contemporary scholars about the presence of *theōsis* in the works of reformers, I have relied on Mosser both for citations from Calvin's works, as well as his expertise in interpreting those citations. In doing so I am fully aware of the fact that there are respected contemporary scholars who would differ from Mosser's position on Calvin and deification. For instance, F.W. Norris believes that Calvin has avoided teaching of deification, or has "not known it." (Frederick W. Norris "Deification: Consensual and Cogent," In *Scottish Journal of Theology*, Vol. 49, no. 4 (1996): 411-428. p. 420).

the “vehicle” of human spiritual development. The connection no doubt exists, and it is quite obvious. Deification, if considered in the patristic-orthodox sense is the highest level of human spiritual evolution, which is made possible by the capacity for self-transcendence. Deification is also the process by which beings that are God’s image bearers by design develop their God-image to its fullness. Deification is God’s answer in Christ to the human self-transcendent yearnings. F.W. Norris has captured this well, emphasizing the importance of Christian symbols (images) as they relate to the issue of *theōsis*:

We need all these images. But particularly within a world which yearns for spirituality, which in Europe and North America looks to crystals, signs, horoscopes and generic angels for some sense of divine presence and purpose, which finds in eastern religions like Hinduism and Buddhism both insight and power, Christians ought to speak of deification. Conforming to the world is not our goal. Yet by allowing our minds to be transformed, we may be prepared to contextualize the Gospel for this new wave of spirituality. [...] *Koinōnia*, fellowship with God, is actually deification, participation in God.¹⁰⁹

Just a few pages later Norris emphasizes again the importance of recapturing the doctrine of *theōsis* for the church as a whole, but the Protestant church in particular: “Because significant Western theologians confess this deep sense of sharing in the divine nature and others like John Calvin and Bernard of Clairvaux speak of the beatific vision and mystical union with God, deification should be viewed by protestants not as an oddity of Orthodox theology but as an ecumenical consensus, a catholic teaching of the Church, best preserved and developed by the Orthodox.”¹¹⁰ With this in mind several conclusions can be made about *theōsis* as the God-ordained human *telos* of *imago Dei*, and its under-

¹⁰⁹ Norris, 413.

¹¹⁰ *Ibid.* 422.

standing in Eastern Orthodox and Luthern theological thinking.

Separate but equal?

Both theological perspectives outlined in this article have much in common, namely a very strongly teleological approach to the issue of the *imago Dei*. Even though one of these approaches traces its roots back to the very first beginnings of the Christian church, while the other is primarily concerned with the Western European, especially German, philosophical and theological anthropology of the 20th century, they both arrive at the same basic conclusions.

While coming from totally different starting points, both approaches equally emphasize the centrality and importance of the doctrine of *imago Dei* in theology that claims practical relevancy to an individual's everyday life. Image of God really is the "red thread" that holds together the doctrines of creation, redemption, and glorification of man, and makes them understandable, relevant, and significant to an individual who is concerned about his or her eternal destiny regardless of whether one is Lutheran or Orthodox (or belonging to some other major Christian tradition).

Image of God in man cannot be lost and has not been lost. There really is no difference whether we speak about *imago* as the "indefinite obligation" (Gehlen), "divine creative intention", fundamental "openness to the world" (Pannenberg), or as the "self-perpetuating drive to deification" (Lossky). The image of God in man as an integral part of man's design, and the reality of being a human has not been lost.

The phenomenon and doctrine of *imago Dei* is of strongly teleological nature. Whether we say that the chief end of man is to "behold the uncreated light" (Vlachos), or that *imago* is "the human destination to communion with God" (Pannenberg), we are saying that the image of God is the "vehicle", which draws human being into intimate relationship with his or her

Creator, and that this process, while it begins here, will continue throughout eternity. The goal of this process is to help man self-transcend and to become progressively complete and whole as God initially intended it. The chief end of this process is human being's full redemption and glorification (deification), so he (she) can live eternally in immediate God's presence. The ability of self-transcendence in man designed in God's image is an indispensable component of human makeup, and as such it plays a key role in the process of *theōsis*.

In light of these conclusions it is reasonable to say that the image of God in man has a teleological aspect, and it is equally recognized by both, Lutheran and Eastern Orthodox traditions. A very strong component of this aspect is the God-given ability of self-transcendence (a consequence of humans being designed in God's image). Likewise, it follows from the above discussion that man's ability of self-transcendence is assumed to have a crucial role in the evolution (*theōsis*) of man to the fullness of *imago Dei* as intended by God.

Would all Lutheran theologians accept the Pannenberg version of theological anthropology with no reservations? Would all Orthodox be comfortable with the thought that Lutheran theology, at least in some areas of theological discourse, is much more Orthodox than it initially appears? Does Latvian context of Lutheran - Orthodox dialectic has variables that are unique to Latvia and foreign to larger Lutheran - Orthodox relationship context? Each of these questions can be answered differently depending on who is asking the question, and who is giving the answer. The current Latvian context, however, seems to suggest that the time for the Latvian Orthodox - Lutheran theological dialogue is long overdue.

While it is largely the job of the denominational heads to arrange formal contacts, it is and in all likelihood will remain the job of the theologians to explore the similarities and the differences between different theological traditions. Such explorations in my view are absolutely necessary if we are to fully understand our

own tradition while being able to recognize the ways God has worked through other traditions bringing forth the same Truth with just slightly different accents. My hope is that this article will be a small step towards the Lutheran – Orthodox dialogue in the local Latvian context, as well as in the larger European context.

Kopsavilkums

Šā raksta mērķis ir nedaudz pieskarties evaņģēliski luteriskās un Austrumu pareizticīgās teoloģijas antropoloģiskajiem aspektiem, īpaši saistībā ar *teōzes* fenomenu, kas savukārt ir saistīts ar cilvēka paš-transcendences spēju un *imago Dei* doktrīnas interpretāciju abās minētajās tradīcijās. Šīs teoloģiskās refleksijas var kalpot par veicinošu faktoru luterāņu-pareizticīgo dialogam Latvijā, kā arī palīdzēt kaut nedaudz apzināt tos teoloģiskos iemeslus, kas varētu kaut kādā mērā būt saistīti ar aptuveni pēdējos desmit gados vērojamo latviešu luterāņu pievēršanos pareizticīgajai teoloģiskajai tradīcijai, kas, šķiet, kļūst īpaši populāra izglītotu un teoloģiski „zinošu” cilvēku aprindās.

Šā raksta ietvaros vispirms ir aplūkota *imago Dei* teoloģija Austrumu pareizticīgajā tradīcijā, īpašu uzmanību veltot *imago* teoloģijas atspoguļojumam Palamas Gregora, Vladimira Losska un arhimandrita Kipriana darbos. Šo teologu rakstītajā, kā arī visā pareizticīgajā tradīcijā kopumā tiek uzskatīts, ka Dieva līdzībā radītais cilvēks, ejot svēttapšanas ceļu, transcendē šīs dzīves „rāmjus” un *teōzes* (deifikācijas) procesa rezultātā tiek attīrīts, pārveidots, apskaidrots un atjaunots savā primārajā substancē kā Dieva paša ikona. Šā procesa gala mērķis jeb *telos* ir cilvēka piedalīšanās Dieva dzīvē un Dieva skatīšana.

Minētās pareizticīgās teoloģiskās nostādnes tiek tālāk korelētas ar vācu luterāņu teologa Volfharta Pannenbergā antropoloģisko atziņu, ka viena no Dieva li-

dzībā radītā cilvēka galvenajām īpašībām ir spēja būt atvērtam pret pasauli, kas izriet no tā, ka galvenais cilvēku konstituējošais elements ir „Dieva kreatīvais nodoms”.

Tas savukārt ir saistīts ar cilvēkam doto iespēju transcendentēt šīs dzīves robežas un piedalīties mūžīgajā dzīvē vai, kā Pannenbergš to sauc, – Dieva „mūžīgajā tagadnē”.

Šā procesa dinamika ir praktiski identiska ar pareizticīgajā teoloģijā sastopamā *teōzes* principa dinamiku.

Šo secinājumu lielā mērā apstiprina arī divu somu luterāņu teologu – Risto Sārinenā un Tuomo Mannermā – pētījumi attiecībā uz *teōzes* klātesamību Mārtiņa Lutera darbos. Šie teologi ir konstatējuši, ka *teōzes* jēdziens (lat. *deificatio* un vācu *Vergöttlichung*), statistiski runājot, Lutera darbos ir sastopams biežāk nekā “krusta teoloģija” (*theologia crucis*). Līdz ar to tiek secināts, ka Austrumu pareizticīgajā antropoloģijā un luteriskās teoloģijas antropoloģijā ir vairāk kopējā nekā atšķirīgā. Nobeigumā tiek izteikta cerība, ka šis raksts varētu kalpot par stimulu luterāņu-pareizticīgo teoloģiskam dialogam gan Latvijā, gan arī plašākā Eiropas kontekstā.

Skaidrīte Kalvāne (māsa Klāra P.I.J.)

Latgale: tautiskais un katoliskais

Pēdējā laikā folkloristi samērā daudz runā par kristietisko folkloru, bet saistoši ir paskatīties, kā notiek kristietiskā un folkloriskā saplūšana, vai vēl vairāk – kā saplūst tautiskais un katoliskais, viens otru papildinot, pat sargājot.

Šodien mēs varbūt varētu runāt arī par *folklorisko kristietību* – par to mītisko un mistisko, ko šodien daudzi nemaz nevar izskaidrot, bet zina, ka tā tam vienkārši jābūt. Kāpēc, piemēram, svētā Stefana piemiņas dienā baznīcā tiek svētītas auzas, tā arī neizdevās noskaidrot. Vissvētākā Sakramenta svētku oktāvas noslēgumā līdz ar bērniem tiek svētītas arī dažādas zālītes (kumelītes, piparmētras u.c.) kā zīme tam, ka Pestītāja, kurš bija iemiesojies Marijas klēpī, kad viņa devās apciemot Elizabeti, slavu izteica pļavu ziedi un zāle. Daudzi šodien nezina šo teoloģisko skaidrojumu, taču apzinās, ka Kungs vienmēr nāk ar svētību, un labprāt to neapzināti saņem. Arī Dievmātes Debesīs uzņemšanas svētkos Aglonā 14. augusta vakarā uz bazilikas pamatiem redzam zāļu un lauku puķu pušķus. Varam, protams, pieņemt, ka Dievmāte Marija ir tas viskrāšņākais zieds, nobriedušākais auglis Dieva druvā. Turklāt ir dzirdēta arī leģenda par to, ka pēc Dievmātes uzņemšanas debesīs ar miesu un dvēseli viņas kapā tika

atrasti krāšņi ziedi. Taču nenoliedzami tam ir sakars arī ar seno latviešu Māru. Tie nav vienīgie piemēri, kas liecina par katolicisma iedzīvošanos tautā, apliecinot zināmu reliģisku sinkrētismu.

Varbūt šodien drīkstam runāt par tautas kristietību? Latvijas Romas katoļu Baznīcā šis jautājums ir īpaši aktualizējies pēc Vatikāna 2. koncila. Pirmkārt, tautiskais moments jau ir skatāms ārēji. Baznīcā redzam tautiskas māla vāzes, altāru pārsegus, tautiskus musturus zvanu auklu jostās un baznīcas grīdas ceļņos, tautas tērpus baznīcas procesijās. Tas viss lēnām, bet, šķiet, ka uz palikšanu baznīcās ienācis tieši pēdējos gadu desmitos. Atcerēsimies, ka pirms tam pat procesiju tērpiem bija jābūt gandrīz vai līdzīgiem klosteros valkātajiem tērpiem.

Mūsdienās katoļu Baznīcas Konstitūcija par svēto liturģiju nosaka, ka Baznīca liturģijā negrib uzspiest stīvas, vienādas formas, bet gan – vēlas sargāt un attīstīt dažādu cilšu un tautu garīgās vērtības un dāvanas.¹ Liturģija rod izpausmi tautas kultūrā, taču, no otras puses, liturģija pati arī ir kultūru ietekmētāja un veidotāja.² Praksē šis abpusējais process rada ļoti pozitīvas emocijas. Tā, piemēram, kāda jauna priesteru primīcijas (pirmajā) svētajā Misē psalmi tika dziedāti kokles pavadījumā, klātesošajos izsaucot klusu piekrišanu.

Šodien neesam pamanījuši vēl kādu savdabīgu fenomenu – dzīvajā tautas folklorā joprojām saglabājušies Bībeles tekstu lokalizējumi, proti, Bībeles sižeti tiek *pārlikti* atbilstoši konkrētajai situācijai un vietai. Kāda 84 gadus veca māmiņa Sutros, liela stāstniece, zina pasaku par trīs dēliem, no kuriem divi bijuši labi, gudri, bet trešais *Jezupenš*, bijis citāds. Viņi dzīvojuši kādā folvarkā (pusmuižā), tur esot bijis kāds slikts muižkungs. Un šī pasaka, kā vēlāk atklājās, vēsta par

¹ Constitutio de Sacra Liturgia (Sacrosanctum Concilium). – Poznan: Pallotinum, 1968, 37. pants (nodaļā D. Liturģijas piemērošanas principi tautu raksturam un tradīcijai).

² Katoliskās Baznīcas katehisms. – Rīga: Rīgas Metropolijas kūrīja, 2000, 1207. p., 320. lpp.

Vecās derības Jāzepu, tikai viņa brāļu skaits ir krietni sarucis un viņš pats par *Jezupeņu* nosaukts.³ Reliģiskās zināšanas šeit kalpo kā pastarpinājums folkloras sižetam.

Katoliskie raksti ļoti bieži tika un tiek dēvēti par latgaliskiem. Arī jezuīta Georga Elgera 1673. gadā izdotā dziesmu grāmata⁴ ir minēta vairākās augšlatviešu rakstu bibliogrāfijās⁵. Elgera grāmata apliecina katolicisma internacionālo raksturu, jo praktiski visas dziesmas ir tulkojumi un tās ir pazīstamas visā katoliskajā Baznīcā, bet reizē tā sniedz liecību par vēl kādu citu katolicisma iezīmi – tautas nacionālo īpatnību respektēšanu. Par to liecina dziesmu refrēni, piemēram, *līgo – Mums ir viens bērniņš piedzimis. / Marija ir tā šķīstā māte. / Viena Jumprava ir Dieva Dēlu piedzimuse. / Priecājieties sev, bērniņi, ar liksmu dziedāšanu! / Līgo, līgo, bērniņš! / Līgo, līgo bērniņš ar liksmu dziedāšanu.*⁶

Arī latgaliēšu garīgajās dziesmās ir jaušama šī katoliskā un nacionālā momenta sintēze. No 19. gadsimta vidus ir saglabājušies atsevišķu anonīmu tautas dziesminieku darbi, kas kalpo par savdabīgu starpposmu starp tautas dziesmu un dzeju, piemēram, *Lai byus Jezus gūdynōts / Leidz pošam dybynam. / Lai sēdēja Laimes mōte / Šō gaļdeņa galeņā.*⁷ Dzejnieks K. Skujenieks, rakstot par poļu tautasdziesmām, saka, ka pa-

³ Prof. J. Kursītes 2004. gada Latgales folkloras ekspedīcijas materiāli; teicēja Anna Dzene.

⁴ *Cantiones Spirituales ex Latinis, Germanicis et Polonicis translate in idioma Lothavicum.* – Vilnae Typis Acad. S. J. Anno D-ni. 1673.

⁵ Manteuffel G. *Bibliographische Notiz über Lettische Schriften, welche von 1604 bis 1871 in der hochlettischen oder der sog. oberländischen resp. polnisch – livländischen Mundart veröffentlicht worden sind, in rein chronologischer Ordnung zusammengestellt.* – Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft, Mitau, 1885, Bd. 17, S. 2; Seiļ V. *Grāmatas Latgales latviešiem.* – Rīgā, 1936, 13. lpp.

⁶ Dziesma „Pueri nativitas” *Cantiones Spirituales...* 23. lpp.

⁷ Latkovskis L. *Tautas dzejnieki // Dzeive.* – Minhene, 1954, nr. 16, 18. lpp.

gānisms dzīvo katolicismā kā roka ar cimdu⁸, to pilnā mērā apstiprina arī atsevišķas latgaliešu dziesmas, piemēram, *Še uz Dīva pīdzimšonas / prīcojās vysa radeiba, / Putni da staļam atskrēja / Jezum skaiški aizdzīdōja...*⁹

Kristietiskās un dainu pasaules izjūtas līdzās pastāvēšana, pat saplūšana ir vērojama arī pirmajā mums pieejamajā latgaliski izdotajā garīgo dziesmu grāmatā „Naboženstwo”¹⁰. Pušas jezuītu iztulkotās dziesmas ienāk tautā, vēl 20. gadsimta 30. gados baznīcā, tautas valodā runājot, tiek dziedāts par *Bo-kungu – Bo kungam gūdu dūdami....* un par *Tulileju – O, Marija, Tu lileja esi ceisteibas.*

Tautasdziesmas joprojām Latgalē dažkārt skan garīgo dziesmu melodijā vai arī otrādi. Te būtu minama kaut vai, piemēram, Balvu pusē dziedātā tautasdziesma „Pūri, pūri, meži, meži” un garīgā dziesma „Dzīd gūdu Marijai, vyspasaules cīneibai”, tautasdziesma „Auga, auga rūžeņa” un baznīcā dziedātā „Muna tu prīca, o Jezu muns”. Gadsimtiem tas nevienu nav traucējis un joprojām nemaz netraucē. Tas liecina, ka tautas apziņā nevar novilkt drošu robežu starp pagānisko Māru un Dievmāti Mariju.

Katolicisms Latgalē ir pielāvis folkloras un kristietības sintēzi, un mēs varam vien minēt, kā tautasdziesmas, folkloras vispār Latgalē pamazām ir kristianizējusies vai arī otrādi – kristietiskais folklorizējies? Varbūt to ir ietekmējusi arī Latgales vēstures gaita? Latgalē reliģiskais, respektīvi, katoliskās un tautiskās piederības nesaraujamā saistība sevišķi izpaudās asākajā pārkrievošanas laikā, sākot ar novada pievienošanu Krievijai 1772. gadā, līdz pat 20. gadsimta sākumam. Arī latīņu drukas aizlieguma laikā (1864.–1904.) dziesmas, lūgšanas un vismaz evaņģēliju lasījumi

⁸ Skujenieks K. Balss pa rasu // Ābelīte: Poļu tautas dziesmas.– R., 1984, 15. lpp.

⁹ Latgolas Vārds.– 1938, Nr. 1, 6. lpp.

¹⁰ Naboženstwo.– Wilno w Drukarni Akad., r. Panskiego. 1786.

Latgales katoļu baznīcās skanēja latviešu valodā. Tā bija arī savdabīga pretošanās Krievijas impērijas valodai un pareizticības varmācīgai uzspiešanai, arī daudziem ierobežojumiem ekonomiskā ziņā.¹¹

19. gadsimta otrajā pusē bailēs, ka varētu tikt piespiesti pāriet pareizticībā, Latgales latvieši, jautāti par viņu tautību, nereti atbildēja, ka viņi ir poļi, jo viennozīmīgi bija skaidrs, ka poļi ir katoļi. Pat vēl 20. gadsimta 30. gados Latgales latvietis, baidīdamies tikt saļaukts ar pārnovadniekiem, kuri piederēja citai ticībai, savu tautību identificēja ar ticību.¹² Un tas nebija nejausi, jo tieši katoļu Baznīca Latgalē palīdzēja nosargāt valodu, gādājot tautai garīgās grāmatas. Pateicoties latviešu valodas un rakstu lietojumam Baznīcā, Latgales latvietis nepārkrievojās un nepārpoļojās.

Neapšaubāmi daudz nozīmīgāka par valodu tā laika katoļu Baznīcai Latgalē bija rūpe par katoļticības saglabāšanu un izplatīšanu, tāpēc Baznīcā tika izmantota tā saucamā dialektālās pastorizācijas metode, t.i., attiecīgajā novadā tika lietota vietējā valodas forma. Šī metode īpaši populāra bija kļuvusi jezuītu misionāru vidū 18. gadsimta sākumā, kad notika tās dedzīgā piekritēja jezuītu tēva de Regis beatifikācijas process.¹³ Katoļticības izplatīšanās tautā, tās dzīvīgums, pateicoties evaņģēlija sludināšanai tautai tuvajā valodā, arī sveštautiešu priesteru ideālisms – tie ir faktori, pateicoties kuriem, Latgale šodien ir Latvijas, nevis Vitebskas guberņas sastāvā. Mēs varam būt pateicīgi Dievam, ka, sargājot katolisko, Latgales latvietī reizē tika nosargāts arī nacionālais. Internacionālais katolicisms, saglabādams valodu, nosargāja arī tautību. Kad 20. gadsimta 30. gados sākās latgaliskuma apkarošana pārprastas vienotības (lasi: vienādības!) vārdā, Latgales latviešu

¹¹ Skat. Aizelksnīts (Ist.v. M. Bukšs). Kaida nūzeime daudzynōt pagōtnes nūtykumu // Dzeive, 1964, 67. nr., 15.-17. lpp.

¹² Par to skat. arī Kemps F. Latgales likteņi.- R., 1991.

¹³ Par viņu skat. Kirchliches Hand-Lexicon.- Freiburg, 1907, Bd 1, S. 1519.

valoda un rakstība katoļu Baznīcā neizzuda. Laikam jau tāpēc, ka katolicisms bija saaudzis ar valodu, vēl vairāk – latgaliskais un katoliskais bija kļuvuši gandrīz vai sinonīmi.

Pēc 2. Pasaules kara latgaliešu rakstības tradīcija Latvijā tika varmācīgi iznīcināta. Sākās otrais drukas aizliegums – šoreiz latgaliešu drukas aizliegums, kas īpaši stingri skāra reliģisko literatūru. Līdz ar ciņu par Baznīcas kā tādas pastāvēšanu tika mēģināts risināt arī reliģisko grāmatu gādāšanu. Sākās rokraksta literatūras fenomena atkārtotāšanās – lūgšanu grāmatas tika atkal rakstītas ar roku, gluži kā 19. gadsimtā, tikai šoreiz rokraksta *prometeju* bija krietni vairāk nekā pirmajā latīņu burtu drukas aizlieguma laikā – grāmatas pārakstīja ar roku, drukāja ar rakstāmmašīnām, pārfotografēja. To darīja vienkāršie ticīgie cilvēki, priesteri, ordeņa māsas. Arī šodien atsevišķās draudzēs vēl joprojām tiek lietoti šie „iespieddarbi”, īpaši – garās latgaliešu garīgās dziesmas, kuras tautā ir populāras, bet nav atradušas vietu jaunajos lūgšanu un dziesmu krājumos.

Situācija trimdā bija citāda. Tās pašas vienotības idejas vārdā latgaliešu valoda netika lietota katoļu dievkalpojumos, vienā tautas daļā izsaucot neapmierinātību. Tā rezultātā trimdas latgalieši nereti sāka iet tajās katoļu baznīcās, kur dievkalpojumi notika viņu mītnes zemes valodā, tā pakāpeniski zaudējot arī latvisko identitāti.

Kad 1952. gadā pāvests Pījs XII izdeva encikliku “*Exul familia*” (“Trimdinieku saime”), kas bija iecerēta kā palīgs bēgļu garīgās dzīves regulēšanā, tajā tika dota privilēģija bēgļiem un viņu pēcnācējiem 1. pakāpē lūgties valodā, kādā viņi bija lūgušies savā dzimtenē¹⁴. Taču trimdas katoļu Baznīcā situācija nemainījās – Baznīcas „latviskošanas” process netika apturēts, līdz ar to izzuda katoliskā prese latgaliski, turpinājās tikai laicīgo grāmatu izdošana latgaliešu rakstu valodā. Lat-

¹⁴ Bukšs M. Atmiņas un atziņas.– Minhene, P/S Latgaļu izdevnīceiba, 1964, 379. lpp.

galiešu rakstu valodā iespīestās grāmatas gaidīja savu atgriešanos dzimtenē. Tikai 20. gadsimta 80. gadu beigās Latvijā drīkstēja legāli iesūtīt trimdas latgaliešu sarūpētās grāmatas.

Šodien situācija ir visai divaina. No vienas puses, latgaliešu rakstu valodas lietošanai arī laicīgajā sfērā ir valsts likumā noteiktās garantijas, taču ir kāds cits aizliegums – šoreiz paša Latgales latvieša sevis, savas valodas kaunēšanās un aizliegšanas radīts. Vai šis trešais valodas paš aizliegums nebūs vispostošākais?

Kamēr ir lasītāji un lūdzēji baznīcā, liekas pats par sevi saprotams, ka latgaliskajai valodai jābūt, taču šodien tas daudzējādā ziņā ir gandrīz vai ideālisms. Un tas notiek laikā, kad rietumeiropieši uzņem filmas par maija dziedājumiem un psalmu par mirušajiem dziedāšanu Latgalē, kad mūsu pašu latvieši organizē ekspedīcijas, lai apjaustu latgalisko Sibīrijā, atklājot to kā vērtību! Vai tā nav vispirms necieņa pret saviem senčiem un savu pagātņi, kad latgaliskais Latvijā tiek nenovērtēts? Un vai par šo ceturtā baušļa tik klaju ignorēšanu mūs nenicinās nākamās paaudzes?

Neaizmirstot, ka valodas saglabāšana nav Baznīcas primārais uzdevums, arvien gribas cerēt, ka īpatnēji latviskais, respektīvi – latgaliskais, atkal kādas pārpras-tas unifikācijas rezultātā netiks iznīcināts. Latgaliskais, tāpat kā katoliskais, ir neatņemama latviešu tradicionālās kultūras sastāvdaļa.

Edgars Mažis

Latvijas baptistu atšķirības no baptistiem citur pasaulē

Vārds 'baptists' latviešu sabiedrībā joprojām skan mazliet ironiski.¹ Daudzkārt tā ir nezināšana, bet visbiežāk dažādi aizspriedumi. To izsaka arī gramatika, jo ļoti bieži uz aploksnēm un afišām šis vārds tiek rakstīts nepareizi – babtists. Latvijas sabiedrības attieksmi pret Baptistu baznīcu veidojuši gan vēsturiski notikumi, gan klišejas, kas bieži vien nav ļāvušas saprast to, kas baptisti ir un kāda ir to atšķirība no citām kristīgajām konfesijām Latvijā. Šā raksta mērķis ir dot galvenās Latvijas baptistu atšķirības no baptistiem citur pasaulē.

Baptistu kustības pirmsākumi Latvijā ir veidojušies gan iekšēju, gan ārēju faktoru ietekmē. 19. gs. vidū

¹ „Neesmu baptists, bet... Senāk (domājams, arī šajos laikos), ja tu netrimpelēji un nepīpēji, tev pat tas vislabestīgākais namatēvs ar nosodījumu un aizvainojumu aizrādīja: «Ko tu -- baptists esi, vai?» Un tu juties melns un maziņš, un prettautisks. Nupat kāds politlīderis savējo sapulcē izsaucās apmēram tā: «Vai mēs esam kādi sektanti baptisti?» Nedomāju, ka ar to viņš gribēja abižot šīs t.s. tradicionālās konfesijas pārstāvi ministru Ainaru Baštiku. Gluži vienkārši — izspruka tēvutēvu iekopts un politikorekts lamuvārds”. Jānis Rokpelnis, “Diena”, 4.2.2003.

Kurzemē sāk veidoties dievbijīga luterāņu grupa, kuri sāk pievērst lielāku uzmanību individuālai Bībeles lasīšanai un lūgšanai. Par Latvijas baptistu kustības uzsācēju var uzskatīt vācieti A. Hamburgeru, kas bija Ziru skolas skolotājs.² Viņš pulcē ap sevi domubiedrus, runā ar bērnu vecākiem par garīgajām patiesībām un pamazām izveido grupu, kas sāk pulcēties, lai lasītu Bībeli un lūgtu Dievu.³ Sākumā valdošā luterāņu baznīca uz šādu aktivitāti lūkojas pozitīvi, bet vēlāk pret 'jaunticībniekiem' tiek vērstas represijas. Savu identitāti jaunās kustības pārstāvji veido, kontaktējoties ar vācu baptistiem, kuri no Mēmeles iegriežas gan Liepājas pusē, gan Kurzemē vispār. 1860. gada 2. septembrī Mēmeles (Klaipēdas) draudzē tiek kristīti pirmie Latvijas baptisti, un šogad aprit jau 145 gadi, kopš baptistu konfesija darbojas Latvijā. Kaut arī baptistu kustība Latvijā nav tiešs ārzemju misionāru rezultāts, baptistu izpratni un mācību ietekmējuši gan vācu, gan angļu, gan amerikāņu baptisti.

No vienas puses, pastāv lielas atšķirības pašu baptistu vidū tepat Latvijā, jo tas ir gan baptistu autonomijas princips, ka katra lokālā draudze ir neatkarīga, gan apziņas brīvības princips, ka katram cilvēkam ir tiesības izvēlēties, ticēt vai ne.⁴ Baptistu draudzēs vienmēr ir bijis grūti runāt par vienojošu teoloģiju, jo baptistus nevieno ticības apliecības, bet gan Bībeles kā vienīgās garīgās autoritātes atzišana. Apzinoties, ka Bībeles interpretācija var būt ļoti dažāda, baptistu draudžu atzi-

² Hamburgers nu pamudināja, skolotājs būdams, atstāt dzeršanu un svētīt svētdienu, jo dzērāji debesu valstību neiemantošot. Viņš arī mācīja uz ceļiem bērniem Dievu lūgt bez lūgšanas grāmatas. Viņš turējās cieši pie Bībeles raksta. Tervits, 37. lpp.

³ „Šāda savstarpēja garīga kopšanās un uztaisīšanās turpināta 10 gadus, bez kā pulciņa dalībniekiem būtu prātā nācis atšķirties no baznīcas. Savā atzišanā tie ne caur ko no baznīcas mācības neatšķirās, tikai to tie nojuta, ka baznīca tiem nespēj pasniegt vajadzīgo dvēseles barību, tādēļ tie to meklēja paši.” Riss, 35. lpp.

⁴ Tervits, 34. lpp.

ņas spektrs Latvijā ir ļoti plašs – no harismātiskajiem baptistiem spektra vienā pusē līdz liturģiskajiem baptistiem spektra otrā galā. Liekas, ir tikai viens baptistus vienojošs aspekts, un tā ir baptistu izpratne par kristību.⁵ Baptistu uzskats par kristību dažkārt sabiedrībā saprasts kā pieaugušo kristīšana. Patiesībā, balstoties uz apziņas brīvības principu, baptisti tic un uzskata, ka kristības ir katra cilvēka brīva un nepiespiesta izvēle.⁶ Pēdējos gados Latvijā šad un tad bijusi diskusija par to, kāda ir baptistu izpratne par citās Baznīcās veikto kristību. Prakse ir ļoti dažāda. No citas Baznīcas kristības atzišanas līdz pilnīgam noliegumam, it īpaši, ja kristība veikta mazam bērnam. Tāpēc ir saprotama dažu lielo Baznīcu attieksme pret baptistiem, kurus arī šodien nereti sauc par atkalkkristītājiem. Bet kā radikālais Reformācijas spārns baptisti šo kristību principu ir sargājuši un sākotnēji arī daudz cietuši, piedzīvojot fiziskas vajāšanas un citu kristīgo Baznīcu nicinājumu. Kaut gan nereti baptistu draudzes locekļi, kuri pievienojas Pareizticīgajai Baznīcai, arī tiek kristīti pa jaunam.

Ja domājam par to, kādas ir latviešu baptistu galvenās atšķirības no baptistiem citur pasaulē, tad ir viena iezīme, kas joprojām raksturo vairākumu baptistu draudžu locekļu, un tā ir atturība alkohola lietošanā. Šo attieksmi veidoja baptistu aktīvā nostāšanās pret tautas apdzirdīšanu cariskajā Krievijā.⁷ Latvijas Baptistu draudžu savienības 1998. gadā pieņemtajā Kredo ir uzsvērts: „Mēs sludinām pilnīgu atturību no alkohola un narkotisko vielu lietošanas, smēķēšanas, izlaidīgu

⁵ „Mēs uzskatām, ka kristība ir jaunpiedzimšanas notikuma turpinājums, liecība kristāmā iekšējai izmaiņai, Jēzus Kristus apliecināšana cilvēku priekšā, zīme Derībai starp kristāmo un Dievu. Kristība simbolizē nomiršanu grēkam un pasaulei caur grēka atzišanu un nožēlošanu un augšāmcelšanos jaunai dzīvei caur piedzimšanu no augšienes.” Baptistu kredo, 1998.

⁶ Baptisti nerunā par pieaugušo cilvēku pagremdēšanu, bet gan par ticīgu cilvēku pagremdēšanu jeb kristīšanu. Tervits, 33. lpp.

⁷ Tervits, 38. lpp.

un azarta spēļu vietu apmeklēšanas.” Baptistus parasti Latvijas sabiedrībā pazīst kā alkohola nelietotājus. Šī iezīme ir raksturīga arī baptistiem Amerikā, bet nav vērojama baptistiem Eiropas zemēs. Atturība no alkohola ir Latvijas baptistu iezīme, kas vairāk ir sociāls un sabiedrisks fenomens, mazāk biblisks. Ir grūti izvērtēt šīs izpratnes plusus un mīnus. No vienas puses, tā ir bijusi un joprojām ir laba liecība sabiedrībai, ka baptisti iestājas pret jebkādu apreibināšanos. Ja anonīmo alkoholiķu grupas pie šīs atziņas nonāk atkarības kontekstā, tad baptisti šo atziņu manto vēsturiski un arī nonāk pie tās, studējot Bībeli. Negatīvais aspekts ir tas, ka šāda deklaratīva nostāja pret alkohola lietošanu savā ziņā ierobežo cilvēku, kurš, būdams draudzes loceklis, joprojām cīnās ar alkohola atkarību, bet to rūpīgi slēpj no citiem, jo būt labam draudzes loceklim nozīmē būt tādām, kas alkoholu nelieto. Šeit parādās divdomīga situācija, jo cilvēkam, kuram būtu vajadzīgas aizlūgšanas un garīga palīdzība, bieži ir jāslēpj savs grēks, lai netiktu izstumts no draudzes. Kopš Latvijas neatkarības atgūšanas šis atturības princips pašu baptistu vidū radījis daudz diskusiju par to, vai vajadzīga pilnīga atturība vai mērenība? Tomēr ir skaidrs, ka dažādās izpratnes par alkohola lietošanu vai nelietošanu nav svarīgākais Baznīcas dzīves jautājums. Tā ir tikai iezīme, kas raksturo Latvijas baptistus Eiropas baptistu kontekstā. Jāapzinās arī tas, ka pēdējos gados vairumam Latvijas draudžu ir daudz liberālāka izpratne par draudzes locekļu izslēgšanu alkohola lietošanas dēļ. Bet dažkārt šis jautājums tiek mākslīgi saasināts, lai vecākās paaudzes baptisti norādītu, ka jaunās paaudzes kristieši ir atkāpušies no principa, kas pirmajiem Latvijas baptistiem bija tik īpašs un svarīgs.

Otra iezīme ir saistīta ar draudžu pārraudzīšanas stilu. Latvijas Baptistu draudžu savienība ir baptistu draudžu brīvprātīgs veidojums. Tā kā katra draudze ir autonoma, tad Draudžu savienībai ir tikai rekomendējošs raksturs. Baptistu izpratne par demokrātiju liek vērtēt Savienību vairāk kā koordinējošu, lai kopīgi veiktu kādus evaņģelizācijas vai sociālās kalpošanas

projektus, kas lokālai draudzei vienai pašai nav iespējams. Diemžēl nereti pagātnē Savienības vadība centās lietot autoritatīvu vadišanas metodi, tādā veidā sākot pielīdzināties hierarhiskai Baznīcas struktūrai. Padomju gados šāds vadības stils pat nesa savus augļus, jo tad 'stingrā roka' palīdzēja draudžu kopdarbu saturēt kopā. Bet pēdējos gados vērojama cita tendence – ka Savienības vadība gandrīz atsakās no jebkādas vadišanas, dodot draudzēm pilnīgu brīvību, kā veidot savu teoloģiju un kalpošanu. Latvijas baptistu draudžu vadības mehānismā ir vērojamas Luteriskās Baznīcas iezīmes. Lielā mērā tas ir saistīts arī ar Latvijas Baptistu draudžu savienības vadītāja amata nosaukumu – bīskaps. Ilgu laiku Latvijas baptistu bīskaps bija vienīgais bīskaps pasaulē, jo baptisti savus vadītājus sauc vai nu par ģenerālsēkretāriem, vai prezidentiem. Šāds amata nosaukums bieži citu valstu baptistu vidū rada jautājumu par to, cik demokrātiski ir baptisti Latvijā un vai viņi seko baptistu autonomijas principam. Bet vārds 'bīskaps' ir ļoti vēsturisks, jo jau pirmais Latvijas baptistu vadītājs Adams Gertners (1829–1875) tiek saukts par bīskapu.⁸ Vēlāk gan Savienības vadītājs tiek saukts par prezidentu, bet bīskapa nosaukums kļūst aktuāls pēc 1945. gada, kad Latvijas Baptistu savienība tiek inkorporēta Vissavienības Baptistu savienībā. Tajā laikā Latvijas baptistu vadība izstrādā rezolūciju, kurā cita starpā teikts: „Pilnvarnieka nosaukumu paturam bībelīgo vārdu – bīskaps.”⁹ Kaut arī baptistu izpratne par bīskapa amatu ir ļoti atšķirīga no liturģisko un hierarhisko Baznīcu izpratnes, Latvijas ekumēniskajā kontekstā tas ir vienojošs elements.

Tieši Latvijas unikālā situācija, kad nevienai kristīgajai konfesijai nav valsts baznīcas statuss, ļauj Latvijas baptistiem aktīvi iesaistīties ekumēniskajā sadarbībā. Tā ir būtiska iezīme salīdzinājumā ar Eiropas kontekstu, kur vairumā valstu ir viena dominējošā Baznīca un pārējās kristīgās Baznīcas tiek diskriminētas. Ekumē-

⁸ Tervits, 55. lpp.

⁹ Tervits, 144. lpp.

niskā sadarbība iespējama arī tāpēc, ka baptisti ir viena no tradicionālajām kristīgajām Baznīcām Latvijā. Tas gan rada veselu virkni jautājumu, vai baptistiem vajadzētu būt 'izredzēto' pulkā, ja tajā pašā laikā LR Reliģiskais likums ar šāda veida sadalījumu tradicionālajās un netradicionālajās Baznīcās diskriminē ne tikai kristīgās Baznīcas, bet arī citu reliģiju pārstāvjus Latvijā? Un vai šeit nav pretruna ar Latvijas Baptistu savienības izstrādātā Kredo punktu par apziņas brīvību?¹⁰ No vienas puses, šeit var redzēt apziņas brīvības principa novājināšanu, jo baptisti visos laikos aktīvi iestājušies pret jebkāda veida diskrimināciju.¹¹ Laiku pa laikam baptistu vidū ir diskusija par ekumēnisma lietderību un nepieciešamību. Viena no iespējām ir iet radikālu ceļu un norobežoties no tā, kas atļauts likumā kā tradicionālajai konfesijai Latvijā. Bet līdzšinējie gadi ir parādījuši baptistu noturību gan armijas, cietumu un slimnīcu kapelānu kalpošanā, gan kristīgajā izglītībā, gan nesot labu iespaidu masu saziņas līdzekļos. Salīdzinot ar Eiropas kontekstu, kur vairumā gadījumu baptisti tiek diskriminēti gan ar valsts likumu palīdzību, gan ar valdošo Baznīcu attieksmi, Latvijas situācija ir ļoti labvēlīga gan baptistu darba attīstībai, gan dialogam ar citām baznīcām. Kad 2000. gadā Latvijā pirmo reizi notika Eiropas Baptistu federācijas Ģenerālpadomes sēde, vairāku valstu pārstāvji atzinīgi novērtēja baptistu stāvokli Latvijā un labvēlīgo kontekstu

¹⁰ „Mēs uzskatām, ka visās attiecībās ir jātiek realizētam apziņas brīvības principam: katrs cilvēks pats ir tiesīgs noteikt savu attieksmi pret Dieva piedāvāto žēlastību – pieņemt to vai atraidīt. Ne valsts varai, ne kādai sabiedriskai organizācijai, ne ģimenei nav nekādu tiesību cilvēku piespiest vai aizkavēt ticēt Dievam. Šajā principā ir ietverta arī pārliecība par valsts un baznīcas institucionālu norobežošanu.” Kredo.

¹¹ „Baptisti iestājas par pilnīgu apziņas brīvību visiem cilvēkiem, par visu baznīcu un ideoloģiju vienlīdzību valsts priekšā. Baptisti ir pārliecināti, ka demokrātiskā sabiedrībā viņiem ir tiesības apliecināt savu uzskatu saturu un ieteikt to citiem, bet tajā pašā laikā paturot cieņu pret visiem, kuri garīgajos jautājumos domā citādi.” Tervits, 34. lpp.

ekumēniskajām attiecībām. Ekumēnisms, protams, prasa dialoga attīstīšanu. Tas diemžēl joprojām nav iesākts, jo ir vajadzīga labā griba, lai pārrunātu teoloģiskās un Baznīcu prakses atšķirības, kas varētu palīdzēt Latvijas baznīcām labāk saprast vienu otru. No baptistu viedokļa, ir grūti veidot teoloģisku dialogu ar citām Baznīcām, jo baptistu teoloģija var būt ļoti atšķirīga no draudzes uz draudzi. Tieši tāpēc dažkārt ir grūti atbildēt uz jautājumu: Kas ir baptistu teoloģija? Bet uzdrošināšanās sākt dialogu ir iespējama tikai tad, ja pati Baznīca zina un jūtas droša par to, kas Viņa ir. Veidojoties ciešākām saitēm starp Latvijas Baptistu draudžu savienības vadību un Teoloģijas semināru, šāda dialoga sagatavošana būtu iespējama. Bet līdz tam brīdim ir dažādi ekumēniski dievkalpojumi, kuros piedalās arī baptistu vadītāji un pārstāvji, neformālas bīskapu tikšanās, dažādas ekumēniskas konferences, kā piemēram, svinot kristietības divtūkstošgadi. Konservatīvi noskaņoti baptisti ekumēnismu uzskata par nepieņemamu, bet jaunās paaudzes baptisti redz, ka svētīgāk ir būt brīvam no pašizolācijas un meklēt labo un bagātinošo citu Baznīcu tradīcijās.

Vēl viena iezīme, kā Latvijas baptistu atšķir no citu valstu baptistiem, ir liturģiskie tērpi. Atšķirībā no ASV, kur baptistu mācītājs nekad nevilktu mācītāja amata kreklu, kuru sauc par kolārkkreklu, Latvijas baptistu garīdznieki to praktizē. Ja ASV tas būtu gandrīz 'nāves grēks', lai kāds nesajauktu ar katoļu priesteri, tad Latvijā mācītāja amata krekls ir liecība, ka mācītāji un arī Baznīca netika iznīcināti grūtajos padomju gados. Parasti kolārkkrekls tiek lietots īpašās svētdienās, kā Baznīcas svētkos, kristībās un laulībās, un arī dažkārt Svētā Vakarēdiena dievkalpojumos. Atsevišķi mācītāji to dara ik svētdienas. Baptistiem nav noteikta amata tērpa, kaut gan Latvijas brīvvalsts laikā pirms Otrā pasaules kara bija nepieciešams to iesniegt valsts iestādēm apstiprināšanai. Kristībās, laulībās un bērēs baptistu garīdznieki lieto melnu talāru, atsevišķos gadījumos arī albu. Tā kā šajā ziņā baptistiem nekad nebūs vienota standarta, tad katras draudzes garīdznieks var

izvēlēties, kādu amata tērpu vilkt. Liturģisko tērpu lietošana arī, no vienas puses, ir atkāpšanās no baptistu vienkāršības principa, ka mācītājs ģērbjas tāpat kā viņa draudzes locekļi, bet, no otras puses, tā ir kāda kopības apzināšanās, kad mēs domājam par sadarbību un sadraudzību ar citām Baznīcām.

Latvijas baptisti, salīdzinot ar ticības māsām un brāļiem Krievijā, atrodas daudz labākā situācijā, jo baptisti drīkst sevi izteikt gan skolās, gan slimnīcās, gan armijas daļās, gan cietumos. Baptistu dievkalpojumi regulāri tiek pārraidīti valsts televīzijā. Latvijas baptisti ir labākā situācijā pat, salīdzinot ar daudzām Eiropas valstīm, kur valda sekulārisms un kur būtu grūti iedomāties kristīgo vēsti masu informācijas līdzekļos. Un tas padara Latvijas baptistu vietu īpašu Eiropas un pat pasaules kontekstā. Latvijas baptistu galvenās atšķirības ir izpratnē par atturību, draudžu savienības vadības stilu, ekumēnismu un liecību sabiedrībā.

Izmantotā literatūra

Tervits Jānis, Latvijas Baptistu vēsture, LBDS, Rīga, 1999.

Rīss Jānis, Latviešu baptistu draudžu izcelšanās un viņu tālākā attīstība, Rīga, 1913.

Latvijas Baptistu draudžu savienības Kredo, pielikumā.

Kristīgas dzīves kredo

Latvijas Baptistu draudžu savienības padomes akceptēts teksts, Rīga, 1998. g. aprīlis.

1. Mēs ticam,

ka Bībele tās kanoniskajā saturā jeb Svētie Raksti ir dzīvā Dieva vārds un tāpēc katra kristieša un draudzes dzīves, un mācības visaugstākā ticības atziņas mēraukla, autoritāte un norma.

2. Mēs ticam

vienīgajam dzīvajam un patiesajam Dievam, visa Radītājam, mūžīgajam Tēvam, kas ir visspēcīgs, visur klātesošs, visu zinošs Gars, kas savā mīlestībā rada, uztur un pārvalda visas lietas un kas atklājas Trīsvienībā: Tēvā, Dēlā un Svētajā Garā.

3. Mēs ticam

Jēzum Kristum, Dieva vienpiedzimušajam Dēlam, Viņa piedzimšanai no Svētā Gara, bezgrēcīgajai dzīvei, nomiršanai pie krusta mūsu grēku dēļ, augšāmcelšanai no mirušajiem un paaugstināšanai Dieva Tēva godībā, no kurienes Viņš reiz nāks tiesāt dzīvos un mirušos.

4. Mēs ticam

Svētajam Garam, kas pārlicina cilvēku par grēku un taisnību, modinot cilvēkā grēka apziņu, strādājot pie cilvēka jaunpiedzimšanas, piepildot ticīgos ar dievišķo spēku, vadot tos Dieva godāšanas ceļā, piešķirot Svētā Gara dāvanas un veidojot Svētā Gara augļu briedumu.

5. Mēs ticam,

ka Dievs radīja pirmo cilvēku pēc savas līdzības, svētu un bezgrēcīgu būtni, dodot tai brīvprātīgas izšķiršanās iespēju – paklausīt Viņam vai ne. Cilvēks izšķīrās par nepaklausību Dievam, pazaudēja sākotnējo sadraudzību ar Viņu un kļuva par grēcinieku. Šīs izšķiršanās sekas ir klātesošas cilvēcei arī šodien, un tā atrodas zem taisnīgā Dieva soda. Bet

6. Mēs ticam,

ka Dievs savā mīlestībā vēlas glābt cilvēku, uzkraujot viņa grēkus savam Dēlam Jēzum Kristum un liekot Viņam saņemt sodu cilvēka vietā. Caur Jēzus Kristus vietniecisko nāvi un augšāmcelšanos no mirušajiem cilvēkam ir iespēja piedzimt no augšienes un tādējādi satvert Dieva žēlastības piedāvāto mūžīgo dzīvību.

7. Mēs ticam

Jēzus Kristus atkalatnākšanai, visu mirušo uzmodināšanai un tiesas dienai, kurā katram ar saviem darbiem būs jāstājas Dieva priekšā, lai atbildētu par savu dzīvi, ieejot mūžīgā dzīvē vai sodā.

1. Mēs uzskatām,

ka visa redzamā un neredzamā radītājs Dievs ir visu cilvēku, tautu, laiku un cilvēces vēstures Kungs.

2. Mēs uzskatām,

ka katram cilvēkam ir vajadzība un tiesības personīgi tuvoties Dievam un to darīt bez jebkādas citas starpniecības, kā vien caur Jēzu Kristu, Dieva Dēlu. Grēciniekam ir tikai viens ceļš atpakaļ pie Dieva – caur Jēzus Kristus krusta nāvi un augšāmcelšanos.

3. Mēs uzskatām,

ka caur grēku nožēlu un cilvēka apzinātu izšķiršanos ticēt Jēzus Kristus upurim, pieņemot šā upura piedāvājumu, un apņemšanos savā dzīvē negrēkot un sekot Jēzus Kristus mācībai un priekšzīmei cilvēks piedzimst no augšienes, vienlaicīgi saņemot kristību Svētajā Garā, atgūst sadraudzību ar Dievu un kļūst par Dieva ģimenes locekli.

4. Mēs uzskatām,

ka katram cilvēkam, kas ir piedzimis no augšienes, ir jākļūst par vietējās draudzes locekli. Draudze ir ticīgo kopība, kuras uzdevums ir liecība, kalpošana un sadraudzība. Draudzē var tikt uzņemti tikai kristīti, resp., pagremdēti cilvēki.

5. Mēs uzskatām,

ka kristība ir jaunpiedzimšanas notikuma turpinājums, liecība kristāmā iekšējai izmaiņai, Jēzus Kristus apliecināšana cilvēku priekšā, zīme Derībai starptautā un Dievu. Kristība simbolizē nomiršanu grēkam un pasaulei caur grēka atzīšanu un nožēlošanu un augšāmcelšanos jaunai dzīvei caur piedzimšanu no augšienes.

6. Mēs uzskatām,

ka draudze, īstenojot Jēzus Kristus pavēli, svin Svēto Vakarēdienu kā mūsu Kunga un Pestītāja dzīves un Golgātas ciešanu pieminēšanu. Svētais Vakarēdiens ir ticīgā īpaša sadraudzība ar Dievu un citiem ticīgajiem, kurā cilvēks tiek konfrontēts ar Dieva neizmērojamo mīlestību, saskata sevi šīs mīlestības gaismā un saņem garīgo dzīvi atjaunojošu spēku. Svētā Vakarēdiena elementi – maize un biķeris – simbolizē savienošanos

ar Jēzus Kristus miesu un asinīm un apliecina Jēzus Kristus klātbūtni Svētajā Vakarēdienā.

7. Mēs uzskatām,

ka draudzei ir tiesības locekļus draudzē uzņemt un no draudzes izslēgt, draudzes dzīvi nosaka vienīgi pati draudze, un demokrātiski pieņemtie lēmumi ir saistoši visiem vietējās draudzes locekļiem. Draudze pati izrauga un ievēl sev garīdznieku, par kuru tā ir pārliecināta, ka tas ir Dieva aicinājums viņa dzīvē. Garīdznieks ievēro draudzē un kopdarbā pieņemto kalpošanas disciplīnu.

8. Mēs uzskatām,

ka Kristus draudze universālā nozīmē, neredzamā draudze, ieslēdz sevī visus patiesus Dieva bērnus kā zemes virsū, tā arī Debesīs, pagātnē un tagadnē – no dažādām tautām, rasēm un konfesijām.

9. Mēs uzskatām,

ka visās attiecībās ir jātiek realizētam apziņas brīvības principam: katrs cilvēks pats ir tiesīgs noteikt savu attieksmi pret Dieva piedāvāto žēlastību – pieņemt to vai atraidīt. Ne valsts varai, ne kādai sabiedriskai organizācijai, ne ģimenei nav nekādu tiesību cilvēku piespiest vai aizkavēt ticēt Dievam. Šajā principā ir ietverta arī pārlicība par valsts un baznīcas institucionālu robežošanu.

1. Mēs sludinām

Jēzu Kristu kā savu personīgo Pestītāju un Kungu.

2. Mēs sludinām

pieaugšanu garīgajā dzīvē un Jēzus Kristus atziņā, realizējot to ar regulāru Bībeles lasīšanu, ikdienas tuvošanos Dievam lūgšanās, kalpošanu draudzē un ārpus tās, savas dzīves pakļaušanu Svētajiem Rakstiem un padošanos draudzes pamācībai un pārmācībai.

3. Mēs sludinām

novēršanos no katra grēka un ļaunuma, kristīgu dzīves veidu ikdienas attiecībās ar apkārtējiem cilvēkiem, nesot tiem liecību par Jēzu Kristu ar vārdu, praktisko dzīvi un sociālo kalpošanu.

4. Mēs sludinām

ģimenes dzīves skaidrību, kas pamatojas viena vīra un vienas sievas uzticīgā laulībā, saprotot ģimeni kā Dieva iestādījumu ar normām, kas noteiktas Jaunajā Derībā un domātas visiem laikiem un visiem cilvēkiem. Ģimenes dzīves stiprums balstās dievbijībā un tās locekļu savstarpējā mīlestībā.

5. Mēs sludinām

katra cilvēka ikdienas darbu – fizisko un garīgo – kā Dieva Radītāja noteiktu kārtību visu vērtību radīšanai, kā arī nodokļu un Bībelē noteiktās desmitās tiesas godīgu nomaksāšanu.

6. Mēs sludinām

svētdienas – Jēzus Kristus augšāmcelšanās dienas – svinēšanu, atturoties no laicīga darba un ikdienas pienākumiem un atrodoties draudzes kopībā.

7. Mēs sludinām,

ka homoseksuālisms, prostitūcija, pirmslaulību un ārpuslaulību dzimumsakari ir grēcīgas un pret dabīgas cilvēku savstarpējas attiecības, un iestājami pret to legalizēšanu un reklamēšanu. Ģimenes un sabiedrības pienākums ir – būt nomodā par Dieva dāvinātās dzīvības saglabāšanu, noraidot abortus kā dzimstības regulēšanas metodi un pašnāvību kā dzīves patvaļīgu pārtraukšanu.

8. Mēs sludinām

pilnīgu atturību no alkohola un narkotisko vielu lietošanas, smēķēšanas, izlaidīgu un azarta spēļu vietu apmeklēšanas. Arī kultūras parādībās ir meklējamas tās vērtības, kas nepiesārņo dvēseli, bet bagātina to patiesa garīguma virzienā.

9. Mēs sludinām,

ka zīlēšana, buršana, spiritisms, horoskopi, ekstra-sensi un tam līdzīgas parādības noved cilvēku sātānisko spēku iespaidā un varā un tāpēc nav savienojamas ar kristīga cilvēka dzīvi un stāju.

10. Mēs sludinām

taisnīgu, demokrātisku un kristīgu valsts sabiedriskās un ekonomiskās dzīves attīstību, kas būtu vērsta uz

katra cilvēka kā augstākās Dieva radītās vērtības tiesisku aizsardzību, lai nodrošinātu katram darbu, iztiku, medicīnisko un sociālo aprūpi.

11. Mēs sludinām

lojālu attieksmi pret Latvijas Republikas Satversmi un likumiem, kā arī personīgo atbildību, pildot pilsoniskos pienākumus valsts dienestos un darbā.

Andris Priede

**Kurzemes luteriskā un katoliskā tradīcija
barona V.H. Livena Dziesmu grāmatā (1733)**

Pat tikai virspusēji iepazīstoties ar Līvberzes barona V.H. Livena (1691–1756) sagatavoto katehismu un lūgšanu, un garīgo dziesmu krājumu *Katholischka Mahzibu=, Luhgschanu= un Dseesmu Grahamata Eeksch wissadahm Wajadsibam, Garrigahm un laizigahm peederriga. Deewam wissu-augstakam par Gohdu un Par Ismahzischanu to nemahzitu Zaur weenu Kas sawu Tuwaku Swehtibu lohti mihlo sarakstīta*, tas viennozīmīgi jānovērtē par atzīstamu ieguldījumu XVIII gadsimta garīgajā literatūrā latviešu valodā. Ar šo apjomīgo, 348 dziesmas aptverošo krājumu Latvijas rakstniecības vēsturē sevi pieteica Kurzemes katoļu kopiena. Rūpīgāka ielūkošanās grāmatas saturā atklāj kādu gluži negaidītu šķautni šķietami provinciālās Kurzemes katolicisma vaigā: necīga un tādēļ, kā varētu domāt, sevī norobežota vai noslēgusies, Kurzemes hercogistes reliģiskā minoritāte¹, izrādās, ir savam laikam

¹ Latviešu katoļi Kurzemē bija savdabīga „minoritātes minoritāte”, jo skaitliski nelielo katoļu diasporu Kurzemes un Zemgales teritorijā (atbilstoši dažādām aplēsēm hercogistes katoļu skaits svārstījās no 10 000 līdz 40 000 personām) un aplūkotā laikposma otrajā pusē arī Rīgā veidoja dažādās valodās runājoši ticīgie. Par to liecina hercogistes galvaspilsētas Jelgavas

pārsteidzoši progresīva un, ja tā varam teikt, „ekumeniski atvērta” kristīga kopiena. Lai pierādītu apgalvojumu, ka *Katholischu Mahzibu* =, *Luhgschanu* = *un Dseesmu Grahamata* uzskatāma par Kurzemes un Zemgales divu galveno XVIII gadsimta reliģisko kopienu — katoļu un luterāņu — labu starpkonfesionālo attiecību izcilu piemēru, nepieciešams tuvāk iepazīties ar šo grāmatu, kurā par katoļticīgo kurzemnieku gatavību izmantot luterisko literāro mantojumu liecina „Dziedāšanai baznīcā un mājās” paredzētajā garīgo dziesmu nodalījumā harmoniski sakausētās katoliskās un luteriskās tradīcijas melodijas un teksti.

Vispirms jājautā, vai barons V.H. Līvens patiešām uzskatāms par celmlauzi Kurzemes katoliskās literatūras laukā? Lai gan ar viņa konversiju Līvenu dzimtas plašajos īpašumos Kurzemē un Zemgalē XVIII gadsimta trīsdesmitajos gados veidojās jaunas katoļu draudzes, katoliskā konfesija hercogistē bija atguvusi legālas pastāvēšanas tiesības jau pirms vairāk nekā simt gadiem². Jelgavas, Kuldīgas un jo sevišķi Alsungas un Skaistkalnes draudzēs līdzās poļu, lietuviešu un vācu ticīgajiem lūdzās un dziedāja arī latviešu katoļi. Kādas dievlūgšanas grāmatas un kādus tekstus lietoja latviešu lasītpratēji? Līdzās dažādiem luterāņu izcelsmes avotiem ticīgo rīcībā vajadzēja būt arī diviem no XVII gadsimta mantotiem J. Elgera, S. J., dziesmu krā-

katoļu draudzes prāvestu atkārtotie lūgumi Livonijas ordinārijam atrast pastorālajam darbam piemērotus garīdzniekus, valodu pratējus, kuriem nebūtu grūtības apkalpot ticīgos viņu dzimtajās – latviešu, lietuviešu, poļu, vācu un citās – valodās. Prāvesta M. Folkmaņa ziņojumā nuncijam 1778. gadā ar lepnumu minēts, ka skolotājs J. Poršs savas grāmatas – ābeci, katehismu, dziesmas vai lūgšanas – izdodot dažādās valodās: poļu valodā – Viļņā, latīņu un vācu – Braunsbergā, Prūsijā, latviešu – Jelgavā. Rituālēs un priesteru rokasgrāmatās atrodamie ticīgajiem uzdodamie jautājumi bija sastādīti iepriekšminētajās valodās un dažkārt arī citās, piemēram, franču, valodā.

² Polijas-Lietuvas ietekme lēņu valstī Kurzemē nodrošināja katoļiem formālu ticības brīvību no 1617. gada.

jumiem³. Kurzemes vidē šie Livonijas viduslaiku tradīciju garā ieturētie krājumi diemžēl neiesakņojās⁴. Varam apgalvot, ka barons Līvens pazīst J. Elgera literāro mantojumu, jo savā krājumā izmanto divus viņa atdzejojumus – Ciešanu laika dziesmas *O vos omnes* un Vasarsvētku himnas *Spiritus Sancti gratia* tulkojumus –, vēl divas dziesmas radoši pārstrādā un pilnībā pārņemto dziesmu secību nodaļā „par mūžību”⁵. Tātad ir izmantota tikai niecīga daļa no 103 dziesmu lielā piedāvājuma J. Elgera pēdējā, jaunākajā krājumā. Varam secināt, ka barons Līvens atlases darbā nav vadījies pēc konfesionāliem apsvērumiem un nav devis priekšroku

³ *Geistliche Catholische Gesänge von guthertzigen Christen auß de Lateinischen Teutschen und Polnischen Psalmen und Kirchengesängen in Undeutsche sprach gebracht* (Braunsberg 1621) un *Cantiones Spirituales ex Latinis, Germanicis & Polonicis translatae in idioma Lothavicum, additis pluribus* (Vilnio 1673).

⁴ 1761. gada vizitāciju materiālu apkopojumā nav minēta neviena J. Elgera grāmata vizitēto Kurzemes un Zemgales draudžu bibliotēkās, izņemot (pēc S. Kučinska domām), ja ar „*Dictionarium Polono-Latino-Lothavicum reverendi domini Georgii Polgeri*” Kuldīgas draudzes bibliotēkā kļūdaini nav apzīmēts Elgera darbs; cfr. *Akta wizztaćji generalnej diecezji Inflanckej i Kurlandzkiej*, ed. S. Litak (Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 1998) 244. Vienīgi Latgalē, Rēzeknes draudzes plebānijā, neklūdīgi pieminēta viena viņa vārdnīca: „*Dictionarium Polono-Lotavium patris Elger Societatis Iesu*”; cfr. *ibid.*, 111.

⁵ J. Elgera krājumā visām „mūžības dziesmām”, atskaitot *Dies iræ*, bija paredzēta programmatiska secība: (1) „De Mor-te & Inferno”, (2) „De Morte”, (3) „De Iudicio”, (4) „De Inferno”, (5) „De Gloria cælesti”, (6) „De Æternitate”. Laiku beigu apcerei vēltītajā nodaļā barons Līvens apzināti ir sekojis iepriekšminētajam J. Elgera paraugam gan secības, gan (ar vienu izņēmumu) izvēlēto dziesmu ziņā, kaut gan visas dziesmas atdzejotas praktiski no jauna. Tā kā Līvena krājumā visur citur, izņemot specifiskās katoļu kulta dziesmas, mērķtiecīgi ievērots luterāņu dziesmu grāmatas nodaļām atbilstošais iedalījums, tas liek izslēgt iespēju, ka gan Elgers, gan Līvens šai ziņā būtu izmantojuši kādu kopēju avotu.

līdzšinējiem katolisko dziesmu avotiem latviešu valodā, bet gan vadījies pēc saviem personiskajiem ieskatiem par tekstu un melodiju kvalitāti un pastorālo piemērotību savu tikko konvertēto ticības biedru garīgajām vajadzībām⁶.

Vispirms būtu jāpārlicinās, vai Līvena pūliņi guva atsaucību, proti, vai mājas svētbrīžos un baznīcā Kurzemes ticīgie izmantoja viņa dziesmu krājumu? Par kāda krājuma popularitāti parasti mēdz liecināt grāmatas vairākkārtēji atkārtoti izdevumi. Līvena gadījumā, ievērojot Kurzemes katoļuniecīgo skaitu, viņa dziesmu grāmata uzrāda apbrīnojamu dzīvesspēku, ko apliecina atkārtotie izdevumi XVIII un XIX gadsimtā un XX gadsimta sākumā. Ielūkosimies šajos izdevumos.

Par pirmo *Katholischas Mahzibu=, Luhgschanu= un Dseesmu Grahamatas* izdevumu joprojām nav īstas drošības. Latvijas Nacionālās bibliotēkas 1999. gadā sagatavotajā kopkatalogā par visiem latviešu valodā laikposmā no 1525. līdz 1855. gadam pieejamajiem sagatavotajiem izdevumiem 1731. gada barona Līvena dziesmu grāmatas izdevums pieminēts kā apšaubāms, jo nekur nav saglabājies neviens šā izdevuma eksemplārs. Ziņas par šo iespējamo izdošanas gadu varētu būt uzskatāmas par pārpratumu, kas ieviesies literatūras vēsturē. Toties nav iespējams apstrīdēt 1733. gadā Jelgavā iespiesto *Katholischas Mahzibu=, Luhgschanu= un Dseesmu Grahamatas* izdevumu. Viens šīs grāmatas eksemplārs ir saglabājies Viļņas Universitātes bibliotēkā.

Savā dzīves laikā pirmizdevuma autors barons V. H. Līvens sagatavoja arī nākamo katehisma un dziesmu un lūgšanas grāmatas izdevumu, kas nāca klajā

⁶ Pēc konvertēšanās 1726. g. V.H. Līvens sastāda plašu fundācijas aktu un 1729. gadā sava tēva V.H. Līvena 1684. gadā celtajā Līvberzes baznīcā ievieš katoļu kultu, taču savus dzimzemniekus piespiedu kārtā konvertēties nespēj, cfr. J. Čakuls, *Latvijas Romas Katoļu draudzes. Kūrijas Arhīva materiālu apkopojums* (Rīga: Rīgas Metropolijas Kūrija, 1997) 631.

1755. gadā hercogistes galvaspilsētā Jelgavā. Salīdzinājumā ar 1733. gada izdevumu krājumā izdarītas nelielas izmaiņas. Tās pirmām kārtām attiecas uz pareizrakstības kļūdām, kā norādīts virsraksta pielikumā: *Bet tagad no Drukkes Wainahm tihrita, un ohtra Reise uslikta*. Satura ziņā nedaudz pamainīta dziesmu secība: Svētās Mises laikā dziedāšanai paredzētie teksti ir apvienoti vienā kopējā apakšnodaļā, ar kuru autors aizsāk no lūgšanām atsevišķi nodalīto dziesmu krājumu⁷. No krājuma izņemti daži teksti, piemēram, *Magnificat* pārdzejojums latviešu valodā, kura vērtība neathilda grāmatai uzstādītajiem samērā augstajiem literārajiem un reliģiskajiem kritērijiem.

Vēl pēc nedaudz gadiem, 1766. gadā, Jelgavā bez īpašiem labojumiem nāca klajā *Katholischas Mahzibu =, Luhgschanu = un Dseesmu Grahamatas* pēdējais izdevums XVIII gadsimtā. Krājuma sastādītājs barons V. H. Līvens jau bija miris, tāpēc virsrakstā norādījums uz anonīmo autoru, kas „loti mīlo sava tuvākā svētību”, pārveidots pagātnes formā. Paņemot rokā šo trešo zināmo Līvena dziesmu grāmatu, rodas apbrīna par barona ieguldītā darba auglību. Ticīgie, kas Kurzemes katoļu baznīcās dziedāja un lūdzās toreiz tā dēvētajā lejaslatviešu rakstu valodā, veidoja tikai vienu, nebūt ne privilēģētu elementu hercogistes katoļticīgo kopienā. Ja jau nelielajai ticīgo kopienai paredzēto apjomīgo dziesmu un lūgšanu krājumu iespieda tik daudzas reizes, tas nozīmē, ka bija pietiekami liels, pastāvīgs pieprasījums

⁷ Tieši šī nodaļa rosina uz interesantiem novērojumiem par Rietumeiropā valdošo liturģiskās dzīves izpausmju piemērošanu Kurzemes vajadzībām. Autors ir sadalījis mises dziesmas divos savstarpēji šķirtos blokos, kas, visumā ņemot, atbilst *Deutsches Hochamt* un *Deutsche Singmesse* paraugiem. Abu šo tolaik progresīvo un diasporas apstākļiem piemēroto liturģisko formu pielietošana ierindo Kurzemi Eiropas XVIII gs. sākuma liturģiskās dzīves avangardā. Pirmsapgaismības laikmetā lielākajā Eiropas daļā sistemātiska un organizēta tautas valodas lietošana svinīgajā misē bija problemātiska; cfr. V. Sanson, *La musica nella liturgia* (Padova: Edizioni Messaggero, 2002).

pēc garīgās literatūras tieši šīs etniski konfesionālās kopas vajadzībām. Turklāt tie bija paši zemnieki, kas izpirka trešo atkārtoto izdevumu, jo pārsteidzošā kārtā St. Litaka sagatavotie vizitācijas materiāli neuzrāda Līvena krājumu nevienā no Kurzemes draudžu bibliotēkām, neizslēdzot gan iespēju, ka viņa katehisms un dziesmu un lūgšanu grāmata kļūdaini varētu figurēt ar kādu luterāņu vārdu⁸, kaut gan citviet vizitators barona vārdu prot uzrakstīt skaidri⁹.

Pēc Līvberzes barona nāves 1756. g. 22. janvārī mazajai Kurzemes katoļu kopienai nācās gaidīt vairāk nekā septiņdesmit gadus, līdz atkal tās vidū radās kāda persona, kas uzdrošinājās turpināt V.H. Līvena iesāktu darbu savu ticības biedru apgādāšanā ar kvalitatīviem garīgo dziesmu tekstiem. XIX gadsimta otrajā ceturksnī šo uzdevumu uzņēmās baronu Līvenu mantinieku patrocīnētās Līvberzes prāvests J. H. Folhards. Jaunais vācu izcelsmes garīdznieks no Žemaitijas bija beidzis Varņu Garīgo semināru 1810. gadā, bet 1824. gadā bija nozīmēts par vikāru Jelgavas draudzē, savukārt 1828. gadā paaugstināts par Līvberzes prāvestu. Mazajā Līvberzes draudzītē viņš strādāja divus gadu desmitus¹⁰. Tieši viņam jāpateicas par Kurzemes latviešu katoļticīgajiem paredzētās garīgās literatūras jauniem un atkārtotiem izdevumiem. 1837. gadā Jelgavā nāca klajā jauns barona V. H. Līvena katehisma un dziesmu un lūgšanu grāmatas izdevums, kurā dziesmu skaitu

⁸ Tādu varbūtību varētu pieļaut, piemēram, attiecībā uz «*Concionator lutheranus Henricus Lysius*» starp Kuldīgas draudzes bibliotēkā deponētajām Liepājas draudzes grāmatām; cfr. *Akta wizztaċji generalnej diecezji Inflanckej i Kurlandzkiej*, ed. S. Litak (Toruń: TNT, 1998) 245.

⁹ Piemēram: «*Documenta excellentissimi domini de Liven ratione ecclesiae Bersensis*»; cfr. *ibid.*, 217.

¹⁰ XIX gadsimta vidū Līvberzes draudzes prāvesti tiešām varēja atlicināt laiku rakstniecībai, jo pēc muižas īpašnieku maiņas ticīgo skaits pastāvīgi mazinājās. Ja 1819. g. pie Līvberzes draudzes piederēja 1117 personas, tad 1844. g. – 808 un 1853. g. – 655, veidojot tikai vienu trešdaļu no muižas iedzīvotāju skaita.

J.H. Folhards bija pavairojis no 348 līdz 361. Pateicoties Līv bērzes prāvestam, sešus gadus vēlāk Jelgavā iznāca jauns lekcionārija tulkojums lejaslatviešu rakstu valodā: *Tie swehti Lekzioni, Ewangeliumi un Kollektes us wissahm swehtdeenahm un us augstaku swehtku deenahm, zaur wissu gadu*. Gan šis, gan nākamie Kurzemes lekcionāriji turpināja J. Elgera izdevumos nostiprināto tradīciju dievkalpojumos lasīt Evaņģēliju tautas valodā, kā to liecina 1640. gada manuskripta virsraksts *Evangelia et Epistolae toto anno singulis Dominicis et Festis diebus iuxta antiquam Ecclesiae Catholicae consuetudinem in Episcopatu Vendensi, et tota Liuania Louthauis praelegi solita*, kuru lielākā vai mazākā mērā identiski atkārtu 1672. un 1753. gada Viļņas un 1765. gada Jelgavas latviešu lekcionāriju izdevumi. Par Kurzemes ticīgo vēlmi piedalīties dievkalpojumos nevis kā pasīviem novērotājiem, bet gan kā aktīviem līdzdalībniekiem liecina bibliotēkās atrodamie dziesmūlūgšanu grāmatas un lekcionārija-kolektes lūgšanu kopiesējumi latviešu valodā, kurus, ar saviem ierakstiem saraibinātus, baznīcēni nesa sev līdzī uz dievkalpojumiem. XIX gadsimtā J. H. Folharda labotā barona Līvena dziesmu grāmata piedzīvoja vairākus atkārtotus izdevumus (1865. un 1877.), līdz 1898. gadā Skaistkalnes prāvests A. Lukšo ķērās pie jaunas darba caurskatīšanas atbilstoši toreizējiem jaunākajiem latviešu valodas ortogrāfijas kritērijiem¹¹. Respektējot Kurzemes ticīgo prasības, arī A. Lukšo no grāmatas satura neuzdrošinājās neko svītrot, pat ne visarhaiskākās

¹¹ Lietuviešu cilmes Kurzemes garīdznieks A. Lukšo (1860–1919) mācījies Jelgavas reālskolā un Žemaitijas garīgajā seminārā. Pildīja Līv bērzes prāvesta pienākumus no 1887. līdz 1890. gadam. Pa šo laiku labi iepazinies ar vietējām ticības dzīves tradīcijām. 1898. g. dziesmu grāmatas korekcijas darbā palīdzīgu roku pielicis Skaistkalnes skolotāja dēls L. Ozoliņš, kas trimdas gados A. Lukšo mūža darba piemiņai veltīja atmiņu stāstījumu; cfr. L. Ozoliņš, „Priesteris Augustins Lukšo, Skaistkalnes draudzes prāvests”, *Katoļu kalendārs 1963. gadam* (Toronto 1962) 24–27.

G. Manceļa dziesmas, kas no Kurzemes un Vidzemes luterāņu dziesmu krājumiem bija svītrotas jau XVIII gadsimtā. Dziesmu skaits krājumā un tā pielikumā pieauga līdz 370 dziesmām, pateicoties S. Mieleško tulkotajiem tekstiem — piemēram, Krustaceļa vai Stundu dziesmas, kas Līvena krājumā līdz tam nebija iekļautas¹².

Pēdējā Līvena tradīcijās ieturētā dziesmu grāmata *Garigas dseesmas Deewam wisuwarigam Trijadiba weenigam, Wisuswehtai Jaunawai Mariai un Deewa Swehteem par godu*, Franča Trasuna cenzētas, nāca klajā ar bīskapa J. Cepļaka imprimatūru 1917. gada pavasarī Rīgā. Zīmīgi, ka šoreiz krājums bija apzināti paredzēts visām lejaslatviešu valodā runājošajām draudzēm gan Kurzēmē, gan Vidzemē, par ko liecina izdošanas vieta un it īpaši norādījums lietošanai *Latweeschu Katoliskàm draudsèm*. Turklāt tas vēl nav viss. Saglabājot Līvena dziesmu grāmatas uzbūves principu un secību, pirmām kārtām bija domāts par vidzemniekiem specifiskajām garīgajām vajadzībām: krājums bija papildināts gan ar visjaunākajiem tekstiem no pēdējā Vidzemes luterāņu dziesmu grāmatas izdevuma¹³, gan ar atsevišķām hernhūtiešu brāļu draudzes celsmes dziesmām. Sastādītājs bija labojis dziesmu ortogrāfiju un daiļskanību, sekojot minētajā luterāņu dziesmu grāmatā veiktajām korekcijām, turklāt šīs pārmaiņas tika ieviestas arī tajās luterāņu dziesmās, kuras veidoja Līvena krājuma pamatfondu kopš 1733. gada.

Kāpēc 1917. gada dziesmu grāmatas izdevumam nesekoja jauns šo pazīstamo tekstu apkopojums Latvijas brīvvalsts laikos? Visticamāko atbildi uz šo jautājumu

¹² S. Mieleeschko, *Rohschu = krohnis jeb muhsu Kunga Jesus Kristus pagohdinaschanas un Marias Winna Mahtes slaweschanas wihse* (Rīga 1843); S. Mieleeschko, *Stundas pahr Deewa Mahtes Jumprawas Marias beswainigu eenemschanu* (Rīga, 1840).

¹³ *Dseesmu = grahmata ewangelijuma = ticigajahm Lutera draudsehm Widsemè* (Rīgā, 1898).

var dot rūpīgāka ieskatīšanās dziesmu krājuma saturā. Starp literatūras vēsturniekiem T. Zeiferts ir pirmais (un, neskaitot U. E. Cimmermani¹⁴, praktiski vienīgais), kas norāda uz pašu krājumu un tajā atrodamo visai ievērojamo luterāņu dziesmu skaitu¹⁵, taču viņa lakonisko vērtējumu labākajā gadījumā ievēroja tikai latviešu literatūras zinātnieku vide, jo nākamais akadēmiskais latviešu literatūras vēstures izdevums¹⁶ nepiemin nedz Līvena darbu, nedz tā ekumēnisko ievirzi. Ir skaidrs, ka garīgās autoritātes, kas bija atbildīgas par Kurzemes katoļu draudzēm, apzināti vai neapzināti piecieta divu konfesiju reliģisku tekstu apvienojumu katoļticīgo kultam paredzētajā izdevumā. Pēc Livonijas un Kurzemes diecēzes likvidēšanas un iekļaušanas vispirms Viļņas (1798) un pēc tam Žemaitijas bīskapijā (1847) kurzemnieku problēmas diecēzes ordinārijam palika otrajā plānā. 1918. gadā, līdz ar Rīgas diecēzes¹⁷ (kopš 1922. gada – arhidiecēzes¹⁸) atjaunošanu par Latvijas katolicisma ticības tīrību sāka rūpēties pašmāju garīdzniecība, kuras vairākumam Kurzemes specifika izrādījās pasveša un Līvena dziesmu krājums – nedaudz aizdomīgs¹⁹. Par to liecina vēlākā kardināla J. Vaivoda sniegtais atturīgais novērtējums iespējamajiem aizņēmumiem no luterāņu dziesmu un lūgšanu grāmatām XIX gadsimta Kurzemes katoļu izdevumos²⁰. Vienlaikus jāatzīst, ka par garīgo literatūru literārajā valodā pirmām kārtām rūpējās paši Kurzemes izcelsmes

¹⁴ U. E. Zimmermann, *Versuch einer Geschichte der lettischen Literatur* (Mitau 1812) 60–61.

¹⁵ T. Zeiferts, *Latviešu rakstniecības vēsture* (Rīga, 1927).

¹⁶ *Latviešu literatūras vēsture*, ed. L. Bērziņš (Rīga: Literatūra, 1935).

¹⁷ *Acta Apostolicae Sedis*, XI (Roma, 1918) 452.

¹⁸ *Ibid.*, XVI (Roma, 1922) 577–581.

¹⁹ Apustuliskā konstitūcija *Maxime interest* 1920. g. 9. jūnijā atdala Kurzemes un Zemgales katoļu draudzes no Žemaitijas diecēzes un uztic Rīgas bīskapa pārraudzībai; cfr. *ibid.*, VII (Roma, 1920) 270–271.

²⁰ J. Vaivods, *Baznīcas vēsture Kurzemē XIX un XX gadsimtos* (Rīga: Rīgas Metropolijas Kūrija, 1994) 329.

garīdznieki – P. Silovičs²¹ un A. Piebalgs²². Abiem literārajā laukā čaklajiem priesteriem nebija sveša Kurzemes specifiskā tradīcija, bet jaunās arhidiecēzes eklesiālās intereses viņus skubināja dot priekšroku to dievbijības formu popularizācijai, ko piekopa Latgales, Lietuvas un Polijas izcelsmes ticīgie un kas kopš XIX gadsimata vidus, pateicoties dominikāņa S. Mieleško publikācijām, bija pazīstamas arī Kurzemē.

Ja, gatavojot lūgšanu un dziesmu krājumu saviem jaunajiem ticības brāļiem un māsām, apzinīgs neofīts skrupulozi ievērotu konfesijas tradīcijas un priekšrakstus un tekstu atlasē dotu priekšroku vienas konfe-

²¹ Suitu izcelsmes garīdznieks P. Silovičs (1873–1933) no 1919. līdz 1933. gadam pārzināja lielo sv. Alberta draudzi Rīgā. P. Siloviča pārkārtotie S. Mieleško “Rožukroņa” jaunizdevumi XX gadsimta pirmajās dekādēs tikai nelielā mērā sasauca ar Līvena dziesmām.

²² Alberts Piebalgs (1894–1965) dzimis Kauņas guberņas pierobežā. Tā kā Budbergas draudze dibināta tikai 1927. gadā pēc Latvijas un Lietuvas robežu iztaisnošanas (J. Svilāns, *Latvijas Romas-Katoļu baznīcas un kapelas* (Rīga: Rīgas Metropolijas kūrīja, 1995), A. Piebalga dzimtā draudze skaitījās Salasu draudze Lietuvā. Arī tālākā formācija līdz priesterībai turpinājās Lietuvas teritorijā: mācības Šauļu vidusskolā un Kauņas Garīgajā seminārā, kuru absolvējot, viņš tika iesvētīts par priesteri Kauņā 1917. gada 13. maijā. Lietuviešu vides ietekmē nākamais katoļu rakstītā vārda meistars dod priekšroku poļu-lietuviešu tradīcijā ieturētā S. Mieleško “Rožukroņa” materiālu izmantošanai savās publikācijās. Tikai dažus Līvena tulkojumus (Mises ievaddziesmu „Miļlais Jēzu, šeitam mēs”, vienu Svētā Gara himnu u.c.) A. Piebalgs pārņēma savam kapitāldarbam „Rožukronis. Katoļu lūgšanu un dziesmu grāmata” (Cēsis, 1943), pēc kura tekstiem un melodijām Rīgas metropolijā latviešu valodā lūdzošos ticīgo vairākums vadījās līdz pat 1990. gadam, kad nāca klajā kardināla J. Vaivoda aprobētā un arhidiecēzes Liturģiskās komisijas sekretāra monsinjora J. Pujata rediģētā lūgšanu un dziesmu grāmata „Slavējiet Kungu”, kuras tekstus ieviesa par normatīviem visos publiskajos dievkalpojumos latviešu valodā un kas noslēdza lejas- un augšlatviešu dievbijības tradīciju vienādošanu par labu pēdējai.

sijas garamantām – tas droši vien mums varētu šķist kaut kas pats par sevi pilnīgi saprotams. Vēl varētu saprast, ja apkopotājs sava laja stāvokļa un varbūt nezināšanas dēļ savā izvēlē nebūtu pievērsis uzmanību vienai otrai nekatoliskas izcelsmes dziesmai. Līvena gadījumā tas neradītu īpašu izbrīnu: viņa biogrāfijā minētas studijas Kēnigsbergā un Leidenē, kā arī dienests poļu un franču karaspēkā, taču nekur nav runāts par sistemātiskām teoloģijas studijām. Nebūtu arī nekāds jaunums atsevišķu protestantiskas izcelsmes melodiju un tekstu pielietošana katoļu lūgšanu un dziesmu grāmatās. Tieši tāpat rikojās pirmie reformatori ar senākajām katoļu laiku devocijām, no kurām lielāku skaitu vācu valodā tulkoja vai rediģēja M. Luters personīgi. Tikai pēc Tridentas koncila (1545–1563) Vācijas katoļu diecēzēs sasauktajās sinodēs izdeva noteikumus par baznīcās un mājās dziedamo dziesmu atlasi diecēžu agendās. Savās rūpēs par ticības vienību – ar vienu oficiālo Bībeles izdevumu, Vulgātu, ar vienu kanonisko likumu kodeksu, ar stingri reglamentēto Romas ritu – pēc koncila gadu katoliskā Baznīca panāca tādu reliģiskās dzīves vienveidību, kāda nekad nebija pastāvējusi „pirmstridentas” laiku Baznīcā²³. Taču uzcelt hermētisku mūri starp galveno konfesiju ticīgajiem un viņu dziesmās īstenoto lūgšanu dzīves praksi nebija pa spēkam pat visdedzīgākajiem bīskapiem un superintendentiem, kas kā Vārmijas ordinārijs S. Hosijs sūtīja vizitatorus apklaudināties draudzēs, vai tikai kaut kur tauta nedzied Lutera dziesmas.

Viduseiropas un diasporas apstākļos nav runa tikai par spontāniem atsevišķu divu, trīs dziesmu „aizņemšanās” gadījumiem, bet dažkārt pat par apzinātu tendenci izmantot luteriskas formas katoļu kulta ārējās izpausmēs. Šo savstarpējo mijiedarbību vācu valodas areālā pierāda vairāki nozīmīgi pētījumi himnoloģijā²⁴.

²³ H. Jedin, *Storia della Chiesa* (Milano: Jaca Book, 1993) VI, 612.

²⁴ Ph. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhundert* (Leipzig, 1864–1877);

Pārsteigumu sagādā fakts, ka Līvena krājumā šādu dziesmu ir nevis viena vai divas, bet gan tās veido grāmatas lielāko daļu. Vērigs lasītājs sapratīs, ka luterāņu dziesmas krājumā nav iekļautas nejauši. Uz to netieši norāda vācu valodā atstātā un nevienā no visiem Līvena dziesmu grāmatas izdevumiem latviski neiztulkotā piezīme: ar divām zvaigznītēm apzīmētām dziesmām ir skaidri katoliska izcelsme, ar vienu zvaigznīti apzīmētās ir rediģētas atbilstoši katoliskās doktrīnas prasībām. Turpretim par tām, kam zvaigznīšu nav, Līvens klusē, taču ir skaidri noprotams, ka tās ir pārņemtas no luteriskajiem izdevumiem bez izmaiņām²⁵. Tātad varam secināt, ka visu pārējo, proti, vairāk nekā simt ar vienu zvaigznīti apzīmēto vai bez zvaigznītes palikušo tekstu nekatoliskā izcelsme tika klaji atzīta, turklāt ar zvaigznīti neiezīmētajās dziesmās netika izdarīti teoloģiska vai filoloģiska rakstura labojumi. Krājumā sakopoto dziesmu tekstu un melodiju rūpīga analīze un, kur iespējams, salīdzinājums pārsvarā ar vācu oriģinālu pierāda, cik trāpīgs izrādās šāds pieņēmums²⁶. Vēl

W. Bäumker, *Das Deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des Siebzehnten Jahrhunderts*; A. F. Fischer, *Kirchenlieder-Lexikon* u.c.

²⁵ *Diejenige so mit einem * Sterne bezeichnet, seynd dergleichen, so bereits in Cuhrischer Sprache/ entweder ohne Reimen gefunden/ und von mich möglichsters maaßen, in Versen gebracht, oder die wegen darinn enthaltenen Lehre, mehrenteils verändert werden müssen. So aber mit zweyen **Sternen bemercket, seynd, welche aus Lateinischen Hymnis, sonderlich ex Breviario, und aus andern teutschen Gesängen, nach meinem geringen Vermögen übersetzt; Katholischka Mahzibu=, Luhschanu= un Dseesmu Grahamata (Mitau, 1733) i.*

²⁶ Līvena dziesmu grāmatas analīzes gaitā grūtības sagādā tas, ka nekur nav minēti dziesmu autoru un tulkotāju vārdi, kas kļiedzoši kontrastē ar krājuma sagatavošanā izmantoto luterāņu izdevumu praksi. Lai būtu iespējams uzmeklēt tekstu oriģinālus, vienīgais paņēmieni ir publicēto dziesmu latīņu, vācu vai poļu apakšvirsrakstu salīdzināšana ar agrāk izdoto luterāņu un katoļu dziesmu grāmatu tekstu virsrakstiem. Salīdzinot oriģinālus un latviešu tulkojumu pirmpubli-

skaidrāk uz to norāda grāmatas ievadvārdā minētie centieni atjaunot katolisko domu vecajās, pēc barona apzīmējuma, „kurzemnieku” jeb „kūru” valodā tulkotajās dziesmās²⁷. Sprotams, ka ar „kūru himnām” V.H. Līvens apzīmēja nevis vidzemnieka J. Elgera sacerējumus vai kādus citus senus un mums šodien mazāk pazīstamus katoliskos avotus, bet gan atsaucās uz J. Elgeram pazīstamo paņēmieni izmantot luteriskos tulkojumus.

Iespējams, lai nepievērstu pārlietu lielu uzmanību dziesmu nekatoliskajai izcelsmei, krājuma sastādītājs konsekventi ir vairījies norādīt uz tekstu autoriem vai tulkotājiem, aprobežojoties ar piezīmi, ka ir parūpējies par dziesmu reģistru²⁸. Atšķirībā no katoļu izdevumiem gan Kurzemes, gan Vidzemes luterāņu dziesmu grāmatas konsekventi norādīja latviešu tulkojumu autorus, visbiežāk – ievietojot viņu kriptogrammas vai iniciāļus. Taču ir arī iespējams, ka, atsakoties no autoru rādītāja, barons Līvens vienkārši nevēlējās komplicēt izdevuma iekārtojumu, jo tāpat katrs luteriskā kulta pazinējs tikpat labi būtu varējis atpazīt protestantu dziesmas katoļu krājumā pēc tekstu vāciskajiem tituliem un tradicionālajām luterāņu dziesmu meldijām. Visi Baznīcas cenzori, kas vairāk nekā pusotru gadsimtu krājumam atkārtoti garantēja par Kurzemi atbildīgo katoļu bis-

cējumus, ir iespējams ne vien noteikt autoru un tulkotāju, pateicoties luteriskos izdevumus pavadošajām tulkotāju kriptogrammām vai iniciāļiem, bet arī atpazīt doktrināra rakstura labojumus, ar kuriem barons Līvens luterāņu dziesmas piemēroja katoļu kulta vajadzībām.

²⁷ *Die Gesänge bettrefend, so habe denenjenigen die aus alten Catholischen Hymnis in Cuhrischer Sprache übersetzt gefunden, ihren geziemenden Platz billig allhie gelassen, und nur dasjenige, so etwa wieder den wahren Sinn des heiligen Catholischen Glaubens drinne eingenossen, oder sonsten jemand einigen Scrupul erwecken könnte, der ungezweifelten Wahrheit restituiret, Katholischka Mahzibu=, Luhgschanu= un Dsesmu Grahamata, vi.*

²⁸ *Endlich habe zur bessern Bequemlichkeit die nöthige Register beygeüget; cfr. Katholischka Mahzibu, ibid., vii.*

kapu imprimatūras piešķiršanu, gluži vienkārši nevarēja nepamanīt luterisko pienesumu ar visu doktrināro lādiņu, bet tam apzināti nepievērsa uzmanību.

Barona Līvena krājums ieņem vienreizēju vietu Baznīcas vēsturē Eiropas kontekstā. Ja luterāņu korāļu skaits viņa dziesmu grāmatā sasniedz pusi no dziesmu kopskaita, ja no trīsdesmit pieciem M. Lutera oriģināl-sacerējumiem divdesmit septiņus Līvens ir atzinis par piemērotiem Kurzemes katoļiem, tas vēl neradītu sensāciju. Arī Vīnes Universitātes rektors abats D.G. Korners (1585?–1648) savā krājumā *Groß Catholisch Gesangbuch*²⁹ ievietoja 42 nekatoliskas izcelsmes tekstus, kas sastādīja desmito daļu no visa krājuma, un XVII gadsimta beigās vācu jezuīti sagatavoja pāris dziesmu grāmatas ar vēl lielāku luteriskas izcelsmes dziesmu īpatsvaru. Taču Eiropas kontekstā Līvena darbs paliek nepārspēts citā ziņā: nekur citur katoliskās Baznīcas struktūras vienībās, kā vien Kurzēmē, šāds apzināta vai neapzināta ekumenisma modelis nav spējis draudzēs dominēt 200 gadus – no XVIII gadsimta līdz XX gadsimta sākumam – un beidzis pastāvēt tieši tad, kad citur Eiropā jau apzināti meklēja ceļus, lai ar kopīgām dziesmām tuvinātu dažādām konfesijām piederīgos³⁰. Barons Līvens nerikojās nepieciešamības spiests, jo līdzās saviem novadniekiem pazīstamajām Kurzemes autoru tulkotajām dziesmām viņš apzināti izvēlējās tekstus no visjaunākajiem pārnovada luterāņu dziesmu grāmatas izdevumiem, kurus viņa Līvberzes vai Sēmes zemnieki noteikti nepazīna un kuru dziesmas neilgojās saglabāt savu svētbrīžu vajadzībām. Līdzās arhaiskiem Jelgavas galma sprediķotāja G. Manceļa tulkojumiem, kuros nav ievērots ne ritms, ne atskaņas, viņš ievietoja vidzemnieka S. G. Dīca (1670–1723) mākslas dzejas paraugus, līdzās tautiski sirsnīgajam dvēseles skaidrības apdziedātājam³¹ K. Fīrekeram (1615? –1685) krā-

²⁹ *Groß Catholisch Gesangbuch* (Fürth und Nürnberg, 1625).

³⁰ *L'Osservatore Romano* 23 (2001) 4.

³¹ R. Eerikäinen, *Baltās Drahnās aptehrpts* (Helsingin yliopisto, 1999) 14.

jumā atrodami vācu baroka lielmeistera F. von Špē (1591–1635) darbi. No 348 tekstiem 183 pieder luteriskajai tradīcijai, savukārt no tiem visvairāk ir K. Fīrekera darbu – 113 dziesmu. Varbūt nebūtu jābrīnās, ka K. Fīrekera mantojums īpašā veidā atrada auglīgu augsni Līvberzes draudzē, kas atradās 17 kilometru attālumā no Dobeles, kur latviešu dievlūdžēju pirmo reizi bija uzrunājušas kandidāta Fīrekera melodiskās dziesmas un kurp, kā norāda laikmeta liecības, apkārtnes zemnieki devušies mācīties dziedāt (Bērzes, respektīvi, senākā Līvberzes draudze bija Dobeles luterāņu draudzes filiāle līdz 1937. gadam³²). Starp nekatolu autoriem otrajā vietā pēc dziesmu skaita seko Smiltenes prāvests S. G. Dīcs ar 20 sacerējumiem. Trešo vietu daļa Zemītes mācītājs B. V. Bimemanis (†1732?) ar Rīgas sv. Jāņa draudzes mācītāju L. Depkinu (1652–1708), katram – 8 dziesmas (turklāt tā ir lielākā puse no 15 dziesmām, ko L. Depkins savas darbības laikā bija publicējis luterāņu dziesmu grāmatās). Pēc tam seko maģistrs A. Baumanis no Rīgas sv. Jāņa draudzes ar 7 dziesmām (pazīstami ir tikai 8 viņa darbi!) un Kurzemes superintendents G. Remlings (1633–1695) ar 6 dziesmām, visiem pārējiem autoriem, piemēram, Rīgas Doma diakonam un vēlāk mācītājam K. Lauterbaham (1663–1720) un superintendentam G. Mancelim ir mazāk par piecām.

Ar šo krājumu barons maksā meslus valdošajai, luterāņu mācītāju ieviestajai literārajai tradīcijai. Lai nesarežģītu savu lasītpratēju zemnieku³³ pārorientēšanos uz katolisko reliģisko literatūru, Līvens ar nolūku atsa-

³² E. Kīplokis, „Bērze”, *Dzimtenes draudzes un baznīcas* (Lincoln: LELBA apgāds, 1987) 316.

³³ 1822. g. muižas ārsts G. J. Blossfelds konstatēja, ka Līvberzes muižā skolas nav, bet zemnieki prot lasīt un daudzi – arī rakstīt. V. H. Līvena dēla Filipa Heinriha Līvena (1741–1777) sieva Marija Elizabete Līvena testamentā novēlēja 2000 dālderus skolas dibināšanai muižas zemnieku bērniem, taču tās dibināšana ieilga; cfr. I. Lastovecka, *Labo ļaužu pusē* (Rīga: Apgāds Mantojums, 2002) 118.

kās no līdzšinējās katoļu izdevumos dominējušās J. Elgera ortogrāfijas un pielāgojas Kurzemes un Vidzemes luterāņu izdevumos sastopamajai ortogrāfijai.

Līvenam nenoliedzami pienākas goda vieta rakstnieku galerijā. Šī nelielā ieskata uzdevums nav izvērtēt viņa personīgi tulkoto dziesmu literārās veiksmes un neveiksmes, lai gan jāatzīmē, ka krājums liecina par augsti vērtējamu latviešu valodas pazišanu. Līvens varēja pamatoti atļauties pasniegt latviešu valodas stundas saviem ataicinātajiem kaimiņzemju priesteriem, no kuriem daži sasniedza teicamas valodas pārvaldīšanas spējas³⁴. Svarīgi ir arī tas, ka Līvena gatavību personīgi skaidrot saviem zemniekiem katolisko *Credo* nevar visai pavirši saistīt ar XVIII gadsimta apgaismības idejām par muižnieku atbildību par savu zemnieku labklājību. Konkrētajā Kurzemes kultūrvīdē progresīvāko (un turklāt tikai gadsimta otrās puses) mācītāju, respektīvi, G. F. Stendera, daudzīnātā tēvišķīgā aizbildniecība ne vienmēr spēja īstenoties praktiskajā dzīvē, tāpēc Līvenu dzimtas godprātība gūst jo īpašu skanējumu. L. Adamovičs atgādina, ka „lielāko tiesu līdz ar baznīcu tika katolizēti arī zemnieki, neprasot viņus pašus, jo muižnieki domājās rīkojamies saskaņā ar principu *cuius regio, eius religio*”, un kā piemērus min Lauceses, Ilūkstes, Bebrenes, Alsungas un citas muižas³⁵, taču Latvijas baznīcas vēsturnieks zīmīgi piemetina, ka tā tas noticis tikai „lielāko tiesu”: muižas īpašnieku atkārtotai konfesijas maiņai vienā un otrā virzienā ne vienmēr paspēja sekot līdzī arī zemnieki. Par to, ka Līvberzes dzimtzemnieki netika spiesti pieņemt sava īpašnieka ticību, liecina fakts, ka pēc barona konvertēšanās katoļu dievkalpojumi notika vienīgi muižas privātajā kapelā (1726) un tikai tad, kad katoļu draudzei pievienojās atsevišķas zemnieku ģimenes, arī baznīca tika piemērota katoļu kulta vajadzībām (1729),

³⁴ S. Kučinskis, „Līvberzes prāvests Andrejs Kleins”, *Dzimtenes kalendārs 1981. gadam* (Vāsterāšs, 1980) 119–127.

³⁵ L. Adamovičs, „Latvieši un katoļu baznīca”, *Latvieši* (R. Valters un Rapa, 1930) 193.

taču luterāņu dievkalpojumi sākotnēji varēja turpināties turpat. Arī turpmāk lielākā pagasta iedzīvotāju daļa piederēja 1743. gadā (tātad vēl V. H. Līvena dzīves laikā) dažu kilometru attālumā celtajai Bērzes luterāņu baznīcas draudzei, un konfesijas maiņā Līvenu dzimtas piemēram sekojušie Līvbērzes pagasta zemnieki ar visām ģimenēm nepārsniedza tūkstoti.

Barona V. H. Līvena laikos iegūtā labā garīgā formācija nodrošināja labu sadarbību katoļu un luterāņu starpā. Šīs sadarbības pamatā bija „ekumēniskās” dziesmu grāmatas ar abu konfesiju ticīgos vienojošām dziesmām un lūgšanām, – labs piemērs arī mūsu laikmetam.

Anita Stašulāne

Rērihu mācība: Pasaules Mātes kults

Cenšoties apvienot 19. gadsimtā populāro evolūcijas Cideju ar Austrumos tradicionālo pasaules cikliskā rituma izpratni, Teosofijas biedrības dibinātāja H. Blavatska (1831–1891) izstrādāja parareligisku mācību par visuma evolūcijas ciklisko attīstību. Sekojot viņas idejām, arī Nikolajs Rērihs (1874–1947) ar dzīvesbiedri Helēnu Rērihu (1879–1955) mācīja, ka kosmosa attīstība noris spirālveidīgi. Pēc viņu domām, visa avots ir Dievišķais Pirmsākums (Augstākā Apziņa, Vienīgā Bezpersoniskā Sākotne, Augstākais Princips, Kosmiskais Saprāts), no kura viss emanē evolūcijas spirāles cikla sākumā un kurā viss tiek absorbēts cikla beigās. Atsaucoties uz *Apustuļu darbiem* (17,28), H. Rēriha apgalvoja: “Mahātmu Dievs ir Kosmiskais Dievs, pareizāk sakot, pats Kosmoss, jo vai tad nav teikts, ka Viņš ir Visuresošs, Visuriekļūstošs, Visuzinošs un ka viss viņā ir kustībā, elpo un iegūst esamību?”¹

Nevēloties biedroties ar tiem, kas pretendēja uz H. Blavatskas mācības turpinātāju lomu, Rērihi asi kritizēja viņu darbus, to skaitā pēc Teosofijas biedrības dibinātājas nāves izdoto trešo *Slepenās mācības* sējumu. Uzsverot, ka ikvienā laikmetā Lielie Skolotāji iz-

¹ Rēriha H. *Vēstules*, I (Rīga: Vieda, 1998), 363.

vēlas tikai vienu vai divas personas, kam atklāt mācības nākošo pakāpi, Rērihi paziņoja, ka tieši viņiem esot uzticēts "Dzīvās ētikas Mācības Okeāns"² un izstrādāja jaunu teosofijas variantu, ko nosauca par Agni jogu jeb Dzīvo ētiku.

Rērihu mācībā, kas esot saņemta no Skolotājiem jeb mahātmām³, īpaši svarīga loma ir ierādīta Pasaules Mātei, kas ir tēlaini iedzīvināta N. Rēriha gleznās, ko var dēvēt par teosofijas „ikonām”. Lai izprastu, kas ir Pasaules Māte Rērihu teosofiskajā sistēmā, vispirms ir jāaplūko, kādi elementi ir veidojuši Pasaules Mātes tēlu N. Rēriha mākslā.

1. Pasaules Mātes tēla konstitutīvie elementi

1.1. Dievmātes godināšana Pareizticīgo baznīcā

N. Rēriha daiļradē Pasaules Mātes tēla pirmās kontūras saskatāmas Smoļenskas guberņas Talaškino Svētā Gara baznīcas apsīdas freskā *Debesu Karaliene* (1912). Lai gan freskas tēma ir tradicionāli kristīga, autors tajā ir iekļāvis arī jaunus elementus. Var apgalvot, ka freskā ir vērojama pāreja no kristīgās tradīcijas Marijas tēla uz Pasaules Mātes tēlu, ko N. Rērihs ir gleznojis daudzkārt. Aplūkosim, kādi elementi ir veicinājuši pāreju no kristīgās tradīcijas Marijas tēla uz Pasaules Mātes tēlu.

Ierosmi Pasaules Mātes tēlam mākslinieks ir guvis no Dievmātes godināšanas. Talaškino Svētā Gara baznīcas apsīdas freska un tai veltītās rindas, ko N. Rērihs rakstījis 1910. gadā, gleznojot fresku, liecina, ka mākslinieks tiecas izteikt Debesu Karalienes noslēpumu, lietojot apzīmējumus „Jaunava”, „Kunga Māte”,

² Rēriha H. *Vēstules*, II (Rīga: Vieda, 1999), 394.

³ Sal. Stašulāne A. *Mūsdienu mīti: mīts par skolotājiem jeb mahātmām // Aktuālas problēmas literatūras zinātnē* 8. (Liepāja: LPA, 2003), 337–352.

„Aizstāve”, „Visžēlsirdīgā”, „Vislabvēlīgā”. Veltījuma⁴ ievadā N. Rērihs raksta: „Augstu tālēs atrodas debess taka. Tai garām plūst bīstamā dzīves straume. Upes klinšainajos krastos nīkst nepieredzējušie ceļotāji, kas nav spējīgi izvēlēties starp labo un ļauno.”⁵

Lai gan N. Rēriha domā vēl it kā dominē kristīgais skatījums uz Jaunavu Mariju, piemēram, viņš raksta, ka Debesu Karaliene lūgšanas nodod tālāk “Svētajam Garam, Dižajam Kungam”⁶, minētā veltījuma rindas ietver idejas, kas sniedzas ārpus kristietības: lai arī Debesu Karaliene tiek dēvēta par vidutāju starp “ierobežotās izpratnes ceļiniekiem”⁷ un Dižo Kungu, tomēr, N. Rēriha izpratnē, tieši Debesu Karaliene ir visuma centrs. Šī ideja izpaužas veltījuma rindās, kurās mākslinieks apliecina, ka Debesu Karaliene “..sapulcina visus savus svētīgos stūrmaņus..”, “herubi un serafi pulcējas ap Kunga Māti. Ar varu apveltītie, tronī celtie, valdošie – visi kopā tiecas augšup”⁸. Tātad varam apgalvot, ka, gleznojot Talaškino Svētā Gara baznīcas fresku, N. Rērihs uzlūko Debesu Karalieni kā visuma centru.

1.2. Dievmātes identificēšana ar Sofiju

N. Rērihu, kas ir studējis bizantiešu un senkrievu ikonu, fresku un mozaīku tehniku, īpašu uzmanību veltot senajām Jaroslavas un Novgorodas skolām, valdzina “spožā Sofija”⁹. Vecajā Derībā senebreju *hokmā* – ‘gudrība’, grieķiski – *sophia*, „..bija pastāvīgi personificēta kā sieviete, bet (tāpat kā Jahve) viņa nebija

⁴ Veltījums Debesu karalienei ir publicēts tikai angļu valodā izdotajā grāmatā *Realm of Light*. Krievu valodā publicētajā grāmatā *Держава света* veltījums nav iekļauts. Latviski šī grāmata nav tulkota.

⁵ Roerich N. *Realm of Light* (New York: Roerich Museum Press, 1931), 332. (Šeit un turpmāk – autores tulkojums.)

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., 333.

⁸ Ibid., 332. (Autores izcēlums.)

⁹ Рерих Н. *Собрание сочинений* (Москва: Издательство Сытина, 1914), 128.

redzama”¹⁰. Dieva Gudrības personifikācija *Sakām-vārdu grāmatā*, *Gudrības grāmatā* un *Mācību teicēja grāmatā*, kā arī Dieva Gudrības atveidošana mātes tēlā un Sofijai piedēvētais “jaunavīgums”¹¹ veicināja tendenci krievu pareizticīgo reliģiskajā domā identificēt Mariju ar Sofiju – Dieva Gudrību. F. K. Koplestons uzsvēr – tas, ka Krievijas katedrāles bija veltītas svētajai Sofijai, liecina par tendenci tās uzlūkot kā veltījumu *Theotokos* – Dievmātei.¹²

Krievu pareizticīgo reliģiskajā domā ir iezīmējies vēl viens Sofijas aspekts. Pēc V. Solovjova uzskatiem, Dievs ir klātesošs savā radītajā pasaulē ar *Logos* un Sofijas starpniecību. Krievu filosofs interpretēja Sofiju dažādi: gan kā mūžīgo sievišķo daili, gan kā Dieva Gudrību, gan kā Pasaules Dvēseli, gan kā universālo Baznīcu, gan kā Kristus ligavu.¹³ Savā poēmā *Три свидания* (1898) V. Solovjovs Gudrību tēlo kā sievišķās dailes personifikāciju, un šis sievišķās dailes tēls ir iedvesmojis gan krievu literātus,¹⁴ gan māksliniekus, to vidū arī N. Rērihu.

V. Solovjova poēma *Три свидания* ir bijusi tik populāra, ka, dibinot Krievijas Antroposofijas biedrību (1913. gada septembrī), M. Šabašņikova, kas R. Šteintera uzdevumā bija ieradies no Vācijas, lasīja poēmu un tad teica runu par Krievijas misiju. Turklāt jaundibinātās biedrības locekļi nolēma Antroposofijas kopu Krievijā dēvēt filosofa V. Solovjova vārdā.¹⁵ V. Solovjovs runāja par Sofiju kā par Dieva gudrību, arī vārds

¹⁰ Baring A., Cashford J. *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*. (London: Viking Arkana, 1991), 470.

¹¹ *Ibid.*, 474.

¹² Sal. Copleston F. C. *Russian Religious Philosophy* (Notre Dame: Search Press, 1988), 82.

¹³ Sal. Soloviev V. *Sophia: Première triade. Les premiers principes*. // *Dalla Sofia al New Age* (Roma: Lipa, 1995), 253-281.

¹⁴ Īpaši spilgts piemērs ir Aleksandra Bloka *Стуху о Прекрасной Даме*.

¹⁵ Sal. Carlson M. *No Religion Higher than Truth: A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 99.

teosofija nozīmē 'dievišķā/Dieva gudrība', – tas rosināja teosofus uzskatīt, ka V. Solovjova *sofioloģija* ir teosofiska doktrīna. Gribētos atgādināt, ka V. Solovjovs visai bargi kritizēja H. Blavatskas mācību. Tomēr tas ne-traucē teosofiēm joprojām uzskatīt, ka V. Solovjovs arī ir bijis teosofs.

Sofija, kas, V. Solovjova skatījumā, ir visu lietu kopā saturētāja un cilvēces atjaunotāja, pārradītāja, ir būtiski ietekmējusi N. Rēriha pasaules uzskatu, kura ietvaros redzama saikne starp Sofiju – Visaugstā gudrību un Pasaules Māti. Ne velti N. Rērihs ir radījis gleznu *Sofija – Dieva gudrība* (1932). Zīmīgi, ka mākslinieks ir uzsvēris: "Starp godināmām senajām ikonām ir kāds dziļas nozīmes tēls: "Svētā Sofija – Dieva Gudrība."¹⁶ Turpinot domu, viņš raksta: "Jūsu augstākās iedvesmas brīžos šī Gudrība čukst jums: "Radiet nemitīgi, ziniet, kā dāvat. Tikai dāvājot mēs iegūsim." Ugunīgā zirgā, liesmojošu spārnu mirdzumā ir atveidota Visumā nesošā Svētā Sofija, Visaugstā Gudrība."¹⁷ Tātad, N. Rēriha izpratnē, Sofija ir neredzams gars iedvesmotājs, cilvēka dzīvi vadošā gaisma.

1.3. Zemes māte

Jau agrīnajos gados raudzījies dabā caur savas vizuālās iztēles prizmu, krievu mākslinieks galu galā secina, ka visuma totalitāte ir daba – tā dod dzīvību itin visam un uztur visu. Šī ideja stingri nostiprinās N. Rēriha apziņā un pārtop pārliecībā, ka senākā cilvēces reliģija bijusi dabas spēku pielūgšana, piemēram, zīmīgs ir viņa paziņojums: "„ziemeļu tautas pielūdza dabas spēkus, piekopa vienu no vispoētiskākajām reliģijām. Šī reliģija ir labāko daiļrades ceļu šūpulis."¹⁸ Turklāt N. Rērihs

¹⁶ Рерих Н. *Держава света* (Southbury: Alatas, 1931), 189.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Рерих Н. *Собрание сочинений* (Москва: Издательство Сытина, 1914), 131.

atzīstas, ka viņu valdzina “.. atstāto dabas kultu skaistums”¹⁹.

Savas daiļrades sākumposmā mākslinieks ir aizrāvis ar senslāvu vēsturi. Lasot lekcijas Pēterpils Arheoloģijas institūtā, viņš runā par mākslas sākotni, par arheoloģiskās izpētes nozīmi mākslā un uzsver, ka mākslas aizsākumi ir meklējami aizvēsturiskajā laikā un dabā. 19. un 20. gs. mijā daudzus Eiropas, tai skaitā arī Krievijas māksliniekus nodarbina jautājums, vai industrializācija neatņems dzīvei dabisko skaistumu. Konsekventi uzplaukst interese par folkloru, tautas mākslu, tās vākšana un studēšana. Uzskatot, ka ideālais skaistums ir aizvēsturisko laiku neskartā pirmatnība, N. Rērihs savās gleznās pievēršas senlaiku Krievzemes attēlošanai – šo gleznu tematiku varētu dēvēt par mitoloģisko senatni, piemēram, “Elki” (1901), “Cilvēka priekšteči” (1911), “Lielais upuris” (1910).

Jāpiebilst, ka 19. un 20. gs. krievu kultūrā rezonē Mātes zemes spēka piesaukšana. Krievzeme – Māte zeme (Мать Сыра-Земля, Матушка Земля) tika plaši slavināta 19. gs. literatūrā. Senslāvu diadēma Debesu Karalienes galvā Talaškino Svētā Gara baznīcas freskā liecina, ka Pasaules Mātes tēlā atbalsojas arī krievu kultūrā izplatītais Krievzemes – Mātes zemes aspekts.

1.4. Rāmākrišnas Visuma Māte

Lai gan pirmā nopietnā interese par Austumiem N. Rēriham radās orientologa Vladimira Stasova ierosmē, tomēr izšķirošā bija Helēnas Rērihas ietekme. Viņi abi kopā ir lasījuši *Bhagavadgītu* un indiešu reliģiskos rakstus, kuri tajā laikā bija tulkoti krieviski. H. Rēriha liecina: “.. N. K. [Nikolajs Konstantinovičs] .. ir labi iepazinis Austrumu domu.. Tāpat par sevi varu teikt, ka mani pirmie skolotāji uz Zemes bija Rāmākrišnas un Vivekānandas grāmatas..”²⁰ Zīmīgs ir arī N. Rēriha biogrāfijas pētnieces L. Korotkinas vie-

¹⁹ Ibid., 133.

²⁰ Rēriha H. *Vēstules*, II (Rīga: Vieda, 1999), 308.

doklis: "Uz Nikolaju Konstantinoviču un Jeļenu Ivanovnu milzīgu iespaidu atstāja grāmatas *Rāmakrišnas darbi* un Vivekānandas *Bhakti joga*, kas bija izdotas tulkojumā krievu valodā 1914. gadā."²¹ Tātad varam nešaubitīties, ka N. Rēriha domu ir ietekmējušas Rāmakrišnas idejas.

Rāmakrišna, kas laiku bija kalpojis Kālī templī, uzskatīja šo dievieti gan par savu, gan visuma māti. Viņš bija pārliecināts, ka Realitāte ir viena, ka viss pastāvošais ir Viena izpausme, citiem vārdiem runājot, – visi eksistences aspekti ir Dievišķās Mātes manifestācijas. Ņemsim vērā Helēnas Rērihas paziņojumu: "Arī paši pēdējie zināmie Indijas svētvaroņi Rāmakrišna un Vivekānanda pielūdza Dievišķo Sākotni Pasaules Mātes aspektā."²² N. Rērihs uzlūko Debesu Karalieni kā visuma centru. Šī ideja pārsteidzoši sabalsojas ar Rāmakrišnas mācību, kuras ietekmi varam saskatīt arī H. Rērihas apgalvojumā, ka kosmiskajā aspektā Pasaules Māte ir "visu sevī ietverošā, visu sevī dzemdējošā."²³ Tas skaidri liecina, ka Pasaules Mātes tēlā ir iekļauta arī Rāmakrišnas Visuma mātes koncepcija.

1.5. H. Blavatskas idejas

Debesu Karalienes pārtapšanu Pasaules Mātē ir ietekmējušas arī Helēnas Blavatskas idejas. Zīmīgi, ka "Pasaules Mātes" seju sedz šķidrauts. Savā grāmatā *Isis Unveiled (Izīda bez šķidrauta)* H. Blavatska uzsvēra, ka viņa esot Izīdas patiesais adepts, t.i., viņa esot mācījusies augstāko gudrību un ieguvusi spēju valdīt pār dabas spēkiem, citiem vārdiem runājot, Izīda esot atsegusi savu šķidrautu H. Blavatskai, respektīvi, atklājusi viņai visus pasaules noslēpumus.

²¹ Короткина Л. В. *Перух в Петербурге-Петрограде* (Ленинград: Лениздат, 1985), 191.

²² Rēriha H. *Vēstules*, II (Rīga: Vieda, 1999), 341.

²³ *Ibid.*, 20.

Kāda ir Pasaules Mātes šķidrauta simboliskā nozīme N. Rēriha gleznās? Pasaules Māte ir lielās gaismas hierarhijas augstākā virsotne: „..Gaismas Hierarhija godina Pasaules Māti!”²⁴. Tāpēc tā tiek dēvēta par “Gaismas Māti”²⁵. Šajā kontekstā H. Rēriha runā par Pasaules Mātes “tērpa mirdzumu”²⁶. Savukārt N. Rērihs Pasaules Māti raksturo šādi: “Savu seju aizsegusi, Tālo Pasauļu vērpumu noaudusi.”²⁷ Pēc Rērihu domām, Pasaules Mātes spēks piesātina kosmosu: “Visums ir austs ar Mīlestības sviru no *Materia Lucida* vērpuma.”²⁸

Šķidrauta simbolisko nozīmi atklāj H. Rēriha, rakstot: “Ja runājam par plūvuriem, tas nozīmē, ka ir kaut kas apslēpts. Apslēpta ir visam pamatā esošā enerģija.”²⁹ Sekojot H. Blavatskas pēdās, Rērihi teosofiju papildina ar jēdzienu „enerģija”. Tā kā Dzīvās ētikas mācībā atrodams apgalvojums, ka “jaunrade ir [...] vērtīgais Pasaules Mātes šķidrants”³⁰, varam secināt, ka Pasaules Mātes šķidrants simbolizē radošo enerģiju, – kā radošā enerģija Pasaules Māte apgaismo cilvēkus ar atklāsmēm.

2. Pasaules Māte Rērihu teosofiskajā sistēmā

2.1. Pasaules Māte kā Augstākā realitāte

Pēc Rērihu uzskatiem, ikviena simbola pamatā ir realitāte. Tādējādi, runājot par Pasaules Māti, viņi runā nevis par simbolu, bet par realitāti: “Ieteicu izrunāt Pasaules Mātes vārdu nevis kā simbolu, bet kā spēka de-

²⁴ Rēriha H. *Vēstules*, I (Rīga: Vieda, 1998), 527.

²⁵ Roerich N. *Fiery Stronghold* (Boston: The Stratford Company, 1933), 445.

²⁶ *Dzīvās ētikas mācība*, II (Rīga: Vieda, 1999), 309.

²⁷ Перрих Н. *Держава света* (Southbury: Alatas, 1931), 51. (Autores izcēlums.)

²⁸ *Dzīvās ētikas mācība*, II (Rīga: Vieda, 1999), 214.

²⁹ Rēriha H. *Vēstules*, II (Rīga: Vieda, 1999), 431.

³⁰ *Fiery World*, I (New York: Agni Yoga Society, 1943), 172.

vēju. Ieteicu vērsties pie Bezrobežības Avota nevis kā pie simbola, bet kā pie Mūžības, kā pie mūžīgas dailes un stingra pamata radītāja.”³¹ Pēc Rērihu mācības, visumu veido vairāki psihotelpiskie *Materia Matrix* jeb “Pirmatnējās Matērijas pamati”. Pirmatnējās Matērijas dzirkstis piepilda izplatījumu, un ikviena dzirksts ir “Esamības būtība”. Tomēr *Materia Matrix* nenonāk līdz Zemes sfērai. To sasniedz *Materia Lucida*, augstāko garu substance. Tā ir virzītājspēks, kas rada smalkās enerģijas, tāpēc *Materia Lucida* ir dēvēta par Pasaules Māti, Kosmosa Mīlestību. N. Rērihs ir vēstījis: “.. mīlestība – tā ir Pasaules Māte.”³²

Pasaules Mātes izpausme ir “.. dievišķās trīsas Dižās Mātes Klēpī. Trīsas jeb vibrācija vienlaikus ir arī Gaisma, jo Gaisma ir Matērijas kustība – tā veido formu”³³. H. Rēriha secina: “Bez Visuma Mātes, Diženās visa esošā Mātes, nav dzīves, nav gara izpausmes.”³⁴ Uzlūkojot Pasaules Māti kā Augstāko realitāti, Rērihi ir veltījuši tai pat īpašu lūgšanu, kurā ir ietvertas galvenās viņu teosofiskās doktrīnas idejas:

„Tu dzīvoji senajos kultos kā zeme, kā saule, kā uguns, kā gaiss, kā ūdens.

Tu, visam Devēja!

Tu, visam Atklāsmi Dodošā!

Tu esi cilvēcei Atklājusi lielo prieku iepazīt Māti!

Tu, kas esi Parādījusi varoņdarbu un Aizklājusi Savu Vaigu!

Tu, kas esi Devusi mums Izplatījuma Uguns parādību!

Tu, kas esi uz Saviem pleciem Uzņēmusi cilvēku darbības smagumu!

³¹ *Dzīvās ētikas mācība*, II (Rīga: Vieda, 1999), 195.

³² Rērihs N. *Ugunīgais cietoksnis* (Rīga: Vieda, izd. gads nav norādīts), 253.

³³ Rēriha H. *Vēstules*, II (Rīga: Vieda, 1999), 204.

³⁴ Rēriha H. *Vēstules*, I (Rīga: Vieda, 1998), 432.

Tev raidīsim lūgšanas atdot mums smaidu, ko esam pazaudējuši. Dod mums spēju apgūt Svēto Ugunīgo Spēku!”³⁵

2.2. Pasaules Māte “senajos kultos”

N. Rēriha darbības mērķis ir radīt universālu kultūru, kas apvienotu visas reliģijas un filosofijas. Apzinoties, ka šī mērķa sasniegšanai ir nepieciešams kāds vienojošs simbols, mākslinieks piedāvā Pasaules Mātes tēlu. Turklāt pamatojumu šai izvēlei viņš saskata dažādās reliģiskajās sistēmās. N. Rēriha izpratnē Pasaules Māti ir pielūgušas un pielūdz visas pasaules tautas: “Āzijas vissenākajās vietās ir atrasti Pasaules Mātes kultūri.”³⁶ “Senajā pilsētā Kišā [Sikima] nesen atrasts Pasaules Mātes templis.”³⁷ “Ķīnas senajās bibliotēkās un Vidusāzijas centros kopš vissenākajiem laikiem glabājas daudzas himnas tai pašai Pasaules Mātei.”³⁸ Pamanījis, ka Mongolijā un Tibetā dedzīgi pielūdz Dukharu, N. Rērihs secina, ka templis, kas veltīts dievietei “.. ar neskaitāmām visuredzošām acīm un ar taisnīguma bultu”³⁹ īstenībā ir Pasaules Mātes templis. Viņš ir pārsteigts: “Pat visai musulmaniskajā Kašgarā ir dzīva Tālo Austrumu ticība. Redzējām arī Guanīņu – Pasaules Māti..”⁴⁰ Visbeidzot N. Rērihs uzsver, ka Pasaules Māti godina vienlīdz dedzīgi gan musulmaņi, gan kristieši: “Musulmaņi godina Marijamu – Kristus Māti.”⁴¹

³⁵ *Dzīvās ētikas mācība*, II (Rīga: Vieda, 1999), 208.

³⁶ Рерих Н. *Держава вечна* (Southbury: Alatas, 1931), 209.

³⁷ Rērihs N. *Altajs-Himalaji* (Rīga: Vieda, 1998), 47.

³⁸ Roerich N. *Fiery Stronghold* (Boston: The Stratford Company, 1933), 445. (N. Rēriha apcere “The Mission of Womanhood”, kas ir uzrakstīta 1933. gadā un tajā pašā gadā ir publicēta grāmatā “Fiery Stronghold”, nav iekļauta šīs grāmatas tulkojumā ne krievu, ne latviešu valodā.)

³⁹ Rērihs N. *Altajs-Himalaji* (Rīga: Vieda, 1998), 116.

⁴⁰ *Ibid.*, 210.

⁴¹ Pēc H. Rērihas uzskatiem Pasaules Mātei ir jābūt vienai no Svētās Trīsvienības personām, jo “visās senajās reliģijās sievietes kārtas dievības godāja kā pašas svētākās” (Rēriha

Bībele ir sniegusi mums ārkārtīgi aizkustinošus sievītes varoņdarba veidolus.”⁴²

Saskatījis Pasaules Māti visās rietumu un austrumu reliģijās, N. Rērihs secina, ka tas ir visu laikmetu un visu tautu sakrālais tēls, turklāt neizdibināmi sens. To viņš pamato ar skaņas „m” nozīmi: “Mirjama, Marija, Pasaules Māte. Jau sen vecajos dievnamos slavina jaunās ēras gaidīšanu.”⁴³ Kā liecina viņa apceres, krievu mākslinieks ir pārliecināts, ka Pasaules Māte, neatkarīgi no tā, kā to atveido, “.. ir tieši tas, kā vārdā gan bargi, gan lūdzoši atskanēja praviešu balss.”⁴⁴ Uzsvērot, ka sakarības, kas pastāv starp dažādiem reliģiskajiem simboliem, nav izskaidrotas⁴⁵, N. Rērihs steidz paziņot, ka dažādās reliģijās pastāvošie dažādie Pasaules Mātes tēli saplūst kopā “.. vienā jēdzienā kā viens vienīgs labvēlības pilns veselums”⁴⁶. Konstatējis, ka visās reliģijās pielūdz dievietes, N. Rērihs apjauš sievišķā arhetipa lielo lomu ikvienā no reliģiskajām sistēmām, taču viņš izdara slēdzienu, ka dažādās reliģijās pielūgtās dažādās dievietes ir vienas vienīgās Pasaules Mātes izpausmes. Citiem vārdiem runājot, N. Rērihs reducē visas reliģijas Pasaules Mātes kultā.

3.2. Pasaules Mātes vienojošā funkcija

Visiem N. Rēriha gleznotajiem Pasaules Mātes tipiemi kopīgs ir vienojošais aspekts: Debesu Karaliene ap sevi pulcina serafus un herubus, Pasaules Māte vieno Austrumu un Rietumu garīgo tradīciju, bet Madonnas Oriflammās rokās ir universālās vienotības sim-

H. Vēstules, II (Rīga: Vieda, 1999), 275), t.i., H. Rēriha piedāvāja šādu „trīsvienību”: Tēvs, Māte un Dēls.

⁴² Пери́х Н. *Держава цеема* (Southbury: Alatas, 1931), 209.

⁴³ Rērihs N. *Altajs-Himalaji* (Rīga: Vieda, 1998), 47.

⁴⁴ Rērihs N. *Ugunīgais cietoksnis* (Rīga: Vieda, izd. gads nav norādīts), 20.

⁴⁵ Cf. Rērihs N. *Altajs-Himalaji* (Rīga: Vieda, 1998), 116.

⁴⁶ Roerich N. *Fiery Stronghold* (Boston: The Stratford Company, 1933), 444.

bols – baltais Miera karogs, ko rotā trīs aplī ietvertas sarkanas lodveida figūras.

Lai gan oficiāli Miera karogs nekad nav ticis atzīts par ezotērisku simbolu, jāatzīmē, ka trīsstūrveidīgi izkārtotie punkti ir atrodami H. Blavatskas piezīmju bločiņā ar ierakstu: “Lai notiek Tavs prāts, ak M●●●.”⁴⁷ Savukārt H. Blavatskas līdzgaitnieks H.S. Olkots nēsāja zelta gredzenu ar trim trīsstūrī izkārtotiem briljantiem un apgalvoja, ka gredzens radies, atraisoties rozēs ziedlapiņām.⁴⁸

Netiešu norādījumu par simbola ezotērisko nozīmi ir devusi H. Rēriha: “Vienādmalu trīsstūris ar augšup pavērstu virsotni ir viena no Baltās Brālības zīmēm.”⁴⁹ Tā kā šajā zīmē ir iekļauti arī trīs trīsstūrī izkārtotie punkti, jādomā, ka gan Baltās Brālības emblēmā, gan Miera karogā ir izmantota viena un tā pati ar mahātmu ideju saistītā simbolika.

3.3. Pasaules Mātes ēra

Piedāvājot Pasaules Mātes kultu, Rērihi cer sekmēt pasaules evolūciju. Lai varētu sasniegt nākotnes pakāpienus, pēc viņu uzskatiem, sievietei “.. tāpat kā vēstures labākajos laikos, ir jāved cilvēce pa progresa ceļu”⁵⁰. H. Rēriha ir uzsvērusi, ka cilvēces pagrimums ir iesācies tieši tajā laikā, kad kristīgā baznīca ir pazemojusī sievieti, turklāt tik tālu, ka “.. laulības slēgšanas ceremonijā diakons izk dzied⁵¹: “Sieva, tev būs klausīt savu vīru!”⁵². Viņas attieksme pret kristietību ir īpaši

⁴⁷ Cranston S. *The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement* (New York: G. P. Putnams, 1993), 138.

⁴⁸ Sal. Olcott H. S. *Old Diary Leaves*, I (London: The Theosophical Publishing Society, 1900), 94-95.

⁴⁹ Rēriha H. *Vēstules*, I (Rīga: Vieda, 1998), 461.

⁵⁰ Rēriha H. *Vēstules*, II (Rīga: Vieda, 1999), 342.

⁵¹ Acimredzot domāts diakona recitējums no Vecās Derības. Protams, diakonu izpildījumi mēdz būt dažādi, bet H. Rērihas frāze “diakons izk dzied” tomēr ir īpaši zīmīga.

⁵² Rēriha H. *Vēstules*, II (Rīga: Vieda, 1999), 527.

barga, to ierindojot tādu reliģiju vidū, kas nolemtas iznīkšanai⁵³.

N. Rēriha paziņojums – “Mācības vēstī par tuvojošos Pasaules Mātes laikmetu”⁵⁴ – ir ļoti svarīgs. 1924. gadu, kad Venēra, proti, Pasaules Mātes zvaigzne, īslaicīgi pietuvojas Zemei, žurnālā “The Theosophist” N. Rērihs pasludina par jaunās – Lielās Pasaules Mātes meitu ēras sākumu, kas pasaulei nesīšot mieru un līdzsvaru. Loma, kādu visas cilvēces evolūcijas nodrošināšanā N. Rērihs piešķir savai sievai (Agni jogas mātei), izriet no viņa idejas par sievietes īpašo misiju evolūcijas sekmēšanā. Ikvienā evolūcijas spirāles lokā cilvēces attīstībai būtiski nepieciešamo dara zināmu viens Skolotājs (Manu jeb Skolotāju Skolotājs, Augstākā Garīgā Būtne, Hierarhs), kas uzņemas atbildību par noteiktu evolūcijas ciklu. 20. gadsimtā cilvēces garīgums esot noslīdējis tik zemā līmenī, ka, uguns enerģijai tuvojoties Zemei, bijis nepieciešams kāds, kas augstākās kosmiskās enerģijas transformētu tā, lai cilvēce spētu tās uzņemt. To esot veikusi H. Rēriha, kas šādi glābusi pasauli.

Summary

The Roerich's Doctrine: Cult of the Mother of the World

Nicholas Roerich (1874-1947) and his wife Helena Roerich (1879-1955) were intrigued by the doctrine disseminated by H. P. Blavatskaya (1831-1891). They compiled their own doctrinal variant of Theosophy and published 15 volumes of the Teaching of Living Ethics or Agni Yoga. The present article approaches one of the main components of the Roerichs' doctrine - the Mother of the World. The first part, entitled *the Constitutive Elements of the Mother of the World*, exposes the line of

⁵³ Sal. *ibid.*, 340.

⁵⁴ Рерих Н. *Держава света* (Southbury: Alatas, 1931), 50.

transformation of the figure of the Queen of Heaven, firstly, into Mother of the World, secondly, into Madonna Oriflamma. The background of many types of the Mother of the World painted by N. Roerich is Christian devotion to the Holy Virgin. On the other hand it is possible to distinguish a deep influence of Eastern philosophy and religious teachings on the evolution of the symbol of the Mother of the World. Finally, the substitution of the Queen of Heaven for the Mother of the World carried out by N. Roerich is stimulated by H. Blavatskaya's ideas, too. The second part – *the Mother of the World in the Roerichs' Theosophical System* – concentrates on N. Roerich's statement that it is a sacred figure of all ages and all peoples. According to the Roerichs, the figure of the Mother of the World would be the bridge of unification for humanity. The article is meant to highlight the Mother of the World as the Highest Reality.

Yanis Eshots

**Mulla Sadra's Version of the Proof
of the Sincere or Can Mystical Intuitions
be proved by means of Philosophy**

Abstract

The brightest minds of Islamic Peripateticism, first of all Ibn Sina, understood that any cosmological proof of God, due to its assertoric character, cannot be completely convincing, therefore they attempted to prove the Necessary Being through itself ("to adduce evidence through Him, not towards Him", in Ibn Sina's own words).

In Mulla Sadra's view, the fault of Ibn Sina's Proof of the Sincere (*burhān al-siddiqīn*) lies in its dealing with the concept (*mafhum*) of being instead of its reality (*haqīqa*). But is Sadra's proof itself free from – this or other – fault?

The proof is based on four fundamental ontological premises (1) the principality of being; 2) the analogous oneness of being; 3) "what is simple in its reality, is all things"; 4) the contingency of poverty (need)) and results in identifying the reality of being with the Necessary Being.

If the reality of being is not the Necessary, argues Sadra, then it is not the reality of being, either, since necessity is one of its properties. It should be noticed that Sadra identifies the necessary with the independ-

ent and the contingent with the poor. The poverty is caused by deficiency of being, which means that the poor is poor insofar as it is not sheer being (while the independent is independent exactly through its being pure being). Hence, by its very nature, sheer being is not affected by poverty and need, independence being its innate property.

In the last analysis, all other existents except the reality of being are nothing but illuminative relations, modes and aspects of this reality. As such, they can only be called "being" metaphorically, since they do not refer to the meaning of being by their essences. Thus the individual oneness of being is established. Since being is a single all-encompassing reality, it cannot depend on anything other—simply because there is none "other" to depend on.

It is important to mention that, unlike Ibn Sina, Sadra never uses the term "*burhān*" ("demonstration") — as a rule he replaces it with the more general "*minhāj*" ("way"), thus suggesting that "the way of the Sincere" (*minhāj al-siddīqīn*) lies beyond the borders of philosophy proper. Sadra's own explanation of the term "*siddīq*", given in his "Tafsīr", convincingly shows that, to him, the "sincere" is none but a perfect Gnostic ('ārif), who has witnessed the Real through unveiling (*kashf*). Hence, the "*minhāj al-siddīqīn*" is, in fact, the way of gnostics. Needless to say, it can hardly be travelled by means of logical reasoning.

That all cosmological proofs of the Necessarily Existent, as ones that point to the cause by its effect, possess a certain inconclusiveness and uncertainty, was well realized by the brightest minds of Islamic Peripateticism, first of all, Ibn Sina, therefore they attempted, to quote Ibn Sina himself, "to adduce evidence through Him, not towards Him"¹, i.e., to prove the Necessary

¹ Ibn Sīnā, "Al-Ishārāt wa l-Tanbihāt ma'a Sharh Nasīr al-Dīn al-Tūsī", ed. S.Dunyā, 3 vols., Cairo 1957-1960; vol.3, p.483. The English translation by T.Mayer: Toby Mayer, "Ibn Sīnā's

through Itself, without referring to the contingent. Now, the question is whether this objective can be achieved by means of philosophy in principle.

Ibn Sina made an attempt to fulfil the task in his famous *burhān al-siddiqīn*.² In brief, it can be reduced to the following: There is no doubt that there is being / existence. Every existent is either necessarily existent in itself or contingently existent in itself.³ If it is contingent, by virtue of its derivation *ab extra*, it is dependent on the necessary.⁴ (The chain of contingents, either finite or infinite, will remain contingent by its very nature.) Therefore every series composed of causes and effects, be it either finite or infinite, terminates in the Necessarily Existent in Itself.⁵

Though this proof does not deal with any particular physical phenomenon (such as motion), evidently, it cannot dispense with adducing evidence of the necessary through the contingent. By virtue of this, it belongs to the class of assertoric demonstrations (*barāhīn 'anniyya*) and, as such, does not provide us with full certainty.

As it is well known, Mulla Sadra pointed out that Ibn Sina's argument deals with the concept of being / existence (*mafhūm al-wujūd*) and not with its reality (*haqīqa*).⁶ Therefore, he argued, it cannot be considered

"Burhān al-siddiqīn" in *Journal of Islamic Studies* 12:1 (2001), p.25.

² The most detailed version of it is to be found in his "Ishārāt", namat 3, fusul 9-15 – Ibn Sīnā, "Al-Ishārāt", vol.3, p.447-455.

³ Ibn Sīnā, "Al-Ishārāt", vol.3, p.447. English translation by T.Mayer: T.Mayer, "Burhān", p.22.

⁴ T.Mayer, "Burhān", p.36.

⁵ Ibn Sīnā, "Al-Ishārāt", vol.3, p.455. English translation by T.Mayer: T.Mayer, "Burhān", p.35.

⁶ H.M.H.Sabzawari remarks that Sadra is speaking of the existence itself while Ibn Sina uses the concept of existence to speak of particular existents and to reason to the existence of the Necessary Existent. – Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, "Al-hikma

as “the way of the sincere” (*minhāj al-siddiqīn*) in the true sense of the term. But what about Sadra’s own proof?

It is based on four fundamental ontological premises (namely: 1) the principality of being (*asālat al-wujūd*); 2) the analogous oneness (*al-wahda al-tashkīkiyya*) of being; 3) the principle “what is simple in its reality is all things” (*basīt al-haqīqa kull al-ashyā*’); 4) the contingency of poverty (*al-imbkân al-faqrī*) that results in identifying the reality of being with the Necessary.

Here is the summary of the proof in Sadra’s own words:

“The reality of being, by virtue of its being a simple affair, not having a quiddity, nor a constituent or a delimitter, is the entification of the Necessary, requiring the most complete perfection, infinite in its strength, because every other level of it, which is poorer than this one in strength (i.e., weaker), is not sheer reality of being. Rather, it is the reality of being together with a deficiency of it, and deficiency of every thing is self-evidently other than that thing [itself], and deficiency of being is not being – rather [it is] privation of it, and this privation (=non-being) accompanies being not because of the root of being, but because of the being’s falling into a subsequent (=descendent) level or [one, coming] after it. And deficiencies and privations afflict the seconds in their capacity as seconds, and the First is in Its most complete perfection – that which has no limit and, in regard to which, it is impossible to conceive of anything more complete than itself, and deficiency and poverty grow out of effusing (*ifāda*) and making (*ja’l*) and also terminate in them, and the hennesses of the seconds are connected to the First and their deficiency is aided by its perfection and their poverty (need) – by its independence”.⁷

al-muta‘āliya fi-l-asfār al-‘aqliyya-l-arba‘a”, 3rd edition, p.1-9, Beirut, 1982, part 6, p.21, n.1.

⁷ Sadr al-Din al-Shirāzi, “Asfār”, part 6, p.24.

If the reality of being is not the Necessary, says Sadra, then it is not the reality of being, either, since necessity is one of its properties (*ahkām*). It should be noted that he identifies the Necessary (*wājib*) with the Independent (*ghāni*) and the contingent (*mumkin*) with the poor and needy (*faqīr*). The poverty of the latter is caused by deficiency of being, which means that the poor is poor in so far as it is not sheer being (while the independent is independent exactly through its being pure being). Hence, by its very nature, sheer being does not admit poverty and need, independence being its innate property. In the last analysis, all other existents except the reality of being are nothing but illuminative relations (*al-idāfat al-ishrāqiyya*), modes (*shu'ūn*) and directions (*jihāt*) of this reality. As such, they can only be called "being" metaphorically, since they do not refer to the meaning of being by their essences. Thus the individual oneness of being is established. Since being is one, it cannot depend on anything else—simply because there is none other to depend on (we do not take into account privations and deficiencies, which result in sheer non-being).

This reasoning allows us to realize the metaphorical character of the necessary – contingent dichotomy and simultaneously shows us that the real cannot be truly proved through the metaphorical. Hence, we can say that what Sadra actually proved – whether intentionally or not – was the philosophy's inability to demonstrate its first principles – in particular, to prove the reality of being – which suggested its need for some kind of mystical intuition.

It's worth mentioning that, to the best of our knowledge, unlike Ibn Sina, Sadra never uses the exact term "burhān al-siddiqīn". As a rule, he replaces "burhān" with "minhāj" (way), thus indicating that the way of the sincere lies beyond the limits of philosophy proper. Moreover, if Ibn Sina and his commentator Nasir al-Din al-Tusi understand the term "siddiqūn" simply as a synonym for "divine sages" or "metaphysicians" (*ilāhiyyūn*), Sadra's understanding of it is more

profound. While in his philosophical works (like the “Asfār”) he suffices with a slightly altered definition of Ibn Sina, describing the *siddīqūn* as those who adduce evidence (*yastashhidūna*) through Him towards Him⁸, in his “Tafsīr”, in the commentary upon the 18th verse of the surah “The Iron”: “and Those who believe in God and His Messengers – they are the Sincere”, Sadra gives a more detailed explanation of what he understands by the term “sincere” (*siddīq*):

“... the true faith of unveiling (*kashf*) [is] that which is possessed by [God’s] friends and chosen gnostics, and, indeed, they are the sincere (=attestants) (*siddīqūn*) and the witnesses (*shuhadā’*), due to the utmost degree of their attesting (*tasdīq*), acquired through unveiling, and their passing away (*fanā’*) from themselves, acquired through an inner [spiritual] struggle with the soul and its commanding faculties.”⁹

Then he discusses at length four different levels of faith. The fourth and the highest level, claims he, is that possessed by God’s friends, the sincere and the witnesses:

“The fourth [level] [consists in] witnessing this (the objects of faith – Y.E.) through witnessing the Real Being, and its attributes and traces, and in not seeing [these] acts and traces as an independent being, and in not looking at a thing without seeing in it the Real, given the difference of mirrors in limpidity and turbidity, and the difference of the Real’s manifestation in them in disclosedness and hiddenness.

And the lights of unity (*ahadiyya*) have taken possession of such a servant, and the blinding lights (*sa-wāte’*) of the divine tremendousness (*‘azama*) have manifested themselves to him, and they have turned him into crumbled dust (an allusion to the Koranic verse: “and when His Lord disclosed Himself to the mountain, He made it crumble to dust and Moses fell

⁸ Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, “Asfār”, part 6, p.13.

⁹ Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, “Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm”, Qum, 7 vols, 1987-1990; vol.6, p.229.

down thunderstruck" (7:143)), and [thus] the mountain of his ipseity is destroyed, and it collapses before him, and, at this station, the "others" perish from his view and in his light the veils and curtains burn away, and the Real calls: "Whose is the kingdom today?" and answers Himself to Himself: "God's, the One, the Overwhelming" (40:16)¹⁰. And at this level the faithful (*mū'min*) is called [God's] friend (*walī*), "sincere" (*siddīq*) and "witnesser" (*shahīd*).

...and [this faithful] is [called] "the sincere" because the perfection of the level of the sincere is engendered by the perfection of the level of gnosis (*ma'rifa*), and the most perfect level of gnosis is witnessing (*mushāhada*), and the one who has witnessed the Real Being and its level in perfection, and the all-encompassingness of [its] effusion and the all-inclusiveness of the mercy, pouring from it upon every thing, in such a way that there is no partner to it neither in being, nor in bestowing existence (*ijād*), is the most tremendous sincere (=attestant) (*al-siddīq al-a'zam*) – not anyone else, of those who have not known the Real and His effusion otherwise than through a proof (*dalīl*) or by following authority (*taqlīd*), without insight (*basīra*) and unveiling."¹¹

I believe, in the above quotation Sadra's gnostic understanding of the term "siddīq" is quite unmistakable: the siddīqūn are none but those who have witnessed the Real through unveiling. Those who know Him through a proof only, cannot be regarded as such. Thus, the "minhāj al-siddīqīn" is, in fact, the way of gnosis. Needless to say, it can hardly be travelled by means of logical reasoning.

The late allama Tabatabai wrote a few insightful glosses upon only Sadra's discourse of "minhāj al-

¹⁰ The English translation of the Qur'anic verse by W.C.Chittick: W.C.Chittick, "The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination", New York, SUNY Press 1989, p.433.

¹¹ Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, "Tafsīr", vol.6, p.232.

siddiqīn”, in which he pointed out that all ontological proofs of the Necessarily existent are by necessity assertoric (*‘anniyya*) ones, because we travel in them from some concomitants (*lawāzim*) of being (such as its being a reality fixed by its own essence or its being the first cause) to some other (such as its being necessary through its essence).¹²

Of course, he was perfectly right – and so was he when he remarked that the principle of the being / existence of the Necessary through Essence is self evident (*darūrī*) to a human being and that the demonstrations of it are, in fact, nothing but alertings (*tanbīhāt*).¹³

However, I am sure that Sadra himself realized the limits of logical reasoning better than anyone else. This was not due to the lack of insight and inability to distinguish between philosophical and gnostic approaches that he mixed them together (leaving it for cleverer people of later generations to make the distinction). Rather, he intentionally shifted the key issues of philosophy into the precincts of gnosis (*‘irfān*), showing the philosophers the limits of their method by pointing out to its inability to conclusively prove its first principles, for which it can only give assertoric demonstrations.

It is important to note that the key passage of the “Asfār” on “minhāj al siddiqīn” is based on the supposition of the cause – effect relationship between different levels of being (“the reality of being does not have any imperfection, and the imperfection afflicts the being due to its being caused (*ma‘luliyya*), and it is so because the effect can not equal its cause in excellence of being”¹⁴) as well as that of the oneness of species (*al-wahda al-naw‘iyya*) of being (“there is no essential difference between its instances (*afrād*) except in perfection and imperfection, and strength and weakness, or due to additional affairs, as it is the case with the indi-

¹² Sadr al-Dīn al-Shirāzī, “Asfār”, part 6, p.29, note 1.

¹³ Sadr al-Dīn al-Shirāzī, “Asfār”, part 6, p.14, note 3.

¹⁴ Sadr al-Dīn al-Shirāzī, “Asfār”, part 6, p.16.

viduals of quiddity of species”¹⁵). Now, one knows that elsewhere Sadra dismisses both suppositions as non-applicable to the reality of being, as the possessor of **individual** oneness (“...and such is the case with the individual oneness (*al-wahda al-shakhsiyya*), which is the very reality of being in the eyes of the deeply-rooted [in knowledge] through a special proof of Being...”¹⁶) – the reality, whose effects are nothing but its directions (*jihāt*) and stages (*atwār*)¹⁷ (and, as such, they enjoy only metaphorical – not real – being). Hence, it is evident that the whole argument, as presented in the “Asfār”, is based on at least two suppositions, which, though not outright false, are gross simplifications. By necessity, the argument itself is also a simplification – a philosophical simplification of a gnostic issue, I would say.

Sadra might have been unaware of a number of logical mistakes in his reasoning (to which his commentators, such as Sabzawari and Tabatabai, pointed out). However, I believe that his mixing of philosophical and gnostic approaches was highly intentional. Actually, he was the man who took philosophy (*hikmat*) to gnosis (*irfān*) in the sense that his mystical experience (which he undoubtedly possessed) allowed him to illuminate his philosophical teachings with the light of the latter. Now, the Gnostics tell us that the Real has four kinds of self-disclosures—those of traces, acts, attributes and essence. The essential self-disclosure of the Real is said to destroy the locus of its manifestation. In this sense, “irfanization” of philosophy, if taken to its extreme limit, can be counter-productive.

¹⁵ Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, “Asfār”, part 6, p.15.

¹⁶ Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, “Asfār”, part 1, p.179-180.

¹⁷ Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, “Asfār”, part 2, p.300-301. See also our paper: Y.Eshots, “The Gnostic Element of Sadra’s Doctrine of Causation” in “Proceedings of the 2nd International Conference on Mulla Sadra: Causation according to Mulla Sadra and other Schools of Philosophy (London, SOAS, 5-6 May 2001) (forthcoming).

When the sun of the oneness of the Real in its blinding light

Rises from the occident of things,

In its blinding light melts away every corporeous body (*jasad*),

Which, from the cold of being far from the Real, had become like an inanimate [thing].

When the manifestation of the light of oneness grows strong,

The shadow of frames (*ajrām*) is lifted from the world.¹⁸

¹⁸ Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, "Majmu'aye ash'ār", Tehran 1997, p.61-62.

Aleksandrs Bite

**Romas “Jaunās reliģijas” ienākšana Latvijā –
vai apvērsums tās tradicionālajā reliģiozitātē?**

Uzrakstīt šo apskatu mani pamudināja Romas katoļu baznīcas Rīgas arhibīskapa metropolīta kardināla Jāņa Pujata zīmīgais izteikums, ko viņš publiski savas neplānotās un spontānās uzstāšanās noslēgumā izteica vairāk nekā 500 sapulcēto 2. Latvijas kristīgo skolotāju foruma dalībnieku priekšā 2004. gada 18. augustā: *“Nedomājiet, ka kāds cilvēks neiemantos pestīšanu nepareizas ticības dēļ .. Vēl vairāk – katoliskā baznīca uzskata, ka cilvēks tiek izglābts jau ar to vien, ka viņš tic Dieva eksistencei un tam, ka viņam būs jādod atskaitē par savu dzīvi.”* Lai gan šādas teoloģiskās tendences citur Romas katoļu baznīcā novērojamas jau iepriekš, šis izteikums mani pārsteidza, jo šķita, ka Latvijas katoļu teoloģija vēl pārstāv “vecā kaluma” skolu un ka šāda teoloģija Latvijā arī turēsies vismaz līdz pilnīgai pašreizējās teologu paaudzes nomaiņai.¹ Taču var uzskatīt, ka

¹ Romas jaunās teoloģijas – universālisma – tendences bija vērojamas Latvijā arī iepriekš, piemēram, svētdienas skolas va-

ar šo augstās Romas baznīcas amatpersonas publisko izteikumu ir atklāti pasludināts, ka Romas katoļu baznīcas teoloģiskais modernisms ir oficiāli akceptēts arī Latvijā. Šāds Latvijas kontekstā nozīmīgs fakts nevar palikt ārpus teoloģiskās pētniecības uzmanības loka, tādēļ tam tiek veltīts šis nelielais apskats.

Pirms vairākiem gadiem (1995. gada janvārī) luteriskās teoloģijas žurnālā "Mantojums" tika publicēts izcilā zviedru teologa Toma G. A. Harta raksta *Romas jaunā reliģija* tulkojums latviešu valodā. Šajā rakstā autors norādīja, ka luterāņu priekšstati par Romas katoļu ticību šodien vēl aizvien pamatojas tajā mācības modelī, ko tai piešķīra Tridentas koncils (1548–1563) un kas turpināja pastāvēt līdz pat XX gs. otrajai pusei. Taču, kā norāda raksta autors,

*"Romā pēc pāvesta Pija XII nāves, 1958. gadā baznīcā ir noticis teoloģisks apvērsums .. ir notikusi pilnīga atkāpšanās no vecās [reliģijas formas]. Tridentas koncils savā patiesi atklātajā evaņģēliski luteriskās baznīcas mācības noraidīšanā ir mums stipri vien tuvāks, nekā tā reliģijas forma, kas Romā izplatās tagad"*².

Toma Harta apgalvojums attiecas uz to jauno mācību Romas baznīcā, kura tiek saukta par *universālismu*³. Šī mācība, īsi runājot, paredz, ka Kristus inkarnācijas, nāves un augšāmcelšanās rezultātā pestīšana, mistiskas kopības ar Kristu veidā, ir dāvāta visiem cilvēkiem un visi to arī saņem – pat neticīgie Kristus un

jadzībām 1995. gadā izdotās četras darba burtnīcas "Es ticu" (īpaši – 3. burtnīca) un to metodiskie norādījumi skolotājiem – ar Eiropas katoļu bīskapu konferences oficiālu svētību – pauž diezgan radikālu universālisma propagandu (sk. Bite A. *Ko darīt ar šo grāmatu?* // Latvijas Luterānis, 1996. g. 16. marts); taču šķita, ka šādiem precedentiem ir tikai gadījuma raksturs.

² Harts T.G.A. *Romas jaunā reliģija* // Mantojums Nr. 1., Rīga: LMF, 1995., 5. lpp.

³ Būtu svarīgi šo moderno universālisma veidu rūpīgi nošķirt no klasiskās universālisma mācības par to, ka Kristus pestījošais darbs attiecas nevis tikai uz izredzētajiem (kā to mācīja Kalvins), bet gan uz visiem cilvēkiem, un ka šo pestīšanu iemanto visi, kas paļaujas uz Kristū dāvāto žēlastību.

Evaņģēlija noliedzēji. Tā sakot – visi ir iemantojuši pestīšanu, tikai kristieši to zina, bet nekristieši vēl ne.⁴ Lai cik humāna un cilvēciskam prātam tīkama liktos šī mācība, tā ir pilnīgā pretrunā ar Bibelē atklāto pestīšanas ceļu, jo noliedz Evaņģēlija un ticības nozīmi pestīšanas iegūšanā.

Universālisma filozofiskie un reliģiskie avoti meklējami stoīķu filozofijas priekšstatā par *logoi spermatikoi* (*sēklas jeb semilajiem logosiem*), kas ir kāda bezpersoniska materiālo pasauli regulējoša principa – *logos spermatikos* (*sēklas logosa*) imanentas daļiņas, caur kurām tiek regulēta un harmonizēta materiālā pasaule.⁵ Caur Justīnu Mocekli⁶ šīs logosoloģijas idejas ienāk patristikā, turpinās viduslaiku misticismā un – mūsdienu fenomenoloģijas kontekstā⁷ – universālisma teoloģijā,

⁴ Šis īsais summējums attiecas vienīgi uz oficiālo Vatikāna viedokli, ko varētu saukt par mērenu. Praksē sastopami plaši pārstāvēti novirzieni, kas piedāvā daudz krasāku universālisma formu, kura noliedz Kristus dāvatās pestīšanas unikalitāti un universalitāti un uzskata, ka kristietība ir tikai viens reliģijas veids, kas ietilpst kādā plašākā reliģiskā universālismā, un ka visās citās reliģijās ir savi, ar Kristus darbu nekādā veidā nesaistīti soterioloģiski ceļi.

⁵ Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition* // Atlanta: John Knox, 1975, I, p. 30.

⁶ Teoloģijas vēstures pētnieks Kellijs šo stoīķu ideju Justīna izpratnē apraksta šādi: “Viņa apziņā, šķiet, slēpjas nojēgums, ka Logosa klātbūtne Jēzū Kristū ir jāsaprot kā līdzīga Viņa vispārējai klātbūtnei, tikai Kristū tā ir daudz izteiktāka. Taču viņš neizstrādā šo nojēgumu un jebkurā gadījumā atstāj neizskaidrotu Vārda klātbūtnes veidu citos cilvēkos visos laikmetos. Dažreiz Justīns runā par Viņa iemājošanu vai iedēstīšanu cilvēkos līdzīgi sēklai (1 apol. 32, 8; 2 apol. 8, 1), dažreiz par cilvēkiem, kas dzīvo ar Logosu (1 apol. 46, 3), dažreiz – ka cilvēkiem piemīt Logosa daļa vai īpašības (2 apol. 10, 2; 13, 3).” (Kelly J.N.D. *Early Christian Doctrines* // 5. ed., London: A&C Black, 1977., 146)

⁷ Sk. šim jautājumam veltīto LZA Filozofijas un socioloģijas institūta rakstu krājumu *Mūžīgais un laicīgais* (Lielvārde: Lielvārds, 1995.). Zīmīgi, ka šim rakstu krājumam kā īsais

kuras idejiskais tēvs – jezuīts un evolucionists Teijārs de Šardēns – runā par “Kristus trešo dabu” un “Kosmisko Kristu”, caur kuru Kristus pestījoši sasniedz katru cilvēku.⁸ Vēlāk kāds cits jezuītu mūks un mistiķis – de Lubā – izstrādā to ideju kopumu, kas ir pamatā mūsu apskatāmajai “jaunajai Romas reliģijai”⁹. Protams, būtu jāatgādina, ka visu senatnes universālisko tendenču – un arī mūsdienu universālisma – pamatā ir tas aristoteliskais domāšanas un teoloģizēšanas veids, kas caur neotomisma filozofiju XX gs. atkal ir kļuvis par vispārēju dominanti. Šīs no jauna teoloģiskajā aprītē atgrieztās idejas¹⁰ gan ilgāku laiku palika bez oficiālā Romas atbalsta.¹¹

Universālisms īpaši pieņēmas spēkā un ieguva likumīgu statusu pēc Vatikāna II koncila (1962–1965), kas atvēra plašas durvis šai jaunajai mācībai Romas katoļu baznīcā:

priekšvārds izmantota īpaša Jāņa Pāvila II vēstule, kas adresēta krājuma sastādītājam.

⁸ Teilharde de Chardin, *The Heart of Matter*, N.Y., 1978, p. 93.

⁹ Sk. Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* // Paris: Ediction du Cerf, 1938. un Henri de Lubac, *Teilhard Explained* // N.Y.: Paulist Press, Deus Books, 1966.

¹⁰ Diezgan trāpīgu šo ideju būtības pieteikumu, protams, no filozofijas viedokļa, mēs atrodam arī Latvijā izdotajā fenomenoloģijas filozofijai veltītajā rakstu krājumā *Mūžīgais un laicīgais*: “Var piekrist mūsdienu katoļu teologam M. Foksam, kurš raksta: “Kosmiskais Kristus pazūd tur, kur racionālisms padzen kosmoloģiju, misticismu un intuīciju. Baznīca ir pazaudējusi savu kosmisko Kristu.” Ir pazaudēta universāla un dziļi ekumeniska ideja, kas palīdz izprast Dieva klātbūtni pasaulē ārpus eklesioloģiski sakramentālām struktūrām. To apzinoties, ir iespējams mūsdienās doties Kosmiskā Kristus meklējumos, lai viņu atkal atklātu no jauna.” (Jansons G. *Kosmiskā Kristus ideja patristikā* // LZA Filozofijas un socioloģijas institūta rakstu krājums *Mūžīgais un laicīgais*. Lielvārde: Lielvārds, 1995.)

¹¹ “Tomēr Pija XII laikā de Lubā bija atņemtas mācīšanas tiesības, viņš bija padzīts no pasniedzēja vietas Lionā un pieredzēja, ka viņa grāmatas pazuda no baznīcu grāmatu plauktiem.” (Toms G. A. Harts, *op. cit.*, 6. lpp.)

“Visbeidzot tie, kas vēl nav pieņēmuši Evaņģēliju, ir paredzēti, lai tie pa dažādiem ceļiem kļūtu par Dieva tautu.. Bet tie, kas bez pašu vainas, nepazīdami Kristus Evaņģēliju un Viņa Baznīcu, tomēr ar šķīstu sirdi meklē Dievu un dievišķās žēlastības ietekmē cenšas pildīt Viņa gribu, ko tie uzzina no savas sirdsapziņas balss, var iemantot mūžīgo pestīšanu.”¹²

Tātad tiek apgalvots, ka bez Evaņģēlija un ticības uz Kristu, sekojot vienīgi savas sirdsapziņas (t.i., bauslības) balsij, var iemantot mūžīgo pestīšanu. Tādējādi Evaņģēlija un ticības noliegums, kas “vecajā” Romas reliģijā atradās iedīgļa stadijā, ar Vatikāna II koncilu ieguva jaunas reliģijas apveidu. Tā patiesi ir jauna mācība, pat jauna reliģija – kā to precīzi norāda Toms Harts.

To, ka šī mācība ir jauna, atzīst gan Romas katoļu baznīcas oponenti, gan šai baznīcai piederīgie un kvēli uzticīgie. Kā vēl vienu oponentu vērtējumu vēlos citēt 1991. gadā publicētās *Ateista vārdnīcas* šķirkli par Vatikāna II koncilu:

“[Vatikāna II] koncila tēvu uzmanības centrā bija jautājumi par Romas katoļu baznīcas sociālo mācību, par reliģiskās ticības un kulta demokratizāciju un humanizāciju un ar to cieši saistītās izmaiņas paša dieva izpratnē un veidā.”¹³

Mazliet maigāk šo pašu domu izsaka dedzīgais šīs jaunās reliģijas popularizētājs, arī Latvijā plaši pazīstamais Tezē kopienas vadītājs Rožē Šics:

“Evaņģēlija skaidrība no jauna atspīdēja pēc Vatikāna II koncila; tā tik ilgi bija gaidījusi zem gadu putekļu kārtas: “Kristus ir [kādā īpašā veidā]”¹⁴ vienots ar katru cilvēku bez izņēmuma” (Gaudium et spes, 22).

¹² Vatikāna II koncila dogmatiskā konstitūcija par Baznīcu *Lumen gentium*, 16.

¹³ Katoljicizm (Slovarj ateista). Moskva: Poljitzdat, 1991, 58. lpp. Izcēlums mans – A.B.

¹⁴ Kvadrātiekvās ievietotais teksts nav atrodams citētajā Rožē Šica grāmatas *Dievs var vienīgi milēt* latviešu tulkojumā, bet tas ir oriģinālā *Gaudium et spes*, 22.

Vēlāk Jānis Pāvils II teiktajam pievieno: “.. pat ja tas to neapzinās” (Redemptor hominis).¹⁵

Nešķiet, ka šo vārdu autors būtu vēlējies, lai Kristus klātbūtne šajā pasaulē tiktu saprasta tajā ierastajā izpratnē, kas vienmēr bijusi labi zināma, proti, ka Kristus ir nācis šajā pasaulē, iemiesojies, cietis un miris visu cilvēku labā, lai ticībā uz Viņu grēcinieki iemantotu pestīšanu, bet gan kādā pavisam citā – jaunā – izpratnē, kā arī brālis Rožē to uzsver: “no jauna atspīdējusi”, “tā tik ilgi bija gaidījusi..”. Tāpat šie Rožē Šica izteikumi mums liedz šos vārdus attiecināt uz parasto Kristus *ubikvitātes* (visuresamības) mācību, kas paredz, ka Kristus, būdams patiess cilvēks un patiess Dievs, ir īpašā dievišķā veidā klātesošs visā radībā un visu piepilda (Ef. 4:10), – jo arī tas nav nekas jauns, bet gan baznīcas klasiskā mācība. Kas gan ir šī “no jauna atspīdējusi Evaņģēlija mācība”?

Ja nu jaunums, kas tik ļoti tiek uzsvērts, nav pati vēsts par to, ka Kristus ir nācis šajā pasaulē visu cilvēku pestīšanas dēļ, bet gan kas cits, tad lasītājam ir jāmēģina uzminēt pašam, kas tad ir šis “īpašais jaunums”. Īpašais “jaunums” acīmredzot attiecas uz veidu, kādā Kristus nopelns nonāk līdz cilvēkiem. Signāli tam ir kādi specifiski izteikumi, kas dažādās variācijās sastopami gan paša Vatikāna II koncila, gan tā ideju propagandētāju tekstos: “kādā īpašā veidā”, “pa dažādiem ceļiem”, “mistiski vienots”, “kādā mistiskā veidā” utt. “Jaunums”, kas šādā veidā tiek pieteikts, pēc savas būtības ir ticības jeb attaisnošanas ticībā pilnīgs un galīgs noliegums. Tātad – tieši ticības jeb attaisnošanas ticībā pilnīgs un galīgs noliegums!

¹⁵ Brālis Rožē no Tezē, *Dievs var vienīgi milēt* // KALA Raksti, 20. lpp. Jāpiezīmē, ka Rožē Šics nav īsti korekts savā izteikumā, ka “vēlāk Jānis Pāvils II teiktajam pievieno: “.. pat ja tas to neapzinās””, jo jau pašā *Gaudium et spes* 22 tekstā tālāk ir rakstīts: “Tas ir iedarbīgi ne tikai tiem, kas tic uz Kristu, bet visiem labās gribas cilvēkiem, kuru sirdis neredzamā veidā darbojas Dieva žēlastība.”

Tas tik tiešām ir jaunums pat Romas baznīcā (vismaz normatīvajā teoloģijā), jo līdz pat Vatikāna II koncilam ticības nozīme attaisnošanā netika pilnīgi noliegta, tika nosodīta tikai "attaisnošana *vienīgi* ticībā"¹⁶. Jaunajā mācībā ticība vairs netiek uztverta kā attaisnošanas Kristū saņēmēja vai šīs saņemšanas palīdzība, bet, labākajā gadījumā, kā reliģijas psiholoģiskais elements, kas palīdz tikt pāri dzīves grūtībām. Tādējādi jaunajā Romas mācībā kā pestīšanas saņemšanas līdzekļi tiek izcelti cilvēka labā griba, viņa darbi vai kāda automatiska mistiska vienotība ar Kristu jeb sava veida globāla *ex opere operato* predestinācija pestīšanai, kas pamatota priekšstatā par dievišķā imanentu, pestījošu klātbūtni katrā cilvēkā. Šo priekšstatu mazliet citādā veidā var ieraudzīt arī klasiskajā normatīvajā Tridentas mācībā par iedzimto grēku, kura pieļauj visai plašu viedokļu dažādību šajā jautājumā, pat oficiāli nosodīto pelagiānismu. Universālisms tikai realizē šo Tridentas latento pelagiānismu līdz tā galējām konsekvencēm.

Luteriskā baznīca, kas ir uzticīga savām ticības apliecināšanām, mācībā par attaisnošanu ticībā seko Lutera sacītajam:

*"Ja šis artikuls pastāv, tad pastāv arī Baznīca; ja šis artikuls krīt, tad krīt arī Baznīca."*¹⁷ *"No šā artikula ne mazākā mērā nedrīkst novirzīties vai atkāpties, kaut vai debesis un zeme sabruktu un viss cits, kas nav paliekošs .. Un uz šā artikula balstās viss, ko mēs mācām un darām pret pāvestu, velnu un pasauli. Tāpēc mums par to jābūt drošiem un mēs nedrīkstam šaubīties, citādi*

¹⁶ Evaņģēliskās attaisnošanas mācības nosodīšanai ir veltīti vairāki Tridentas koncila anatēmismi (VI ses. 9.–14. kanons). Piemēram, Tridentas koncila VI sesijas 12. kanons nosaka: "Ja kāds saka, ka attaisnojošā ticība nav nekas cits kā vien uzticēšanās dievišķajai līdzietībai, kura Kristus vārdā piedod grēkus, vai ka mēs tiekam attaisnoti vienīgi no žēlastības, tas lai ir nolādēts."

¹⁷ WA 40 III, 352, 1-3.

viss ir pagalam, un pāvests, un velns, un visi, kas ir pret mums, gūst uzvaru un tiek attaisnoti.”¹⁸

Tādējādi var skaidri pārliecināties, cik patiesi ir iepriekš citētie Toma Harta vārdi:

*“Tridentas koncils savā patiesi atklātajā evaņģēliski luteriskās baznīcas mācības noraidīšanā ir mums stipri vien tuvāks nekā tā reliģijas forma, kas Romā izplatās tagad.”*¹⁹

Lai labāk saprastu luterisko teologu kritiku pret universālisma mācību, būtu jāatgādina tas bauslības un Evaņģēlija pretnostatījums, kas ir pamatā mācībai par attaisnošanu ticībā un kas vienmēr ir bijis raksturīgs konsekventai un tīrai evaņģēliskai mācībai. Šis pretnostatījums – bauslība un Evaņģēlijs, burts un gars, nāves un dzīvības amats, nedzīvie darbi un glābjošā ticība – savā klasiskajā izpaudumā ievieš arī mūsdienu plaši sazarotajai reliģiju pētniecībai neierastu reliģiju klasifikāciju, proti, ir tikai divas reliģijas – pagānisms jeb bauslības reliģijas un kristietība²⁰. Aiziešana no at-

¹⁸ ŠA II daļa I, 5.

¹⁹ Harts, Toms G. A. *op. cit.*, 5. lpp.

²⁰ “Reliģiju skaits pasaulē ir ticis novērtēts dažādi. Parasti mēs pieminam četras dažādas reliģijas: kristietību, jūdaismu, islāmu un pagānismu. Lai arī patiesi var runāt par šādu uzskaitījumu, nekad nevajadzētu aizmirst, ka patiesībā visas reliģijas varētu reducēt uz divām grupām: bauslības reliģijas, proti, reliģijas, kuras mēģina panākt izlīgumu ar Dievību caur bauslības darbiem, un *Evaņģēlija reliģija*, proti, ticība – kuru caur zēlastības līdzekļiem cilvēkā ir izraisījis Svētais Gars –, ka Dievs ir izlīgumā ar grēcinieku bez jebkādiem darbiem no tā puses, ar Kristus Jēzus vietnieciskās izpirkšanas starpniecību, un ka pestīšana ir brīva Dieva dāvana, ko grēcinieks gūst ticībā Kristum Jēzum.. Svētie Raksti atzīst par patieso reliģiju vienīgi to, kura māca, ka grēcinieks tiek pestīts ticībā Kristum. Tie skaidri pasludina, ka kristīgās Baznīcas misija ir atspēkot visas cilvēku pašu radītās reliģijas un visā pasaulē nodibināt Jēzus Kristus pestījošā Evaņģēlija reliģiju. Mūsu Kunga lielā pavēle skan šādi: “Eita pa visu pasauli un pasludiniet Evaņģēliju visai radībai. Kas tic un top kristīts, tas taps svēts, bet, kas netic, tas taps pazudināts.” (Mk. 16:15–16).”

taisnošanas ticībā ir aiziešana no kristietības un pāreja pagānismā. To redzami apstiprina arī divējādā tendence Romas katoļu baznīcā pēc Vatikāna II koncila – strauja un nepārprotama konverģence ar nekristīgo reliģiozitāti un konsekventa norobežošanās no evaņģēliskajai mācībai uzticīgās pasaules²¹.

Taču atgriezīsimies pie Vatikāna II koncila universālisma mācības. Kas tad ir tas “mistiskais veids”, “dažādie ceļi”, “kāda īpaša” vai “mistiska” vienotība, kas jebkurai reliģijai piederošam cilvēkam dod pestīšanu bez ticības Kristum, un kas ir tā pestīšana, par kuru runā Vatikāna II koncils un tā sekotāji? Uz šo jautājumu nav nemaz tik vienkārši sniegt atbildi, jo paši koncila tēvi, viņu sekotāji un interpretētāji uz to atbild visai izplūdušā un daudznozīmīgā veidā.

Romas baznīcas Ticības kongregācijas jaunākajā oficiālajā dokumentā *Dominus Iesus*, kas īpaši veltīts tam, lai sniegtu kādus nepieciešamus paskaidrojumus par Vatikāna II koncila mācību, korigējot radikālā universālisma tendences, par šo jautājumu rakstīts vienīgi šis:

(Millers Dž. T. *Kristīgā dogmatika*. R.: LMF, SR, 1999, 38. lpp.)

²¹ Te būtu jāatceras tā “aukstā duša”, ar kuru iepriekš citētās deklarācijas *Dominus Iesus* autors un Ticības mācības kongregācijas prefekts Jozefs Racingers atvēsināja arī daudzu ekumēniski noskaņoto luterisko teologu un baznīcu vadītāju sajūsmu pēc Kopīgā paziņojuma par attaisnošanu ticībā (*Joint venture*) parakstīšanu ar kādu citu, zemākas pakāpes Romas katoļu baznīcas kongregāciju. Šajā dokumentā luterāņu puse ekumeniskas vienotības panākšanas labad piedāvāja Romas teoloģijai tuvinātu mācību par attaisnošanu, un abas puses vienojās, ka uz šo jauno (patiesībā – veco, sinerģistisko) luterāņu mācību vairs neattiecas Tridentas koncila nosodījumi. Kad Vatikāna Ticības mācības kongregācija izanalizēja šo kopīgo paziņojumu, tās prefekts oficiāli paziņoja, ka Svētais oficijs neredz nekādu iemeslu apgalvojumam, ka uz Kopīgajā deklarācijā pārstāvēto mācību vairs neattiecas Tridentas nosodījumi. Tādējādi Vatikāna oficiālā teoloģija ar vienu roku bagātīgi svētī nekristīgo reliģiozitāti, bet ar otru turpina nolādēt evaņģēlisko.

“Attiecībā uz veidu, kādā Dieva glābjošā žēlastība, kas caur Kristu Svētajā Garā vienmēr tiek dāvāta un noslēpumainā veidā saistās ar Baznīcu, sasniedz individuālos nekristiešus, Otrais Vatikāna koncils tikai konstatē, ka Dievs to dāvā “Viņam zināmā ceļā” (Ad gentes, 7). Teoloģija strādā pie šī temata padziļināšanas.

Šis teoloģiskais darbs ir jāiedrošina, jo tas neapšaubāmi ir nodēris, lai arvien labāk saprastu Dieva glābšanas plānus un to īstenošanas ceļus.”²²

Var pamanīt, ka pieminētais Vatikāna Otrā koncila formulējums (“Viņam zināmā ceļā”) un komentārs par to vismaz attālinās no vienkāršās kristīgās izpratnes, kas vienmēr bijusi skaidri apliecināta Kristus baznīcā, ka “Dieva glābjošā žēlastība.. sasniedz individuālos nekristiešus” caur Evaņģēlija pasludinājumu šiem nekristiešiem. Te tiek runāts par kādu Dievam zināmu, bet cilvēkiem nezināmu ceļu, ko teologiem vēl tikai jāmēģina izprast. Tā vien šķiet, ka tikai “īpaši informētie” zina, kas slēpjas aiz šiem neskaidrajiem izteikumiem. Šeit atklājas kāds interesants sociolingvistikas fenomens, kas īsumā būtu jāpiemin.

Šis fenomens ir sastopams gan politikā, gan reliģijā un ir samērā trāpīgi aprakstīts Dž. Orvela romānā 1984 kā viens no daudzajiem totalitārisma sociolingvistikas paņēmieniem; Orvels to nosauca par “dubultdomu”. Arī visi tīri vai orveliskajā padomijā dzīvojušie labi atceras šādu valodu, kas neizteica neko noteiktu, bet varēja izteikt jebko. Piemēram frāze “Mēs konsekventi cīnīsimies par mieru visā pasaulē” varēja nozīmēt gan kārtējās starptautiskās Miera konferences sasaukšanu, gan “ierobežota armijas kontingenta” ievēšanu kādā īpašo interešu zonā un tur uzsākto karu, gan “bruņošanās sacensības” un “aukstā kara” jaunu posmu, gan apvērsumu kādā “trešās pasaules” valstī, gan – attiecībā uz luteriskās baznīcas dzīvi Latvijā – kulta lietu pilnvarotā prasību “liekos” baznīcas naudas uzkrājumus pārskaitīt

²² Ticības mācības kongregācija, Deklarācija *Dominus Iesus*. R.: Vārds, 2000, 36., 37. lpp.

Miera fondā. Tāpat neko vai jebko varēja nozīmēt visas citas varas oficiālās frāzes.

Šāds valodas izteiksmes veids, kas līdzinās sazvērnieku slepenrunai, vairāk apslēpj nekā atklāj. Ar šāda veida valodas lietojumu padomju režīms turēja lingvistiskās hipnozes varā sabiedrību, un tikai īpaši informētie zināja, ko tieši šīs izplūdušās frāzes nozīmē. Pārējie vienkārši sastinga neizdibināmās dubultdomas priekšā.

Šādam slepenvalodas lietojumam teoloģijā ir sena priekšvēsture. Luteriskajās ticības apliecībās mēs gan sastopamies ar pavisam atšķirīgu valodas veidu – viennozīmīgu, skaidru un definitīvu, bet tādā teoloģijā, kur patiesie nolūki un idejas bija jānoslēpj, jau izsenis tika lietots šāds izteiksmes veids. Attiecībā uz mūsu apskatāmo jautājumu, nozīmīgs precedents bija Tridentas koncils, kurā Romas baznīca formulēja savu teoloģisko virzību. Izcilais Mārtiņa Hemnica darbs “Tridentas koncila analīze” (*Examen concilii Tridentini*) šajā ziņā ir ļoti ilustratīvs. Hemnics daudzviet uzsver, ka paši Tridentas koncila dekrēti ir izteikti tik vispārīgā kristīgā veidā, ka bieži vien viņam no tiem būtu gandrīz neiespējami saprast, kas tad īsti tajos ir sacīts, ja pie rokas nebūtu koncila tēva jezuīta Andradas pārmēru atklātie, pret Hemnicu īpaši vērstie polemiskie komentāri par to, kas tad īsti būtu jāsaprot aiz šīm vispārīgajām frāzēm.

Lūk, piemērs no Hemnica analīzes Tridentas koncila dekrētam par iedzimto grēku:

“Lielākā daļa šī dekrēta vārdu ir pārņemtas no šķīstākās senatnes rakstiem un ir saskaņā arī ar Svētajiem Rakstiem.. Taču Andrada, kas caurredz un pārzina Tridentas koncila pašus apslēptākos noslēpumus, atklāj, ka tiem ir pavisam cita jēga, kuru es savā vientiesībā pat nevarēju šajā dekrētā saskatīt. Un, ja mēs aplūkosim šo dekrētu, tas mums daudz ko iemācīs par Tridentas koncila viltībām. Lūk, ko Andrada raksta: “Kad teologi pūlējās, lai varētu izskaidrot to, kā Ādama pārkāpums var mūsos izpausties kā grēks un kā tas mūs varēja padarīt par grēciniekiem, tad Tridentas koncils, nosaucot iedzimto grēku par patiesu grēku, kas

piemīt visiem, tomēr apzināti noklusēja to, kāda ir [šī iedzimtā grēka] patiesā daba un tā atļāva brīvi palikt jebkuram viedoklim." Un tālāk: "Tādējādi, kad ne vien herētiķu, bet arī katoļu vidū tika aplūkots jautājums par iedzimtā grēka dabu un definīciju un neatrisinātā diskusijā katrs nosliecās uz atšķirīgiem viedokļiem, Tridentas koncils, kā to darīja arī daži citi koncili, nosakot, ka visi no Ādama manto iedzimto grēku, atstāja malā un neizskatīja jautājumu par to, kāds tad ir šis grēks. Tādā veidā mums tika dota viedokļu brīvība" – Tā, lūk, Andrada. Bet tādēļ, lai lasītājs nepadomātu, ka Andrada grib pateikt par iedzimto grēku to pašu, ko teica Dāvids: "Kas gan apzinās savu nomaldīšanos? Šķīstī mani no manām neapzinātām kļūdām!" (Ps. 19:13), vai to, ko sacīja Jeremija: "Sirds ir ļaunprātīgi lokana pret visu, tā ir viltīga. Kas to var izdibināt?" (17:19), ir nepieciešams paskaidrot, kas ticis domāts ar to, ko viņš sauc par Tridentas koncila "apzināto noklusēšanu"²³.

Tā arī šodien visur tur, kur aiz kristīgas fasādes tiek slēpta nevienprātība vai kādi privāti viedokļi un intereses, teoloģijā tiek lietots tas pats paņēmieni – izteikties cik vien iespējams vispārīgi, lai tikai īpaši informētie līderi var saprast, kas ar to slepenībā ir domāts, bet pārējiem atliek pilnīga viedokļu brīvība un – protams – paklausīga sekošana saviem līderiem. Tā tas ir modernajā ekumenisma teoloģijā un arī Vatikāna II koncila dekrētos, kas pavērs Romu pretī tās jaunajai reliģijai. Vienkāršie draudžu locekļi vēl aizvien labticīgi pieņem, ka nekas nav īpaši mainījies; uz viņiem nomierinoši iedarbojas šķietami kristīgā valoda.

Romas jaunajai universālisma reliģijai ir vēl kāda būtiska sastāvdaļa, kas noteikti būtu jāpiemin šajā apskatā. Tā ir atbrīvošanās teoloģija, kurai ar savu t. s. "atvērtību pasaulei un sabiedrībai" klusu un piesardzīgu "zaļo gaismu" iededza Vatikāna II koncils. Atbrīvošanas teoloģija savā būtībā ir reliģiski absorbēts mar-

²³ Martinus Chemnicus, *Examen concilii Tridentini* // Berolini: Sumtibus Gust. Schlawitz, 1861, 100. lpp.

ksisms ar kristīgu nokrāsu. Šī teoloģija pilnībā pārdefinē un pielāgo daudzus kristīgus terminus sekulārās pestīšanas vajadzībām. Piemēram: pestīšana atbrīvošanās teoloģijā ir apspiesto šķiru atbrīvošanās no apspiedēju jūga; Dieva valstība – sociāla taisnīguma sabiedrība virs zemes. Savos radikālākajos izpaudumos atbrīvošanas teoloģija rada klerikāli marksistiskas revolucionāras kustības Latīņamerikā, Āfrikā un Āzijā, kur, atbrīvošanās teoloģijas ideologu iedvesmoti, partizāni ar ieročiem rokās cīnās pret kapitālismu un ekspluatāciju, bet mērenākajos – tādās romantiskās marksistiskās kustībās kā jau pieminētā Rožē Šica ekumeniskā jauniesu kopiena Tezē. Protams, oficiālais Vatikāns radikālo atbrīvošanās teoloģiju sauc par herēzi un nosoda, taču reizē arī atzīst, ka tās rašanās ir saistīta ar Vatikāna II koncila dekrētiem, kas gan neesot pareizi saprasti. Turpretī mērenās un reliģiski centrētās atbrīvošanās teoloģijas formas tiek apsveiktas un atbalstītas.²⁴

Iepriekš jau tika pieminēts Tezē kopienas vadītāja Rožē Šica atbalsts universālisma idejām, tagad jāpiemin arī viņa atbalsts atbrīvošanās teoloģijai:

“Visas pasaules jaunatne gaida, lai izzustu robežas starp tautām, un tā nebīstas no riska miera labad. Jaunatne, kura alkst pēc miera, noliedz egoismu – gan nāciju, gan rasu, gan paaudžu egoismu. Tā saprot, ka viens no miera pamatnoteikumiem pasaulē ir materiālo vērtību taisnīga sadale. Nevienmērīga bagātību sadale kavē cilvēku vienotību uz zemes.

Taisnības meklējumos tā iet pa diviem ceļiem, un šie ceļi papildina viens otru. Daži virza visu savu enerģiju uz to, lai pēc iespējas ātrāk pārtrauktu netaisnību; citi savukārt uzskata par svarīgāku cīnīties ar struktūrām, kuras rada šo netaisnību.”²⁵

Citviet abi motīvi – universālisms un atbrīvošanās teoloģija – Rožē Šica teoloģijā iet roku rokā:

²⁴ Sk. Joseph Kardinal Ratzinger, *Zur Lage von Glaube* // München, Zürich, Wien: Neue Stadt, 1986.

²⁵ Brat Rožē iz Teze, *Jego ljubovj kak ogonj* // Ateliers et Presses de Taizé, 1988, 126., 127. lpp.

“Kur gan rodas neticīgie, kas apgalvo, ka tie nepazīst Dievu, bet tajā pašā laikā ir pilni līdzcietības? Tie atklāj miera ceļus, tie ir komūnijas [Baznīcas] cilvēki, kas pievērs lielu vērību cilvēku savstarpējām attiecībām.

Var ticēt, ka neapliecinot apzinātu ticību, tie savās sirdīs neapzināti nes Kristu .. Šos gaismas dēlus ir viegli pazīt: tie ir pilni rūpju par pasaules nākotni, tie sarģās no visa tumšā, duļķainā un neskaidrā.”²⁶

Rozē Šica izteikumus pieminu ne jau tādēļ, ka viņš būtu kāds ietekmīgs teologs, bet gan tādēļ, ka viņa vadītā Tezē kopiena ir viens no visveiksmīgākajiem Romas “Trojas zirga” tipa projektiem Vatikāna II koncila ideju popularizēšanai visplašākajā starpkonfesionālajā līmenī. Arī Latvijā.

Universālisma radikālākie izpaudumi, kuros tiek apstrīdēta Kristus pestījošā darba unikalitāte, ir sākuši nopietni apdraudēt arī pašas Romas baznīcas pozīcijas un autoritāti. Jau tūlīt pēc Vatikāna II koncila bija skaidrs, ka tā dekrētos paustās universālisma idejas radikāli mainīs dažādas šīs baznīcas ticības un dzīves jomas, īpaši – misijas darbu. Jo kādēļ gan pievērst nekristietišus kristietībai, ja tie tāpat jau ir pestīti savās pašu reliģijās vai pat ateismā?

Šīs problēmas ilustrācijai zīmīgs sarunas fragmentu starp kādu protestantu teologu, Ontario Bībeles koleģijas asociēto profesoru Čārlzu Tipu un kādu universāliski noskaņotu katoļu mūķeni Romas katoļu baznīcas rīkotajā kongresā, kas bija veltīts atjaunošanās teoloģijai baznīcā un kas notika drīz vien pēc Vatikāna II koncila – 1969. gadā. Tā par šo sarunu raksta pats Čārlzs Tips:

“Es biju izbrīnīts par tik acīmredzamu universālismu mūķenes nostājā un jautāju: “Tad kāpēc jūs, katoļi, sūtāt pasaulē misionārus, kā to dara Ksavjē, lai pievērstu cilvēkus kristietībai, ja jau Kristus ir ikvienā?” Viņa uz to atbildēja: “Nu gan jūs man uzdevāt jautājumu! To es nezinu.” Tad viņa sacīja: “Kristus ir ikvienā, visi tiks glābti, ja tie dzīvos saskaņā ar savu kultūru.” Tad es

²⁶ Ibid., 124., 125. lpp.

*jautāju: "Bet kā tad būs ar hinduistiem, kurus Ksavjē ir pievērsis kristietībai? Vai tie netiks pazudināti tādēļ, ka kļuvuši kristieši un atstājuši savu pašu kultūru?" Viņa atbildēja: "Ak, nē! Es tikai izsaku pieņēmumu, es neesmu par to domājusi."*²⁷

Lai arī šī saruna šķiet kā kāds nenopietns pārprātums, tomēr tieši šādā gultnē – necensties pievērst nekristiešus kristietībai – norit daudzi nozīmīgi misijas projekti Romas baznīcā (protams, arī liberālajās protestantu denominācijās). Te varētu minēt kaut vai visas Romas katoļu baznīcas misijas "seju" – Kalkutas Terēzi, kas, kā zināms, konsekventi sekoja tieši šādai paradigmai.²⁸

Noslēguma apkopojumā pievērsos sava pētījuma virsrakstā izteiktajam jautājumam: "Vai Romas "jaunās reliģijas" ienākšana Latvijā būs apvērsums tās tradicionālajā reliģiozitātē?" Pavisam noteikti var sacīt tikai to, ka apvērsuma mēģinājums ir sācies. Par to skaidri liecina gan teoloģiskās tendences, gan pavisam atklātais kardināla Jāņa Pujata deklarētais 2. Latvijas kristīgo skolotāju forumā: "Vēl vairāk – katoliskā baznīca uzskata, ka cilvēks tiek izglābts jau ar to vien, ka viņš tic Dieva eksistencei un tam, ka viņam būs jādod atskaite par savu dzīvi." Tā sacīt, skarbs un tiešs II Vatikāna koncila "sausais atlikums"...

Cik sekmīgs būs šis apvērsuma mēģinājums – manuprāt, varētu būt atkarīgs no trim reliģiskiem un sociālpolitiskiem faktoriem:

²⁷ Charles A. Tipp, *An Analysis Of The Roman Catholic Congress On The Theology Of Renewal In The Church* // Journal of the Evangelical Society (JETS 12:1, Winter 1969), 38.

²⁸ Mēģinājumi daļēji mikstināt radikāli universālistisku attieksmi misijas laukā, kura potenciāli var apdraudēt Romas katoļu baznīcas pozīcijas pasaules reliģiju vidū, parādās Romas baznīcas oficiālajā nostājā. Sk. Joseph Kardinal Ratzinger, *Zur Lage von Glaube* // München, Zürich, Wien: Neue Stadt, 1986.; Ticības mācības kongregācija, Deklarācija *Dominus Iesus* // R.: Vārds, 2000.

1) cik sekmīgi universālisma tendences ieviesīsies Romas katoļu baznīcā Latvijā un citur pasaulē, un cik noturīgs būs šis universālisms (par ko gan, vismaz šobrīd, nebūtu īpaša iemesla šaubīties);

2) cik sekmīga būs reliģiskā universālisma un politiskās varas universālisma kongruence un konverģence Eiropas Savienības veidošanās procesos (arī par to šobrīd nebūtu īpaši jāšaubās);

3) cik nozīmīgs teoloģiskās rezistences potenciāls atklāsies t. s. evaņģēliskajā pusē Latvijā, īpaši – luteriskajā baznīcā, kuras centrālo mācību par attaisnošanu ticībā universālisms apdraud visvairāk.

Lai gan precīzu notikumu gaitu prognozēt ir grūti, viena lieta, šķiet, ir skaidra, – ja iepriekš izmaiņas tradicionālajā reliģiozitātē noteica dažādas “jaunās reliģiskās kustības”, kas ienāca Latvijā no ārpuses, tad tagad izmaiņu smaguma centrs pārceļas uz Latvijas “tradicionālo konfesiju” nometni, konkrētāk – uz Romas katoļu baznīcu. Ja pie jau minētajām radikālajām pārmaiņām un procesiem pievieno vēl arī harizmātisko ideju integrāciju tradicionālajā Latvijas Romas katoļu reliģiozitātē un citu iespaidu pieaugumu, tad jāparedz visai nopietnas un dziļas izmaiņas visā Latvijas reliģiozitātē. Kādas – to parādīs laiks.

Autori

Dace Balode

Doktorande, Latvijas Universitāte

Aleksandrs Bite

Doktorands, Latvijas Universitāte

Jānis Ešots

Doktorands, Latvijas Universitāte

Egils Grīslis

Ph.D., Prof.,

University of Manitoba, Canada;

Latvijas Universitāte

Laura Hansone

Doktorande, Latvijas Universitāte

Māsa Klāra, P.I.J. (Skaidrīte Kalvāne)

Dr.Philol.,

Rīgas Teoloģijas institūts

Pauls Kļaviņš

Ph.D., prof.,

Rīgas Teoloģijas institūts

Gatis Līdums

Th.D., lektors

Latvijas Universitāte

Jānis Priede, SJ

Dr.Theol.

Rīgas Teoloģijas institūts

Anita Stašulāne

Dr.Theol., asoc. prof.,

Daugavpils Universitāte

Leons Taivans

Dr.h.Theol., prof.

Latvijas Universitāte