

CELŠ

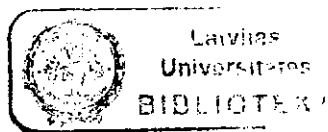
*Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums*

Nr. 57



CELŠ

*Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums
Nr. 57*



LATVIJAS UNIVERSITĀTES TEOLOĢIJAS FAKULTĀTE
IZDEVNIECĪBA - KLINTS -
RĪGA 2006

Redakcijas kolēģija:

Galvenais redaktors **Juris Cālītis**, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

Atbildīgais redaktors **Valdis Tēraudkalns**, *Dr. phil.*, Latvijas Universitāte

Anta Filipsona, *Ph. D.*, Latvijas Universitāte

Jānis Sīkstulis, *Dr. philol.*, Latvijas Universitāte

Ralfs Kokins, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

Arvīds Ziedonis, *Ph. D.*, *Muhlenberg College, Allentown, U.S.A.*

Juris Dreifelds, *Ph. D.*, *Brock University, Canada*

Stefans Šreiners, *Dr. theol.*, *Universität Tübingen, Deutschland*

Redaktore **Maruta Strautmale**

Korektore **Ieva Kalniņa**

Grāmatas dizainu izveidoja un salika **Maruta Strautmale**

Vāka foto **Inga Reča**

Grāmata iespiesta **Jelgavas tipogrāfijā**

Teoloģiskā rakstu krājuma «Ceļš» izdošanu finansiāli atbalstīja
Latvijas Luterāņu sieviešu teoļu apvienība un prof. Arvīda Ziedoņa fonds

© L. Beļakova, J. Cālītis, Z. Eglīte, N. Kamergrauzis, V. Klīve, J. Mīngina,
A. Misāne, P. Singha, V. Stivena, V. Tēraudkalns, K. Vervāla-Hibnere,
LU Teoloģijas fakultāte, izdevniecība «Klints»

SATURS

I

| | |
|---|----|
| <i>Vija Klīve.</i> Ievads | 7 |
| <i>Juris Cālitis.</i> Vispārējā priesterība, ordinācija un Bībele | 15 |
| <i>Valdis Tēraudkalns.</i> Ceļš uz luterāņu sieviešu ordināciju Latvijā | 27 |
| <i>Agita Misāne.</i> Vīriešu un sieviešu reliģiozitāte reliģijas socioloģijas skatījumā | 45 |
| <i>Violeta Stīvena.</i> Misionāre Anna Irbe — sievietē, kura apsteidza savu laiku | 59 |
| <i>Kornēlija Vervāla-Hibnere.</i> Citādais amats: Sieviešu ordinācija Nīderlandes protestantu Baznīcā | 77 |
| <i>Prisila Singha.</i> Sieviešu pravietiskā loma un nākotnes redzējums Baznīcā un sabiedrībā: Starptautiska perspektīva | 91 |

II

| | |
|--|-----|
| <i>Normunds Kamergrauzis.</i> Kristīgās ētikas nākotne | 107 |
|--|-----|



I

IEVADS

Vija Klīve,

Latvijas Luterāņu sieviešu teoģu apvienības prezidente

2005. gada 22. augustā *Maritim Park* viesnīcā Rīgā notika Latvijas Luterāņu sieviešu teoģu apvienības (LLSTA) rīkotā starptautiskā konference “Sieviete baznīcā”. Konference un nākamās dienas pateicības dievkalpojums Rīgas Lutera evaņģēliski luteriskajā baznīcā norisinājās jubilejas un svētku ietvaros.



2005. gadā svinējām 30 gadus, kopš Latvijas evaņģēliski luteriskajā Baznīcā arhibīskaps Jānis Matulis ordinēja pirmās trīs sievietes mācītājas — Vairu Bitēnu, Bertu Strožu (†) un Helēnu Valpēteri (†). Vēlāk vairākas sievietes ordinēja arhibīskapi Jānis Matulis un Kārlis Gailītis. 1989. gadā LELB Sinode nobalsoja par sieviešu ordināciju ar divu trešdaļu balsu vairākumu. Ne-raugoties uz to, ka šis lēmums nav atcelts, kopš 1993. gada sieviešu ordinācija ir apturēta. Baznīcas vadība uzskata, ka sievietei nav piemērota garīgā vadītāja loma. Kā argumenti tiek minēti daži Bībeles teksti un simtiem gadu ilgās tradīcijas — sievietēm baznīcā ir jāklusē un jāpakļaujas vīriešiem.

Konferences atklāšanā dalībniekus sveica LELB arhibīskaps Jānis Vanags un LELBāL archibīskaps Elmārs E. Rozītis.



Konferences "Sieviete Baznīcā" viesi. No kreisās: LELB arhib. Jānis Vanags, LELBāL archib. Elmārs E. Rozītis, LELB kanclere Helēna Andersone

Konferences referāti un darbs mazajās grupās deva iespēju palūkoties no plašākas perspektīvas uz sieviešu kalpošanu baznīcā un sieviešu ordinācijas jautājumu. LU Teoloģijas fakultātes dekāns *Dr. J. Cālītis* runāja par M. Lutera un citu reformatoru uzskatiem par garīgo amatu un norādīja uz dažādiem aspektiem Bībeles tekstu interpretēšanā. LU Teoloģijas fakultātes pasniedzējs *Dr. Valdis Tēraudkalns* referēja par "Ceļu uz luterāņu sieviešu ordināciju Latvijā", par pirmsākumiem, kad sievietes kalpoja par diakonēm un bija studentes jaunatvērtajā Teoloģijas fakultātē, kā arī veica nozīmīgu darbu ārmisijā un iekšmisijā. Par izcilo latviešu misionāri Annu Irbi stāstīja viņas audzumeita *Violeta Stīvena*, kas norādīja uz A. Irbes pārsteidzošo vadītājas talantu un dziļo ticību, strādājot latviešu ārmisijas darbā Dienvidindijā. Mācītāja *Kornēlija Vervāla-Hībnere* no Nīderlandes pastāstīja par sieviešu ceļu uz ordināciju Nīderlandes trīs protestantu Baznīcās pirms to apvienošanās. Plašu ieskatu sniedza



*Evāņģēliste Ieva Zeiferte stāsta
par kalpošanas darbu*



*Prāveste Ieva Graufelde vada
pārrunas par sieviešu kalpošanu*

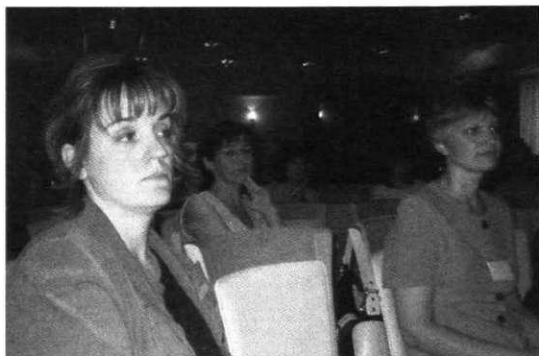


*Izdevniecības «Klints» vadītāja
Maruta Strautmale un LLSTA
sekretāre mācītāja Zilgme Eglite*



*LU Sociālo zinātņu fakultātes
pasniedzēja Agita Misāne*

Pasaules Luterāņu federācijas nodaļas “Sievietes baznīcā un sabiedrībā” vadītāja Prisila Singha, kura runāja par sievietes svarīgo lomu kā Dieva līdzradītājai un līdzstrādnieci, kā pravietiskā mantojuma turpinātājai, kā arī par vajadzību Baznīcai tikt vaļā no hierarhiskām struktūrām un saredzēt citus veidus, kā mēs varam tiešām dzīvot savu ticību. LU Sociālo zinātņu fakultātes pasniedzēja Agita Misāne deva psiholoģisku un socioloģisku perspektīvu par sieviešu reliģiozitāti draudzēs.



No kreisās: mācītājas Ilze Ezerniece un Jogita Mingina



No kreisās: Ričards Stivens, Violeta Stivena un mācītāja Biruta Puiķe

Interesants bija arī darbs mazajās grupās, kurās pārrunāja sievišķīgās metaforas Bibēlē un sieviešu dažādās kalpošanas iespējas Baznīcā — par mācītājām, evaņģēlistēm, kapelānēm un draudžu darbiniecēm.

Konference notika latviešu, angļu un vācu valodā, un tajā piedalījās apmēram 120 dalībnieku un viesu, starp kuriem bija daudz sieviešu mācītāju, arī Baznīcu darbinieces no ASV, Igaunijas, Norvēģijas, Somijas, Zviedrijas un Vācijas.

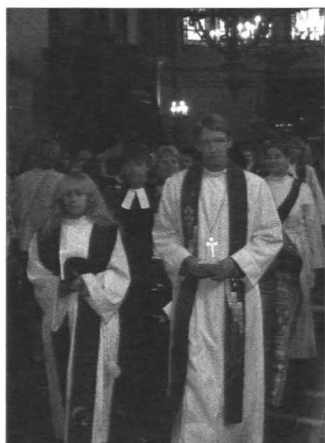
Rakstā izmantoti Ingas Rečas, Ata Ieviņa un Ineses Ērgles foto.



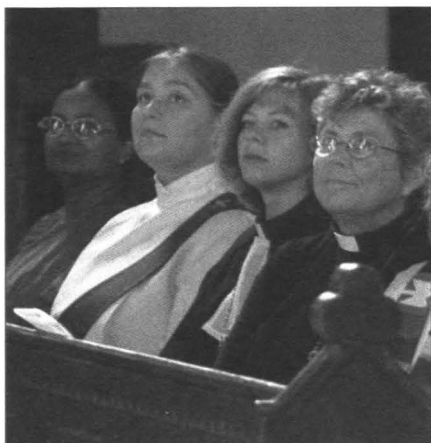
Laikraksta "Svētdienas Rīts" redaktore Inga Reča, Latvijas Bībeles biedrības ģenerālsekretārs Valdis Tēraudkalns un mācītājs Videmārs Rumpēteris



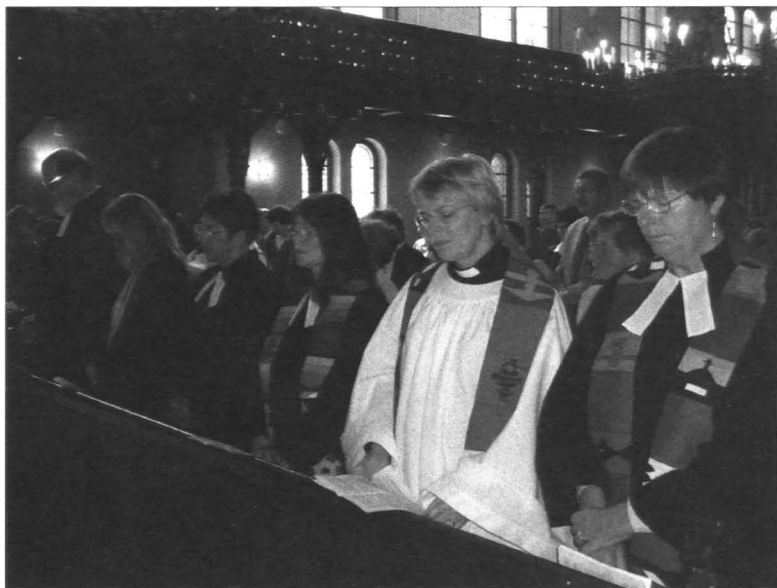
No kreisās: LELBāL arhibīskaps Elmārs E. Rozītis, mācītāja Sarmīte Fišere, LELB arhibīskapa vietnieks Pāvils Brūvers, mācītājs Martins Grāls



*Svētku dievkalpojuma procesija.
Palīgmācītāja Railvija Rozīte
un mācītājs Juris Rubenis*



*No kreisās: Prisila Singha (PLF),
īgauņu mācītāja Kristi Sāska,
mācītāja Dace Jaunzeme-Grabe un
māc. Anna Katrīna Jārļa no Zviedrijas*



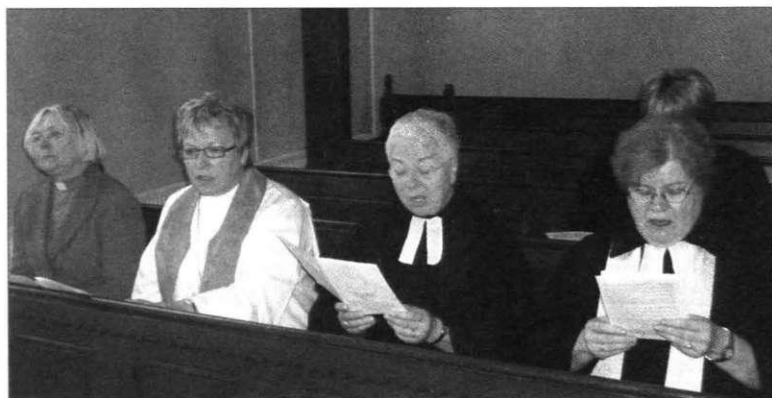
*Pateicības dievkalpojums Rīgas Lutera evaņģēliski luteriskajā baznīcā, kurā
svinējām 30 gadus, kopš LELB arhibīskaps Jānis Matulis ordinēja pirmās
sievietes mācītājas — Vairu Bitēnu, Bertu Strožu (†) un Helēnu Valpēteri (†)*



*Dievkalpojumā sprediķoja
LELBA prāveste Lauma Žuševiča*



*Dievgaldu daļa mācītāja
Sarmīte Fišere un
LELBA archib. Elmārs E. Rozītis*



*No kreisās: mācītājas Aida Prēdele un Ilze Kuplēna,
diakones Laima Urdze un Viija Klīve*

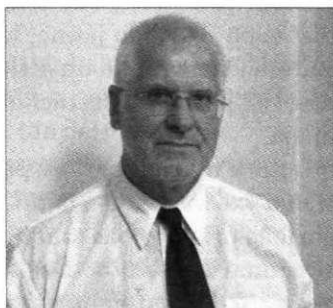


VISPĀRĒJĀ PRIESTERĪBA, ORDINĀCIJA UN BĪBELE

*Dr. theol. Juris Cālītis,
LU Teoloģijas fakultātes dekāns*

Sākumā ieskatīsimies Mārtiņa Lutera un Reformācijas mācībā par visu ticīgo priesterību vai vispārējo priesterību, lai jautātu, kā šī mācība attiecas uz sieviešu ordināciju par mācītājām.

Raksta otrajā daļā pieskaršos jautājumam par Bībeles ekseģēzi. Jēdziens “vispārējā priesterība” izriet no Lutera un citu reformatoru Bībeles interpretācijas. Kā vēlāk redzēsīm, šī interpretācija ne pārāk pareizi interpretē Bībeles tekstu, bet tas nav mudinājis evaņģēlisko Baznīcu atteikties no tik izplatīta un raksturīga Reformācijas ieskata. Tāpēc ir svarīgi ieskatīties jautājumā, kā mēs Svētos Rakstus lasām un kāpēc nopietni kristieši, kas šos Rakstus ciena kā Dieva vārdu, tomēr tik atšķirīgi tos interpretē.



I. Vispārējā priesterība M. Lutera teoloģijā

Kā zinām, svarīgs jauninājums M. Lutera mācībā un vēlāk visā Reformācijas teoloģijā ir mācība par “visu ticīgo priesterību” vai “vispārējo priesterību”. Šis pieteikums vispirms kalpoja cīņā ar Romas Baznīcas iekārtu, bet bija tik saskanīgs ar evaņģēlisko

teoloģiju kopumā, ka to pārmantoja visas Reformācijas Baznīcas. Jau no paša sākuma ieskati par vispārējo priesterību tika sasaistīti ar ticīgo lomu evaņģēliskajā Baznīcā, bet netika skaidroti īpašā saistībā ar mācītāja amatu un statusu draudzē. Mācību par garīgo amatu M. Lutera veidoja ļoti gabalaini un reizēm pretrunīgi. Tikai pēc pirmajiem vētrainajiem cīņas gadiem izveidojās puslīdz izstrādāta mācība par mācītāja un bīskapa amata nozīmi, lomu un autoritāti.

Vispārējās priesterības jēdzienu M. Lutera atrod 1. Pētera vēstulē: „*..topiet par svētu priesteru saimi .. jūs esat izredzēta cilts, ķēnišķīgi priesteri, svēta tauta.*” (1Pēt 2:5,9) Šodien Bībeles komentētāji to saprot kā norādījumu uz kristīgo kopienas, uz kristiešiem kā saimi, draudzi, Baznīcu. Nevis katrs atsevišķs kristietis ir priesteris, bet kristīgā kopiena kā vienība — kristieši *visi kopā* — veido jauno, izredzēto, svēto priesteru tautu. Bet Lutera interpretēja un attiecināja šos vārdus uz *katru* kristieti atsevišķi. Šī interpretācija tad arī ir iegājusi Reformācijas tradīcijā.

Lutera mācība par “vispārējo priesterību”, t. i., ka caur kristībām visiem ticīgajiem un katram kristietim individuāli pieder garīgās priesterības amats, pirmo reizi parādās 1520. gadā sacerējumā *Par Jauno Derību*. Tajā pašā gadā vēl izvērstāk un skaidrāk M. Lutera to atkārtoti slavenajā aicinājumā *Vācu tautas kristīgajiem augstmaņiem*: “Jebkurš, kas iziet caur kristības ūdeni, var lepoties ar to, ka ir gan konsekrēts priesteris, gan bīskaps, gan pāvests .. visi esam priesteri vienādā stāvoklī..”

M. Lutera darbos šis ieskats un šī tēma parādās dažādos variantos, un pie tās viņš atgriežas atkal un atkal. Bet paliek nenoskaidrots jautājums: kāda ir saikne starp vispārējo priesterību un mācītāja amatu? Vai vispārējā priesterība un ordinācija ir saistītas? Par šo jautājumu vairāk nekā simts gadus līdz pat mūsdienām Lutera teoloģijas interpretētāji dod visai atšķirīgus atzinumus. Notikusi liela polarizācija. Daži uzskata, ka mācītāja amata jēdziens izriet tieši no vispārējās priesterības jēdziena, bet citi — ka šis amats ir *atsevišķs garīgs iestādījums*, nesaistīts ar mācību par vispārējo priesterību. Šī interpretāciju

atšķirība ir sadalījusi luteriskās Baznīcas “augstajās” un “zemajās”. Piemēram, Latvijas luteriskā Baznīca vēsturiski pieder pie “zemajām” — tās liturģiskās un eklesioloģiskās tradīcijas saistās ar samērā lielu vienkāršību, bet pēdējie desmit gadi to strauji bīda pie t. s. “augstajām”, lai tā līdzinātos, piemēram, Zviedrijas luteriskajai Baznīcai vai Romas katoļu Baznīcai.

Ja arī M. Lutera pētnieku vidū nav vienprātības jautājumā par mācītāja amata saistību ar vispārējo priesterību, tad par to, kā Lutera saprata mācītāja amatu kopumā, īpaši lielu strīdu nav. Jāpiezīmē, ka Lutera ieskati veidojās pamazām. Polemisks cīņas gados viņš vēl neizstrādāja mācītāja amata formulējumu, bet vēlāk, kad bija jādod atbildes uz praktiskiem topošās luteriskās Baznīcas jautājumiem, šis formulējums tika dots.

Varam atzīmēt trīs nostādnes par mācītāja amatu, kas Lutera bija raksturīgas:

Pirmkārt, M. Lutera uzsver, ka mācītājs kalpo visu citu kristīto cilvēku vārdā un uzdevumā. Mācītāja autoritāte ir saistīta ar draudzes aicinājumu kalpot tajā un tās dēļ.

Otrkārt, šis amats ir iestādīts, lai draudzē būtu kārtība. Visi nevar runāt reizē vai visi reizē dalīt dievgaldū. Tāpēc lietderība nosaka, ka ir jāieceļ viens, kas to darīs priekš pārējiem: “Neviens nevar sevi paaugstināt un pazemināt bez [pārējo ticīgo draudzes locekļu] piekrišanas .. lai darītu to, uz ko mums visiem ir vienādas tiesības,” saka Lutera aicinājumā *Vācu tautas kristīgajiem augstmaņiem*. Mācītājs uzņemas konkrētas funkcijas, kas pieder visiem draudzes locekļiem, lai draudzē un dievkalpojumā būtu kārtība, nevis haoss. Kā Lutera teica, ja mazulīti kristītu ar daudzām rokām, nabaga mazulis nokristu zemē.

Treškārt, jāatzīmē, ka, lai gan mācītāja amats ir cieši saistīts ar draudzes uzaicinājumu un uzdevumu un tam ir vairāk vai mazāk funkcionāla nozīme, tas *nenozīmē*, ka šis amats nebūtu *Kristus iestādīts* un Dieva vēlēts un svētīts! Gluži pretēji, Lutera nešaubījās, ka tas ir dievišķs iestādījums. Līdz ar to arī sākās debātes par to, kas tad īsti ir mācītāja amats luteriskajā tradīcijā — iestādīts no augšas vai ievēlēts no apakšas? No kā beigu beigās nāk evaņģēliskā mācītāja amata autoritāte?



Ir svarīgi ņemt vērā arī vēl citus Lutera ieskatus par vispārējo priesterību un mācītāja amatu, par kuriem Lutera teoloģijas interpretētāji visumā ir vienisprātis:

1. Kristības ir vienīgais un galvenais kristīgās dzīves iestādījums, kas ir visam pamatā un stāv visam pāri.

2. Ir tikai viena priesterība, kas pieder visiem kristiešiem — viņu kristības. Priesterības galvenā iezīme ir tiesības uzklaut grēksūdzi un piedot grēkus. Šādas tiesības ir katram kristītam cilvēkam.

3. Mācītāja amats pastāv, lai draudzes dzīvē būtu kārtība. Šī kārtība galvenokārt attiecas uz sprediķošanu un sakramentu saņemšanu, bet Lutera kā svarīgus uzskatīja arī dvēseļu kopšanas, padomdošanas un draudzes vadīšanas pienākumus.

4. Lutera pilnīgi noraida kaut kādu no citiem kristītiem cilvēkiem nošķirtu *garīdzniecības kārtu*. Nevar būt kāda priesteru grupa, kurai piemīt *īpašs statuss*, kas to atšķir no citiem kristiešiem. Dalījums lajos un garīdzniekos Luteram (tāpat arī citiem reformātiem, piem., Kalvinam) ir *neiespējams*. Pēc Lutera un reformātu domām, starp Dievu un cilvēku nav vajadzīgi kādi īpaši starpnieki, kāda starpnieku kārtā.

5. Mācītāju kalpošanas nav hierarhiski dalāmas. Bīskapiem un mācītājiem, piemēram, ir vienāda autoritāte, — atšķiras tikai uzdevumi, funkcijas.

6. Jāuzsver arī, ka visu kristīto garīgā priesterība nav kaut kā mehāniski saistīta tikai ar kristībām, jo Lutera priesterību bieži saistīja ar *ticību*, ticības lielo nozīmi: “Ticībai jāveic viss. Ticība ir mūsu īstā priesterība .. tāpēc visi kristīgi vīrieši ir priesteri, visas kristīgas sievietes — priesterienes, gan jauni, gan veci, gan kungs, gan kalps, gan kundze, gan kalpone, skoloti vai neskoloti. Šeit nav atšķirības, ja vien ticība nav dalīta.” (*Sacerējums par Jauno Derību*) To visu Lutera izteica īsi: “Ja es tagad ticu, tad es esmu arī priesteris.” (M. Lutera sprediķis 1522. gadā par 1. Pētera vēstuli.)

Kā šie ieskati par mācītāja amatu un vispārējo priesterību attiecas uz sieviešu ordināciju? Ko varam no tiem secināt jautājumā par sieviešu ordināciju luteriskajā Baznīcā? Ja šo jautājumu izšķirtu Lutera ieskati par vispārējo priesterību un mācītāja amata funkcijām draudzē, tad, man šķiet, būtu grūti atrast attaisnojumu aizliegumam sievietēm ieņemt mācītāja amatu. Bet šo jautājumu jau neizšķir Reformācijas teoloģija. Tiek piesaukti vēl citi Bībeles teksti un ieskati.

Taču teksta izmantošanas process ir sarežģīts. Šodien nevaram tekstu lasīt naivi, vienkārši citējot Bībeles izteicienus. Esmu jau aprādījis piemēru, kā ievērojamas teoloģiskas nostādnes par vispārējo priesterību izriet no (šķiet) neakurātas Bībeles interpretācijas.

Kāds ir interpretācijas process? Vienkāršojot, varam saziņēt tajā trīs uzdevumus, kurus var veikt, kā liecina atšķirīgās teoloģiskās nostādnes, visai atšķirīgi.

II. Bībeles interpretācija

Bībeles teksta interpretācija iezīmē trīs soļus vai uzdevumus. *Pirmkārt*, mums ir uzdevums saklausīt teksta liecību par kādu citu laiku un telpu. Visa majestātiskā Bībeles interpretācijas tradīcija, kuru tik lielā mērā ierosināja tieši Reformācija, nodarbojās ar teksta *burtisko* saturu un norādi uz vēsturisko laiku un telpu, uz tā laika kultūras kontekstu. Pirms meklējam teksta šodienas pielietojumu, jēgu un iemeslu, esam aicināti vispirms atšifrēt teksta nozīmi tā rakstīšanas laikā un telpā.

Šodien ir izplatīts noliedzošs uzskats, ka Bībele runā par notikumiem un atklāsmi, kas notika “tur un toreiz”, kad dzīvoja Jēzus, Pāvils, apustuļi utt. Tomēr domāju, ka ir svarīgi šo “tur un toreiz” paturēt kā vienu no interpretācijas aspektiem. Šodien ir pazīstams gan ieskats, ka teksts ir *tikai* teksts, gan fundamentālistiska teksta lasīšanas maniere, kas uzskata, ka atsevišķas teksta daļas (vai pat viss Bībeles teksts) nav savienojamas ar seno kontekstu, bet ir pārlaicīgas un tāpēc vienkārši piesaucamas “šeit un tagad”. Iepretī tādām ļoti spēcīgām postmodernisma un fundamentālisma straumēm tomēr vēlos patu-

rēt kā nepieciešamu Bībeles saikni ar vēsturi, ar citu laiku un telpu, ar notikumiem “tur un toreiz”.

Tātad pirmais interpretācijas akts konstatē notikumus, izteikumus, pavēles, pamācības, atklāsmi — citā laikā un vietā, citādā valodā, kultūrā utt. Ja nu varam iztēloties šo “tur un toreiz”, tad varam arī iztēloties, ka notikumi “tur un toreiz” bija *daudz un dažādi*. Tāpēc interpretācijas *otrais* uzdevums ir izdarīt *izvēli*. Mēs izvēlamies ievērot un pārcelt uz mūsdienām tikai *dažus* Bībeles izteikumus, pavēles, notikumus. Būs tādi, ko mēs neņemsim vērā, piemēram, tekstus, kas liek nonāvēt bērnu, kurš nolād savu tēvu vai māti, vai “likt dzīvību pret dzīvību” (2Moz 21:17,23). Mēs neņemsim vērā Jēzus rīkojumu sekotājiem staigāt ar nūju rokā un sandalēm kājās (Mk 6:8-9). Mēs nevalkāsim drēbes, ko valkāja Pāvils vai Pēteris, jo tās pieder tam laikam un kultūrai un uz mums vairs neattiecas. No otras puses, mums varbūt labpatiks *ņemt vērā*, ka Jēzus divpadsmit mācekļi visi bija vīrieši, un mēs negribēsim to saistīt ar tā laika sabiedrības tradīcijām, bet pārnesīsim uz mūsdienām kā svarīgu simbolu un piemēru.

Iztēloties tekstu, redzam, ka kādam šķiet svarīgi akcentēt *divpadsmit vīriešus*, bet cits grib ņemt vērā pavisam citus tekstus, piemēram, tos, kas norāda, ka Jēzū Kristū ir noticis kaut kas *jauns*, ka vairs nepastāv ne tikai dalījums “verģi” un “brīvie”, bet arī dalījums “vīrietis”-“sieviete” (Gal 3:28).

Tātad otrais interpretācijas uzdevums ir izdarīt teksta izvēli.

Tomēr ir jāatrisina vēl *trešais* un visgrūtākais interpretācijas uzdevums, proti, jāpārceļ no “tur un toreiz” uz mūsdienām “šeit un tagad” viss, kas mums šķiet vajadzīgs vai pavēlēts. Varbūt iztēlosimies šo interpretācijas uzdevumu kā tiltu, kas savieno “tur un toreiz” ar “šeit un tagad”. Kas ir šis tilts? Kas notiek ceļā no cita laika un vietas? Kā mēs zinām, ka tas, kas bija “tur”, ir pārnesams “šeit”? Kā kristieši veic šo interpretācijas *trešo* uzdevumu? Jau pieminēju vispārējās priesterības tekstu Pirmajā Pētera vēstulē, ko M. Lutērs un citi reformāti nemācēja, kā mums šodien liekas, īpaši pareizi interpretēt, un tomēr viņi izveidoja ļoti spēcīgu un ietekmīgu mācību par visu kristiešu

priesterību. Turklāt varbūt ir vērts atgādināt, ka “priesterības” jēdziens vispār nav Jaunās Derības un agrīnās kristietības koncepciju klāstā. Kristiešiem par kalpošanas amata piemēru bija sinagoga, nevis Jeruzālemes templis. (Sinagogā ir skolotāji, Rakstu mācītāji, vēlāk rabīni, bet tur nav priesteru.) Priesterības jēdziens ienāca kristīgajā Baznīcā nevis no Jaunās Derības, bet no romiešu, ēģiptiešu un citu apkārtnes pagānisko kultūru piemēriem. Jaunajā Derībā vispār netiek runāts par ordināciju vai mācītāja amatu mūsu kultūras un laika izpratnē. Mēs pārnesam pāri “interpretācijas tiltam” tekstus, kurus *piemērojam* ordinācijas jautājumam. Piemēram, iepretī skaidriem norādījumiem uz to, ka apustuļiem *nav pēcnācēju*, ka tā ir unikāla kopība (pie kuras Pāvils centās sevi pieskaitīt kā “nelaikā dzimušu”), mēs tomēr pārnesam pāri “interpretācijas tiltam” no “tur un toreiz” ieskatus, ka mācītāji ir *apustuļu kārtas pēcnācēji*. Kā tas notiek? Kā zinām, ka šos tekstu tā drīkst piemērot? Acīmredzot tekstus nelasām burtiski, bet neizbēgami tos interpretējam. Kā mēs *zinām*, ka ir svarīgi akcentēt to, ka Jēzus bija vīrietis, ka tas ir svarīgs šī teksta akcents mūsdienās? Kā mēs *zinām*, ka varam šos tekstus attiecināt uz *ordināciju*? Pašā tekstā šādu norādījumu par lietojumu, protams, nav. Kaut kas notiek, šķērsojot minēto “interpretācijas tiltu”. Tā veidojas strīdi par interpretāciju.

Vēl citi piemēri. Varam jautāt, kāpēc mums ir viegli *neņemt vērā* Jaunās Derības vēstulēs uzrunu “brāļi” un visu teikto attiecināt arī uz “māsām”? Kā mēs *zinām*, ka mūsu “brālis” Kristū nav tikai vīrietis, bet ir arī sieviete? Domāju, ir visai skaidrs, ka atbilde nav tekstā, bet ir meklējama mūsos pašos, mūsu laikmetā, mūsu ticībā, mūsu mīlestībā, mūsu cerībā — šodien. Ieskati nerodas no teksta, bet no mūsu sirdīm, intelekta, dzīves, mūsu draudzēm un Baznīcas. Tas arī sakrīt ar atkārtoto atgādinājumu, ka kristietības dabīgais konteksts nav mūžīgās vai ārpuslaika patiesības, kas lasāmas tekstā, bet ticība, kas skatās uz nākotni, uz eshatoloģisko piepildījumu, ko atklāj dzīvais Kristus caur viņa apsolīto Garu šodien. Protams, dzīves piepildījums — *telos* — jau ir atnācis ar Jēzu, bet Gars mūs ved uz šo piepil-

dījumu — uz vēl neatpazītām patiesībām. Tāpēc mēs lasām Svētos Rakstus atkal un atkal no jauna, lai saprastu darbu, kuru Svētais Gars liek darīt šodien.

Tāpat — jautāsim vēlreiz, kā Svētie Raksti, kas ir rakstīti “tur un tad”, ir attiecināmi uz “šeit un tagad”?

Mainīšu domu tēlu no “faktiem” un “tiltiem” un pāriešu uz citu metaforu, proti, “stāstījumu”. Bībeles teksts nav sastindzis pagātnes objekts, bet stāstījums, *kuru varam pārstāstīt, atstāstīt no jauna*. Un šajā pārstāstīšanā darām to, ko katrs labs stāsta meistars dara — viņš patur prātā oriģinālu un tomēr ļaujās *akcentēt* kādus īpašus stāsta aspektus. Šis akcentējums var būt liels vai mazs — piemēram, attiecināt vispārējo priesterību uz katru individu, nevis uz visiem kopā. Savā jaunajā stāstījumā (vai atstāstījumā) izeļam, pasvītrojam, akcentējam to, ko ticība un draudzes dzīve šobrīd mums māca. Stāstot par Jēzu, piemēram, varam akcentēt, ka viņš, lūk, bija vīrietis. Bet kāpēc mēs domājam, ka šajā stāstā tieši šis akcents ir pareizs vai nepieciešams? Pats stāsts mums šādu akcentējumu nenorāda.

Vai drīkstam meklēt un atrast jaunus akcentus, nedaudz izmainīt stāstījumu? Vai tas nerunā pretī Bībeles autoritātei un patiesīgumam? Ir zīmīgi, ka atbildi dod pati Bībele. Bībele pati uzrāda un izmanto šādu interpretāciju daudzpusību, šādu atstāstīšanu, pārstāstīšanu. Minēšu tikai dažus piemērus: Jaunajā Derībā nav tikai viens Jēzus tēla un vārdu atspoguļojums, bet četri — visi atšķirīgi. *Matejs* gribēja pielabot *Marku*. *Lūka* mums skaidri pasaka, ka viņš ir iepazinies ar daudziem stāstījumiem un tad izveidojis citu — savējo. *Jēzus līdzības* varam stāstīt un pārstāstīt, nekad neatkārtojoties. Vecās Derības citāti Jaunajā Derībā ir vēl viens liels piemērs šādai pārstāstīšanai. Vecajā Derībā arī redzam to pašu: ir divi vēstures stāstījumi (*Laiku* un *Kēniņu* grāmatas) un tad vēl trešais — *Deiteronomium* notikumu skaidrojums. *Ezras* un *Nehemijas* grāmatas skaidro, ka Dievs vēlas, lai tauta norobežojas no apkārtnes nesvētajām un nešķīstajām ciltīm. Bet Bībelē ir arī *Rutes* un *Jonas* grāmatas, kas rakstītas tieši tajā pašā laikā. *Rutes* grāmata vēsta, ka laulības ar cittautieti ir ne tikai skaists piemērs, bet

arī ļauj piedzimt lielākajam izredzētās tautas ķēniņam Dāvidam. Savukārt *Jonas* grāmata stāsta par pravieti, kas vēlas izpildīt Ezras un Nehemijas noraidošo programmu pret nešķīsto un nesvēto, bet Dievs palīdz viņam pārkāpt pāri aizspriedumiem un šaurajiem ieskatiem par Viņa žēlastību un ar lielās jūras zivs palīdzību viņu izspļauj netiklības un izvirtības galvaspilsētā Ninivē. Brīnumu brīnums, atgriešanos, ko nedara izredzētā Dieva tauta, ar uzviņu veic ninivieši! Vai mēs pilnīgi iznīcinātu grēciniekus un bezdievjus, ja mums būtu tāda vara? Jona tā gribēja un vēlējās, lai arī Dievs tā gribētu. Bet Dievs nav Jona, Viņš ir Dievs. Tātad šajā laikmetā pastāvēja divi ļoti atšķirīgi ieskatī. Viens Dieva darbību interpretēja tikai kā nepieciešamību sargāt tradīciju, otrs skatījās tālāk — pamanīja darbu, ko Dievs dara ārpus šaurajām tautas robežām. Bet abi ieskatī ir Bībelē! Tāpat šodien — vai ir kaut kas, ko varam mācīties no savas apkārtnes, no sava laikmeta, vai mēs visu jau zinām? Vai tiešām domājam, ka ir ļoti labi, ka sabiedrībā sievietēm ir politiska un juridiska vienlīdzība, bet uz mums Baznīcā tas neattiecas?

Kristīgā Baznīca, kristīgās draudzes arvien ir dzīvojušas *dzīvā* attieksmē pret Svētajiem Rakstiem. Tie veido patiesības normu un saturu. Pēc tiem un tikai pēc tiem esam aicināti dzīvot, vēstīt un mācīt. Bet šajā ticības saskarsmē ar Bībeli visi veidojam savu Rakstu *atstāstījumu*. Tas tiek darīts, un tas ir jādara. Bet to drīkst darīt tikai tā, kā kristieši to ir darījuši visos laikos: lūdzot, lai Svētais Gars nāk palīgā. To darām arī kristīgā kopībā, kur nožēlojam grēkus, tostarp arī interpretācijas grēkus vai, kā esmu to nosaucis, mūsu atstāstījuma grēkus! Lūgšim, lai mūsu kopīgā un atsevišķā priesterība un kalpošana vienmēr ir saistīta ar lūgšanu, lai uzticamies Svētajam Garam, kas mums grib dot jaunas sirdis, jaunas domas, rādīt jaunas iespējas, kā Dieva žēlastība var vairoties un izplesties mūsu draudzēs, mūsu Baznīcā un mūsu valstī, kur mēs visi — vīrieši un sievietes — esam viens Jēzū Kristū.

Izmantotā literatūra:

1. Achtemeier, Paul J. *1 Peter. A Commentary on First Peter*. Hermeneia — acriticla historical commentary on the Bible. Ed. Eldon Jay Epp. Fortress Press: Minneapolis, 1996.
2. Brātenis, Karls E. *Luteriskās teoloģijas principi*. Tulk. Laura Hansone, Biruta Puidza un Ilze Ezerniece. Rīga: Ceļš, 1997.
3. Brunotte, Wilhelm. *Das Geistliche Amt bei Luther*. Lutherisches Verlagshaus: Berlin, 1959.
4. Kelly, J.N.D. *A Commentary On the Epistles of Peter and of Jude*. Black's New Testament Commentaries. Adam & Charles Black: London, 1969.
5. Lohse, Bernhard. *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*. Tr. by Roy A. Harrisville. Fortress Press: Minneapolis, 1999.
6. Luther, Martin. *Selections From His Writings*. Ed. With intro. By John Dillenberger. Anchor Books. Doubleday and Co.: New York, 1961.
7. McNeill, John T. *The History and Character of Calvinism*. Oxford University Press: New York, 1967.
8. Oberman, Heiko A. *Luther. Man Between God and the Devil*. Tr. by Eileen Walliser-Schwarzbart. Yale University Press: New Haven, 1989.
9. Oberman, Heiko A. *The Impact Of the Reformation*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.: Grand Rapids, Mich., 1994.
10. Ozmet, Steven. *The Age of Reform 1250-1550*. Yale University Press: New Haven, 1980.
11. Pelikan, Jaroslav. *Spirit Versus Structure. Luther and the Institution of the Church*. New York: Harper and Row, 1968.
12. Reicke, Bo. *The Epistle of James, Peter, and Jude*. Translation with intro and notes. The Anchor Bible. Doubleday and Co.: New York, 1964.
13. Steinmetz, David. *Calvin in Context*. Oxford University Press: New York, 1995.

Summary

Juris Cālītis,

Priesthood of All Believers, Ordination and the Bible

The article explores the application of the Reformation principle of the priesthood of all believers to the question of the ordination of women. But since the principle itself, on Biblical grounds, is problematic, the author also looks at aspects of Biblical interpretation that might be applied to the issue of ordination.

First, the article points out the importance of the principle of the priesthood of all believers in the Reformed tradition, and describes the alternative readings of this principle in reference to *ordination*. Scholarship is sharply divided on the question whether in the thought of Luther this principle is or is not applicable to ordination. But even if scholarship cannot agree on *that* issue, there is little doubt about Luther's ideas relating to the the ordained ministry in general. It is an office on behalf of, in the name of, and at the behest of, the community of faith; there is only one priesthood and that belongs to *all* Christians through *baptism*; the pastoral office is for the sake of practicality and order; and, there cannot be any notion of a special status or ontology applied to the ordained ministry. Taking into account these general ideas about ordination, on these grounds it is difficult to see any impediment to the ordination of women in Luther's teaching.

But, secondly, these are not the grounds on which the question is usually decided. Even the principle of the priesthood of all believers is, as contemporary scholarship indicates, based on a misreading of 1 Peter 2. The article, therefore, explores issues relating to the interpretation of the Bible: How is it that we read and misread texts, and yet find important principles there, even when we are not really true to the texts? The article proposes the image of a bridge, which has three aspects to it: The far side, the choice among the events there, and the crossing.

There is a context and a time that is other than the time, when reading is taking place. We need to take note of that. But in reading the Bible we also have to make a choice among many possible texts of interest back there: Is it an item of note that, for example, that Jesus was a man? Or, that he had men disciples? Or, the type of dress he wore? Do we choose Paul's words "in Christ...there is no longer male and female...", or "women should be silent in the churches"? Lastly, we have to "cross the bridge". How is this done? How are text from the past made contemporary? For exmple, there is no mention of ordination in the New Testament, and yet we find numerous ways of speaking Biblically about ordination, and even about the ordination, or not, of women? How does this happen? Of course, this is *the* issue of interpretation (hermeneutics). The article proposes that the Bible itself has an answer in its character as *narrative* and in the numerous instances of narrative *duplication*. The story is told and *re-told*, and each retelling *locates the accent* somewhere else. The most obvious, but not only instance of this, is, of course, the fact of four gospels.

The article concludes, therefore, by stating that the texts have their life and authority in the living relationship of the texts and the *believing community*. It is this community that has to tell a story of its own life and vision of the future. No doubt, that life and vision are often inadequate and even sinful, but in this, as in all other matters of our life together, we have to accept our need for confession of sins and absolution, trusting in the Holy Spirit to give us new hearts, new thoughts and to show us new possibilities.

CELŠ UZ LUTERĀŅU SIEVIEŠŪ ORDINĀCIJU LATVIJĀ

Dr. phil. Valdis Tēraudkalns,

*Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes lektors,
Rēzeknes Augstskolas Humanitāro un juridisko zinātņu fakultātes
docents*

Pārdomas par pirmo luterāņu sieviešu ordinācijas jubileju Latvijā būtu nepilnīgas, ja šo notikumu aplūkotu kā izolētu laika nogriezni.

Aiz notikuma, par kuru Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas kalendārā 1976. gadam atrodams tikai salīdzinoši īss ieraksts iepriekšējā gada notikumu hronikā¹ un ordinēto garīdznieču fotouzņēmums, stāv ilgs ceļš. Tajā kopā savijušies dažādi konteksti, kuru atsegšana ir būtiska minētā ordinācijas fakta salīdzinošai vēsturiskai analīzei.



1. Konfesionālais konteksts

Sievietes latviešu luterāņu draudzēs dažādos, lai arī ne garīdznieču, amatos ir kalpojušas arī agrāk.² 19. gs. Latvijas teritorijā

¹ *Latvijas ev. lut. Baznīcas kalendārs 1976. gadam* (Rīga: LELB, 1976), 155.-156.

² Izsmēlošāk par sievietes lomu latviešu luterānismā pirms Pirmā pasaules kara sk.: Valdis Tēraudkalns, "Sievietes telpa latviešu luterānismā 20. gs. pirmajā pusē" // *Feministica Lettica*, nr. 3, (Rīga: LU Filoloģijas fakultāte, 2003), 306-316.

no Vācijas tika pārņemta slimnieku aprūpētāju — diakoņu (publicētos avotos lietots latviskojums “diakonise”) kalpošanas prakse. Īpaša loma žēlsirdības misijas attīstībā bija Jelgavas Sv. Jāņa draudzes mācītājam Ludvigam Katerfeldam, kas paplašināja diakoņu funkcijas, uzticot viņām ne tikai slimnieku, bet arī bērnu kopšanu un žēlsirdības darbu draudzēs, kā arī ieviesa diakoņu dienestu lauku rajonos un rūpējās par viņu profesionālo izglītību.³ 1864. gadā diakoņu biedrības namu dibināja arī Rīgā. Tajā neatkarīgi no konfesionālās piederības tika pieņemti slimnieki, kā arī kopti 2 līdz 7 gadus veci nabadzīgo ģimeņu bērni.⁴ Lai gan diakonāts aprobežojās ar aprūpes darbu un neparedzēja liturģiskas funkcijas, tas tomēr paplašināja sievietes publiskās darbības iespējas baznīcā. Tas pats sakāms par dāmu komitejām, kuras vienoja draudzēs aktīvākās sievietes.

Pirmajam pasaules karam sekojošā sabiedrības un arī Baznīcas demokratizācija ienesa jaunas vēsmas luterāņu sieviešu aktivitātēs un izvirzītajās prasībās. Vairākus ar šī raksta tematiku saistītus notikumus var apzīmēt ar vārdu “pirmā”. Pirmā sieviete — draudzes priekšniece (Minna Šalme Ezerē),⁵ pirmā akadēmiski izglītotā latviešu teoloģe (Zenta Brauere).⁶ Daudz nepārprotamāk izskanēja viņu prasības pēc vienlīdzīgām tiesībām reliģiskās institūcijās. Piemēram, populārajā laikrakstā *Jaunākās Ziņas* kā aicinājums uz diskusiju 1932. gadā parādījās Saeimas deputātes Bertas Pīpiņas raksts, kura autore garīdznieku negatīvo nostāju sieviešu ordinācijas jautājumā saistīja ar bailēm no spēcīgas konkurences. Viņa kā pragmatisku argumentu vajadzībai pēc sievietes mācītājas izmantoja faktu, ka tolaik 35 luterāņu draudzes bija bez mācītāja.⁷ Laikrakstā *Zemgales Balss* ievietotā rakstā izskanēja pārliecība, ka “nevar

³ Ludvigs Katerfelds savā dzīvē un darbā (Rīga, b. g.), 4.

⁴ *Ziņas par Rīgas diakonisu namu* (Rīga, 1884), b. lpp.

⁵ L. Brante, *Latviešu sievietes* (Rīga, 1931), 161.

⁶ Z. Brauere LU Teoloģijas fakultāti beidza 1923. gadā, pirms tam viņa bija izglītojusies Cīrihē un Heidelbergā. Tuvāk par Z. Braueri sk.: M. K., “Latviešu teoloģes. Aizmirsta teoloģe”, *Ceļa Biedrs*, nr. 4, 1977: 54.

⁷ B. Pīpiņa, “Vai drīkst sievietēm noliegt būt par mācītāju?”, *Jaunākās Ziņas*, 7. marts 1932: 7.

taču noliegt sievietēm to godu, ka reliģiozitātes ziņā viņas stāv augstāk par vīriešiem”.⁸ Citā izdevumā, atsaucoties uz priekšstatu par sievietes īpašo būtību, rakstīts, ka tieši sievietes “vislabāk varētu izprast garīgus cietējus un sniegt tiem atbalstu”.⁹ Kādā publikācijā izteiktais apgalvojums “sieviete-mācītājs nekad nekristu alkohola grēkā”¹⁰ skan naivi, bet jāņem vērā, ka tajā laikā daudzu valstu sieviešu grupās bija izplatīts uzskats par sievietes kā tradicionālo vērtību un tikumības glabātājas īpašo misiju pretstatā vīrieša-grāvēja tēlam. Šīs grupas nevis centās sievieti tēlot kā visos aspektos līdzīgu vīrietim, bet parādīt katram dzimumam raksturīgās iezīmes.

Svarīga loma latviešu luterāņu sieviešu emancipācijas kustībā bija Sieviešu teoģu (atbilstoši tā laika patriarhālajām valodas normām — teoģu) biedrībai (STL). Tās izveide bija likumsakarīgs solis apstākļos, kad aizvien vairāk sieviešu ieguva augstāko izglītību un, lai akadēmiskajā subkultūrā vieglāk būtu iestāties par savām tiesībām, apvienojās profesionālās biedrībās. Pastāvēja arī, piemēram, Latvijas Akadēmiski izglīto sieviešu apvienība, kura izstrādāja un 1932. gadā iesniedza Tieslietu ministrijai jaunu Civillikuma projektu, paplašinot sievietes tiesības.¹¹ STL sanāsmēs tika analizēti to dalībnieču sprediķi, diskutēts par grāmatām (piemēram, H. Ibsena «Brandu»), izstrādāta kopīga stratēģija sieviešu teoģu darbībai draudzēs un plašākā sabiedrībā, koordinēta sadarbība ar citām sieviešu organizācijām. K. Ulmaņa autoritārās valdības laikā STL saskārās ar pārreģistrācijas grūtībām. 1937. gada oktobra sēdē STL toreizējā priekšniece Agnese Pone (no 1936. gada, kad viņa šajā amatā nomainīja Z. Braueri) ziņoja, ka ieguvusi informāciju par paredzamo STL slēgšanu, ko viņa saistīja ar “sievietes no-

⁸ “Vai sievietes-teoģi var būt pilntiesīgi ev. lut. draudzes mācītāji”, *Zemgales balss*, 3. marts 1932: 1.

⁹ A. Gailite “Latviešu sievietes garīgā attīstība”, *Latviete*, nr.1, 1934: 4.

¹⁰ O. Krūmese, “Kāpēc sievietei negrib ļaut būt par mācītāju?”, *Pēdējā Bridī*, 14. aprīlis 1932: 3.

¹¹ V. Rubīna, “Ieskats Latvijas sieviešu kustībā” // *Sievietes ceļā* (Rīga: Vaga, 1992). 38.-139.

bīdīšanu pie malas no sabiedrības un zinātniskā darba”.¹² Pēc gandrīz diviem gadiem STL izdevās pārreģistrēt, un par tās vadītāju atkal kļuva Zenta Brauere, taču jau 1940. septembrī notika STL pēdējā oficiālā sēde, kurā, pakļaujoties padomju varas diktātam, tika lemts par tās likvidāciju.

Sieviešu teoģu sociālpolitiskais aktīvisms kontrastēja ar daudzās draudžu dāmu komitejās valdošo uzsvāru uz individuālā garīguma kopšanu. Šo realitāti labi ilustrē A. Zvirbules referāts “Šķēršļi sievietes garīgajā darbā”, kas nolasīts Valmieras aprinča dāmu komiteju konferencē 1933. gada augustā. Referente kā ārējus šķēršļus min pienākumus pret ģimeni, neticīgus ģimenes locekļus un darba apstākļus, taču ignorē varas attiecību lomu sabiedrībā.¹³

Par nelielu soli pretī sievietes kalpošanai mācītājas amatā uzskatāmas teoģēm dotās iespējas sprediķot. Taču arī šo atļauju aizēnoja gadsimtu gaitā veidojusies izpratne par sakrālo telpu un tajā darbojošos personu pozīcijām, kas simboliski parādīja, kas ir “augšā” un kas — “apakšā”. Sievietēm bija ļauts runāt nevis no kanceles, bet pulsts. Viņām palika iespēja iekļauties misijas darbā ārzemēs (Anna Irbe) un Latvijā. Vācbaltu luterāņu draudzēs darbojās Sieviešu diakonijas veicināšanas biedrība. Vairākas latviešu sievietes bija garīgas darbinieces luteriskās Baznīcas paspārnē pastāvošajā biedrībā “Latvijas evaņģēliskā brāļu draudze”, kura centās uzturēt regulāras aktivitātes palikušajos hernhūtiešu saiešanas namos.¹⁴ Sievietes bija neaizstājamas tādā iekšējās misijas darba nozarē kā nakts misija (tā tika dēvēts darbs ar prostitutām).

Pēc Otrā pasaules kara emigrācijas un izsūtīšanas rezultātā izveidojies mācītāju trūkums atkal no jauna aktualizēja jautājumu par sievietes kalpošanu baznīcā.

¹² Latvijas Valsts vēstures arhīvs, 2413. f., 1. apraksts, 2.l., 44.-45.

¹³ *Valmieras pravesta iecirkņa damu komiteju delegātu konferences protokols. 11.-13. augustā 1933. gadā Valmierā* (Limbaži, 1934) 24-32.

¹⁴ Piemēram, Brāļu draudzes garīgo lietu vadītāja Roberta Bērziņa 1933. gadā apstiprinātajā 9 jaunu Brāļu draudzes darbinieku sarakstā bija 2 sievietes — Anna Zēbolde un Anna Burkina. Sk.: “Garīgo lietu vadītāja virstētiņa ziņojumi”, *Brāļu Draudzes Vestnesis*, nr. 5, 1933: 79.

Kā tas bieži ir noticis kristietības vēsturē, pārmaiņas draudžu praksē un teoloģiskajos uzskatos stimulēja pragmatiska nepieciešamība, kurai vajadzēja rast pamatojumu. Padomju varas gados vairākas sievietes kalpoja par diakonēm.¹⁵ Īpaši jāizceļ Johanna Ose, kuru uzskatīja par vienu no "labākiem mācītājiem-evaņģēlistiem".¹⁶ 1945. gadā viņa minēta Rīgas Pāvila draudzes darbinieku sarakstā kā draudzes māsa.¹⁷ Pirmajos pēckara gados arhibīskapa vietas izpildītājs Kārlis Irbe viņai piedāvāja ordināciju, taču saņēma noraidījumu, jo J. Ose domāja, ka, kļūstot par pirmo sievieti mācītāju, viņu pārņemtu lepība.¹⁸

Nav pamata stereotipiem, kas sieviešu ordinācijas atbalstītājus/-as "pieskaita" liberālajai tradīcijai. "Liberāls" un "konservatīvs" ir konstrukcijas, kuras bieži veidotas, nevis lai kristietības strāvojumos meklētu kopīgo, bet lai sadalītu tos "savējos" un "svešos". Daudzas pirmās latviešu luterāņu sievietes diakones un mācītājas ietekmējis piētisms, kuru mūsdienās parasti saistām ar protestantisma konservatīvo spārnu. Tas attiecas uz Bertu Strožu, kura ilgus gadus stenografēja mācītāja, vēlākā bīskapa Haralda Kalniņa sprediķus.¹⁹ Jūlija Lapiņa no 1910. gada strādāja Kristīgo biedrības²⁰ trūcīgo bērnu patversmē Bauskā. Kad pēc Pirmā pasaules kara biedrība atjaunoja

¹⁵ E. Ķiploks kā šī garīgā amata pildītājas piemin M. Rozi, K. Znotiņu-Pūliņu, E. Ozoliņu, J. Osī, J. Lapiņu. Sk.: Edgars Ķiploks, "Latviešu teoloģes" // *Ej un saki!* red. I. Bērziņš (Ogre: Ogres ev. lut. draudze, 1995), 14.

¹⁶ "Esi uzticīgs līdz nāvei!", *Ceļa Biedrs*, nr. 5, 1962: 80.

Arhivētās Reliģisko lietu padomes pilnvarotā lietās saglabājusies viņas uzskaites kartīte, kurā kā J. Oses garīgās kalpošanas sākuma gads minēts 1941.

Sk. Latvijas Valsts arhīvs (turpmāk LVA), 1448. f., I. apraksts, 234.l., 40.

¹⁷ LVA, 1448. f. I. apraksts, 48.l., 79.

¹⁸ Jouko Talonen, *Church Under the Pressure of Stalinism* (Rovaniemi: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys, 1997), 63.

¹⁹ "Visvecākā latviešu mācītāja Berta Stroža atceras", *Latvijas teoloģes vakar, šodien, rit.*, 24. augusts 1995: 1; Inga Reča, "Berta Stroža: Mūžībā pateikšos vecākiem par ticību". *Svētdienas Rīts*, 22. septembris 2005: 4.-5.

²⁰ Reliģisko dzīvi veicinošas biedrības Latvijas teritorijā 19. gs. veidojās vispirms starp vācbaltiešiem, vēlāk arī starp latviešiem. Daudzas no tam atbilstoši piētistu praksei darbojās kā "draudze draudzē", savus biedrus pulcinot uz atsevišķām Bībeles stundām un citiem pasākumiem.



Diakones Jūlijas Lapiņas fotogrāfija (20. gs. 60. gadi).

LVA fonda "PSRS Ministru Padomes Reliģijas lietu padomes pilnvarotais Latvijas PSR" lieta: LVA, 1419. f., 2. apraksts, 15. l., 55. o. p. lapa

darbību, J. Lapiņa kļuva par tās garīgo vadītāju. Pēc tam darbojusies piētiski orientētajā Rīgas Atdzimšanas draudzē, Reformātu-Brāļu draudzē un vēlāk — Jēzus draudzē.²¹ Spriežot pēc publicētajiem sprediķiem, piētiska ievirze bijusi arī Johanai Osei.²² Elīna Ozoliņa Pirmās republikas laikā bija darbojusies biedrībā "Latvijas evaņģēliskā brāļu draudze" par lektori garīgo darbinieku kursus, pasniedzot praktisko teoloģiju, un sprediķojusi saiešanu namos rīkotos dievkalpojumos.²³ Mūsdienās latviešu sieviešu garīdznieču reliģisko tradicionālismu ir spiesti atzīt arī sieviešu ordinācijas pretinieki — teoloģiski ultrakonservatīvās Konfesionāli luteriskās Baznīcas mācītājs Didzis Meļķis grāmatas «Marijas dziesmas un stāsti» (Klints, 2005) recenzijā raksta, ka "nedaudz pārsteidzoši .. ir tas, ka tie (sieviešu mācītāju sprediķi — V.T.) lielā vairumā ir

²¹ LVA, 1419. f., 2. apraksts, 15. l., 57.

²² Sk., piemēram: Johanna Ose, "Par Svēto Garu", *Ceļa Biedrs* nr. 5, 1966: 84.-85.

²³ LVA, 1419. f., 2. apraksts, 15. l., 57.

²³ K. Ozoliņš, "Garīgo darbinieku sagatavošanas kursi", *Brāļu Draudzes Vēstnesis* nr. 4, 1933: 63; "Brāļu draudzes sarīkojumi uz laukiem", *Brāļu Draudzes Vēstnesis*, nr. 11, 1930: 132.

labi, bībeliski sprediķi”.²⁴ Protams, šādi argumenti nav izmantojami sieviešu ordinācijas pamatošanai, jo tie nepārlicinās oponentus un galu galā kristiešiem nav izveidojusies vienota izpratne par jēdzienu “bībeliskums” un “ortodoksija” saturu. Pirmbaznīcas autoritātes svētā Vincenta (5. gs.) formulētais teiciens *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (tulkojumā no latīņu val. “tas, kam ir vienmēr, visur un visi ticējuši”) ir labskanīgs, bet praksē grūti izmantojams tests maldu un patiesības nošķiršanai.

2. Ekumeniskais konteksts

Luterānisms Latvijā nebija pirmais un vienīgais kristietības novirziens, kurā sievietē pilnā mērā vai daļēji pildījusi garīdznieka pienākumus. Šis fakts ir mazāk zināms ne tikai tāpēc, ka citu kristietības novirzienu pagātne ir mazāk pētīta, bet arī tāpēc, ka kristietībā aktīvo sieviešu kustība nav bijusi viendabīga. Dažādās konfesijās un denominācijās iesaistītās sievietes šķīra gan sociālā izcelsme, gan dogmatiskie priekšstati. Skaitliski lielākie un senāk izveidojušies kristietības atzari par “īstu” ordināciju uzskatīja vienīgi iesvētīšanu garīdznieka kārtā, kas izdarīta atbilstoši tās vai citas konfesijas priekšstatiem. Turklāt, tā kā šo kristietības novirzienu rokās bieži vien koncentrējās intelektuālais potenciāls un finansu resursi, tad arī sievietes vēsture tika konstruēta tā, lai kalpotu noteiktiem konfesionāliem mērķiem. Mūsdienās, kad iezīmējas tendence, cik iespējams ideoloģiski dekonstruēt vēsturi, pasaulē parādās pētījumi, kas stāstu par sievietes aktīvo lomu kristietībā sāk daudz agrāk par luterāņu, anglikāņu vai reformātu baznīcās notikušiem sieviešu ordinācijas aktiem. Piemēram, 17. gs., kad Anglijas (anglikāņu) baznīcā sievietei praktiski nebija iespējas publiskai darbībai, jo arī vienīgo lajiem paredzēto amatu draudzē — draudzes priekšnieka amatu ieņēma vīrieši, independentu draudzēs²⁵ sievietēm dažos gadījumos bija atļauts darboties par diakonēm

²⁴ D. Melķis, “Domas un blakus domas”, *Latvijas Luterānis*, oktobris 2005: 23.

²⁵ Anglijā līdz 18. gs. beigām par independentiem sauca reformātu tradīcijas atzara — kongregacionālisma piekritējus, jo viņi sludināja lokālo draudžu autonomiju.

un sludinātājām. 17. gs. četrdesmitajos gados parlamenta apakšpalātai tika vairākkārt iesniegta sūdzība par to, ka ir notikušas sapulces, kurās sludinājušas sievietes.²⁶ Dažus gadsimtus vēlāk — 1925. gadā, kad angļu baptistiem jau bija vairākas sievietes mācītājas, Lielbritānijas Baptistu draudžu savienības padome izveidoja komisiju, kuras atzinums bija sieviešu ordinācijai pozitīvs.²⁷ Kā nereti citās situācijās Baznīcas institūciju atzinumi sekoja iepakaļ jau notikušam faktam.

Pirmās, lai arī neordinētās, latviešu sievietes sludinātājas sastopamas 18. gadsimtā Brāļu draudzēs. Šis fakts izriet no grāfa N. Cincendorfa teoloģijas, kurā Svētais Gars uzrunāts sieviešu dzimtē un dēvēts par māti.²⁸ Hernhūtiešu dibinātājs arī mācīja, ka visu cilvēku dvēseles ir sievišķas — tas ļāva viņam pamatot paradoksālo mācību, ka vienīgais patiesais vīrietis ir Kristus, un visi vīrieši, tāpat kā sievietes, mistiskā vienībā tiks “apprecēti” ar savu “mūžīgo laulāto draugu”.²⁹ Tāpat kā citviet pasaulē, latviešu hernhūtiešu kārtu sistēmā katrai pēc dzimuma un ģimenes stāvokļa diferencētai grupai bija savi vadītāji un vadītājas. Lilija Brante latviešu sievietei veltītā grāmatā atsaucas uz Brāļu draudzes unitātes arhīvā atrodamiem rakstiem, kuros kāds Vācijas hernhūtiešu vadītājs veltī cildinošus vārdus latviešu sievietei.³⁰ 19. gs. sākumā Brāļu draudzes darbinieks K. Freitāgs rakstītā pārskatā stāsta par meitu kārtu svētkiem

²⁶ A. Laurence, “A Priesthood of She-Believers: Women and Congregations in Mid-Seventeenth-Century England”, in *Women in the Church*, ed. by W.J. Sheils, D. Wood, (Oxford, 1990), 354.

²⁷ R. Gouldbourne, *Reinventing the Wheel. Women and Ministry in English Baptist Life* (Oxford, 1997), 27.

²⁸ Interesanti, ka par piemēru Svētā Gara darbības raksturošanai N. Cincendorfs minējis Annu Ničmani, kura 1730. gadā tika ievēlēta par vecaju un par neprecēto sieviešu vadītāju palika līdz laulībām ar Cincendorfu 1756. gadā. Viņa, piedaloties sieviešu ordinācijas dievkalpojumos, valkāja purpura apģērbu, kas tradicionāli simbolizē episkopālo kalpošanu. Sk.: C.D. Atwood, *Community of the Cross* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2004), 67-68. Sievietes diakones hernhūtiešu draudzēs Svēto vakarēdienu izdalīja sievietēm, to konsekkrēja ordinēts presbiteris — vīrietis. Sk.: turpat, 95.

²⁹ Turpat, 93.

³⁰ L. Brante, *Latviešu sievietes* (Rīga, 1931), 150.

Lintenē (pie Korvas muižas), kur 400 līdz 500 sieviešu pulcējušās kopā sestdienu vakaros, lai lasītu garīgās autobiogrāfijas, pārrunātu savu pieredzi. Tad pēc īsa naktsmiera jau divos naktī tās modinātas kopīgai dziedāšanai, lūgšanām, svētrunas uzklausīšanai.³¹ Lai arī 19. gs. hernhūtisma institucionalizācijas un luteriskās Baznīcas spiediena rezultātā šīs savdabības pamazām izzuda, kārtu svētku tradīcija saglabājās vēl ilgi. Matīss Kaudzīte 19. gs. septiņdesmitajos gados rakstīja, ka saiešanas namos turpina svinēt kārtu svētkus un sapulces.³²

Baptistu vēsturnieks J. Tervits min četras latviešu baptistu sievietes sludinātājas — A. Lielmežu, L. Siliņu, M. Uzi, M. Vizuli.³³ Lūcija Siliņa vēl pēc Otrā pasaules kara bija sludinātāja Latgalē.³⁴ Attiecībā uz baptistu sieviešu publisko darbību jāatzīst, ka faktiskā situācija atšķīrās no oficiālos dokumentos atspoguļotās, tāpēc nav jābrīnās, ka vairumā padomju laiku Reliģisko lietu padomes pilnvarotā arhīva lietu, kurās apkopoti dati par baptistu garīdzniekiem, sieviešu vārdi nav atrodami. Pirmajos pēckara gados sastādītos baptistu draudžu un garīdznieku sarakstos iekļautas divas sievietes — Lidiņa Vizule (Zalves draudze) un Lūcija Siliņa (Rēzeknes un Vaivadu draudzes), bet viņu amats ir “misijas māsa”.³⁵ Arhīvā saglabājusies baptistu vadības 1945. gada jūnijā izsniegta komandējuma apliecība Lūcijai Siliņai, uzticot veikt “amata pienākumus no Rīgas uz Zilupi, Vaivadu baptistu draudzi”.³⁶ Laikā, kad iedzīvotāju pārvietošanās tika kontrolēta, šis dokuments kalpoja kā pamatojums ceļošanas atļaujas saņemšanai.

³¹ L. Adamovičs, *Raksti par latviešu baznīcas vesturi* (ASV, 1978), 87.-88

³² Matīss Kaudzīte, *Brāļu draudze Vidzemē* (Rīga, 1878), 62., 70.

³³ J. Tervits, *Latvijas baptistu vēsture* (Rīga, 1999), 468.

Attiecībā uz Latvijas baptistiem un Vasarsvētku draudzēm šī raksta autors papildinājis un koriģējis materiālus, kas ievietoti sekojošā publikācijā: Valdis Tēraudkalns, “Sievietības diskurss Latvijas vasarsvētku draudzēs (1927—1940)” // *Feministica Lettica*, nr. 2, (Rīga: LU Filoloģijas fakultāte, 2001), 65.-78.

³⁴ L. Siliņa bija sludinātāja Vaivadu draudzē (1945—1959), vēlāk aktīvi darbojās Zilupē. Sk.: J. Tervits, *Latvijas baptistu vēsture* (Rīga, 1999), 315.

³⁵ LVA, 1448. f., 1. apraksts, 27. l., 72.-73., 80.

³⁶ LVA, 1448. f., 1. apraksts, 98. l., 22.



Lūcija Kronlīna — Latvijas Baptistu draudžu savienības
Māsu apvienības pirmā priekšniece (1929—1932).

Fotogrāfija no grāmatas:

J. Kronlins, sast., *Uz augšu!* (Rīga: LBDS, 1935), 87.

Tāpat kā citos kristietības novirzienos, baptisma publisko telpu sieviešu pašapziņas celšanai un kopdarbībai nodrošināja organizētas draudžu sieviešu grupas — māsu pulciņi un tos vienojošā Māsu apvienība (dibināta 1929. gadā, tās pirmā priekšniece bija Rīgas Semināra baptistu draudzes māsu pulciņa vadītāja Lūcija Kronlīna).

Lai arī dažas sievietes baptistu draudzēs faktiski pildīja visas garīdznieka funkcijas, visbiežāk viņas tika uzskatītas par misionārēm. Viņu darbošanās šajā statusā tika atzīta par pieņemamu, un jau starpkaru periodā misijas darbiniecēm notika tālākizglītības kursi.³⁷ Vairākas sievietes no Latvijas bijušas misionāres ārvalstīs, piemēram, 20. gs. trīsdesmito gadu latviešu baptistu periodikā ir regulāra informācija par Margrietas Vitandes-Tarhinas aktivitātēm Indijā (pirms konvertēšanās baptisma viņa darbojusies luterāņu draudzēs Rīgā).³⁸ Jāņem arī vērā, ka latviešu baptistiem pastāvēšanas sākotnējā posmā

³⁷ Piemēram, 1934. gada janvārī Mateja baznīcā Rīgā notika misijas darbinieču kursi. Sk.: "Misiones darbinieču kursi", *Kristīgā Balss*, nr. 4, 1934: 72.-73.

³⁸ Sk., piemēram, *Kristīgā Balss*, nr. 4, 1939: 90.-91.

nebija vienota izpratne par garīgo amatu, un daži vīrieši mācītāji tā arī palika neordinēti: vai nu tāpēc, ka šādu aktu neatziņa, uzskatot, ka tas ir simbols, viņuprāt, nepieņemamai ticīgo nošķiršanai lajos un garīdzniekos, vai arī tāpēc, ka vēlākā dzīves posmā, kad iesvētīšana garīdznieka statusā kļuva vispārpieņemta, bija jau darbojušies garīgā amatā pietiekoši ilgi, lai šādu formālu atskaites punktu uzskatītu par nokavētu un tāpēc nevajadzīgu. Vienotas ordinācijas prakses trūkums netieši palīdzēja arī latviešu Vasarsvētku draudžu sievietēm sludinātājām, taču viņu gadījumā nozīmīga loma bija harismātiskajai teoloģijai, kas pasvitroja to, ka Dieva Gars lieto cilvēkus neatkarīgi no sociālā stāvokļa un dzimuma.

Sievietei bijusi aktīva loma anglosakšu metodisma sākuma posmā.³⁹ Tāpēc nav brīnums, ka Pirmās republikas laikā metodistu periodiskajos izdevumos vairāki raksti veltīti sievietes tematikai, lai gan tajos sievietes loma saistīta ar misijas darba atbalstīšanu. Sekojot ticības līdzgaitnieču piemēram citās valstīs, Latvijas metodistes 1938. gadā izveidoja Metodistu sieviešu ārmisijas biedrību, kuras biedru skaits ātri sasniedza 260.⁴⁰ No divdesmito gadu sākuma ir ziņas par misijas māsu Getheimu, kas darbojusies Rīgas 1. draudzē un ceļojusi arī uz citām pilsētām, rīkojot evaņģelizācijas pasākumus.⁴¹ Pēc Otrā pasaules kara līdz metodistu draudžu piespiedu likvidācijai (1948. gada beigās, 1949. gada sākumā) par Jēkabpils-Biržu draudzes mācītāja palīdzi darbojās Olga Geide.⁴² Kopš Apvienotās metodistu baznīcas darbības atjaunošanas Latvijā 20. gs. deviņdesmitajos gados vairākas sievietes tajā ieņem mācītājas amatu.

Pestīšanas armijā sievietes gan starptautiskā, gan lokālā mērogā bieži ieņēmušas augstus amatus un jau no šī kristietības

³⁹ Vilis Vārsbergs referātā konferencē "Sievietes un vīrieši dialogā" (1997. g.) piemin faktu, ka jau 1891. gadā brīvo metodistu (viens no metodisma atzariem) dibinātājs B.T. Roberts publicēja darbu "Ordaining Women" Sk.: Vilis Vārsbergs, "Par sieviešu ordinēšanu", *Izglītība un Kultūra*, nr. 4, septembris 1997:15.

⁴⁰ J. Bergmanis, "Metodisms un sievietes" // *Metodistu baznīcas kalendārs 1940. gadam* (Rīga, 1939), 74.

⁴¹ "No Ventspils". *Kristīgs Aizstāvis*, nr. 12, 1922: 5.

⁴² Jouko Talonen, *Church Under the Pressure of Stalinism*, 235.

novirziena sākumiem darbojušās kā virsnieces (garīdznieka amata ekvivalents). Popularizējot šo 19. gs. Anglijā veidojušos reliģisko grupu Latvijā, tās vadītāji acīmredzot vēlējušies akcentēt dzimumlīdztiesības aspektu kā savas organizācijas tēla daļu — “Pestīšanas armija piešķir sievietei ar vīrieti vienādas tiesības un vienādus pienākumus. Jebkurš darbs, viņa izpildīšana un atbildība ir vienādi pieejami kā vīrietim, tā sievietei”.⁴³ Virsnieku ģimenēs sludināšanu un citas vadošas funkcijas līdzās vīram bieži pildīja arī sieva.⁴⁴

3. Sociāli politiskais konteksts

Teoloģija atrodas iekšējā spriedzē starp vēlēšanos tiekties pāri sociālās vides nosacītībai un realitāti, ka mēs kā cilvēki neizbēgami esam pakļauti sociālās telpas ietekmei. Tomēr pieredze nav tikai gūsts, tā ir arī radošs impulss, kas ļauj cilvēkam apziņoties, ko nozīmē būt kristietim noteiktas sociālas, etniskas grupas ietvaros — kā afrikānim vai eiropietim, kā vidusšķiras pārstāvim vai sociāli maznodrošinātam utt. Dievs mums atklājas kā veselumam, tātad kā vīrietim vai sievietei. Tāpēc gluži dabīgi, ka sievietes vieta reliģiskajās institūcijās tiek aplūkota ne tikai kā ideju vēsture, spilgtu personību vai draudzēs aktīvo sieviešu organizāciju vēsture, bet kā daļa no tiem procesiem, kuri norit sabiedrībā kopumā un kuru ietekmē mainās ne tikai attiecības starp dzimumiem, bet arī pašu dzimumu izpratne par sevi.

Sieviešu kustība Latvijā līdz sieviešu ordinācijai 20. gs. septiņdesmitajos gados izgājusi cauri vairākiem attīstības posmiem: sieviešu organizāciju veidošanas sākumiem un emancipācijas ideju izplatībai 19. gs. un 20. gs. sākumā, jaunu iespēju laikam Pirmajā republikā, kurā sievietēm tika garantētas vēlēšanu tiesības, padomju varas periodam, kurā sievietes emancipācijas ideja tika iekļauta marksistiskās utopijas īstenošanas shēmā.

⁴³ *Pestīšanas armija* (Jelgava, 1922), 7.

⁴⁴ Piemēram, ziņojumos par Pestīšanas armijas struktūrvienību darbību aprakstīti majora Kārļa Johansona (no 1923. gada Pestīšanas armijas vadītājs Latvijā) dzīvesbiedres viesošanās draudzēs, sludinot un vadot dievkalpojumus “Brigadiera Johansona kundzes apmeklējumi”, *Kara Sauciens*, nr. 50, 1929: 6.

19. gs. sociāli ekonomisko pārmaiņu rezultātā sievietei radās iespējas izrauties no pelēcības, kura bija postoša abiem dzimumiem un kuru tik spilgti aprakstījusi angļu rakstniece Virdžīnija Vulfa: "Dzimumi aizvien vairāk attālinājās viens no otra. Atklātas sarunas kļuva neiespējamās. Abas puses vienlīdz uzcītīgi piekopa izvairīšanos un noklusējumus. Tā nu ārpusē miklajā augsnē ārdījās efejas un mūžzaļie augi, un tieši tāda pati auglība izpaudās arī iekšpusē. Caurmēra sievietes dzīve sastāvēja no nemitīgām dzemdībām."⁴⁵ Sievietes dzīve aprobežojās ar pārvietošanos trīsstūrī "baznīca-virtuve-bērni". Jaunas iespējas sniedza labdarības biedrības, kuras kļuva par 19. gs. sievietes publiskās darbības lauku, jo labdarība bija vienīgā sabiedrības akceptētā sievietes aktivitāte ārpus mājas. Lai arī biedrībām bija laicīgs raksturs, to mērķi saskanēja ar kristietības ideāliem un morāli. Piemēram, vācbaltu dibinātās Rīgas Sieviešu biedrības statūtos runāts par tikumības paaugstināšanu.⁴⁶ Laika distance ļauj paraudzīties kritiski arī uz pašu sieviešu kustību 19. gs. un 20. gs. pirmajā pusē. Tā veidojās kā vidusšķiras projekts, lai gan uzņēmās aizbildniecību pār visām sievietēm.⁴⁷ Tāpat kā tas spilgti izpaudās Rīgas Latviešu biedrības darbībā, pilsonības viriešu kārtas pārstāvji uzņēmās vadošo lomu, radot ilūziju par tautas vienotību. Starpkaru posmā sievietes loma Latvijā radikāli nemainījās, jo sadzīves kultūra un indivīdu attieksme bija atkarīga no valdošās patriarhālās politikas, kas īpaši jūtama kļuva līdz ar K. Ulmaņa apvērsumu 1934. gadā. Jāņem arī vērā, ka pašu sieviešu domāšana nevarēja mainīties pāris gadu desmitos. Kā rakstījusi amerikāņu autore Emma Goldmane: "Patiesa emancipācija nesākas vēlēšanu iecirkņos un tiesās. Tā sākas sievietes dvēselē."⁴⁸ Tas ļauj saprast, kāpēc

⁴⁵ Virdžīnija Vulfa, *Orlando* (Rīga: Hekate, 2001), 194.

⁴⁶ Vita Zelče, *Nezināmā. Latvijas sievietes 19. gadsimta otrajā pusē* (Rīga: Latvijas Arhivistu biedrība, 2002), 111.

⁴⁷ Piemēram, rakstā par labi situēto sieviešu aktivitātēm Zviedrijā, tā autors neaizmirst beigās piebilst, ka daudzie labdarības projekti ir pierādījums tam, ka bagātās kundzes rūpējas par nabadzīgajām "māsām". Sk.: Vaironis, "Sievietes Zviedrijā", *Baltijas Vestnesis*, nr. 222, 1892: b. lpp.

⁴⁸ V. Braison, *Poļitičeskaja teorija feminizma* (Moskva, 2001), 121.

kristietību praktizējošo sieviešu panākumi sava statusa nostiprināšanā Pirmajā republikā bija tik nelieli. Mums nav arī jābrīnās, ka pat pēc tam, kad vēlākos gados Latvijas luterānismā tika uzsākta sieviešu ordinācija, starp krasiem noraidītājiem, kas izteica saukli “dodiet mums labāk sliktāko mācītāju vīrieti, nekā labāko mācītāju sievieti”, bija arī sievietes.⁴⁹

Vēstures posmā, kas Latvijā sākās līdz ar tās pievienošanu PSRS, oficiāli propagandētie lozungi par dzimumu vienlīdzību atšķīrās no sadzīves, kurā dominēja patriarhālā kārtība. Vīrieši ieņēma partijas un ierēdniecības augstākos amatus, sievietei atstājot dubultslodzi — līdzās mājsaimniecībai viņa bija spiesta strādāt algotu darbu. Šīs negācijas par spīti komunistisko ideoloģiju slavinošai retorikai pavidēja padomju sieviešu žurnālos, kuros atrodamas norādes uz virkni problēmu (daudzas sievietes strādā smagu, veselībai kaitīgu darbu, tām joprojām ir mazāk iespēju izvirzīties vadošā darbā utt.).⁵⁰ Tomēr selektīvā feminisma ideju pārņemšana sekmēja to, ka sabiedrībā lēnām mainījās stereotipi par sievieti kā “vājo dzimumu”. Līdz ar to sieviešu ordinācija nelikās kas ārkārtējs. Mūsdienā Latvijas Baznīcā dominējošā negatīvā attieksme pret sieviešu ordināciju tikai daļēji saistīta ar padomju mantojumu — totalitāro domāšanu. Daudzas Rietumu Baznīcas ir gājušas tikpat ilgu un grūtu ceļu līdz dzimumu līdztiesības konsekventai ievērošanai attiecībā uz garīgo amatu — no brīža, kad 1861. gadā Anglijas Baznīcā nodibināja diakoņu kopienu (svētā Andreja diakoņu kopiena, kas tika izveidota luterāņu diakonāta ietekmē) līdz 1994. gadam, kad Bristolē tika ordinēta Anglijas Baznīcā pirmā sieviete mācītāja, un pavisam nesen panāktajai “zaļajai gaismai” sievietes ceļam uz bīskapes amatu, ir pagājis ilgs laiks.⁵¹

⁴⁹ Ēriks Mesters, *Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas vēsture: 1944-1990* (Rīga: Klints, 2005), 150.

⁵⁰ E. Pičukāne, “Sociālistiskais feminisms Latvijā. Dzimumvienlīdzības jautājumu aplūkojums 70. gados un mūsdienās” // *Par agru? Par vēlu?* sast. I. Novikova, E. Pičukāne (Rīga: LU Dzimtes studiju centrs, 2001), 31.

⁵¹ Tuvāk par šo procesu sk.: *Women Bishops in the Church of England? A Report of the House of Bishops' Working Party on Women in the Episcopate* (London: Church House Publishing, 2004).

No šajā vēsturiskajā apcerē minētā perioda domās pārceļoties uz mūsdienām, jākonstatē, ka jautājums par sieviešu ordināciju Latvijā vēl aizvien nav zaudējis aktualitāti. Sieviešu ordinācija jau arī nav galamērķis, jo, kā rāda citu valstu pieredze, formāla iespēja sievietei kļūt par mācītāju vēl negarantē tūlītēju attieksmes maiņu vietējās draudzēs un nemazina slēptos diskriminācijas mehānismus. Latvijā vēl aizvien cilvēktiesības biežāk tiek aplūkotas nevis kā teoloģisks koncepts, kas runā par cilvēka pašvērtību kā Dieva dāvanu un vienlīdzību Dieva priekšā, bet kā kristietībai no ārpus uzspiesta ideja. Šādā situācijā feminismu uztver kā akadēmiski elitāru vai radikālu "vīriešu nīdēju" strāvojumu, neapzinoties plašo uzskatu spektru tajā. Mūsu zemē debates par sieviešu ordināciju vairumā gadījumu palikušas līmenī, kurā katra puse Bībelē meklē savai pozīcijai "pierādījumu tekstus". Tas ir neauglīgi, jo šādos gadījumos gribot negribot viens teksts tiek izcelts un cits noklusēts. Bībeles eksegēze pat fundamentālisma tradīcijā ir selektīva izvēle par labu daļai tekstu. Diemžēl, kā raksta teoloģe Elizabete Fiorenza, arī feministiskā apoloģētika "pietiekoši neņem vērā, ka Bībele ir noteiktā viedokli ieinteresētu vēstures balsu kakofonija un retorisku sadursmju lauks, kurā tiek risināti jautājumi par jēgu un patiesību".⁵² Jaunā Derība nepiedāvā statisku draudžu uzbūves modeli, kas būtu derīgs visiem laikiem un vietām. Tas pats sakāms par Baznīcas tradīciju, ja vien ar to saprotam nevis īsu sākotnējo "zelta laikmetu" vai iepriekš definētiem mērķiem atlasītu ideju sistēmu, bet visu uzskatu un prakšu kopumu, kas kristietībā pazīstams no pirmajiem gadsimtiem līdz mūsdienām.⁵³ Nav korekti noraidīt sieviešu ordināciju, nekritiski citējot pirmbaznīcas dokumentus, jo tajos teoloģiskie pieņēmumi neizbēgami saviļņusies ar kultūrvides diktētām normām, kuras mūsdienās vai-

⁵² E. Fiorenza, *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston, 1992), 152.

⁵³ Pat tad, kad tradīciju cenšas nevienādot ar vēsturi, bet definēt to kā baznīcas leģitimizētu uzskatu un prakšu kopumu, nav iespējams izvairīties no fakta, ka kristīgā tradīcija nav viengabalaina.

rumam cilvēku saistītos ar sievietes ķermeņa demonizāciju.⁵⁴ Viens no iemesliem pirmbaznīcas izvēlei atteikties no vienlīdzīgas attieksmes pret sievieti draudzē varētu būt saistīts ar misionārismu — bailēm, ka pagāni nepieņems sieviešu sludināšanu.⁵⁵ Jākonstatē arī, ka aiz jautājuma par ordināciju stāv daudz būtiskāks jautājums par garīgo amatu mūsdienās un par to, vai hierarhiskā triāde “bīskaps-priesteris-diakons”, kuras teoloģisku pamatojumu tradicionāli saista ar Antiohijas Ignācija (1. gs.) vārdu, aptver visas kalpošanas jomas un vai tas ir vienīgais iespējamais garīdzniecības darbības modelis. Aprobežšanās ar vietas nodrošināšanu sievietei citā sociālo attiecību laikmetā tapušā modeli ir tas pats, kas mēģināt par katru cenu iekāpt vilciena vagonā, kas jau sen atrodas uz sliežu ceļa, kurš beidzas strupceļā. Fakts, ka mūsdienu kristietībā stabili vietu ieņēmuši jaunatnes mācītāji, cietumu, armijas, slimnīcu un veco ļaužu pansionātu kapelāni, evaņģēlisti un citi dažādi nosaukti garīgā amata pildītāji, kuri garīdznieka funkcijas pilda ārpus lokālām draudzēm, kā arī tendence, pastāvot profesionālu garīdznieku trūcumam vai nelielu draudžu nespējai tos finansiāli uzturēt, uzticēt vismaz daļu garīdznieku funkciju “vienkāršiem” draudžu locekļiem, norāda uz to, ka praksē bieži vien vairs nav iespējams saglabāt nošķirumu “garīdznieki-laji”.

Konfliktā starp sieviešu ordinācijas piekritējiem/-ām un pretiniekiem/-cēm nav iespējams pragmatisks risinājums ar “balsošanas mašīnas” vai citu mehānisku paņēmieni palīdzību. Atgrūšanas rezultātā mazākumā palikušo “nometnē” veidojas apspiesto un vajāto kults. Lai izvairītos no draudžu fragmentācijas šīs un citu atšķirību dēļ, jāattīsta prasme atzīt un respektēt pieaugošo dažādību kristīgajās konfesijās un denominācijās,

⁵⁴ Piemēram, Laodiķejas sinode (3. gs., precīzs sanāksšanas gads nav zināms) aizliedza sievietēm tuvoties altārim menstruāciju izdalījumu dēļ, bet Aleksandrijas arhibīskaps Dionīsijs (3. gs.) noliedza viņām attiecīgā menstruāciju cikla perioda laikā piedalīties Svētajā vakarēdienā. Sk.: P. Schaff, ed., *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. — Second Series, vol. XIV* (Grand Rapids, 1991 (reprint)), 153, 600.

⁵⁵ C. Methuen, “Vidua-Presbyteria-Episcopa. Women with Oversight in the Early Church”. *Theology*, May/June 2005: 173.

kuras mūsdienās funkcionē kā miniatūras ekumeniskas struktūras. Gadījumos, kad puses neredz iespēju sadarboties, paliek gadsimtu gaitā labi pazīstamā shēma — šķelties, lai pēc ilgāka vai īsāka laika atkal apvienotos vai vismaz tuvinātos.

Summary

Valdis Tēraudkalns,

The road to Lutheran women's ordination in Latvia

Women's public work in the Latvian Lutheran congregations dates back to the 19th century with the institution of caregivers to the sick — the “deacons” or “deaconesses”, who not only served patients in hospitals, but also looked after indigent children and did works of charity in the congregations.

After the First World War, due to democratization in society in general and in the Church, Lutheran women's activities increased. This was the era of several important “firsts”, including the first woman congregation president and the first university educated woman theologian. A vital role in the emancipation movement of Latvian Lutheran women was played by the Society of Women Theologians, which through its internal and external activities sought to develop a common strategy for the work of women theologians in the congregations and in wider society. During this era, women were not ordained but were allowed to preach, not from the pulpit, but from the chancel. They could engage in mission work overseas (e.g. Anna Irbe) and in Latvia. They were unparalleled in their internal mission work with prostitutes.

After the Second World War, due to significant emigration and deportations, the grave shortage of pastors again gave rise to the question of women's ministry in the Church. During Soviet times several women worked as deaconesses.

The author points out that we should beware of stereotypes that place supporters of women's ordination in the "liberal" camp, for several of the first women pastors and deaconesses were strongly influenced by Pietist, i.e., Protestant conservative ideas.

Lutheranism has not been the first and only Christian movement in Latvia where women partially or fully have served as spiritual leaders. In the 18th century Moravian congregations, which were inspired by the teachings of Count N. Cincendorf, we find women preachers and women group leaders. A Baptist historian records 4 Baptist women preachers in Latvia. A lack of consensus about ordination enabled women to become preachers in Pentecostal congregations, but in their case this was backed up by charismatic theology that emphasized that the Holy Spirit uses people regardless of their social standing or gender. Women have held high positions also in the Methodist Church and Salvation Army in Latvia.

The road to women's ordination was undeniable influenced by world events and changes in socio-political thinking about the roles and equal/unequal worth of men and women. In Latvia, two important factors were the First Independent Republic's law to guarantee women voting rights and later the Soviet occupation regime's policy to include women's emancipation within the scheme of a Marxist utopia.

Egalitarianism today is a difficult issue within the Latvian Lutheran Church, where human rights are seen not as a theological concept that speaks about individual self-worth as a gift of God and equality before God, but as something that is imposed on Christianity from outside.

VĪRIEŠU UN SIEVIEŠU RELIGIOZITĀTE RELIGIJAS SOCIOLOĢIJAS SKATĪJUMĀ

M. A. Agita Misāne,

*Latvijas Universitātes Sociālo zinātņu fakultātes lektore,
LU Filozofijas un socioloģijas institūta pētniece*

Ikvienam rūpīgākam vērotājam, kas kaut reizi mūžā iegriezies baznīcā, būs dūries acīs, ka sieviešu baznīcā parasti ir ievērojami vairāk nekā vīriešu. Jāpiebilst, ka tā ir ne tikai baznīcā, bet arī citur. Tāda pati aina paveras arī Jehovas liecinieku Valstības zālēs, mormoņu tempļos, ekstrasensu uzgaidāmajās telpās — gandrīz visur, kur noris publiska reliģiska darbība Rietumu pasaulē. Izņēmumi ir reliģiskas organizācijas, kur uzņem tikai vīriešus, kā arī retas reliģiskās kopienas — piemēram, atsevišķas sātānisma formas, kas piesaista vairāk vīriešu. Pēdējos četrdesmit gados veiktu intensīvu pētījumu rezultātā reliģijas socioloģijā nostiprinājies uzskats, ka sievietes ir ievērojami reliģiozākas nekā vīrieši. Viņas biežāk apmeklē baznīcu — gan regulāros iknedēļas dievkalpojumus, gan arī citus draudžu rīkotos pasākumus, biežāk nododas privātai lūgšanai, lasa Bibli un citu kristīgu literatūru, biežāk iesaistās draudzēs jau pieaugušā vecumā un biežāk atsaucas uz reliģisku un mistisku pieredzi. Sievietes arī biežāk skatās reliģiskas pārraidis televīzijā. Viņas biežāk atzīst, ka reliģijā atrod spēku un



mierinājumu. Turklāt sievietes ir reliģiozākas visas dzīves laikā, t. i., visās vecumu grupās; tāpat arī visās izglītības grupās. Sievietes kristietes ir arī ortodoksālākas par vīriešiem — tic Dievam kā personai, paradīzei un ellei, grēka realitātei un dzīvei mūžībā.¹

Tiesa, jāatzīst, ka ir atsevišķi pētījumi, kas apstiprina lielāku sieviešu reliģisko līdzdalību, bet ne lielāku ticību.² Tāpat atsevišķi pētnieki atzīst, ka, lietojot multivariantu reliģiozitātes analīzi, dzimumu atšķirības, lai arī iezīmējas, tomēr nav tik izteiksmīgas.³ Tomēr šie atsevišķie pētījumi nav mainījuši vispārpieņemtos priekšstatus par augstākiem sieviešu reliģiozitātes rādītājiem kopumā.

Latvijas iedzīvotāju reliģiozitāte — ko mēs zinām par sievietēm Latvijas baznīcās?

Vai Latvijā šajā ziņā būtu vērojams kas īpašs un īpatns? Īsā atbilde ir: nē, nav. Latvijā, vismaz statistiski, viss ir tāpat kā citur Rietumu pasaulē.

Plašāku ieskatu par to var gūt, ielūkojoties jebkurā no kvantitatīvajiem socioloģiskajiem vērtību pētījumiem, kas mūsu valstī tiek regulāri veikti kopš 20. gadsimta deviņdesmitajiem gadiem. Tie visi ir nacionāli reprezentatīvi, tas nozīmē, ka ar noteiktu kļūdas varbūtību to atklājumus var attiecināt uz visiem Latvijas iedzīvotājiem. Kā piemēru esmu izvēlējusies *Eiropas vērtību pētījumu*, kas veikts 1999. gadā.⁴

¹ Sk.: M. Argyle & B. Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion* (London: Routledge & Kegan Paul, 1975); P.L. Bensen, M.J. Donahue & J.A. Erikson, "Adolescence and religion: A review of the literature from 1970-1986", *Research in the Scientific Study of Religion*, nr. 1, 1989: 153-181; C.D. Batson, P. Schoenrade, L.W. Ventis, *Religion and the Individual: A Socio-psychological Perspective* (Oxford University Press, 1993); M. Cornwall, "Faith development of men and women over the life span", in *Aging and family*, eds. S.J. Bahr & E.T. Peterson (Lexington, 1989), 115-139.

² D.A. Sloane & R.H. Potvin, "Age differences in adolescent religiousness", *Review of Religious Research*, nr. 25, 1983: 142-154.

³ M.K. Roberts & J.D. Davidson, "The nature and sources of religious involvement", *Review of Religious Research*, nr. 25, 1984: 334-350.

⁴ Veica SIA "Baltijas Datu Nams", izlases kopums bija 1013 respondenti.

Reliģijas socioloģijā ir dažādas pieejas un metodes reliģiozitātes rādītāju mērīšanai, tāpat dažādas izpratnes par to, kādi kritēriji būtu izvirzāmi. Par klasisku tiek uzskatīta amerikāņu sociologu Čārlza Gloka un Rodnija Stārka pieeja, kas atzīst: “Ārpus atšķirībām specifiskos ticējumos un praksēs starp reliģijām pastāv zināms konsenss par vispārīgajiem veidiem, kā reliģiozitātei būtu jāizpaužas. Mēs pieņemam, ka šie veidi dod galveno reliģiozitātes dimensiju kopu.”⁵ Gloks un Stārks izšķir un raksturo piecas reliģiozitātes dimensijas — 1. ticība (*belief*), 2. prakse (*practice*), 3. zināšanas (*knowledge*), 4. pieredze (*experience*), 5. sekas (*consequences*).

Kristietības kontekstā var teikt — ja cilvēks atzīst piederību reliģiskai organizācijai un apzinās savu reliģisko identitāti⁶, izšķir reliģisku pieredzi, regulāri apmeklē dievkalpojumus, viņam ir regulāra Svēto Rakstu lasīšanas un lūgšanas prakse un viņš gatavs uzņemties atbildību par savas ticības sekām, tad tāds cilvēks ir uzskatāms par reliģiozu. Runājot par reliģiozitāti, mums vienmēr jāpatur prātā, ka reliģiozitāte ir formālu parametru kopums — tieši tas padara to analizējamu, bet tomēr nepalīdz ticības satura objektivitātes izvērtēšanā. Tāpat kā patiesība neatklājas balsošanas ceļā, bet tik un tā ir vērts noskaidrot — kādēļ vairākums balsoja tā, nevis citādi?

⁵ R. Stark and C.Y. Glock, *American Piety* (Berkeley: University of California Press, 1968), 14.

⁶ Jāpiebilst, ka socioloģiskie dati ir jāmak interpretēt. Ir diezgan izplatīts atsaukties uz pētījumiem, kuros, teiksim, 60% Latvijas iedzīvotāju atzīst sevi par “piederīgiem kādai ticībai” vai konfesijai, vai arī Reliģisko lietu pārvaldes apkopotiem reliģisko organizāciju iesniegtajiem datiem, pēc kuriem pēdējos gados 1.3 miljoni no Latvijas 2.3 miljoniem iedzīvotāju ir tām piederīgi. Lai uz reliģisko organizāciju vadītāju sirdsapziņas paliek, kā viņi šos datus iegūst. Skaidrs, ka divi no katriem trim Latvijas iedzīvotājiem nav aktīvi praktizējoši kristieši. Tas, ka cilvēki aptaujās atzīst piederību kādai konfesijai vai vēl aptuvenāk “ticībai”, kā nu to formulējuši anketu sastādītāji, parasti nozīmē, ka respondenti atsauca vai nu uz ģimenes tradīciju (mana vecmāmiņa bija luterāne, tātad es arī drīzāk esmu luterānis, nevis kas cits), vai arī uz to, ka viņiem ir kāda rituāla pieredze konkrētās konfesijas baznīcā (pēdējo reizi tur bijuši savās kristībās). Bet viņi atzīst piederību, nevis derību. Krustojot šos respondentu datus ar citiem rādītājiem, mēs redzam, ka visādi citādi viņi neatsšķiras no pārējiem visumā sekulārās Latvijas iedzīvotājiem.

Īpašu, atšķirīgu grupu arī vērtību aspektā veido tie respondenti, kas atzīst piederību reliģiskajām organizācijām un apmeklē dievkalpojumus vismaz reizi nedēļā. Tādēļ arī reliģiju pētniecībā šos divus kritērijus pieņemts uzskatīt par pamatu reliģiozitātes analīzei. Ir vērojama izteikta pozitīva korelācija starp šiem diviem rādītājiem un citām reliģiskām praksēm, piemēram, lūgšanas biežumu un ticības patiesību atzišanu. Tā tas ir arī Latvijā.

1999. gada *Eiropas vērtību* pētījumā piederību reliģiskajām organizācijām atzina apmēram 5% aptaujāto iedzīvotāju. Ļoti līdzīgi dati ir iegūti citos pētījumos 20. gs. deviņdesmitajos gados. Precīzāk, no 1000 respondentiem tādi bija 54, un no tiem 39 bija sievietes. Citi pētījumi arī apstiprina faktu, ka tikai apmēram viena piektā daļa no Latvijas reliģisko organizāciju locekļiem ir vīrieši. Baznīcu iknedēļas apmeklētāju vidū atšķirība ir lielāka — 1:9. Citiem vārdiem sakot, vīrieši, kas ir draudžu locekļi, dievkalpojumus tomēr apmeklē retāk nekā sievietes. Savukārt tajā grupā, kas apgalvoja, ka dievkalpojumus neapmeklē nekad (tāda ir apmēram trešā daļa Latvijas iedzīvotāju) ir liels vīriešu pārsvars (62% neapmeklētāju). Privātā reliģiozitāte gan nav vienmēr saistīta ar institucionalizēto. Acīmredzot viena daļa Latvijas ļaužu kopj savu ticības dzīvi arī ārpus baznīcas. Piemēram, gandrīz piektā daļa aptaujāto atbildēja, ka lūdz Dievu katru dienu, lai gan nav skaidrs, tieši kāda ir šī lūgšana. Tā vai citādi, sieviešu šajā grupā ir divas reizes vairāk. Tāpat divreiz biežāk sievietes atbild, ka Dievs viņu dzīvēs ir ļoti svarīgs (kopā 15% iedzīvotāju), un atzīst, ka ticībā viņas gūst mierinājumu un spēku.

Vairums no citās zemēs veiktajiem pētījumiem atzīst, ka indoktrinācijai nav pozitīvas korelācijas ar dzimumu. Dzimumu atšķirības attiecas uz reliģisko līdzdalību un pieredzi, bet ne uz mācības pieņemšanu vai intelektuālu apjēgšanu. Izplatītie stereotipi, ka sievietes prāts ir ierobežots vai ka sievietes ir "dumjākas", ir un paliek tikai stereotipi. Nekas neliecina, ka būtu kāda doktrīna vai teoloģisks koncepts, ko sieviete nevarētu saprast. Cik iespējams spriest, Latvijā sieviešu ticība ir ortodok-

sālāka nekā vīriešu. Sievietes biežāk atzīst grēka realitāti, piekrīt apgalvojumam, ka Dievs ir persona (tādi gan ir tikai 8% iedzīvotāju, nedaudz biežāk sievietes nekā vīrieši), un tic paradīzes un elles eksistencei. Tas nav pārsteidzoši — ja sievietes biežāk nāk uz baznīcu, tad viņas tur kaut ko arī iemācās.

Raugoties no sociodemogrāfisko kritēriju viedokļa, redzams, ka sievietes ir reliģiozākā sabiedrības daļa visās vecuma grupās. Līdzīgi arī — izglītotās sievietes būs reliģiozākas nekā izglītotie vīrieši, tāpat būs starp nabadzīgajiem, turīgajiem, mazizglītotajiem un citiem.

Sievietes agrīnās kristietības vēsturē

Vai iepriekš teiktajam vajadzētu mūs pārsteigt? Nebūt. No brīža, kad sievietes pirmās liecināja par Kristus augšāmcelšanos, pirmkristīgajās draudzēs bija vairāk sieviešu nekā vīriešu.⁷ Ir bijuši dažādi mēģinājumi aprēķināt, cik tieši vairāk, kā arī dažādas aprēķinu metodes. Tādēļ ir likumsakarīgi, ka rezultāti atšķiras, tomēr kopumā pašu sieviešu pārsvaru, kā šķiet, neviens neapšaubā. Skaidrojumi šai parādībai ir saistāmi ar diviem faktoriem.⁸ Pirmkārt, sievietes biežāk izvēlējās piederēt kristīgajām draudzēm, kas piešķīra sievietēm cieņu, novērtējumu un iespējas, kādu līdz tam Romas impērijā viņām nebija. Otrkārt, jaunās ticības ietekmē mainījās draudžu demogrāfija. Līdz tam, pat par spīti nemitīgajiem kariem, Romas valsti bija vairāk vīriešu nekā sieviešu, pēc aptuvenām aplēsēm — 140 vīriešu iepretim 100 sievietēm. Sievietes bieži mira jau pirmajās, ļoti agrajās dzemdībās, no abortiem, kas bija visai izplatīti un ļoti brutāli, bet jo īpaši dzimumu skaitliskās proporcijas ietekmēja visās pagānu sabiedrībās, arī Romas, izplatītais infanticīds jeb vienkārši — jaundzimušo meiteņu izmešana. Kristieši pārtrauca šīs prakses. Lai arī dzemdību medicīniskais risks bija joprojām augsts, tomēr meitenēm ļāva izaugt un viņas uzau-

⁷ Līdz šim man nav nācies sastapties ar literatūru, kas apgalvotu pretējo — ne vēsturnieku, ne teologu vidē.

⁸ Sk. R. Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (San Francisco: Harper, 1995), 95-128.

dzināja, saprotams, par kristietēm. Pagānu vidū vīriešu bija joprojām vairāk, bet kristīgajās draudzēs — otrādi.

Tā būtu atsevišķa pētījuma tēma, kāda nozīme — uz labu vai uz ļaunu — draudžu dzīvē ir tam, ka jebkas, kas draudzēs notiek, ir sieviešu pārbaudīts. Ja jūs sludināt, tad jūs sludināt pārsvarā sievietēm. Ja draudze balso, tad tās ir pārsvarā sievietes. Ja kāds lūko iztapt vai pieglaimoties draudzei, tad atkal pārsvarā sievietēm. Ja draudzei jāiztur īpaši pārbaudījumi, tad tie jāiznes pārsvarā sievietēm. Iepriekš minēju, ka sapratnei un intelektam nav dzimuma. Emocijām un maņām — gandrīz droši var teikt, ka ir.

Reliģiozitātes dažādības skaidrojumi — kas tiem kopīgs?

Man nav nācies sastapties ar sieviešu un vīriešu reliģiozitātes atšķirību teoloģisku skaidrojumu. Atceroties, ka ticība un reliģiozitāte ir ja ne radikāli atšķirīgas, tad vismaz dažādi pētāmas lietas, būtu saprotams, ja reliģiozitātes pētniecība arī šajā aspektā tiktu atstāta sociālajām zinātnēm. Teoloģiski, pieņemot, ka ticības kā attieksmes veidošanās ir Svētā Gara darbs, nav nekāda iemesla domāt, ka Svētais Gars selektīvi uzrunātu biežāk sievietes, un es nedomāju, ka sieviešu un vīriešu ticība vai dievbijība ir atšķirīgas būtībā. Reliģiozitātes ziņā, kā redzam, šīs atšķirības ir ievērojamas. Reliģijas socioloģijā ir vairākas teorijas, kas mēģina to skaidrot. Tās var iedalīt divās lielākās grupās. Vispirms minamas teorijas, kas vīriešu un sieviešu reliģiozitātes atšķirības izskaidro ar vīriešu un sieviešu dažādu socializāciju sabiedrībā.⁹ To parastais arguments: sievietes tiek audzinātas un socializētas kā pakļāvīgas un gādīgas būtnes, un šīs sieviešu īpašības arī nosaka viņu lielāku tieksmi pēc reliģijas. Šai grupai piekļaujas arī psiholoģijas teorijas, kas atzīst, ka abu dzimumu psiholoģiskās atšķirības nosaka arī to atšķirīgu attieksmi pret reliģiju. Otra grupa ir t. s. struktūrlokācijas teorijas, kas apgalvo, ka atšķirības ir meklējamas sabiedrības

⁹ Sk., piemēram, H. Mol, *The Faith of Australians* (Sydney: George, Allen & Unwin, 1985).

struktūrā, tas ir, ka sociālajām lomām un stāvokļiem ir jāat-spoguļojas arī reliģiozitātē.¹⁰ Šie pētnieki visi ir Emīla Dirhema iedibinātās tradīcijas turpinātāji.

Par spīti dažādajām pieejām abām teoriju grupām ir viena kopīga iezīme: tādā vai citādā formā tās visas veido asociāciju starp reliģisku kopienu un ģimeni. Šīs abas struktūras ir ilgstoši bijušas un lielākoties joprojām paliek (pastāvot arī visdažādākajiem "alternatīvajiem modeļiem") hierarhiski strukturētas un ar izteiktu vīriešu dominanti. Un, ja draudzi apraksta kā Kristus līgavu, ticīgos kā Dieva bērnus vai lieto jēdzienu "māte baznīca" (kas īpaši izplatīts katoļu vidē), tad arī minētajām socioloģiskajām teorijām nevajadzētu izklausīties pavisam svešādi. Līdzība par desmit jaunavām, Augstā dziesma, jebkas, kas Bībelē teikts par līgavām, sievietēm vai bērniem un īpašībām, ko no viņiem sagaida, šeit ir īsti vietā. Arī par brāļiem un māsām var padomāt. Pacietība, uzticība, pašlūgšana, gaidīšana, atdošanās — par visu to ir runa. Tās nepārprotami ir uzturošas atkarības attiecības, nevis līgums, kas ir dažu citu attiecību veidu pamatā. Te nav runa par izdevīgumu, ierobežojošiem nosacījumiem un ar to saistītu tirgošanos, bet par īpaša veida tuvību un tās svinēšanu.

Dažādas teorijas atšķirīgi interpretē to, kā sabiedrība nonāk pie ģimenes un draudzes līdzības.

Pirmā teoriju tipa pārstāvji teiktu, ka dzimums jeb dzimum-socialitāte (angļu *gender*) tiek sociāli konstruēta tā, ka noteiktas īpašības tiek atzītas par vēlamām vīriešiem vai sievietēm un attiecīgi ieaudzinātas. Ja es jautātu, kas ir lēnprātība, pazemība, jūtīgums, spēja piekāpties vai seksuāla šķīstība pirms un ārpus laulības, tad droši vien saņemtu atbildi, ka tās ir labas kristiešu īpašības. Ja to pašu jautātu pasaulīgā vidē, tad visdrīzāk atbilde būtu, ka tās ir labas, lai arī vecmodīgas īpašības, kas piedien sievietēm. Savukārt tādi jēdzieni kā sacensība, uzstājība, valdonība, tieksme un tiesības izvirzīties tiek saistīti ar vīriešiem.

¹⁰ D.A. De Vaus & I. M. Allister, "Gender differences in religion: A test of the structural location theory", *American Sociological Review*, nr. 52, 1987: 472-481.

Turklāt “īsti vīri neraud un nevaid sāpēs un grūtībās”. Vīriešiem piedien cīņa par amatiem, naudu, varu, sievietēm un idejām. Turpretī “vai!” sievietei, kas cīnīsies kaut vai par ideju.

Šis piemērs ilustrē, ka sievietēm var būt vieglāk pieņemt to, kas tiek sagaidīts no Kristus līgavas, t. i., draudzes, tāpēc, ka tas nav mums nekas svešs vai nepazīstams. Sievietes sociālā uzvedība draudzē un sabiedrībā (izņemot deviantos piemērus, uz ko aicina daži sieviešu žurnāli) nav nemaz tik radikāli atšķirīga. Vīriešu *ētoss* Rietumu sabiedrībā savukārt ir pārsvarā sekulārs — mediji, kino, datorspēles un politiskās ideoloģijas māca ticēt un domāt, ka agresivitāte un pašapliecināšanās ir pozitīvi dzinuļi, ka iekarošana ir svarīgāka par konfliktu risināšanu. Atsevišķi teorētiķi saka, ka augstāks reliģiozitātes līmenis nav saistāms tik daudz ar dzimumu, cik ar feminitāti — attieksmju kopumu, kas var piemist gan sievietēm, gan vīriešiem. Edvards Tompsons, lietojot feminitātes-maskulinitātes skalu, konstatēja saistību starp reliģiozitāti un feminām personības īpašībām, neatkarīgi no respondentu dzimuma.¹¹ Abiem dzimumiem vienkārši ir atšķirīga pieredze individuālās patības veidošanā, kura nosaka spēju veidot tuvas, emocionālas un garīgi intīmas attiecības. Reliģiskas attiecības ir tieši tādas — garīgi intīmas, tiklab vertikāli — ar Dievu, kā arī ar citiem cilvēkiem draudzē.

Sievietes atpazīst sevi tuvībā,¹² arī tuvībā ar Dievu. Jautājums ir tikai par secību, kā tas notiek. Īpaši tagad, kad vairumam cilvēku reliģiskā piederība ir izvēles lieta, nevis viņi tiek tajā uzaudzināti. Sieviete patības veidošanā jūtu intimitātes meklējumi un savas individualitātes apzināšanās ir viens process. Tuvība ar citu personu nav daļa no mūsu identitātes, bet pati identitātes būtība. Ja tādas nav, sieviete nejūtas kā sieviete. Vīrietim, kā rakstīja psihologi Ēriks Eriksons un Karola Gili-

¹¹ E.H. Thompson, “Beneth status characteristics: Gender variations in religiousness”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, nr. 30(4), 1991: 381-394.

¹² Vairāk par šo tēmu esmu rakstījusi citviet: A. Misāne, “Ilgās kāzas: Ieskats AT 425 tipa pasaku hermeneitikā” // *Feministica Lettica*, nr. 1, (Rīga: LU Filoloģijas fakultāte, 1999), 70-81.

gana, jūtu intimitātes spēja seko savas identitātes noskaidrošanai un ne otrādi.¹³ Kamēr vīrietis nav ticis pamatos skaidribā ar sevi, viņam ir ļoti grūti veidot un noturēt stabilas garīgas saites ar citiem, izņemot tos, kas tieši ietekmē viņu personību veidošanos — piemēram, vecākus vai skolotājus. Šādā gadījumā vīrietis bieži jūt, ka tuvība ir drauds viņa individualitātei, ka, izejot pārāk dziļi kādās garīgi intīmās attiecībās, viņš pazaudē daļu no sevis. Tas attiecas arī uz reliģisko attiecību pieredzi.

Jo ko tad nozīmē izplatītais, bet aplamais viedoklis, ka reliģijas vispār un kristietība konkrēti ir domāta vājajiem, kas nespēj paši pastāvēt? Vai arī sievietei — “vājjam dzimumam”. Visbiežāk tas ir aizbildinājums vīrietim, kas baidās nonākt par tuvu Dievam. Sieviete savukārt var pat nesaprast, kas gan te būtu draudīgs. Kamēr vīrieši cīnīsies ar savas identitātes noskaidrošanu, draudžu locekļu vairākums būs un paliks sievietes.

Īpatna vieta reliģiozitātes veidošanās skaidrojumu vidū ir riska teorijai.¹⁴ Tās skaidro sieviešu reliģiozitāti saistībā ar nevēlēšanos uzņemties lieku risku. Sievietes riskē ar apdomu. Vīrieši vienkārši riskē — uz autoceļiem, ar savu veselību, biznesā, uzņemoties kredītsaistības. Domājot par pestīšanas drošību un mūžīgo dzīvošanu, daudz riskantāk ir atrasties ārpus baznīcas, nekā būt tās iekšienē. Tieši tur tad sievietes arī izvēlas atrasties, domājot gan par sevi, gan sev tuvajiem. Riska teorijas ir visumā kritiskas attiecībā uz dzimumu socializācijas teorijām un arī empīriski parāda, ka to argumentācija neiztur kritiku. Mūsdienās dzimumu socializācija ir stipri mainījusies — t. i., sievietes aizvien vairāk izvēlas lomas, kas vēl pusgadsimtu iepriekš saistījās ar vīriešiem, taču sievietes joprojām turpina būt reliģiozākas par vīriešiem. Stārks un Millers¹⁵

¹³ Sk. turpat.

¹⁴ Divi konceptuāli raksti šajā kontekstā ir: A.S. Miller & J.P. Hoffman, “Risk and religion: An explanation of gender differences in religiosity”, *Journal for the Scientific Study of religion*, nr. 34(1), 1995: 63-75; “Gender and Religiousness: Can socialization explanations be saved?” *American Journal of Sociology*, nr. 107(6), 2002: 1399-1423.

¹⁵ Turpat, 1419.

secina, ka dažādā dzimumu socializācija pati par sevi nerada reliģiozitātes atšķirības. Viņuprāt, tā drīzāk ir dažāda attieksme pret riska izvēli. Riska teorijas tomēr — un tā ir galvenā to problēma — nevar atbildēt uz jautājumu: kas tieši liek sievietēm vairīties no riska un vīriešiem to uzņemties? Ja tas ir socializācijas rezultāts, tad kritiķi atrodas turpat, kur kritizētie. Ja iemesli ir meklējami bioloģijā (piemēram, riska izvēlei ir hormonāli cēloņi), tad tā vairs nav socioloģijas izpētes tēma.

Struktūrlokācijas teorijas skata reliģiozitāti darba dalīšanas kontekstā. Pirmkārt, tieši sievietes uzņemas atbildību par bērniem un to audzināšanu gan tad, ja audzina bērnus vienas, gan arī pilnā ģimenē. Sievietēm arī kopumā ģimenē ir vairāk rūpju, kamēr vīriešiem primāra ir ekonomiskā apgādnieka funkcija. Reliģiskās aktivitātes tādējādi tiek saprastas kā mājsaimniecības sastāvdaļa, par ko joprojām atbild sievietes, arī tā dēvētajās “divu karjeru ģimenēs”. Lai arī sekulārā sabiedrībā Baznīca no cilvēka var būt visai tālu, tā tomēr ir tuvāk mājai nekā ražošanai un tur negūst peļņu, izņemot tos baznīcas kalpotājus un darbiniekus, kam tas ir algas darbs. Tādu gan ir proporcionāli maz.

Lai kā būtu ar viņu personisko ticību, daudzi vēlas noslēgt laulību baznīcā, kristīt savus bērnus un izvadīt mirušos, kā mēdz teikt, “ar mācītāju”. Sievietes arī kopumā biežāk vēlas kopt un uzņemties rūpes par jebkādiem rituāliem, kas konkrētajai ģimenei varētu būt. Tas biežāk nekā vīriešus mudina viņas skatīties baznīcas virzienā, tāpēc ir lielāka iespējamība, ka viņas tur vēlēšies palikt.

Piederība draudzei un baznīcas apmeklēšana prasa lielākas vai mazākas laika un naudas investīcijas. Pat ja draudzes loceklis neziedo ievērojamas summas un neatrodas dievnamā vai privātā lūgšanā stundām ilgi, tajā laikā un to naudas summu mēs neizmantojam, lai kaut ko ražotu, nodarbotos ar sportu vai citu hobiju, t. i., mēs nenodarbojamies ar kaut ko sekulāru. Klasisko sekularizācijas teoriju pārstāvji uzsver, jo vairāk cilvēks ir iesaistīts sekulārās aktivitātēs, īpaši peļņas darbā ārpus mājas, jo mazāk reliģiozs viņš būs. Sievietes, ja ģimene var to

atļauties (Latvijā biežāk tomēr nevar), patiešām retāk strādā algotu darbu nekā vīrieši. Tomēr, ja sekularizācijas teorētiķiem ir taisnība, bezdarbniekiem būtu jābūt ievērojami reliģiozākiem nekā strādājošajiem, bet par to nekas neliecina.

Publicistiskā līmenī var meklēt atšķirīgo reliģiozitātes līmeņu skaidrojumu sievietēm un vīriešiem tajā, ka sievietes baznīcā meklē kaut ko tādu, kā pietrūkst citās jomās. Vientuļnieces meklējot ģimenes aizstājēju, kamēr ģimenes mātes, kas nestrādā algotu darbu, kaut ko, kas aizstātu socializāciju darbavietā un draugu lokā — kā mēdz teikt, “lai izietu cilvēkos”. Tomēr tam nav pamata nekādos kvantitatīvos pētījumos, tikai pieņēmumā, ka cilvēki principā nevar meklēt baznīcā to, ko baznīca piedāvā (vai kas tai būtu jāpiedāvā), bet tur noteikti jābūt kādam īpašam apstāklim, citam “āķim”, uz kura baznīcēns, šīnī gadījumā draudzes locekle, ir noķerts. Tur vairs nav tālu līdz “opijam tautai”, kas nav nopietni akadēmiski apspriežams.

Iespējams, ka socioloģijas problēma ir jau minētās Dirhema tradīcijas pārspīlējums. Viens no reliģijas socioloģijas pamatpostulātiem ir — un, domājams, vienmēr paliks — izpratne par reliģiju kā sociāli konstruētu lietu. Tikai tā reliģija var palikt socioloģiski pētāma. Taču tieši tā reliģijas socioloģiskās pētniecības daļa, kas turas pie Dirhema tradīcijai un saprot reliģiju kā sabiedrības projekciju, manuprāt, nepiedodami ignorē mācības (doktrīnas) aspektus reliģijā.¹⁶ Jau iepriekš norādīju uz to, ka tas, ko kristīgā Baznīca sagaida no draudzes locekļiem, t. i., kādiem Baznīca māca draudzes locekļiem būt, ir vieglāk saprotams un pieņemams sievietēm, un viņu patības meklējumi var iet roku rokā ar reliģiskajiem meklējumiem, kamēr vīriešiem tas var radīt problēmas. Pats kristīgās mācības saturs tādējādi kļūst dzimumsociāli konstruējošs, un, iespējams, tieši tur ir meklējama atbilde uz jautājumu — kādēļ un kādā veidā sievietes ir reliģiozākas par vīriešiem?

¹⁶ Citā kontekstā uz to norāda arī Rodnijs Stārks savā jaunākajā grāmatā: R. Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-hunts and the End of Slavery* (Princeton University Press, 2003) 367-376.

Summary

Agita Misāne,

The religiosity of men and women.

A sociological perspective

Why do more women attend church services than men? Are women more religious? The sociology of religion has various approaches and methods in measuring degrees of religiosity, using the dimensions of belief, practice, knowledge, experience and responsibility for consequences.

In the early Christian church, there were more women than men, for Christianity provided them with respect and possibilities that they did not have in Greco-Roman society. The new faith changed the demographic content of the congregations, for Christians did not practice female infanticide, which was otherwise prevalent in Roman and pagan societies.

The author sees no theological explanation for the differences in religiosity of men and women. Sociology offers one theory that the differences result from differences in social conditioning of the two genders. Women are taught to act in one way, and men in a different way. Structural location theories claim that the structures in society (social roles and status) are responsible for differences in religiosity.

There are marked similarities between the religious community and the family. These structures both have been for the most part hierarchical and male dominated. Language such as, the Church is the bride of Christ, we are all God's children or the term "Mother Church", the parable of the ten virgins, the emphasis in the Bible on patience, faith, dependence, waiting and self-surrender, all point to relations of dependency which have their significant place in family life.

The author points out that religiosity and family life involve intimacy. Women are more comfortable with intimacy, even intimacy with God, such as, praying. Men however see this as a threat to their development of self and independence. Men need first of all to establish their self-identity before engaging in any sort of intimacy.

On the other hand, men are more willing to take risks in their lives, e. g. while driving on the road, in business, while women are more cautious and find solace in the Church with its promises of salvation and eternal life.

MISIONĀRE

ANNA IRBE — SIEVIETE,

KURA APSTEIDZA SAVU LAIKU

Violeta Stivena (Violet Stephen)

Tamilu dzejas grāmatā «Kural» ir pants:

“Anbilar yellam thamaku uriyar
Anbudiar yenbum uriyar pirarku.”

“Nemīlošie pieder tikai sev pašiem,
Milošie vienmēr pieder visiem.”



Anna Irbe piederēja visiem — *Missi-amma*, eiropiešu māte visiem mazajiem bērniem, kuru roku tīrību viņa pārbaudīja pirms ēdienreizēm, vecajiem ļaudīm viņas namā, skolotājiem skolā, strādniekiem, viesiem, bīskapiem, misionāriem un slimajiem, no kuriem daži bija ieradušies, lai beigtu dzīvi Karunāgarapurī patvērumā.



Viņa piederēja arī mums, Stīvenu ģimenes bērniem — mūsu mīļotā Omīte, spēcīga personība, kura mācīja mums priecāties par dzīvi, atšķirt pareizo no nepareizā un rūpēties par līdzcilvēkiem.

Viņa sauca mani "Violeta" (ar latviešu galotni — *tulk.*), un visās grūtībās, kas augot bija jāpārvar, viņa bija līdzās ar atbalstu un padomu.

Reiz, kad man bija desmit gadu, es sarūgtināta atskrēju no skolas un teicu, ka klasesbiedri mani ķircina un sauc par stulbo ēzeli. Viņa pacēla acis no sava rakstu darba un jautāja: "Un vai tad tu tāda esi?" Šis praktiskais atbalsts palīdzēja man arī vēlāk pieaugušo dzīvē, kad Lielbritānijā nācās dzirdēt rasistiskas piezīmes. Savukārt pēc divdesmit gadu vecuma, kad vecāki rikoja manas kāzas, viņa jautāja, vai man patik mans nākamais vīrs. Kad es teicu "nē", taču nevēlos sāpināt māti, viņa paņēma mani uz nedēļu pie sevis un situāciju atrisināja.

Manas visagrākās atmiņas par viņu ir no Karunāgarapurī misijas stacijas. Mēs ar brāli Džonu rāpāmies kokos vai spēlējām kristības ar rotaļu trusišiem, un viņa nostājās verandā un sauca: "*Thumbi, pappa sappida varungal!*" — "Mazo brālīt, mazo meitenīt, nāciet ēst!"

Mana māte bija skolas vadītāja, tēvs — mācītājs. Mēs — bērni — ēdām kopā ar Omīti un ar viņas viesiem misionāriem pastorātā. Indieši un eiropieši netika nošķirti, un tas notika Britu impērijas laikā, kad eiropieši uzsvēra savu īpašo statusu.

Anna Irbe — misionāre

Kad bīskaps Kārlis Irbe 1924. gada pavasarī Rīgā iesvētīja vecāko meitu Annu Irbi, viņš sacīja: "Pirms trīsdesmit septiņiem gadiem es stāvēju tieši tāpat kā tu pie altāra; grūtības tev jau ir pazīstamas. Es nebaidos, ka tu varētu nobīties no grūtībām, es baidos, ka tu varētu zaudēt garīgo spēku un pacietību brīdī, kad misijas darba sekmes nebūs pamanāmas." Saņēmusi tēva svētību, viņa ar kuģi ceļoja uz tālo Dienvidindiju, lai sāktu savu garo misionāres dzīvi Tā dēļ, kam viņa dedzīgi ticēja.

Pirms tam viņa bija rakstījusi Zviedrijas misijai: "Pirms astoņiem gadiem Latvijā viesojās misionārs Sandegrēns. Viņš stāstīja par zviedru misiju Indijā, un es domāju, ka Kristus, iespējams, vēlas, lai es kļūtu par instrumentu viņa svētajā rokā, lai rādītu pareizo ceļu tiem nelaimīgajiem cilvēkiem, kurus vēl apņēm tumsa."



Bīskaps Kārlis Irbe



*Bīskaps
J. Sandegrēns*



Anna Irbe

Anna jau bija pārdzīvojusi divus vai trīs traumatiskus gadus, bēgot no boļševikiem uz Melnās jūras piekrasti un ceļojot atpakaļ uz Rīgu.

Anna Irbe dzimusi 1890. gada 19. septembrī. Rīgā ieguvusi skolotājas izglītību, tad Šveicē studējusi slimnieku kristīgo kopšanu. Pēc tam viņa pievienojās savai ģimenei vasarnīcā pie Melnās jūras. Viņa tikās ar krievu inteliģenci un apprecējās ar krievu grāfu Kalitjajevu. Viņiem bija divi dēli — Kirils un Viktors. Anna pievienojās Tolstoja kustībai, viņu ļoti iespaidoja tās vēsts par kristīgo vienkāršību.

Tad 1917. gadā Krievijā sākās revolūcija, un pie varas nāca boļševiki. Viņas vecāki jau bija projām, vīrs miris, un viņa pavadīja vairākus garus mēnešus, ceļodama atpakaļ uz Latviju. Šajā bēgļu laikā viņai palīdzēja un viņa palīdzēja latviešiem. Viņai palīdzēja arī kazaki, ar kuriem kopā viņa dzīvoja lauku apvidos.

Savā pieteikumā Zviedrijas misijai viņa rakstīja par tā laika izjūtām: “Dzīvojot tāpat kā trūcīgie, es iemācījos paļauties vienīgi uz Dieva vadību. Dzīvojot ar kazakiem, es biju gluži laimīga. Tādās mežonīgās vietās cilvēki viens otram ir ļoti vajadzīgi. Kad atgriezos Latvijā, viss bija pavisam savādāk .. šķita, ka nav vietas sirdī tam, lai būtu atkarīga no Dieva. Nav viegli dzīvot šajā vidē.”



*Mācītājs Stīvens pie pastorāta ēkas
Karunāgarapurī*

Šajā Annas Irbes dzīves brīdī, 1923. gada pavasarī, pa ceļam no Indijas uz Zviedriju misionārs Sandegrēns apciemoja savu draugu bīskapu Kārli Irbi Rīgā. Pie vakariņu galda viņi runāja par misiju, un mācītājs Sandegrēns sacīja, ka Zviedrijas misija palīdzēs Latvijas Baznīcai sākt misijas darbu un labprāt pieņems darbiniekus, it īpaši sievietes, jo ir liela nepieciešamība palīdzēt nabadzīgajām sievietēm Indijā. Anna, dzirdot par šo vajadzību, vienkārši sacīja: “Ņemiet mani.” Pēc *Dr. Feldmaņa* vārdiem, kurš apciemoja Annu misijas stacijā Karunagarapurī 1938. gadā, tas bija bijis dziļas kristīgas pārlicības brīdis.

Jau 1924. gada oktobrī Anna kopā ar dēlu Kirilu kuģoja uz Indiju.

Tad 1931. gadā pēc septiņiem gadiem Anna atkal atgriezās Latvijā uz vienu gadu ilgu atvaļinājumu. Viņa apmetās pie tēva un ceļoja, vākdama ziedojumus savam darbam. Šajā laikā viņa rakstīja Zviedru misijai: “Man ir padomā izveidot nelielu ciematu mūsu jaunajiem kristiešiem Koiminatoras apgabalā.”

Annai ar tēvu bija tuvas attiecības, viņi regulāri sazinājās pat tad, kad Anna bija Indijā. Kārlis Irbe, kuram tad jau bija pāri sptiņdesmit, ļoti interesējās par viņas darbu un pat sāka mācīties angļu valodu, lai apciemotu meitu misijas stacijā.

Anna, stalta un stipra, tāpat kā viņš, arī bija liberāli noskaņota un ticēja ekumenismam, un pāri visam — viņai bija tāda pati liela ticība, kas viņu uzturēja. Diemžēl Kārlis Irbe nomira 1934. gadā, nepaspējis apciemot meitu. 1933. gadā, atgriezusies Indijā, Anna sāka īstenot savu sapni.



*Meibela Stivena, mācītājs Stīvens,
priekšā Violeta un Amaladass*

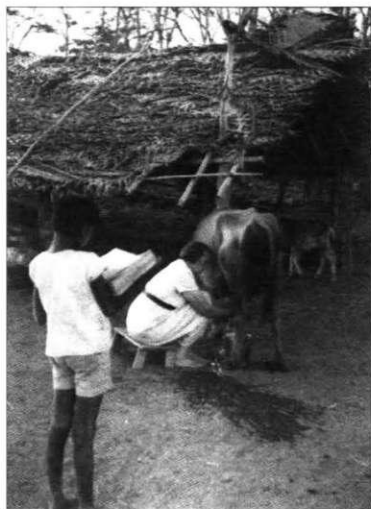
Karunāgarapurī

Karunai — žēlastība, *karam* — rokas, *puri* — vieta. Vieta, kur mīt žēlsirdīgas rokas, vieta, kas kļuvusi par unikālu kristiešu centru — holistiska, pati sevi uzturoša kopiena.

Karunāgarapurī misijas stacija, kurai piederēja apmēram septiņpadsmit akri zemes Koimbatoras rajonā Tamilnadā, tika oficiāli atklāta 1933. gada 5. martā ar lielu procesiju, kurā, dziedot dziesmas, uznesa krustu ar vainagu nelielā kalnā. Krusts tika novietots uz akmens balsta. Harolds Frikholms, Zviedru misijas vadītājs deva vietai vārdu Karunāgarapurī, un bīskaps Sandegrēns — svētību, tas pats Sandegrēns, kurš bija iedvesmojis viņu teikt “Ņemiet mani!” Rīgā 1923. gadā.

Pirmajā gadā Annai Irbei Karunāgarapurī pievienojās mācītājs Stīvens un viņa sieva, kristieši ceturtajā paaudzē. Mācītājs Stīvens bija tikko ieguvis *B.D.* grādu, un tas viņam bija pirmais kalpošanas gads. Tas bija sākums draudzībai visa mūža garumā, un Anna kļuva *Granny* (Omīte), par trešo no mūsu vecākiem.

Misijas darbs tika sākts, iestādot kokus, tai skaitā, mango un kokosriekstus. Anna Irbe un mācītājs Stīvens uzraudzīja būvniecību. Tika izveidota misijas ēka ar lielu zāli lūgšanām,



*Annas Irbes dzīves mirkļi
Karunāgarapuri misijā.
Fotogrāfijas no Lutera Akadēmijas
bibliotēkas arhīva*



pastorāts, baznīca ar skolas ēku, kuras austrumu pusē bija altārtelpa, nodalīta ar koka durvīm skolas mācību laikā, bet atvērta dievkalpojumiem 6.30 no rīta un vakarā. Tika izveidota aptieka, māja bērniem un veciem ļaudīm kā, piemēram, Īzakam, kurš šeit dzīvoja gadiem, pārvietodamies četrpāpus.

Mana māte stāstīja, ka pirmajā gadā Anna Irbe katru dienu mērojusi 3 km attālo ceļu no Kinathūkadvū, lai uzraudzītu celtniecības darbus. Viņa gāja bez apaviem un bez lietussarga. Vietējie zemnieki viņu saukuši par *rīši* jeb svēto sievieti un kļuvuši viņas draugi. Tie nesuši viņai vēsu, maigu kokosriekstu pienu, ko no dzerties dienas karstumā.

Pēc pirmā gada

Mana māte bija pirmā sieviete, kas palīdzēja Annai Irbei darbā ar sievietēm un bērniem. Viņa kļuva par pamatskolas vadītāju. Līdz 1934. gadam celtni būvniecība bija pabeigta, un Karunāgarapuri kļuva par patstāvīgu holistisku kristiešu kopienu.

Kopienas saimniecībā bija vairāk nekā desmit govju, ziv-

ju diķis, augļu dārzi, dārzeņu un labības lauki, kas uzturēja kopienu. Annas brīnišķīgās organizatores spējas palīdzēja gludi vadīt šī daudzveidīgā "latviešu ciema" darbību. Viņa pati pārraudzīja gan aptieku, gan skolu, gan dzīvojamo māju, gan saimniecību. Es atceros, ka saimniecībā bija kādas piecdesmit vai simts vistas, mango koki augļu dārzā, kā arī kopienā saražotā sviesta un jogurta pārpilnība. Mans brālis Amaladass rakstīja: "Pie ieejas bija divi akmens pilāri, uz kuru pusloka arkas bija vārdi "Mīli savu tuvāko kā sevi pašu". Gan Omīte, gan mūsu vecāki sekoja šiem vārdiem burtiski un garā līdz sava mūža pēdējai dienai."

Viņas abas kopā ar zviedrieti Elnu Vimmerkrancu (*Elna Wimmerkranz*) bija liels spēks Kristīgajā biedrībā un vairāku gadu laikā izveidoja Kristiešu centru, kas kļuva bāka un patvēruma gan apkārtnes ciemu iedzīvotājiem, gan arī misionāriem, bīskapiem, mācītājiem un pilsētniekiem.

Annas Irbes sapnis par ciemu, latviešu ciemu, bija piepildījies.





Aizmugurē no kreisās: Elna Vimmerkranca, mācītājs Stivens un Anna Irbe kopā ar jaunajiem indiešu kristiešiem

Katru rītu un vakaru pulksten sešos zvanīja zvans, un katrs, lai kur atrastos, apstājās lūgšanai. Tas atstāju uz indiešiem dziļu iespaidu.

Par pirmajiem misijas darbiniekiem tika izvēlēti seši jauni vīrieši, kuri bija beiguši skolu, taču bija bez darba. Anna izstrādāja mācību programmu. Viņa vadīja meditācijas. Elna vadīja Bībeles stundas, un mans tēvs mācīja korāļus un dievkalpojuma kārtību. Vakaros studenti brauca uz ciemiem, kur strādniekiem mācīja vienkāršas dziesmas, lasījumus un Lutera katķismu. Tā viena gada laikā tika sagatavoti seši darbinieki. Šim pieaugušo grupām mācīja lasīt arī tamilu valodā.

«Džebamalai»

Karunagarapurī mans tēvs mācīja draudzei un bērniem dziedāt Ticības apliecību un Mūsu Tēvs lūgšanu indiešu melodijās. Mans tēvs rakstīja: “Anna Irbe ir sakārtojusi lūgšanu grāmatu ar dzeju, kurai devusi nosaukumu «Džebamalai» (Lūgšanu vītne). Tā bija saskaņota ar “indijisko” dievkalpojumu. Tajā bija liturģija, kas piemērota ciema iedzīvotājiem, ar lūgšanām un draudzes atbildēm.” Šī «Džebamalai» pārstrādātā veidā tiek lietota vēl joprojām.

Dr. Feldmanis apciemo Karunāgarapurī

1939. gadā Karunāgarapurī apciemoja *Dr. Feldmanis* no Rīgas un apmetās tur uz diviem mēnešiem. Viņš daudz fotografēja, un viņu dziļi iespaidoja Annas Irbes un mācītāja Stīvena veiktais misijas darbs. Es atkal satiku *Dr. Feldmani* Rīgā 1999.,

2000. un 2001. gadā. Otrajā reizē viņš teica: “Es vairs neredzu, bet visu laiku es redzu Indiju, Indija ir manu acu priekšā. Viņa (Anna Irbe — *tulk.*) bija svētīta savā aicinājumā, un, ja nebūtu bijis kara, es būtu viņai pievienojies.” Par Annu Irbi viņš teica: “Viņa bija vienkārša, ar stipru gribu un skaidriem lēmumiem, praktiska, rūpējās par elementārām lietām, piemēram, pārbaudīja, vai bērniem ir tīras rokas. Viņa atstāja lielu iespaidu uz indiešiem. Visās lietās viņa bija perfekcioniste, viņas gars vienmēr raudzījās uz ticības īstumu un drošību.”

Karunāgarapurī viņš novēroja Bibeles apmācību sievietēm un strādniekiem no citiem ciemiem. Anna strādāja no sešiem rītā līdz desmitiem vakarā pati pēc savas dienas kārtības. Viņš ievēroja, cik viņa čakli strādā, rūpīgi organizē un plāno apmācības, kuras bija piepildītas ar visdažādākajām aktivitātēm.

Dr. Feldmanis man arī stāstīja, ka “tā bija savādāka nekā citas misijas stacijas .. strādnieki netika atstāti vieni, bet rūpīgi sagatavoti darbam”.

Ikmēneša apmācība notika no piektdienas līdz svētdienai un beidzās ar dievkalpojumu. Anna, Elna un G. Stīvens trijatā strādāja ar cilvēkiem praktiski, un tas palīdzēja jaunajiem cilvēkiem augt garīgi. Mācību programma ietvēra:

- 1) dievkalpojuma, meditācijas, dziedāšanas un indiešu mūzikas ierakstu klausīšanos;
- 2) pamatīgas zināšanas par Jēzu un Bībeli;
- 3) pārrunas par kristīgās dzīves aktuāliem jautājumiem.

Tad vakaros bija neformālas sarunas par politiskiem notikumiem, un tas veicināja aktīvu domāšanu.

Dr. Feldmanis pamanīja arī to, ka tika lietotas modernas apmācību metodes, un tās viņš novērtēja kā ļoti nozīmīgas. Tika veidotas paraugstundas, kuras pēc tam grupa kritiski analizēja, pievēršot uzmanību apmācības stratēģijai, ieguvumiem un trūkumiem. “Evaņģelizācija un apmācība gāja roku rokā,” sacīja *Dr. Feldmanis*.

Pēdējo reizi ar *Dr. Feldmani* es tikos Rīgā 2001. gadā. Jau iepriekš biju piedalījies viņa vadītā dievkalpojumā, kurš tika noturēts angļu valodā, un viņš man pasniedza Svēto vakarēdie-

nu. Es stāstīju draudzei par Annu Irbi. Soreiz *Dr. Feldmanis* bija pavisam akls. Viņš satvēra manas rokas un svētīja mani, sakot: “Lai tev būtu Annas Irbes roku un acu spēks.”

Medicīniskais darbs Karunāgarapurī

Medicīniskā aprūpe sākās 1934. gadā. Anna, kura bija izglītojusies slimnieku kristīgajā kopšanā Šveicē, noorganizēja medpunktu un aptieku, lai nodrošinātu ciema iedzīvotāju veselību, kā arī lai apkalpotu apkārtējos ciemus.

Mana māte stāstīja, ka pirmajā gadā daudzi slimie nāca pie Annas pēc tam, kad viņa bija izārstējusi Kelapu Gaunderu (*Chellapa Gounder*) no holēras. Simtiem cilvēku nāca, kļuva veseli un deva ziedojumus. Zāles tika dotas ar lūgšanām. Anna ļoti dziļi izprata cilvēkus un viņu vajadzības. Es atceros, kā viņa rūpējās un uztraucās par mūsu kaimiņiem Kunūras ciemā. Viņa deva spēku un cerību un bija laba uzklaustāja un padomdevēja. Mans brālis Džons atceras, kā viņš deviņu gadu vecumā sēdējis medpunktā, palīdzēdams slimnieku pārsiešanā. Šī agrīnā saskarsme ar medicīnu, kā arī sarunas ar medmāsu Vecmāmuļu iemācīja viņam iejūtību pret slimniekiem un iedvesmoja viņu pašu kļūt par ārstu — sākumā Indijā un vēlāk Lielbritānijā un Kanādā.

Karunāgarapurī četrdesmitajos gados

Pamatskolā strādāja sešas skolotājas, un mana māte bija direktore. Bērniem no tuvējā ciema, kuri pa dienu ganīja kazas, māte bija noorganizējusi nodarbības vakaros.

Internātā, kur dzīvoja pāri par simts bērniem, bija pārzine, kura vadīja arī veco ļaužu mītni divpadsmit sievietēm un diviem vīriešiem.

Ap šo laiku radās nesaskaņas ar rietumu ciemu fermeriem, kuriem nepatika, ka viņu strādnieki kļūst par kristiešiem, jo viņi baidījās, ka zaudēs vergu darbu. Viens no strādniekiem tika piesiets pie koka un sists tāpēc, ka bija kristietis. Pārējie no grupas nobijušies atbēga uz Karunāgarapurī. Anna Irbe un Elna Vimmerkranca viņus nomierināja.

Mans tēvs rakstīja, ka šajā laikā Anna Irbe ar savām lūgšanām un padomu bija spēka avots. Mans tēvs paņēma ieroci un devās uz ciemu. Kad ciemā dzirdēja par viņa ierašanos, strādnieks jau bija atbrīvots, bet fermeris pazudis. Mans tēvs visu dienu pavadīja ciemā, runājot ar vairākām fermeru grupām. Tikmēr strādnieki tika desmit dienas nodarbināti Karunāgarapurī. Kad bīskaps Beksels (*Bexell*) iesvētīja kapelu, lija lietus — sausās sezonas laikā. Fermeri, redzot šo brīnumaino zīmi, nāca pie mācītāja Stīvena un teica: “Mums nav nekas pret to, ka viņi ir kristieši. Mums vajadzīgs viņu darbs.”

Mans tēvs rakstīja: “Bīskaps Beksels un Anna Irbe bija spēcīgi ticībā un lūgšanās kā pravietis Elija.”

Grupu lūgšanas

Anna Irbe un citi organizēja grupu dievkalpojumus, lai stiprinātu ticību un veicinātu sadraudzību. Ziemsvētkos, Lieldienās un Vasarsvētkos grupas no apkārtējiem sanāca ciemiem sestdienas vakarā un palika līdz svētdienas vakaram. Pēc svētdienas dievkalpojuma viņi saņēma maltīti.

Mana māte stāstīja, ka katros Ziemsvētkos tika uzvesta Kristus piedzimšanas izrāde. Tika ielūgts bīskaps un valdības pārstāvji. Draudze nāca pūļiem, spēlējot mūziku un svinot Kristus piedzimšanu. Katrreiz sanāca ap tūkstoš cilvēku. Viņas laikā Karunāgarapurī notika divdesmit divas šādas *mahanadas* jeb sanākšanas. Cilvēki grupās noturēja lūgšanas un runas. Tas deva gan garīgu un izglītojošu pacēlumu, gan arī stiprināja kopības izjūtu.

Celmlaužu padome

Attīstoties misijas darbam Koimbatoras apgabalā, tika izveidota Celmlaužu padome. Mans tēvs bija pirmais tās vadītājs. Padome sastāvēja no astoņiem mācītājiem un astoņiem misionāriem. Viens no misionāriem — bīskaps Bertils Envals (*Bertil Envall*) — bija mana tēvs labs draugs. Viņš tagad dzīvo Zviedrijā. Anna bija sieviešu darba vadītāja. Viņi tikās reizi mēnesī, lai ziņotu par padarīto, pārrunātu metodes un plānus tālākai attīstībai.

Mans tēvs rakstīja: “[Šajās sanāksmēs] bija dziļas lūgšanas un sadraudzība, eiropieši un indieši strādāja līdzās kā brāļi un māsas.”

Kristības

Anna Irbe ar manu tēvu izstrādāja piemērotu plānu, kā sagatavot kristībām nabadzīgos un neizglītos strādniekus. Anna bija īpaši norūpējusies par to, kā turpināt darbu ar jaunpieņacējiem — ar viņiem strādāja evaņģelisti. Viņiem tika doti jauni vārdi un krusta zīme. Ikdienā viņi piedalījās dievkalpojumā vietējās sanāksmju vietās, svētdienās viņi kopā ar ģimenēm nāca uz dievkalpojumu Karunāgarapurī. Pēc gada, kad viņi bija parādījuši patiku piedalīties dievkalpojumā, viņi nokārtoja zināšanu pārbaudi un tika kristīti. Šādā veidā viņiem pievienojās arī radi, un veidojās kristiešu kopienas.

Ekumenisms un dialogs ar viesiem

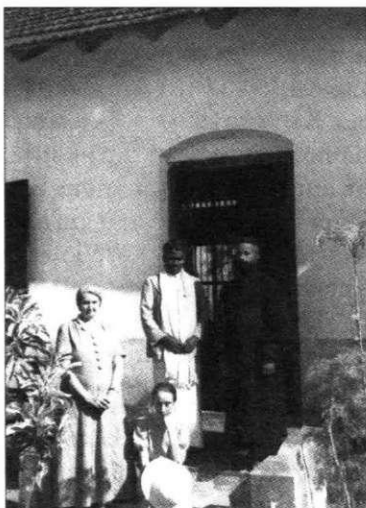
Mans tēvs rakstīja, ka Anna Irbe bija Baznīcas vienības simbols ar celmlauzes iedvesmas spēku, ko viņa bieži parādīja sadraudzībā ar bīskapiem, ašramu vadītājiem un misionāriem, kuri apciemoja Karunāgarapurī. Starp divpadsmit bīskapiem bija pārstāvji no pareizticīgo, anglikāņu, metodistu, luterāņu un katoļu Baznīcas.

Bīskaps Pakenams Valšs (*Packenham Walsh*) kopā ar sievu, abi angļi, uzturējās Karunāgarapurī trīs mēnešus pirms izveidoja savu ašramu (miera un garīgās atjaunošanās centrs — *tulk.*) netālu no Koimbatoras. Viņi rīkoja grupu lūgšanas un meditācijas. Tādējādi gan eiropieši, gan indieši atrada Karunāgarapurī mājas, kur varēja piedzīvot gan garīgu sadraudzību, gan saņemt pajumti un ēdienu.

Masu kustība

Koimbatoras apgabalā četrdesmitajos gados cilvēki masveidā pievienojās Baznīcai — apmēram 3500 cilvēku no piecpadsmit ciemiem.

Anna un G. Stīvens bija ekumenisma celmlauži. Viņi rīkoja sanāksmes un vasaras nometnes maija brīvdienų laikā.



Anna Irbe un mācītājs Stivens kopā ar viesiem

Uz trim dienām apmēram simts mācītāju un jauni vīrieši un sievietes no pilsētu luterāņu, anglikāņu, metodistu un kongregacionālistu baznīcām ieradās Karunāgarapurī. No rītiem viņiem bija lūgšanas, kā arī bīskapu un garīdznieku vadītas meditācijas un uzrunas. Vakaros viņi kopā ar vietējiem grupu vadītājiem apciemoja ciemus, atgriežoties viņi priecīgi dziedāja garīgās dziesmas. Mans tēvs rakstīja: “Liturģijas ekumeniskais aspekts, Svētais vakarēdiens un garīgā sadraudzība deva lielu prieku, kopīgais mērķis bija slavēt un godināt mūsu Kungu.”

Amaladass, mans tēvs un māte rakstīja par lielo sanākumi 1953. gadā, kad Anna Irbe jau bija pensijā. No Zviedrijas ieradās bīskaps Brilots (*Brilioth*). Klāt bija arī Koimbatoras apgabala valdības vadītājs ar saviem pavadoņiem.

Ieradās daudzi misionāri un mācītāji. Trīs tūkstošiem cilvēku, kuru skaitā bija draudzes no ciemiem, tika pasniegta maltīte. Mana māte rakstīja, ka viņa nevar aizmirst skatu, kā Baznīca un valsts sēdēja līdzās. Ja ir šāda sadarbība, grūtdieņu labā var izdarīt lielas lietas.

Pēc 1953. gada

Pēc 1953. gada mans tēvs tika pārcelts uz Tričijas (*Trichy*) apgabalu. Karunagarapuri kļuva par sieviešu centru un attīstījās jaunā virzienā. Kad tur 1991. gadā ciemojās Marika Vidiņa un Austris Rāviņš no Rīgas, Marika rakstīja: "Projekts, kuru sāka Anna Irbe, ir audzis. Mēs pamanām Latvijas lauku klātbūtni, bet pāri visam brīva un mūžīga gara klātbūtni."

2005. gada februārī mēs ar Ričardu (Violetas Stīvenas vīrs — *tulk. piez.*) apciemojām Karunagarapuri. Tas vēl joprojām ir dzīvīgs patvērums sievietēm. Meiteņu internāts zeļ, tomēr nepieciešami līdzekļi, lai darbu turpinātu.

Misijas darbs Karuneipurī un Kalpundī rajonos

1968. gadā šajos rajonos mācītājs Stīvens ar Annas Irbes palīdzību sāka jaunu latviešu misijas darbu. Annai Irbei jau bija pāri septiņdesmit. Mācītāji Grosbahs, Cepure, Vējiņš, Klīves un Šmiti, kā arī daudzi citi atbalstīja un palīdzēja attīstīt šo misijas darbu.

Dr. Klīve apmeklēja misiju katru gadu, dodams vērtīgus padomus. Kad viņa sieva Vija kļuva par Misijas vadītāju, viņa sniedza milzīgu atbalstu un to dara joprojām, informējot par darbu un vācot līdzekļus.

Pēc 1993. gada es uzturēja darbu dzīvu, apciemojot savu tēvu un misiju trīs reizes gadā skolas brīvdienu laikā. Pēc viņa nāves 1995. gadā mūs apmeklēja Misijas direktors mācītājs Šmits 1996. gadā un arhibīskaps Rozītis 1999. gadā.

Kad 2000. gadā es aizgāju pensijā, Kalpundī mājas augšstāvā tika uzbūvētas trīs guļamistabas ciemiņiem. Līdz šim trīs latvieši — mācītājs Šmits, Vija Klīve un žurnāliste Ieva Puķe ir šeit uzturējušies, ar savu klātbūtni iedrošinot un iedvesmojot ļaudis.

Tagad Ričards ir uzņēmies lielo grāmatvedības un vispārīgās uzraudzības darbu. Mēs cenšamies Karunāgarapurī turpināt brīnišķīgo darbu un piemēru, ko aizsāka Anna Irbe un mācītājs Stīvens, piemērojot to cilvēku vajadzībām tagad — 2005. gadā, piemērojot idejas un ļaujot darbam augt un sazaroties.



Pats svarīgākais ir **būt tur**, dzīvojot ciemā, vēlēties piedalīties Dieva darbā.

Anna Irbe rakstīja: “Latviešu misijas darbs Indijā nav cilvēka darbs, tā ir Dieva griba un Dieva darbs.”

Divas nedēļas pirms savas nāves 1973. gada 13. februārī viņa kā parasti, apmeklēja Karuneipurī, kur viņa mīlēja būt kopā ar atraitnēm un bērniem. Atceļā Omīte teikusi manam tēvam: “Neuztraucies par naudu, uzticies Dievam, palīdzība nāks no nezināmiem avotiem.” Un pārsteidzoši, bet tā ir taisnība, pat 2005. gadā.

Anna Irbe pensijā

Pēc 1949. gada Anna dzīvoja vēsajos Nilgiri kalnos Kunūras pilsētā. Mēs, Stīvenu bērni, dzīvojām pie Omītes — Annas Irbes, un gājām vietējā angļu katoļu skolā. Omīte rūpējās par veselīgām, pilnvērtīgām dažādu tautu maltītēm. Viņa mācīja mums priecāties par dzīvi, bet visvairāk par kristīgu dzīvi ar augstu morāli.

Omīte pavēra mums pasaules mēroga perspektīvu, kā raudzīties uz politiku, kultūru, rasēm un sabiedrības paradumiem.

Ēdienreizes bija aizraujošas — eksotisks ēdiens un ārzemju viesi. Reiz pie mums vienlaicīgi bija apmetušies — krievu pareizticīgo grupa, krievu mūķene, amerikāņu mūks un skotu priesteris.



Šāds dzīvesveids deva mums pašpaļāvību turpmākajā dzīvē, saskaroties ar dažādiem cilvēkiem un kultūrām. Anna Irbe palīdzēja daudziem misionāriem atpūsties un atgūt spēkus vēsajos Kunūras kalnos. Viņa zināja septiņas valodas, un viņas nams bija svētņīca daudziem.

Viņa mums iedvesa pašvērtības apziņu, mācīja kritiski domāt, nepakļauties pūlim un it īpaši, apzināties citus cilvēkus un būt atbildīgiem par saviem līdzcilvēkiem, sevišķi par tiem, kuri nav tik apdāvināti. Jebkurš bērns, kam viņa bija vajadzīga, varēja pie viņas dzīvot, pat tad, kad jau bija pieaudzis. Viņa teica: “Nedomājiet, ka tiksiet no manis vaļā, kad es nomiršu. Es būšu tuvumā.”

Kas padarīja Annu Irbi par to, kas viņa bija?

Pirmkārt, nelokāma ticība un drosme — kā viņas tēvam, kurš revolucionāram ar ieroci rokās Dzērbenes baznīcā teica: “Šauj!” Otrkārt, viņa bija dziļi garīga — ikdienas lūgšanas un meditācijas saskaņā ar Dievu un Viņa mērķiem. Viņa lasīja ļoti daudz un tāpat rakstīja. Treškārt, viņai bija nākotnes redzējums un mērķis, kā arī garīgs spēks un griba — par spīti viņas tēva bailēm — piepildīt savu sapni. Arī manam tēvam bija stipra griba, un viņiem bieži bija strīdi. Manas mātes mierīgums ienesa mieru. Visbeidzot, Annai Irbei piemita optimisms, mīlestība uz dzīvi, siltums, kurš apņēma katru, kas ar viņu tikās. Tolstoja “kristīgā vienkāršība” bija ar viņu līdz pat nāvei. Viņai bija tikai

trīs vai četras kleitas, dažas gleznas, ieraksti un grāmatas no Latvijas, burciņa ar Latvijas zemi, un šīs smiltis pēc viņas vēlēšanās tika izkaisītas virs viņas kapa 1973. gada 13. februārī.

Es atceros pēdējās brīvdienas kopā ar Omīti 1972. gada augustā Indijā, kad viņa atvadījās no Kunūras. Pēc viņas vēlēšanās es aizvedu viņu sešu stundu garajā ceļā pie maniem vecākiem. Kaut novārgusi, Omīte pārsteidzošā kārtā sagatavojās ceļam un kopā ar vecākiem atbrauca uz lidostu, lai atvadītos no manis. Viņas smaidošā seja, viņas optimisms, vēl joprojām ir ar mani.

No angļu valodas tulkojusi Zilgme Eglīte

Izmantotā literatūra:

1. G. Stīvena autobiogrāfija.
2. *Dr. Feldmaņa runas un nekrologs.*
3. Vējiņa, Zariņa, Meibelas Stīvenas raksti.
4. *Dr. Džona Stīvena, Amaladas Stīvena runas un atmiņas.*

Summary

Violet Stephen,

A woman ahead of her time — Missionary Anna Irbe

The author recalls memories of Latvia's first missionary to South India Anna Irbe (1890—1973), who was almost like a grandmother to all the Stephen children. Along with Tamil pastor Rev. G. Stephen and school headmistress Mabel Stephen, Anna Irbe in 1933 founded and developed the mission station of "Karunagarapuri" near Coimbatore in western Tamil Nadu. "Granny" Irbe envisioned Karunagarapuri as a unique Christian center, a holistic, self-supporting community where evangelistic, social, medical and agricultural activities all took place. There was a mission bungalow, a church cum school building, a dispensary for the sick, homes for children, widows and old people. Due to an abundant well, there was a working farm with mango and coconut trees, vegetable gardens, fields of grains,

cows, bullocks and hens. This was possible due to Anna Irbe's excellent organizational skills both in the practical running of Karunagarapuri and in the evangelistic and spiritual activities involving the Karunagarapuri inhabitants and people in nearby villages. 10 new congregations were formed.

Anna Irbe was liberal minded but also highly disciplined in her daily life, believed in ecumenism and knew several languages, and most of all had tremendous faith to sustain her. She compiled a prayer book with lyrics called *Jebamalai* (prayer garland), following the "Indianization" of worship. This *Jebamalai*, revised and recompiled, is still used today in the Tamil Evangelical Lutheran Church.

V. Stephen offers us also a more personal view of this extraordinary woman missionary, by revealing the important role that Granny had in the upbringing of the five Stephen children, of whom Violet was the oldest. Granny gave them a global perspective in politics, culture, race and social manners. She instilled in them a feeling of self-worth, a determination to think for themselves, to stand up for their rights, and most of all have an awareness of others and a responsibility to fellow men and women. [The Stephen children, after the death of Anna Irbe, their father and mother, are still actively involved in the mission work of evangelization and social and economic uplift of the poor in Tamil Nadu.]

CITĀDAIS AMATS:

Sieviešu ordinācija Nīderlandes protestantu Baznīcā

Kornēlija Vervāla-Hībnere (*Cornelia Verwaal-Hübner*),
Pasaules Luterāņu federācijas Sieviešu nodaļas reģionālā referente,
Nīderlandes protestantu Baznīcas mācītāja

1. Ceļš uz sieviešu ordināciju trīs reformācijas Baznīcās, kuras kopš 2004. gada apvienotas Nīderlandes protestantu Baznīcā:

- a) (re)reformātu Baznīcā (*gereformeerde Kerk*),
- b) reformātu Tautas Baznīcā (*hervormde Kerk*),
- c) luterāņu Baznīcā,
- d) mazajās menonītu un remonstrantu reformētajās māsu Baznīcās.

2. Argumenti “par” un “pret” sieviešu ordināciju.

3. Ordinēto sieviešu pieredze.

4. “Citādais amats?” — mācītāja amata izmaiņas caur sieviešu kalpošanu un nākotnes cerības.



Ievads

Savā referātā stāstīšu par sieviešu ordinācijas ceļu Nīderlandes protestantu Baznīcā — par ceļu, kuram varbūt ir paralēles dažās citās Baznīcās Eiropā, bet kurš bez daudzu sieviešu un vīriešu drosmes, izturības un cerības būtu bijis vēl grūtāks, nekā bija. Šī ceļa vēsture, kad gatavojos kļūt par mācītāju, mani

saviļņoja un deva drosmi nepadoties grūtībām, ar kurām sastapos, veicot amatu savās draudzēs. Es ceru, ka arī jums, kas šodien piedalās Latvijas luterāņu Baznīcas sieviešu ordinācijas 30. gadu jubilejas konferencē, tiks dots kaut kas no šī spēka un izturības.

1. Ceļš uz sieviešu ordināciju:

a) Nīderlandes protestantu Baznīcā pēc *gereformeerde Kerk* piemēra

1969. gada 28. novembrī Nīderlandes (re)reformātu Sinode (*gereformeerde Kerk*), kas 19. gadsimtā nodalījās no Tautas Baznīcas reformētās “mātes Baznīcas”, izlēma atļaut sievietēm ieņemt draudzes vecākā, diakona un mācītāja amatu.

Daudzi no jums droši vien zina, ka reformātu Baznīcā ir cita baznīcas amatu izpratne nekā luterāņu Baznīcā. Saskaņā ar reformātu amata teoloģiju Kristus pārvalda savu draudzi caur trīs amatiem: draudzes vecākā, diakona un mācītāja amatu.

Amata pārstāvjus un pārstāves ievēl draudze. Amata “īpašnieku” uzdevums ir uzraudzīt patiesās Baznīcas un pareizā dzīves veida robežas.

Diskusija par sieviešu ordināciju vienmēr ir bijusi arī diskusija par sieviešu līdzdalību baznīcas padomē. Tas, kas šodien daudzām sievietēm ir pašsaprotami, proti, būt par locekli baznīcas padomē vai būt par mācītāju — Sinodei prasīja daudzu gadu darbu. Sievietes bija un joprojām ir atbildīgas par pamatdarbiem draudzē, viņas arī veidoja un veido dievkalpojuma apmeklētāju vairākumu, taču viņām nebija vēlēšanu tiesību draudzes vecākā, diakona un mācītāja vēlēšanās.

Pirms trīsdesmit gadiem draudzes padomei kā uzraudzības orgānam reformātu draudzēs bija liela autoritāte. Tai bija un vēl aizvien ir uzdevums apmeklēt draudzes locekļus, lai atgādinātu viņiem pienākumus pret draudzi. Draudzes padomei bija “amata vara” un autoritāte draudzē. Sieviete ar “amata varu” pār draudzi un caur to arī pār vīriešiem pirms piecdesmit gadiem nebija iedomājama (un arī šodien reformātu Baznīcas labējā spārnā nav iedomājama). Tas, ka sievietēm nedrīkst būt

“amata vara” pār vīriešiem, tiek pamatots ar Bībeles citātiem no 1. vēstules korintiešiem 14:34 un vēstules Timotejam 2:12-13: “Sievai lai draudzes sapulcēs cieš klusu, jo tām nav atļauts runāt, bet jābūt paklausīgām, kā arī bauslība nosaka.” “Taču mācīt es sievai nepieļauju, nedz valdīt pār vīru, bet viņai jāturas klusībā. Jo Ādams ir pirmais radīts, pēc tam Ieva.”

Bībeles citāti bija skaidri, taču laika gaitā mainījās to interpretācija. Sieviešu vēlēšanu tiesību ieviešana politikā 1922. gadā bija arī pagrieziena punkts sievietēm Baznīcā. Taču sieviešu vēlēšanu tiesības reformātu Baznīcā ieviesa tikai 1952. gadā. Sieviešu tiesības vēlēt daudzu vīriešu acīs bija varas uzurpēšana pār vīriešiem, kas bija pretrunā ar Bībeles tekstu: “Taču mācīt es sievai nepieļauju, nedz valdīt pār vīru.” (Tim 2:12)

Tikai 20. gadsimta piecdesmitajos gados vairākas teoloģes, skaidrojot Bībeles tekstus, tos redzēja uz sava laika un kultūras fona, un Pāvila pavēle “klusēt” vairs netika uzskatīta par derīgu 20. gadsimtā. Arī sieviešu emancipācija sabiedrībā pozitīvi ietekmēja Baznīcas attīstību.

Sieviešu vēlēšanu tiesību ieviešana reformātu Sinodē no jauna atdzīvināja diskusiju par sieviešu ordināciju. Fakts, ka sievietes studēja teoloģiju un nedrīkstēja vadīt dievkalpojumus un pārvaldīt sakramentus, izraisīja draudzēs jautājumus. Lai atbildētu uz šiem jautājumiem, tika iecelta reģionālā komisija, kura pārskatīja visus Sinodes izteikumus par sieviešu amatiem Baznīcā. Komisija atzina, ka Sinodes izteikumi balstās tikai uz nedaudziem Bībeles tekstiem, ar kuriem kopsakarībā būtu jāņem vērā arī citi Bībeles skaidrojumi. Vienpadsmit gadus pēc sieviešu vēlēšanu tiesību ieviešanas Baznīcā diskusija ieguva citu virzienu. 1962. gada Sinodes komisijas ziņojumā tiek no jauna apskatīti Jaunās Derības teksti, kuros tiek uzsvērts vīriešu un sieviešu līdzvērtīgums.

Tagad tiek akcentēts, ka visi Baznīcas locekļi caur kristību ir līdzvērtīgi, un Vasarsvētku dienā ir iesācies Svētā Gara laikmets. Pāvila vēstule galatiešiem 3:28 kļūst par pamattekstu vīriešu un sieviešu līdzvērtīguma atziņai: “Tur nav ne jūda, ne grieķa, nav ne kalpa, nedz svabadā, tur nav ne vīrieša, nedz

sievietes, jo jūs visi esat viens Kristū Jēzū.” Šis Bībeles teksts kļūst par galveno sieviešu ordinācijas jautājumā. Visi amati un kalpošana, kas pastāvēja pirmsdraudzē, tagad tiek skatīti kā līdzvērtīgi gan sievietēm, gan vīriešiem.

Vīrieši un sievietes nav vienādi, taču iespējās uzņemties mācītāja amatu tie ir līdzvērtīgi — tāds bija 1963. gada reformātu Baznīcas Sinodes ziņojuma pamattonis.

Neatrisināts palika 1. vēstules Timotejam 2:12 skaidrojums, kur Pāvils aizliedz sievietēm valdīt pār vīriešiem. Tika ierosināts ordinēt sievietes, ierobežojot uzdevumus, lai viņas nevarētu “valdīt” pār vīriešiem.

Laika gaitā sievietēm atļāva darboties draudzes padomē, argumentējot, ka arī pirmkristīgajās draudzēs sievietes darbojās kā līdzstrādnieces.

Pozitīvu lomu sieviešu ordinācijā spēlēja Reformātu sieviešu savienība un Luterāņu sieviešu savienība, kuras atbalstīja sievietes ceļā uz amatu baznīcā.

1969. gadā reformātu Baznīcas Sinode nobalsoja par sieviešu ordināciju visos amatos — draudzes vecākās, diakones un mācītājas amatā, bet ar atrunu, ka sievietēm nevajadzētu, pirmkārt, tikt aicinātām draudzes mācītājas amatā, bet labāk ar īpašiem uzdevumiem strādāt slimnīcās un veco ļaužu mītnēs. Precību vai grūtniecības gadījumā viņām būtu jākonsultējās ar draudzes padomi, kura galu galā varētu viņas atbrīvot no amata.

b) Nīderlandes reformātu Tautas Baznīcā (*hervormde Kerk*)

Reformātu Baznīcā jau 1967. gadā tika ieviesta sieviešu ordinācija. Reformētajā “mātes Baznīcā” (*hervormde Kerk*) diskusijām bija citi akcenti. Jau 1897. gadā *hervormde Kerk* tika pieprasītas vēlēšanu tiesības sievietēm, un 1923. gadā ieviesa aktīvas sieviešu vēlēšanu tiesības. Diskusija par pasīvām vēlēšanu tiesībām un sieviešu ordināciju ilga vēl piecdesmit gadus. Sieviešu ordinācija ar dažādiem argumentiem tika noraidīta atkal un atkal. Visbeidzot, pateicoties dažu drosmīgu un izturīgu sieviešu darbam, šis jautājums nokļuva Sinodes dienas kārtībā.

No diskusijām kļuva skaidrs, ka runa bija ne tik daudz par teoloģiskiem, cik par sociāli kulturāliem elementiem.

Uz spēles tika likta Baznīcas vienotība — tā bija prioritāte. Viena no teoloģēm, kura parādīja lielu neatlaidību, bija Konstance Gerlingsa (*Constance Gerlings*). Viņa desmit reizes uzdeva reformātu Sinodei jautājumu par sieviešu ordināciju un aizvien no jauna tika noraidīta. Jāpateicas par viņas neatlaidību, kuras dēļ jautājums nepazuda no dienas kārtības.

No 1924. gada sievietes ciešā kopsadarbībā ar vīriešu kolēģi drīkstēja kļūt par palīgmācītājām. Viņas drīkstēja sprediķot un laulāt, bet nedrīkstēja pārvaldīt sakramentus. Taču drīz vien baznīcas dzīvi vairs nevarēja iedomāties bez palīgspreiķotājas devuma un zināšanām. Tā kā sievietes nebija ordinētas, viņām bija zems atalgojums un pensija. Finansiāli sievietes bija atkarīgas no mācītājiem vīriešiem, kuriem ienākumi bija jādala ar viņām.

Reformētās “mātes Baznīcas” Sinodē diskutēja par “amata varas” izpildīšanu jeb holandiski — par *regerens*.

Vai sieviete drīkst “valdīt”, un kas amatā ir būtiskākais — valdīšana vai kalpošana? Baznīca vienojās par kalpošanu un kalpošanas darbu un 1958. gadā atļāva sievietēm ieņemt baznīcā amatus. Tādējādi reformātu Tautas Baznīcā sievietes drīkstēja kļūt par draudžu vecākajām un diakonēm un ar īpašu uzdevumu strādāt par mācītājām. Tikai 1967. gadā sievietes Baznīcā tika ordinētas ar visām tiesībām, tomēr ar *emeritus* nosacījumu precību gadījumā.

c) Nīderlandes luterāņu Baznīcā

Nīderlandes mazā luterāņu Baznīca ar savu patstāvīgo vēsturi kalvinistu zemē, kas kopš 2004. gada pieder Nīderlandes protestantu Baznīcai, ir gājusi sieviešu ordinācijas jautājumā citu ceļu nekā divas lielās māsu Baznīcas, kuras bija veidotas uz reformātu amata teoloģijas bāzes. 1874. gadā luterāņu Sinodē tika izteikta vēlēšanās, lai draudzes pašas ievēl savu mācītāju, un 1875. gadā tika uzdots jautājums par sieviešu vēlēšanu tiesībām. Un jau pirms 1921. gada Nīderlandes luterāņu draudzēs sievietes strādāja par vecākajām un diakonēm.

Iespējams, ka šajā luterāņu Baznīcas patstāvīgajā rīcībā izpaudās pretestība pret reformētajām māsu Baznīcām, kurās draudzes padomei bija liela vara un ievērība, iespējams arī, ka mazajām baznīcas struktūrām bija savas priekšrocības.

Nīderlandes luterāņu Baznīca ir pirmā luterāņu Baznīca Eiropā, kas akceptēja sieviešu ordināciju bez lieliem sinodāliem šķēršļiem.

1922. gadā kādas teoloģijas studentes jautājums par viņas nākotni lika luterāņu Sinodei pieņemt lēmumu par sieviešu ordinācijas akceptēšanu, kā arī secināt, ka patiesībā pret sieviešu ordināciju nav nekādu svarīgu teoloģisku pamatojumu — varbūt, ka šeit sava loma bija Lutera mācībai par vispārējo priesterību. Sinodes ziņojumā teikts: “Tika iziets no tā, ka sievietei bija maz cerību tikt aicinātai kādā draudzē un viņai nebija izredžu Baznīcā taisīt panākumiem bagātu karjeru.”

1925./26. gadā pēc Amsterdamas Baznīcas padomes pieprasījuma, kura bija pret sieviešu ordināciju, sieviešu ordinācijas jautājums vēlreiz nokļuva luterāņu Sinodes dienas kārtībā. Tika diskutēts par pazīstamajiem Bībeles citātiem pret sievietēm amatā. Šajā diskusijā izšķirošais bija citāts no vēstules galatiešiem 3:28: “Tur nav ne jūda ne grieķa, nav ne kalpa, nedz svabadā, tur nav ne vīrieša, nedz sievietes, jo jūs visi esat viens Kristū Jēzū.”

Daļa mācītāju gribēja redzēt sievietes kā palīgmācītājas, citi jautāja, vai sievietēm ir pietiekami daudz spēka vadīt draudzi.

Atšķirībā no 1922. gada 1925./26. gada Sinodes lēmums ir rūpīgi pārdomāts un izdiskutēts un kalpo par pamatu sieviešu ordinācijai.

Pagāja vēl trīs gadi, un draudzē tika aicināta pirmā sieviete. 1929. gadā Dienvidholandes pilsētā Verdenā (*Woerden*) tika ordinēta mācītāja Haumersena (*Haumersen*) — pirmā luterāņu mācītāja sieviete, viņai sekoja mācītāja *Dufour*, kura 1931. gadā kļuva par mācītāju Nīderlandes rietumu krastā — *Groede in Zeeland an der Sued*. 20. gadsimta pirmajā pusē mācītājām neklājās viegli, taču viņas tika labi pieņemtas mazajā luterāņu Baznīcā, kaut arī bija maz pārstāvētas vadošajās pozīcijās.

Patlaban puse no luterāņu mācītājiem ir sievietes. Tā kā mācītāja amats Nīderlandes sekulārajā sabiedrībā ir zaudējis autoritāti un nākotnē daudzās draudzēs darbs būs uz pusslodzi, tad tuvākajā laikā ir sagaidāms sieviešu mācītāju pieaugums.

d) Remonstranti un menonīti

Pie remonstrantiem (reformātu Baznīcas atzarojums predestinācijas mācības jautājumā) valda brīvāka amata uztvere. Pie menonītiem ikviens, kas ir kristīts, var kalpot amatā, un amatam ir funkcionāla nozīme.

Tāpēc nepārsteidz, ka šīs mazās Baznīcas jau 1905. gadā pieņēma lēmumu par sieviešu ordināciju, un iespējams, ka šī liberālā prakse iespaidoja arī Nīderlandes mazās luterāņu Baznīcas agro izšķiršanos par sieviešu ordināciju.

Tomēr arī mazajās Baznīcās sievietēm amatā bija uzlikti ierobežojumi.

Teoģu apvienībā "Labās cerības rags", kas tika nodibināta 1925. gadā, reformātu, remonstrantu, menonītu un, iespējams, arī luterāņu sievietes varēja dalīties savā pieredzē, viena otru atbalstīt un iedrošināt. No 1925. gada un 1970. gada teoģu apvienības protokoliem var secināt, ka sievietes bieži tika ieceltas draudzēs, kad bija par maz vai vispār nebija vīriešu, vai vīrieši šajās draudzēs negribēja strādāt. Tikai 1948. gadā sievietes tika ieceltas amatā arī lielākās pilsētās.

Daudzas teoģes sevi novērtēja par vājākām vai par ne tik apdāvinātām salīdzinājumā ar kolēģiem vīriešiem. Viņām bija liela nozīme daudzu sieviešu ticības dzīvē. Vairākums mācītāju nebija precējušās, lai, tāpat kā luterāņu un reformātu kolēģes, netiktu atlaistas no darba. Pildot savu amatu sievietes bieži jutās vientuļas, un viņām bija sajūta, ka sevi ir dubulti jāpie-rāda.

20. gs. 90. gados sieviešu mācītāju skaits remonstrantiem un menonītiem bija diezgan liels — starp 40 un 50 %.

2. Argumenti “par” un “pret” sieviešu ordināciju Nīderlandes protestantu Baznīcas diskusijās:

a) Teoloģiski eksegētiskie argumenti

Visbiežāk lietotie argumenti balstās uz radīšanas stāstu un Pāvila vēstulēm.

Sieviešu ordinācijas piekritēji citē radīšanas stāstu 1. Mozus grāmatā 1:26-27: “Tad Dievs sacīja: “Darīsim cilvēku pēc mūsu tēla un mūsu līdzības.”” Citēta tiek arī Pāvila vēstule galatiešiem 2:26-28: “Jūs jau visi ticēdami uz Jēzu Kristu esat Dieva bērni.” Piekritēji saka, ka vienlīdzība apraksta ne tikai garīgo realitāti, bet mums ir arī uzdevums veidot dzīvi uz garīgās vienlīdzības pamata.

Tiek minētas sievietes no Vecās un Jaunās Derības, kurām dažādos notikumos bijusi vadošā loma, piemēram, Sāra un Rebeka, Lea un Rāhele, Sifra un Pua, Mirjama un Debora. No Jaunās Derības tiek pieminētas sievietes, kuras sekoja Jēzum un bija augšāmcelšanās pirmās liecinieces. Sievietēm evaņģēlijā tiek dots uzdevums pasludināt labo vēsti. Pāvils daudzas sievietes nosauc par pirmo draudžu līdzstrādniecēm.

Argumenti pret sieviešu ordināciju arī balstīti 1. Mozus grāmatā 1:26-27 un Pāvila vēstulēs. No radīšanas stāsta tiek secināts, ka Baznīca ir vienība, kas būvēta uz ģimenes struktūras pamata, kurā sievietei ir pakārtota loma iepretim vīrietim. Šo argumentāciju pastiprina Pāvila teksti par pavēli sievietēm klusēt draudzē kā, piemēram, vēstulē korintiešiem 14:34. Atsaucoties uz radīšanas stāstu, sievietēm tika liegta jebkāda pieeja amatiem baznīcā.

Arī šodien Reformātu savienībā, Nīderlandes reformātu Baznīcas labējā grupējumā, ir argumenti pret sieviešu ordināciju — sieviešu un vīriešu vienlīdzība, par kuru tiek rakstīts vēstulē galatiešiem 3:26-28, ir “garīgā vienlīdzība”, kura nerunā par sociālo un sabiedrisko kārtību.

b) Atšķirīgā amata izpratne

Sieviešu ordinācijas piekritēji Baznīcu saredzēja un saredz kā Kristus miesu. Ja sievietes netiek ordinētas, tiek ievainota

Kristus miesas vienība. Draudzei ir uzdevums būt par Dieva ķēniņvalsts liecību un iemiesojumu uz zemes, par Kristus iemiesojumu uz zemes, kur atšķirības starp cilvēkiem tos vairs nešķir un kur tiek runāts par līdzvērtīgu sadarbību. Kristība ir Dieva žēlastības simbols, kas tiek piešķirta katram cilvēkam — vīrietim un sievietei. Visu ticīgo priesterībā ikviens un ikviena ir aicināti kalpošanai un sekošanai Dievam.

Argumentos pret sieviešu ordināciju atspoguļojas amata izpratne, kurā liela loma ir autoritātei un amata varai. Pamatojumam tiek izvēlēti Bībeles teksti, kuri apšaubā sieviešu amata varu pār vīriešiem. Izpildīt amatu nozīmē būt svētā un tīrā reprezentantam. Taču sievietes nevarot vienmēr būt tīras, viņu atšķirīgā ķermeņa dēļ — menstruācijas un dzemdības aptraipa svēto.

Bez tam Jēzus izvēlējās divpadsmit vīriešus par apustuļiem, un tāpēc sievietes nevar piedalīties apustuliskajā sukcesijā.

c) Antropoloģiskie argumenti

Kā arguments par sieviešu ordināciju tiek pieminēta sieviešu paraugfunkcija garīgās aprūpes darbā ar citām sievietēm. Sievietes var būt “pretsvars” vīriešu amata autoritātei, kura dziļi sakņojas vairākumā sabiedrības. Argumenti pret sieviešu ordināciju balstās uz stereotipiskiem lomu modeļiem: sievietes ģimenes aprūpes, grūtniecības un dzemdību dēļ vienmēr nav darba spējīgas, viņas arī morāli, fiziski un garīgi ir vājākas. Arī savas emocionalitātes dēļ viņas rīkojas mazāk racionāli un objektīvi nekā vīrieši.

d) Sociāli kulturālie argumenti

Sieviešu ordinācijas piekritēji norāda, ka sievietēm agrīnajā Baznīcā bija vadības funkcijas, kuras zaudētas hellēniskās kultūras ietekmē.

Ja Baznīca iestājas par cilvēktiesībām, tai jārikojas konsekventi un jāatver savas struktūras arī sievietēm. Turklāt pozitīvā pieredze, ko devušas sievietes vadošā amatā un vadošās pozīcijās sabiedrībā, ir stiprinājusi Baznīcu pozitīva lēmuma pieņemšanā par sieviešu ordināciju.

Arī sieviešu ordinācijas kritiķiem sociāli kulturālie argumenti spēlēja lielu lomu, it īpaši vietās, kur amats saistīts ar varu un šī vara atrodas pretrunā ar zemē pastāvošo kultūru vai arī apdraud ekumeniskās attiecības ar citām konfesijām vai reliģijām.

Ļoti bieži diskusija par sieviešu ordināciju tika traktēta tāpat kā 1948. gadā Amsterdamas baznīcas Ekumeniskās apvienības dibināšanā, kur ir teikts: “.. jo oponenti sieviešu ordinācijai, tika apdraudēti jautājums par sievietēm baznīcā, bet, no otras puses, — tā tika argumentēta — ir vēl citas nozares, kurās sievietes Baznīcā var uzņemt pienākumus.”

Kopsavilkumā var secināt, ka sieviešu ordinācijas piekritēji balstās, pirmkārt, teoloģiskos pamatojumos. Pretinieki savukārt atbalstu gūst sociāli kulturālos un antropoloģiskos pamatojumos, bieži kombinācijā ar fundamentālu Bībeles izskaidrojumu.

Pārmaiņas parādās tad, kad Bībele vairs netiek lasīta kā vēsturiska grāmata, bet kā cerību grāmata, kuras centrā ir taisnīgums un līdzvērtīgums.

3. Sieviešu pieredze amatā

Ordinēto sieviešu pieredze ir ļoti atšķirīga, un tā ir atšķirīga arī katrai paaudzei.

Kad 1978. gadā Heidelbergā studēju teoloģiju, es pirmo reizi biju dievkalpojumā, kurā kalpoja sieviete. Mani paraugi bija vīrieši, bet man bija grūti ar šiem paraugiem identificēties. Daudzām manām studiju biedrenēm gāja līdzīgi — izšķiršanos kļūt par mācītājām viņas atlika un koncentrējās teoloģijas studijām.

Arī man līdz studiju beigām nebija skaidrs, vai man jākļūst par mācītāju. Es gribēju būt tuvu cilvēkiem, nevis sprediķot augstu kancelē. Domu apmaiņa ar pārējām meklējošām teologēm un vēlāk mācītājām man palīdzēja ieaukt mācītājas amatā. Apiešanos ar amatu un vadības uzdevumiem es vēl aizvien uztveru kā izaicinājumu, kamēr mācītājas amats un liturģija man ir ļoti pie sirds.

Dažādu paaudžu ordinēto sieviešu intervijas, kas Nīderlandē tika veiktas pirms dažiem gadiem, rāda, ka daudzas sievietes savu amatu piedzīvo savādāk nekā amata kolēģi vīrieši.

Dažas sievietes draudzēs tika uzņemtas ar atvērtām rokām, citas — ar neuzticību.

Dažas sievietes ļoti daudz ieguldīja, lai pārveidotu Baznīcas vadošās struktūras, citas pievērsās praktiskajai diakonijai un pastorālajam darbam.

Vadības uzdevumu zināšanas sievietes lielākoties ieguva sieviešu organizācijās.

Daudzu izvaicāto ordinēto sieviešu ideāls nav hierarhiska draudze, bet *communio*, kam raksturīgas savstarpējas attiecības, kurās ir vieta dažādām garīgām izpausmēm un kurām ir arī izstarojums uz ārpusi.

Kāda mācītāja raksturo savu sapni: “Es sapņoju par draudzi, kurā mēs esam kopīgā meklējumu ceļā uz ticības piedzīvojumu, ka Dievs ir klāt katram cilvēkam, un .. kur katra un katrs nonāk pie savām tiesībām un kur dzimums, seksualitāte un sociālais stāvoklis nav noteicošais .. par draudzi, kurā atspoguļojas Dieva sapnis par pasauli.” Daudzas sievietes ir iedrošinātas iestāties par šo sapni savā amatā.

Daudzām izvaicātajām sievietēm bija un vēl joprojām ir grūtības ar Baznīcas struktūrām un ar vīriešu noteikto sapulču kultūru. Daudzu sieviešu pieredze bija un ir tāda, ka vīriešu runas uzklausā vairāk nekā sieviešu. Tāpēc dažas sievietes kļušēja, atkāpās, vairs aktīvi nepiedalījās diskusijās vai vispār neapmeklēja draudzes padomes sēdes. Citas attīstīja stratēģiju, kā sapulču diskusijās atbalstīt sievietes. Sievietes, kuras protokolēja, protokolā ievērojami izcēla sieviešu teikto un rūpējās par to, lai sieviešu devums būtu pamanāms.

Arī pārsvarā caur vīriešu priekšstatiem veidotā liturģija un valoda daudzām mācītājām sagādāja grūtības. Bet bija arī mācītājas, kurām ar to bija mazāk grūtību un kuras piemēroja draudzēm. Pēdējos gados tika strādāts pie dievkalpojuma kārtības jaunām liturģijām un inkluzīvas valodas. Sievietes dievkalpojumos ir vairākumā, tomēr viņām jācinās, lai viņas ievērotu attiecībā uz valodu un priekšstatiem.

4. "Citādais amats" — vilšanās un cerības

Daudzās vietās protestantiskajā Holandē, pirmkārt, reformātu Baznīcās ordinētās sievietes nonāca draudzēs, kuru struktūras veidoja vīrieši ar izpratni par amatu, ko noteica autoritāte, disciplīna un morāles uzraudzība. Tur savu ceļu atrast nebija vienkārši, un arī šodien tas ir izaicinājums. Sievietes samazināja distanci starp amatu un draudzi. Sievietes mazāk runāja "no augšas uz leju", bet daudz vairāk par "vienlīdzīgu kopību" draudzē. Sievietēm vajadzēja atrast ceļu vīriešu Baznīcā bez vai arī ar nedaudzu sieviešu paraugiem. Tas deva sievietēm brīvību darīt savādāk nekā vīrieši, taču tas padarīja daudzas sievietes arī ļoti ievainojamas. Nākotnē sievietēm un vīriešiem būs ļoti svarīga jauna izpratne par mācītājiem un jauns mācītāja amata funkciju apraksts.

Ne mazāk svarīgi ir un bija, ka sieviešu ordinācijai ir liela simboliska nozīme. Tā izskaidro, ka sievietes nav mazāk kā vīrieši aicinātas reprezentēt Kristu.

Jau ilgi pirms sieviešu ordinācijas ieviešanas sievietes bija aktīvas garīgā aprūpē, diakonijā un reliģijas mācības pasniegšanā, un draudzes vairs nespēja izprast, ka sievietes strādāja garīgā aprūpē, bet nedrīkstēja dalīt sakramentus.

Lai arī sieviešu pozīcija amatā ir nodrošināta Apvienotās protestantu Baznīcas kārtībā, Nīderlandē, tāpat kā visā pasaulē, pastāv harismātiskās kustības un bibliskais fundamentālisms, kurš ar konservatīviem priekšstatiem par sievietēm grib pagriezt atpakaļ to, ko sievietes šajos gados ir sasniegušas. Nīderlandes protestantu Baznīcā pastāv labējais atzarojums, kurš daļēji atšķēlās Baznīcas apvienošanās gadā — arī sieviešu ordinācijas jautājuma dēļ. Rūpes sagādā draudi slēgt Sieviešu un vienlīdzības nodaļu Rietumeiropā, kas gadiem ilgi strukturāli iestājās par taisnīgumu starp dzimumiem un atbalstīja sievietes amatā.

Kopsavilkumā vēlos teikt, ka, lai arī sievietes daudz ko ir mainījušas amata izpratnē Baznīcā un viņu amata praktiskajā darbībā, tas vēl nenozīmē, ka ir sasniegta pilnīga vienlīdzība. Daudz jāpateicas sieviešu izturībai un vīriešu aktīvajam solidārajam

atbalstam ceļā uz sieviešu ordināciju. Tas ir process, kas norisinās luterāņu Baznīcās, Eiropas partnerbaznīcās un visā pasaulē un kas prasa modrību un solidaritāti, taču nes arī sevi cerību uz transformāciju.

No vācu valodas tulkojusi Jogita Mingina

Izmantotā literatūra:

1. Bakema, Martine en Lies Sluis, red. *Een ander ambt-25 jaar vrouwen in het ambt der gereformeerde kerken in Nederland*. Kok Kampen, 1994.
2. Boendermaker, J.B. *De vrouw in het ambt-lutheranisme in de lage landen 20 ste eeuw zusammengestellt*. 2005.
3. Singh, Priscilla. *WICAS update-presented at conference of women bishops / presidents with the ministry of oversight 15-19 june 2005 in Geneva*.
4. Probst, Enzner Brigitte. *Pfarrerin / Als Frau in einem Männerberuf*, Kohlhammer, 1995.

Summary

Cornelia Verwaal-Hübner;

Women's ordination in Europe using the Netherlands Protestant Church as an example

In the Netherlands in recent years three Churches — 1) the Reformed Church, 2) the Reformed People's Church, and 3) the Lutheran Church — concluded a merger to create the Netherlands Protestant Church. At present women are ordained in all three member churches. The road to women's ordination was in many ways similar in all three churches, but there were also notable differences in the rights and restrictions given to women pastors. The relatively small Lutheran Church had already in its 1925-1926 Synod made the decisive vote for women's ordination, but the two Reformed Churches voted positively in their 1967 and 1969 Synods.

Much of the discussions for and against women's ordination centered on interpretation of the Creation stories and Paul's letters. For a long time Paul's admonition in 1 Tim. 2 that "for-

bids women to rule over men” was a stumbling block. Traditionally men had power over women. Do women, if they become pastors, have the right to “rule” over men in their congregations? What after all is the basic role of a pastor — is it to “rule” or to “serve”? Finally all three Churches accepted Gal. 3: 28 as the basis for the equal worth of women and men.

The discussions involved theological-exegetical arguments, differing understanding of ministry, anthropological and socio-cultural arguments, of which some examples are given.

Having gained ordination, women continue to struggle in their work by trying to change the prevailing hierarchical church structures into a “communion” characterized by positive mutual relations, which allow for various kinds of spirituality. Work has begun to transform liturgies and to use more inclusive language to reflect that the fact that women represent the majority of churchgoers.

Although the ministry of women is assured in the United Protestant Church, in the Netherlands as elsewhere there are charismatic movements and biblical fundamentalists, who with their conservative views want to turn around the gains that women have made in all these past years. In the Protestant Church there is a right wing group that split off in the year that the Churches merged because of the issue of women’s ordination. In view of this, one can say that the road to women’s ordination is a process which requires constant vigilance and solidarity.

SIEVIEŠU PRAVIETISKĀ LOMA UN NĀKOTNES REDZĒJUMS BAZNĪCĀ UN SABIEDRĪBĀ: *Starptautiska perspektīva*

Prisila Singha (*Priscilla Singh*),
Pasaules Luterāņu federācijas nodaļas
"Sievietes baznīcā un sabiedrībā" sekretāre

Man ir dota liela privilēģija un gods jūs sveicināt Jēzus Kristus vārdā, kas mūs visus vieno. Svētku svinēšana kopā ar jums ir manu cerību papildījums, jo varu pievienot savu pateicību, atzinību un prieku brīdī, kad mēs pieminam Annu Irbi, pirmo latviešu misionāri manā Baznīcā Indijā. Kad zviedru bīskaps Sandegrēns meklēja misionāru, kas būtu gatavs doties uz tālu un nezināmu zemi Āzijā, viņa brīvprātīgi pieteicās. Šādas rūpes vienam par otru arī tad, kad otrs nav pazīstams, vislabāk raksturo Pasaules Luterāņu federācijas ideju — Baznīcu kopību. Katrs no jums ir daļa no šīs luterāņu kopības, kurā ir 66 miljoni cilvēku no 138 Baznīcām, no 77 valstīm.

Kopības ideju labi izsaka Bībeles teksts 1. vēstulē korintiešiem 12:26: "Un kad viens loceklis cieš, tad visi locekļi cieš līdzīgi; vai kad viens loceklis top godāts, tad visi locekļi priecājas līdzīgi."



Tādēļ es aicinu tās luterāņu sievietes, kuras ir ieradušās šeit no citām luterāņu Baznīcām pasaulē, solidarizēties ar mani. Kopā ar viņām es nesu sveicienu no luterāņu kopības, no PLF ģenerālsekretāra *Dr. Išmaela Noko*, direktora *Dr. Kjella Nordstoka* un Ženēvas sekretariāta darbiniekiem. Mēs apliecinām, ka esam kopā ar jums gan personīgi, gan garā un priecājamies kopā ar jums šodien, kad jūs atskatāties uz ceļu, ko esat veikušas pēdējos trīsdesmit gados, uzklausiēdamas Dieva aicinājumu darboties dažādā kalpošanā. Atcerēsīties un apliecināsīties no jauna, ka Baznīcas izaugsme balstās lielāko tiesu nenogurstošā darbā, ko sievietes ir ieguldījušas pēc tam, kad augšāmceltais Kristus sūtīja Mariju Magdalēnu, apustuļu apustuļi, iet un sludināt labo vēsti par viņa augšāmcelšanos. Tāpēc tagad, kad svinam latviešu sieviešu mācītāju ordinācijas 30 gadu jubileju, svinēsīties arī sieviešu misijas aicinājuma 2000 gadu vēstures jubileju!

Esmu parādā pateicību rīcības komitejai un īpaši Vijas Klīves kundzei par uzaicinājumu runāt par "Sieviešu pravietisko lomu un nākotnes redzējumu Baznīcā un sabiedrībā". Es apgalvoju, ka sievietei jābūt pravietiskai, kā arī ar nākotnes redzējumu. Bībele saka, "kur nav vīzijas, cilvēki iet bojā". Sievietes ir īpaši slavenas ar to, ka, būdamas neatlaidīgas, spēj krīzi pārvērst izdevībā un ka atbalsta tiesības uz pilnvērtīgu dzīvi visiem. Kristietība ir dzīvesveids, kas ir būtisks un nepieciešams, un tāpēc to vajadzētu pielāgot šodienas izaicinājumiem. Kristietība nav tikai reliģija ar vēsturi, tradīcijām un paradumiem, citādi tā apsīktu tāpat kā daudzas citas ticības un paradumi. Tai piemīt kontinuitāte, un tādēļ mēs visi tajā piedalāmies kā liecinieku saime. Dievs neteica, ka mums nebūs grūtību, Dievs apsolija: "Es būšu ar jums." "Kad dzīve kļūst smaga, sīkstie darbojas." Sievietes ir bijušas neatlaidīgas savā cīņā, pravietiskas un ar nākotnes redzējumu ļoti smagos apstākļos. Tādēļ es aicinu jūs sekot līdzī manai domai, kad es grupēšu nākotnes vīziju un pārskatīto redzējumu četrās galvenajās tēmās, apskatot mūsu problēmas un iespējas, un to, kā varam attīstīties nākotnē.

1. Tiesības uz nākotnes iztēlojumu, pārvērtēšanu un jaunu redzējumu

a) *Agalvo, ka mūsu tēls ir Dieva tēls!*

Pēdējos divdesmit gados kompetenti un produktīvi ir rakstījušas galvenokārt sievietes teoloģes, kuras likušas mums saprast, ka esam radītas pēc Dieva tēla. Nevis lai mēs kļūtu augstprātīgas vai savtīgas, bet gan pārliecinātākas par mūsu aicinājumu un statusu. Mums ir jāzina, kas mēs esam un KAS mēs esam kā sievietes.

b) *Atvairi populāros un negatīvos sieviešu tēlus!*

Sievietes ir cietušas no nomācošajiem sabiedrības aizspriedumiem, ka viņām jābūt līdzīgām jaunavai Marijai — pakļāvīgai, klusai, kontemplatīvai, upurēties spējīgai utt. Vai arī sabiedrība viņas apsūdzējusi par kārdinātājām kā Ievu, kura atsaucās čūskas vilinājumam utt.

Sievietes teoloģes Svētos Rakstus pārlasīja un no jauna interpretēja sieviešu grupās, kas sanāca vietējās, reģionālajās un starptautiskajās sanāksmēs, kurās neatlaidīgi popularizēja ideju, ka sieviete ir radīta pēc Dieva līdzības un tādēļ drīkst pieņemt Dieva gribu, ka sieviete ir līdzradītāja, līdzstrādniece un līdzatbildīga radības kopēja. Sievietes teoloģes uzdrīkstējās traucēt arī sastingušo apziņu jautājumā par “pareizo radības kārtību”, tai nepakļaujoties un iztēlojoties sievietes citādi. Tas ir atbrīvojis sievietes savas pašvērtības meklējumiem un ļāvis izpētīt tās unikālās dāvanas, ko Dievs mums katrai ir devis. Kas ir tā neatkārtojamā dāvana, ko mēs Baznīcai un sabiedrībai šodien varētu pienest?

Dažas sievietes, ar kurām man bijis tas gods strādāt kopā, pat nedomā, ka mums ir tāda pati izcelsme kā pagātnes pravietiskajām vai svētajām sievietēm, nemaz nerunājot par atziņanos, ka mēs tiešām esam aicinātas būt pravietiskas. Gadsimtiem ilgi sievietes cieš no tā, ko es saucu par “daudzkārtējiem negatīvo tēlu traucējumiem” — grēcinieces, kārdinātājas, trausli trauki, otrās šķiras cilvēki utt. Luterāņu kopībā mēs Bībeli uzskatām par vienīgo autoritāti — *Sola Scriptura*. Šis izteiciens

parasti nozīmē — lasīt Bībeli burtiski, taču feministiskā interpretācija ir ienesusi ievērojamas izmaiņas, kas norāda uz Dieva dotām tiesībām sievietēm vadīt un ieņemt savu vietu. Man šķiet, kas tas ir viens no sieviešu teoģu pravietiskās balss vislielākajiem sasniegumiem. Viņas arī ir norādījušas uz Jēzu Kristu kā priekšzīmi, kas Svētos Rakstus interpretē sava laika kontekstā un kas atļauj Dieva vārdam mūs uzrunāt no jauna katru dienu un Svētajam Garam mūs spēcīnāt un vadīt katru dienu līdz pilnīgai taisnībai. Mums vēl jāpalīdz vīriešiem tas atzīt un pieņemt pilnībā.

c) Iedomājies Dieva tēlu ārpus dzimuma!

Trešais aspekts, no kura esam mēģinājušas tikt vaļā, ir vīrišķīgais Dieva tēls. Mēs meklējam jaunas izpratnes iespējas un uzrunājam Dievu dažādi, ne tikai — Kungs, Ķēniņš, Sogis, Tēvs utt. Sievietes ir iedziļinājušās Dieva mistiskajos aspektos, izceļot gaismā “Sofijas” (gudrības) tēlu, izmantojot sievišķīgas metaforas, lai runātu par Dievu, lietojot inkluzīvu valodu, atgriežoties pie vārdu nozīmes oriģinālajos tekstos, meklējot ārpus kanoniskajiem tekstiem. Sievietes ir paplašinājušas mūsu izpratni par Dievu, lai tā kļūtu dziļāka. Šāda izpratne mūs tā pārveido, ka neesam vairs ar mieru, runājot par Dievu, lietot tikai vīrišķīgu valodu vai iztēloties Dievu kā sirmu vecu vīru ar garu baltu bārdu, vai arī runāt par Dievu, lietojot tikai sievišķīgu valodu. Mums sevi jāatbrīvo no ierobežotās izpratnes un jāiedomājas Dievs ārpus dzimuma. Vēl mums ir jāatrod, kā uzsvērt, ka Dieva nodoms sievietēm ir būt līdzdalīgām visās varas izpausmēs, ka Dievs dalījās ar cilvēkiem radišanas iespējās, Dievs dalījās ar savu Dēlu, lai būtu pestīšana. Tādēļ kalpošana ir līdzdalības lauks, nevis dažu izredzēto privātīpašums.

d) Lūdz vīriešus tikt vaļā no “mačo” tēla!

Mēs gribam iedrošināt vīriešus novērtēt tos vīriešu lomas stereotipus, kas ir despotiski, un lūgt atrast jaunus vīrišķīguma modeļus, kas būtu liberālāki gan sievietēm, gan vīriešiem. Piemēram, pagājušā gadā PLF nodaļā “Sievietes baznīcā un sabiedrībā” pieņēma darbā jaunieti, lai viņš izpētītu, kādi ir

pozitīvie priekšstati par vīriešiem. Jaunietim tas bija liels pārbaudījums, jo visi zināja, ka viņš strādā "sieviešu birojā". Bija grūti atrast pietiekami daudz cilvēku, lai veiktu šo pētījumu, bet esmu priecīga, ka vismaz viņš pabeidza savu darbu un kļuva pārliecināts par dzimumu līdztiesību, un viņš var kļūt pozitīvs piemērs saviem vienaudžiem!

2. Atdarīniet pravietiskos tēlus!

Sievietes nesaredz Baznīcu kā patriarhālu vai hierarhisku struktūru, bet kā galdu, ap kuru līdztiesīgi pulcējas sievietes, vīrieši, laji, garīdznieki, jaunieši un bērni. Sieviešu kustība mūs arī aicina dzīvot sekulārajā un sakrālajā telpā tā, lai mēs katru dienu varam dzīvot savu ticību un lai ticība nav racionāli izslēgta no mūsu ikdienas piedzīvojumiem.

"Mēs bijām tik aizņemti ar debesu lietām, ka uz zemes kļuvām nederīgi." "Ienes altāri dzīvojamā istabā!" "Runā cilvēku valodā!" "Ne tikai stāsti, bet dari!" Šos pazīstamos saukļus izvirza sievietes, kad konfrontējas ar neelastīgām Baznīcas struktūrām. Sieviešu teoloģiskās studijas un ordinācija krietni izmainīja veidu, kā mēs vadām savu kalpošanu. Bez šaubām tā nav visas pasaules sieviešu kopīgā pieredze. Tomēr varam redzēt pārmaiņas trīs līmeņos: **strukturālā, saturiskā un idejiskā.**

a) Strukturālā līmenī

PLF kopība ir priecīga, ka tajā ir 21 sieviete bīskape, 4 sievietes prezidentes un dažas reģionālās bīskapes. Mums ir vēl apmēram 40 Baznīcu, kuras kaut kādu iemeslu dēļ sievietes neordinē. 2005. gada jūnijā pirmo reizi PLF vēsturē es sasaucu sieviešu bīskapu un prezidentu sanāksmi. Šīs sievietes atzīmēja, ka "evaņģēlija pilnība vispareizāk izpaužas tad, kad gan sievietēm, gan vīriešiem ir iespēja ieņemt vadošās lomas". Bija vēl cits interesants novērojums, ka "ir jauna draudžu locekļu paaudze, kura ir redzējusi tikai sieviešu un vīriešu pilnīgu piedalīšanos Baznīcas kalpošanā". PLF ir pieņemts politisks lēmums, ka visās sapulcēs un vadības amatos ir jābūt 50% sieviešu. Sieviešu klātbūtne lemttiesīgajos orgānos ir izmainījusi Baznīcas darba kārtību, tagad koncentrējoties vairāk uz to, kā

mēs starp dažādiem izaicinājumiem dzīvojam savu ticību ikdienā. Īpaši PLF 10. Asamblejas aicinājumā par kalpošanu uzsvērts, ka “jāatsakās no antropocentriskas/egocentriskas attieksmes un jāpāriet uz holistisku, ekocentrisku radīšanas redzējumu, tostarp iekļaujot visus cilvēkus radīšanas vīzijā”. Tas mūs motivētu domāt par dzīves stilu un attiecībām, kas stiprina dzīves trauslo tīmekli, un arī par ekumenismu plašākā nozīmē, kurā iekļautos cilvēki no dažādām reliģijām. Šī plašākā izpratne šodien ir nepieciešamāka un būtiska nekā dialogi un doktrinālās sadursmes, kas bieži vien noēd enerģiju, aizliedzot mums “rīkoties kā vienam ķermenim”. Šodien jaunus cilvēkus neinteresē konfesionālā piederība. Cilvēki meklē jaunu garīgumu, kas viņus pabarotu un dotu spēku tikt galā ar mūsu laika izaicinājumiem.

Viens no pravieša būtiskiem uzdevumiem ir nomierināt uztrauktos un satraukt pašapmierinātos. Tas ir risks, kas pilnīgi pakļauts Dieva vadībai. Praviestiskais aicinājums var nākt caur īpašu atklāsmi vai kādu iekšējo pārliecību, kas mūs mudina izdarīt ko pozitīvu. Mums ir arī daudz cilvēku gan pagātnē, gan šodien, kurus mēs varētu atdarināt. Piemēram, Marija Robinsone, Īrijas pirmā prezidente sieviete, izbeidza konfliktus savā valstī un ar tās kaimiņiem, tādējādi samazinot vardarbību un asins izliešanu, kas paaudzū paaudzēs bija valsts sērga. Viņa ir tikai viena no gaišajām dvēselēm. Tomēr visbiežāk drosmē izpaužas, darot to, kas katru dienu ir jādara. Elizabete Eliota, misionāre, rakstniece un lektore, runā par šo neatlaidīgo drosmi. Viņa to sauca par — “darīt nākošo darbu”. Būt drosmīgam nozīmē izmantot iespējas, nevis sastingt, sastopoties ar gūtībām. Ko neriskējam darīt vienas, darīsim kopā!

b) Saturiskā līmenī

Otrais PLF sasniegums ir tas, ka, skaidrojot Bībeles tekstus, Baznīca ir kļuvusi apzinīgāka, iejūtīgāka un aptverošāka attiecībā uz abiem dzimumiem. Dažas no mums, īpaši kritiķes, aizrāda, ka drosmīgās sieviešu balsis bibliiskajos tekstos bija un ir pakļautas patriarhālām tradīcijām, vīriešu nejutīgumam

un aklumam. Tas nav teikts ar nodomu, lai atrastu kļūdas bibliskajos tekstos, bet lai aizrādītu, ka sieviešu “neredzamību” bibliskajos tekstos izmanto, lai turpinātu viņu “neredzamību” mūsdienās. Ir kāda anekdote, kas ilustrē šo sievietes talantu “neredzamību”. Draudzes diakoni, kas gatavojās braukt makšķerēt, nolēma uzaicināt līdzīgu savu mācītāju sievieti. Viņa jau bija apmēram piecdesmit metrus no krasta, kad mācītāja teica: “Atvainojiet, esmu aizmirsusi savu makšķeri krastā!” Tad viņa izlēca no laivas, aizstaigāja līdz krastam un paņēma makšķeri. Kamēr viņa bija prom, viens no diakoniem murmināja: “Cik tipiski sievietei, vienmēr kaut ko aizmirst!” Šis joks izraisa vēl citu jautājumu, proti, vai esam norūpējušās par to, lai saņemtu pelnīto ievēribu, vai meklējam, kā ļaut mūsu spējām izraisīt brīnumu.

Daži no mums neapzināti turpina veicināt šo sieviešu “neredzamību”. Piemēram, citējot paēdināšanas brīnumu un sakot, ka “to, kas ēduši, bija ap pieci tūkstoši”, lai gan Bībelē teikts, ka “to, kas ēduši, bija ap pieci tūkstoši, neskaitot sievas un bērņus”. Līdzīgi ir izdzēsta sieviešu, īpaši Marijas Magdalēnas, liecība par Jēzus augšāmcelšanos, kas aprakstīta visos evaņģēlijos, taču 1. vēstulē korintiešiem Pāvils sievietes nepiemin: “Viņš ir parādījies Kēfam, pēc tam tiem divpadsmitiem. Pēc tam Viņš ir parādījies vairāk kā pieci simti brāļiem vienā reizē” (15:5-6). To sauc par *gynopia*, sieviešu “neredzamību”. Lai arī sievietes ir nostumtas malā, akademiķes feministes ir norādījušas uz trīs iespējām: kristiski izvērtēt, izlabot un papildināt, un virzīties uz priekšu.

c) Idejiskā līmenī

Gribētu minēt piemēru, kā PLF risina jautājumu par vardarbību pret sievietēm — ne kā problēmu “kaut kur ārā” vai kā privātu ģimenes lietu, vai cilvēktiesību jautājumu, par kuru jārūpējas valdībai. PLF mēs saredzam vardarbību kā ticības jautājumu un gribam zināt, vai šī problēma eksistē arī mūsu Baznīcā. Un, ja tas tā ir, tad ir jāizvērtē no jauna mūsu teoloģija, darbība un uzskati. Mēs neapsūdzam vīriešus kā pāridarītājus,

bet mums visiem kopā — vīriešiem un sievietēm, upuriem un pāridarītājiem — jāsaprot, ka Dieva līdzība, kas ir mūsos, tiek ievainota caur vardarbību un ka Baznīcai, kas ir dziedinoša kopiena, jārisina jautājums, lai vardarbību samazinātu. PLF mēs izstrādājām dokumentu pret vardarbību ar nosaukumu «Baznīcas saka “nē” vardarbībai pret sievietēm». Grāmatai ir bijis tik liels pieprasījums, ka iznākuši jau divdesmit pieci tulkojumi un drīz iznāks vēl. Īpašais ir tas, ka šoreiz nevis sievietes pieprasa tulkojumu savā valodā, bet vīrieši, kas savām Baznīcām brīvprātīgi piedāvā palīdzību tulkošanas darbā. PLF piedesmit astoņu gadu vēsturē šis ir bijis visvairāk tulkotais un izplatītais dokuments. To apmācībās un semināros izmanto ekumeniskās organizācijas, jauniešu grupas, valdību ierēdņi. Tas ir piemērs tam, kā sieviešu balsis pamudināja Baznīcas sacīt “nē” vardarbībai. Etiopiešu sakāmvārds māca: “Kad zirnekļu tikli apvienojas, tie var sasiet lauvu.” Tad nu apvienosimies, lai pasaulē mazinātu vardarbību!

Izaicinājumi

Ir vairāki **izaicinājumi**, uz kuru fona mums ir jādarbojas — daži pozitīvi, citi negatīvi, un es nosaukšu dažus no tiem.

Baznīcas pārkārtošanās izpratnē pašai par sevi. Ir parādījušies jauni veidi, kā Baznīca var pastāvēt. Piemēram, e-Baznīca. Ir jaunas Baznīcas, kas radušās atjaunošanās un harismātisko kustību rezultātā vai konfesijām apvienojoties, piemēram, reformātiem un luterāņiem. Baznīcas zemeslodes dienvidu daļā krietni aug, kamēr tradicionālās Baznīcas rietumos piedzīvo draudzes locekļu samazināšanos. Tas viss ietekmē sieviešu līdzdalību un vadošo lomu. Kāds ir mūsu nākotnes redzējums un pravietiskā rīcība šajā gadījumā?

Mērķu pārkārtošana. Mūsu ekumeniskās pūles vairs nav pamatotas eklesioloģijā, bet fokusējas uz *dia praxis*, tas ir, mēs kopīgi strādājam, lai sasniegtu kopīgus mērķus kā, piemēram, lai konfrontētu ekonomisko globalizāciju, izskaustu vardarbību, vairotu mieru un iesaistītos vides un ētisko jautājumu risināšanā.

Misijas koceptijas pārkārtošana no Mateja sludinātā “pasaulē iešanas” modeļa uz “iešanas līdzās” modeli, kas balstās notikumā, kad Jēzus gāja kopā ar diviem mācekļiem ceļā uz Emauvu. Nevis “no manis pie tevis”, bet “mums jādara kopā”.

Teoloģiskās domāšanas pārkārtošana. Uzsvērt dzīves teoloģiju visai Dieva radībai — “vairāk darbu nekā vārdu”. Tā ir ļoti labvēlīga paradigmas maiņa, jo atbilst sieviešu domāšanai un tādējādi dod daudz lielāku iespēju sievietēm līdzdarboties.

Pārkārtošanās nākotnes vadībā. Dažās Baznīcās arvien vairāk sieviešu studē teoloģiju. Pēc 10-12 gadiem tas mainīs Baznīcas raksturu un darbību. Kādi ir mūsu plānišajā situācijā?

Globāla pārkārtošanās attiecībā uz konfliktiem un izdzīvošanu. Sieviešu rūpes tiek pastumtas malā. Sieviešu un vīriešu attiecības tiek izmantotas, lai šos jautājumus risinātu saskaldīti, nevis atbalstot sieviešu kustības intereses.

Reliģiskā fundamentālisma pieaugšana un reizē ar to notiek atgriešanās pie vecās ideoloģijas: “Liksim sievieti savā vietā — lai viņa rūpējas vienīgi par ģimeni!”

Bībeles burtiska lasīšana, kas iet roku rokā ar harismātisko kustību paplašināšanos, sliecas anulēt to, ko sievietes iepriekšējos gados ir sasniegušas. Vīrieši, kuri šķietami atbalstīja sievietes, fundamentālistu un konservatīvo ietekmē atkal uzdrošinās atbalstīt vīriešu varu un vadošo lomu. Uzkrītoši, ka tieši jauni cilvēki kļūst konservatīvāki.

Ziemeļu valstīs slēdz sieviešu lietu birojus, uzskatot, ka sievietes ir sasniegušas dzimumu līdztiesību un tādēļ birojiem nav nepieciešams turpināt darbu. Kaut arī šīs sievietes veica stratēģisku darbu, lai atbalstītu sievietes gan savā zemē, gan pasaulē, tagad viņām vairs nav pieejams internets.

Redzot pie apvārsņa šos izaicinājumus, es gribētu ieteikt kādu ceļu, lai ietu tālāk. Nensija Reigana reiz teica: “Sieviete ir kā tēja maisiņā. Tu nekad nezini, cik stipra tā ir, līdz tā nonāk karstā ūdenī.” Pārvērtīsim grūtības iespējās!

3. Uzdrīksties riskēt!

Dievs, kas aizstāv apspiestos, turpina mūs aicināt rīkoties. Tā varētu būt kopīga cīņa vai arī vienpersoniska uzticēšanās kā Marijai, Jēzus mātei, kura drosmīgi atbildēja ar “jā” Dieva aicinājumam. Marija nedomāja par sekām, bet par kontekstu, kurā nāca šis aicinājums, un savā māsīcā Elizabetē meklēja sabiedroto. Viņas dziesma “Magnificat”, kurai pamatā ir Mirjamā dziesma, atspoguļoja tā laika kontekstu — gaidīšanu uz taisnīgumu un atbrīvošanu, pēc kā ilgojās tauta. Viņas “jā” Dieva pavēlei sadalīja vēsturi laika posmos pirms Kristus un pēc Kristus, brīvi piedāvājot pestīšanu visiem, kas to ir vēlējušies pēdējos divtūkstoš gados. Marija joprojām izaicina sievietes uz klausīt Dieva aicinājumu pēc atbrīvošanas. Mūsu vidū ir daudz Mariju. Mūsdienā Marijas arī dzied savas revolucionārās dziesmas, kurās ir ilgas pēc atbrīvošanas un taisnīguma. Tu varētu būt viena no tām. Ko mēs varam darīt — kopā un personiski — lai mainītu šo vardarbīgo pasauli? Ja sakām, ka gribam iet pa ceļa vidu, kur ir mazāka pretestība, tad Anurins Bevans mums aizrāda: “Mēs zinām, kas notiek ar cilvēkiem, kuri turas ceļa vidū — viņus sabrauc.” Es atzīstu, ka mēs dažkārt jūtamies nospiestas, kad mūsu uzcītīgais un grūtais darbs neatnes vēlamos rezultātus, kad mēs to sagaidām. Bet Dievs jau negaida no mums kaut ko, nesniedzot nepieciešamo vadību, gudrību, spēku un apņēmību. Mēs neesam vienas, jo Jēzus solīja: “Es esmu ar jums līdz pasaules galam.” Jēzus mums solīja Svētā Gara dāvanu, kas mūsu vadīs visā patiesībā. Mūsu Dievs rada ceļus un strautus tuksnesī un tur savu skatu pār mums un dod padomu. Dievs ir tas Dievs, kas liek sausiem kauliem tapt dzīviem. Dievs solīja dot mums spēku, palīdzēt un nostādīt uz kājām, turot savās taisnīgajās un spēcīgajās rokās. Nu kādēļ tad mēs baiļojamies un raizējamies, kādēļ jūtamies nevarīgas un vientuļas?

a) Dzīvo to “šalom”, ko mēs sludinām!

“Šalom” ir bieži lietots, bet reti konkretizēts jēdziens. Katrā dievkalpojumā mēs dalāmies miera sveicienā. “Miera vārds (*šalma* — aramiešu valodā) kā sveiciens tiek lietots visur Vidējos

Austrumos. “Šalom” nozīmē arī laimi, drošību, kopīgu vienošanos, kas izglābj grūtā situācijā, katru priecīgu sanāksmi vai triecienu, kas līdzjūtībā savieno visas puses.”¹ “Šalom” koncepts nenozīmē tikai meklēt iekšēju mieru un draudzīgi dzīvot kopienā, bet arī sēt mieru un kļūt par kanāliem un avotiem, lai paātrinātu dievišķās gribas piepildīšanu. Lai gan mums ir “šalom” ideja, viss, ko esam veikuši līdz šim, ir bijis sporādisks, bez enerģijas. “Šalom” nozīmē dzīvot šajā vardarbīgajā pasaulē, kur viss ir pret kultūru.

Mums neatlaidīgi jāturpina meklēt alternatīvi dzīves veidi laikā, kad pasaule skrien pakaļ ekonomiskajai globalizācijai, kas tiek reklamēta kā kaut kas nenovēršams. Ekonomiskā globalizācija plaukst uz miljonu cilvēku sāpju, nabadzības, zaudējumu un apspiestības rēķina. Tādēļ mums ir jāiesaistās akcijās, kas pret to cīnās, un ne tikai tādēļ, ka tā ir taisnīga rīcība, ko Dievs vēlas, lai darām, bet arī tādēļ, ka mēs nezinām, kad un kādās formās tā atgriezīsies pie cilvēkiem bagātajās valstīs. Jēzus mūs mācīja skatīties dabā, lai redzētu, ka dzīve ir cikliska, nevis taisna līnija, tādēļ nepastāv tādas bezgalīgas iespējas un labklājība, kā apgalvo ekonomiskās globalizācijas atbalstītāji.

b) Pūlies panākt taisnīgu resursu sadali visā pasaulē!

Mahatma Gandijs kādreiz teica, ka vienīgā labā vēsts izsalkušajiem ir ēdiens! “Pusei pasaules iedzīvotāju varam brutāli teikt: “Tev būtu labāk, ja tu būtu govš.” Eiropiešu govš caurmērā no nodokļu maksātājiem subsīdijās un cita veida pabalstos saņem dienā \$2,20 (LVL 1,25). Tajā pašā laikā 2,8 miljardu cilvēku jaunattīstības valstīs dienā dzīvo no mazāk kā \$2 dienā.”² Tā ir gandrīz puse cilvēces! Es neiebilstu, ka govīs saņem savu pienācīgo daļu, jo valstī, no kuras es nāku, tās godā kā svētās govīs! Gandijs teica: “Dzīvo vienkārši, lai citi vienkārši var izdzīvot.” Skrienot pretim ekonomiskai augšupejai un pašrea-

¹ Neil Douglas-Klotz, trans., *Prayers of the Cosmos* (San Francisco: Harper San Francisco, 1990), 66.

² Charlotte Denny. “The growing chasm between rich and poor is threatening global security”, *Guardian*, 22 August 2002.

lizācijai, mēs esam aizmirsuši, ka dzīvojam trauslā savstarpēji saistītā pasaules tīmeklī un ka varam viens otru nogremdēt ātrāk, nekā varam iedomāties, ja vien mēs ar skaidru apziņu neizveidojam saudzīgu ekonomiku, necenšamies dzīvot mierā un nedomājam pietiekami tālredzīgi, lai izveidotu “šalom” kopienas!

c) Meklē jaunus veidus, kā pastāvēt Baznīcai!

Ir kāds jautājums, kuru mēs varētu pārdomāt. Vai mēs tērējam savu enerģiju, lai asimilētos pašreizējās hierarhiskajās struktūrās, Baznīcā vai sabiedrībā, vai arī mēs saskatām kādas jaunas iespējas? Vai mēs meklējam jaunas galvenās lomas vai apraudam vecās lomās, kuras esam zaudējušas? Helēna Kellere teica: “Kad vienas durvis laimei aizveras, otras atveras, bet bieži mēs tik ilgi skatāmies uz aizvērtajām durvīm, ka nepamanām tās, kuras mums ir atvērtas.” Ja tā ir, tad kādas ir šīs jaunās durvis, ko Dievs mums atver? Vai ir kādas senas durvis, caur kurām vairs nevēlamies iet, kamēr meklējam jaunās durvis?

Kā sievietes, būdamas audzinātājas, stāstu stāstītājas, miera nesējas un skolotājas, rūpējas par postmoderno, postkristiešu paaudzi, kā viņas “dara dzīvu” Kristu jaunajām paaudzēm? Ir anekdote par deviņus gadu vecu puisīti, vārdā Džoijs, kuram māte jautāja, ko viņš nupat iemācījies svētdienas skolā. Viņš atbildēja: “Nu, mamm, mūsu skolotāja stāstīja, ka Dievs deva komandu Mozum iet aiz ienaidnieka frontes līnijas, lai veiktu glābšanas misiju, lai izvestu israēliešus no Ēģiptes. Kad viņš sasniedza Sarkano jūru, viņš lika saviem inženieriem uzbūvēt pontonu tiltu, un visi cilvēki droši pārgāja pāri. Tad viņš izmantoja rāciju, lai no štāba izsaukt palīgspēkus. Atsūtīja bumbvedējus, kas tiltu uzspridzināja, un visi israēlieši tika izglābti.” “Nu, Džoj, vai tiešām skolotāja to mācīja?” prasa māte. “Nē. Bet, ja es teikšu, ko skolotāja stāstīja, tu nemūžam tam neticētu!”³ Mums jākoncentrējas uz veidu, kā mēs dalāmies labajā evaņģēlija vēstī.

³ From Belief Net religious jokes.

Varbūt mums vajadzētu to vairāk iemiesot savā dzīvē, nevis stāstīt? Bieži mēs paši esam vienīgie Svētie Raksti, ko mūsu kaimiņiem izdodas izlasīt!

Mums ir vajadzīgas pravietiskas balsis un nākotnes vīzijas. Mēdz teikt, ka vadības nākotne ir atkarīga nevis no spējas lemt, bet no spējas saprast jēgu. Tie, kas domā par jaunajiem vadības modeļiem nākotnē, uzskata, ka visas hierarhiskās struktūras tuvākajos gados kļūs par “baltajiem zvirbuļiem” un ka vienīgie, kas plauks, būs komandas darba modeļi. Kurš gan ir labāk sagatavots nākotnes darbam par sievietēm, kas strādā nevis hierarhiski, bet sadarbojoties? Mums šobrīd ir vairāk iespēju nekā agrāk. Tā ir saišu veidošana un iespēju saredzēšana, kad tās it kā neeksistē, liela ticība un pastāvīga cerība, ka Dievs tiešām mūs aicina dažādā kalpošanā un ka Dievs rīkosies mūsos un caur mums. Mahatma Gandijs teica: “Maza saujiņa apņēmīgu garu, kuri savā misijā iekarst neapslāpējamā ticībā, var mainīt vēstures gaitu!” Lai tas būtu visu jūsu piedzīvojums, ticīgās un drosmīgās sievietes!

No angļu valodas tulkojusi Vija Klīve

Summary

Priscilla Singh,

Women's visionary and prophetic role in church and society — an international perspective

P. Singh emphasizes that Christianity is a way of life, a faith to be lived every day among other people, not just a religion with history, traditions and practices. It is a continuum where we all are to play an active role in accordance with God's calling. As in the past, now and in the future women have visionary and prophetic roles in church and society, often in difficult circumstances. Among the problems and possibilities are: affirming that woman's image is in God's image, shedding popular

and negative images of women as either mother or sinner, seeing the image of God beyond gender, and asking men to give up their "macho" image.

Traditionally the Church has been a patriarchal or hierarchical structure, but women see it more as a society of equals around a table. The Lutheran World Federation (LWF) took an important step, by declaring that in its meetings and leadership positions, there has to be 50% representation by women. A new understanding of Creation is needed that includes all persons. The Church is slowly becoming more gender conscious, sensitive and inclusive, although in some cases the problem of the invisibility of women still exists.

According to the LWF, the issue of violence against women is no longer a private family matter or human rights issue, to be handled by state authorities, but a matter of faith, which can and should be addressed in all Lutheran churches. LWF has issued a special publication "Churches Say No to Violence Against Women", which has turned out to be the most published (in several languages) document of the LWF.

The author lists several positive and negative challenges facing us and suggests possibilities for action. She urges us to dare to take risks to defend women's equality in church and society, to live out the "shalom" (peace) that we profess, to work towards the just sharing of resources for the whole world, and to look for new ways to be Church. We must keep our minds and hearts open to new possibilities in our diverse ministries in the Church.



II

*Dr. Normunds Kamergrauzis,
Upsalas Universitāte, Zviedrija*

Ievads

Ronalda Prestona (*Ronald Preston*) mūža ieguldījums ekonomikas un politikas interpretēšanā ataino kristīgās ētikas attīstību mijiedarbībā ar mainīgo kontekstu, balstoties kristietības perspektīvā, interpretē šo mijiedarbību un sniedz ieguldījumu tā turpmākam veidošanās procesam.¹ Prestona mantojums kristīgās ētikas attīstībai divdesmitā gadsimtā ietver arī teoloģisko metodi baznīcu stratēģijas konstruēšanai, lai nodrošinātu reālistisku apmācību kristiešu iesaistei publiskajā sfērā. Šādā nozīmē reālisms sevī ietver iesaistīšanos publiskajā sfērā, balstoties no praktiskās pieredzes atvasinātās zināšanās, turklāt to darot tādā veidā, kam ir patiesas iespējas izrādīties efektīvam. Jautājums ir par to, cik noturīgs ir šis reālisma veids.



Esmu izstrādājis priekšlikumu mūsdienu kristīgās sociālās ētikas pamatam, ņemot vērā Prestona ieguldījumu un tā mijiedarbību ar dažām svarīgākajām viņa domāšanas kritikām.

¹ Plašākam Prestona teoloģijas un ētikas ieskatam sk.: Normunds Kamergrauzis, *The Persistence of Christian Realism: A Study of the Social Ethics of Ronald H. Preston* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2001).

Trīsvienības doktrīna ētiskām refleksijām

Sākšu ar iepriekšēju pieņēmumu, kuru teoloģiskā diskursā aizvien vairāk atpazīst — kristīgās ētikas autentiskai interpretācijai ir jābalstās Trīsvienības doktrīnas pilnā spektrā, jo saskaņā ar kristīgo ticību pats Dievs ir trīsvienīgs. Šādi skatoties, radīšanas, kristoloģijas un eshatoloģijas doktrīnām, kopā ņemtām, ir dziļa nozīme ētikas teorijas satura kontekstā.

Raugoties no Prestona redzespunkta, Trīsvienības doktrīnas pilnais spektrs jēdzienu *Dievs radītājs* un *uzturētājs* ir būtiski nozīmīgs ētikas pārdomām. Tomēr, ja piekritam Prestonam, ka visiem cilvēkiem tādējādi ir dotas izpratnes spējas par to, kas ir morāli labs un pareizs, rodas iebildumi sakarā ar cilvēku iespējām pievērsties universālam morālam diskursam, tā kā piedāvā cilvēces pieredze — cilvēces ētiskie ieskatī ir cieši saistīti ar naratīvu satvaru, kurā tie attīstās. Balstoties šādā uzskatā, sniedzot mūsdienu konteksta aizvien pieaugošo daudzveidību, vairs nav pārliecinoši, ka jebkāds plaši izplatīts naratīvs par to, kāda ir laba cilvēka dzīve, būtu universāli pieejams. Prestona ticība cilvēka plašas morāles apziņas iespējai nepārliecina, ja tiek ņemtas vērā konteksta, tradīcijas un vietas faktiskās iezīmes un pastāv apziņa, ka ētiskie ieskatī tiek konstruēti no specifiskiem sociāliem un kultūras kontekstiem, kā arī tradīcijām.

Kristīgā ētika ir attīstījusies kristīgās ticības specifiskā, tādējādi kristīgā ētika smeļas savu saturu Kristus atklāsmē un citos kristīgās ticības aspektos. Kristoloģijas un eshatoloģijas doktrīnas ir kristīgās ticības sistēmas unikāla bāze, un tās veido zīmīgus avotus ētiskām pārdomām kristīgās tradīcijas ietvaros. Tam pievērsoties, Prestons uzskata, ka kristīgai ētikai ir zīmīgs sākumpunkts Jēzus Kristus dzīvē un kalpošanā, tomēr viņš uzsver, ka kristīgais ieguldījums morālē tālāk attīsta un padziļina to, kas jau ir pieejams kopējā cilvēces morāles izpratnē par labo un pareizo. Tomēr Prestona pieeja pārāgri pieņem, ka cilvēki, kas pieder pie atšķirīgām dzīves un ticības tradīcijām, var iepazīt ētiskos ieskatī, kas ir atvasināti no kristiešu dzīves uzskatiem, nepieņemot pašu kristīgo ticību. Tādējādi tas nedod

apmierinošu atzinumu par attiecībām starp cilvēka morāles meklējumiem un kristīgo ētiku. Tomēr galvenais jautājums šajā sakarā ir: vai ticība Dievam rada atšķirības ētiskajās pārdomās? Ja tas tā ir, tad kāda tieši ir šī atšķirība? Šī jautājuma risināšana ne tikai izgaismo kristīgās ētikas iespējamo ieguldījumu morālē, bet arī iezīmē robežu, cik tālu ir iespējams vai vēlams sadarboties ar tiem, kas nepārstāv kristīgo dzīves uzskatu.

Nedrīkst uzskatīt par pašsaprotamu, ka kristīgai ētikai kaut kādā ziņā fundamentāli jāatšķiras no vispārējiem cilvēces morāles principiem. Tas ir izcelts Knuta E. Logstrupa (*Knudt E. Løgstrup*) ētikā, saskaņā ar kuru tas, kas cilvēkam ir labs, parādās mīlestības, paļāvības, rūpju, uzticības, kopības un spontanitātes dzīvē, kā arī apjausmā par universālajām ētiskajām saistībām.² Logstrups uzskata, ka šīs vērtības ir dotas jau radīšanā, bet to īstenošana, viņaprāt, ir ētiskā prasība. Raugoties no šīs perspektīvas, ētiskiem ieskatiem par labo un pareizo ir svarīga cilvēka pieredze un uzmanība, nevis vienkārši Kristus atklāsme.

Preteja pieeja uzskata, ka kristīgajai ētikai ir pilnībā jābalstās Kristus atklāsmē. Tomēr, šādi interpretējot, kristīgā ētika tik ļoti nokļūst pretrunās ar vispārējo cilvēces morāles pieprasījumu, ka tajā neatliek pietiekamu resursu, lai saistītos ar radīšanas pārzināšanu, kas ir plašāka par kādas konkrētas ticības kopienas pasauli. Tomēr Karls Barts (*Karl Barth*) pieņēma šādu uz atklāsmi balstītu uzskatu, un tam ir saistība ar mūsdienu diskusiju. Saskaņā ar Bartu tikai caur Kristus atklāsmi cilvēki var saņemt ētiskos ieskatus par pareizo un labo. Raugoties no šīs perspektīvas, kopīgā cilvēku pieredze un uzmanība nesniedz nekādu ieguldījumu tajā, kas cilvēkiem ir labs. Šādi saprasts kristīgās ētikas saturs ir fundamentāli atšķirīgs no vispārējā cilvēku morāles pieprasījuma, un abas pozīcijas nepārklājas.³

² Sk.: Knud E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (Köpenham: Gyldendal, 1966). 180. Grāmatas nosaukums angļu valodā — *The Ethical Demand*.

³ Karl Barth, *Church Dogmatics*, II:2, trans. G. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957). 519.

Ja adekvāta kristīgā ētika nevar tikt balstīta pieņēmumā, ka radīšana sniedz pilnīgu skatījumu par to, no kā sastāv laba dzīve, un kur pati radīšana kļūst par ētisko refleksiju galēju autoritatīvu avotu, parādās nopietna problēma, kas skar pretējo pozīciju, kura uzskata, ka kristīgai ētikai pilnībā jābalstās atklāsmē. Uzskati par attiecībām starp vispārējo cilvēku morāles uzstādījumu un kristīgo ētiku atšķiras atkarībā no lomas, kas iedalīta cilvēku pieredzei un uzmanībai, kā arī Kristus atklāsmē. Atšķirīgi viedokļi skar arī jautājumu, kuri kristīgās ticības aspekti ir ētikas bāze un kā šie aspekti savstarpēji saistīti.

Radīšanas doktrīna uzsver to cilvēku pieredzi un uzmanību, kas pieder kopīgai cilvēku morāles prasībai. Taču, kā raksta Karls Henriks Grenholms (*Carl Henric Grenholm*):

“Šīs pieredzes un uzmanība nav “kopīgas” tādā nozīmē, ka tās būtu vispārēji uzņemtas un sastopamas visos cilvēkos. Starp cilvēkiem, kas pieder dažādām tradīcijām un kultūras kontekstiem, ir redzamas atšķirības gan pieredzes, gan fundamentālu morāles uzskatu ziņā. Tomēr šī pieredze un pārdomas ir “kopīgas” tādā ziņā, ka tās nav atkarīgas no dzīves filosofijas.”⁴

Šis pieņēmums ētikai sniedz plašu cilvēcisku bāzi, uz kuras ir iespējams konstruēt racionālus argumentus par ētikas attiecībām ar citiem diskursiem. Tomēr Prestona pieņēmums, ka “kristiešiem jātic, ka pamatā esoša plaša morāles vienprātība ir izprotama starp cilvēkiem un ka pat teoloģisko ticības, cerības un mīlestības tikumu aizmetņi var tikt novēroti starp viņiem, un tas ir jāmeklē”, nesniedz pietiekošu morāles pasaules daudzveidīgās dabas — sevišķi kristīgās tradīcijas — ieskatu.⁵ Tā iemesls ir atklāsmes atšķirība no ētikas satura, un, šādi saprotot, atklāsmē morālei sniedz Dieva mīlestības kā kristīgās ētikas fundamentālas vērtības atklāšanas interpretāciju, kā tā ietver ētisko saturu, kas ir atvasināts un atkarīgs no kristīgā dzīves

⁴ Carl-Henric Grenholm, *Protestant Work Ethics: A Study of Work. Ethical Theories in Contemporary Protestant Theology* (Uppsala: Acta Universitatis Upsalien-sis, 1993), 262.

⁵ R. Preston, “The Common Good”, *Epworth Review*, vol. 24-no. 1, 1997: 18.

uzskata. Problēma, kas paliek, ir nevis, ka cilvēka prasības neiekļautu noteiktus ieskus par ticību, cerību un mīlestību, bet gan nepieciešams izskaidrojums par to, *kam* tic, *uz ko* cer un *par kādu* mīlestību tiek runāts. Tomēr atbildes uz šiem jautājumiem, kuras izriet no kristīgā dzīves uzskata un kuras ir atkarīgas no kristīgās ticības, nav tādas pašas kā atbildes uz tādiem pašiem jautājumiem, kas tiek uzdoti, balstoties vispārējā cilvēku morāles uzstādījumā, nevis atvasinot tos no reliģiskiem avotiem.

Teoloģiska pazemība un ārēji izaicinājumi

Trīsvienības doktrīna ētikai sniedz teoloģisku ietvaru kristīgajā tradīcijā. Tomēr, kā Prestons norāda, viena pati doktrīna nav pietiekošs avots ētiskām refleksijām. Teoloģiskais reālisms kā tradīcija daļēji nodarbojas ar praktisku jautājumu, kā no kristīgās ticības sistēmas pievērsties jebkādi konkrētu apstākļu kopībai. Piemērs šeit klātesošai dilemmai ir Prestona teiktajā:

“Lietas būtība ir — vai ir atzīts, ka nav iespējams novirzīties no bibliiskiem tekstiem (vai problēmas doktrināliem apliecinājumiem) uz detalizētiem ētikas jautājuma secinājumiem šodien, nesperot pa vidu kādu soli, kas būtu atkarīgs no empīriskiem pierādījumiem, nevis iegūts no Bībeles (vai doktrīnas). Šāds pierādījums *principā* ir diskutējams, gan precizitātes, gan atbilstības ziņā, un novērtējumi un interpretācijas, kas balstās uz to, pat praksē nevar tikt nopietni apstrīdēti.”⁶

Prestona premisas sadursmei ar mūsdienu teoloģiskajām perspektīvām ir informatīvs raksturs. Džona Milbanka (*John Milbank*) postmodernās kristietības pieeja, kas ir radikālās ortodoksijas piemērs, pārstāv teorijas, kas pretendē uz kristīgās ētikas patiesās un atšķirīgās dabas notveršanu.

Milbanks savos darbos «Teoloģija un sociālā teorija» (*Theology and Social Theory*) un «Svešais vārds» (*The Word Made Strange*) uzdod jautājumu, vai ārējiem izaicinājumiem ir jebkāds sakars ar kristīgās ētikas refleksiju. Saskaņā ar Milbanku

⁶ Ronald H. Preston, *Confusions in Christian Social Ethics: Problems for Geneva and Rome* (London: SCM Press Ltd, 1994), 129.

mēs dzīvojam morāles pasaulē, ko raksturo nesavienojamas pretenzijas uz patiesību un morāles koncepcijas. Milbanks pārstāv postmoderno kristietību, kurā realitāte ir izsakāma vienīgi ar patiesu kristīgu naratīvu. Milbanks uzskata, ka šis naratīvs pārsniedz visus pārējos tuvošanās ceļus kristietībai. Visbeidzot, Milbanka interpretētais naratīvs ne tikai pretendē uz patiesu naratīvu, bet arī kļūst par vienīgo patieso sociālo teoriju. Tieši to Milbanks dēvē par “svešo vārdu”, jo “kristīgā morāle ir tik sveša, ka tā jāpasludina par nemorālu vai amorālu saskaņā ar visām citām cilvēku morāles normām un kodeksiem”.⁷

Saskaņā ar šiem pieņēmumiem sabiedrībai nav pieejama kopīga bāze, ne tikai ņemot vērā ētisko racionalitāti un morāles uzvedību, bet arī attiecībā uz publiskā sfērā notiekošā empīrisko analīzi. Milbanks uzskata, ka morāle, kas balstās sekulāros cēloņos, samazina ļaunuma un grēka apziņu, un tam piemērs ir nāves un trūkuma pieņemšana pasaulē. Tam pretstatā kristīgā morāle balstās Valstības vīzijā, kas saistās ar miera ontoloģiju, pretstatā vardarbības ontoloģijai, ko pārstāv grēka realitāte.⁸

Šis teoloģiskās nostājas stiprā puse atklājas tajā, ka tā sniedz ieskatu morāles daudzveidības realitātē un uzsver konkrētas tradīcijas pārkumu, kas būtu cieši saistīta ar ētisko refleksiju un morāles prakses kopienām. Piemērs šai pieejai ir lielā uzmanība, ko sev pievērš kristīgās kopienas, kurām ir stingra ticības pārliecība. Tomēr, uz brīdi novēršoties no Milbanka romantiskā un bieži vien naivā uzskata par kristīgo kopienu, viņa teoloģiskā un ētiskā pieeja nav pietiekama, lai to saistītu ar politiskās un ekonomiskās sfēras pārmaiņām un nenoteiktību, kurus, kā es minēju, daļēji sevī ietver pārziņāšanas principi.

Šis pieņēmums liek Milbankam attīstīt kristīgo ekonomiku, kuru raksturo dāvanu apmaiņa konkrētas kopienas ietvaros, kas brīvi saņem un brīvi atdod, atbildot uz Dieva žēlastības absolūto realitāti. Tomēr Milbanka pieņēmumi par ekskluzīvu

⁷ John Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* (Oxford: Blackwell, 1997), 219.

⁸ Sk.: iepriekš, 229.

ekonomiku kopienas ietvaros izrādās nekas vairāk kā socioloģiska fikcija, kas ne tikai nepievērš uzmanību ar ekonomiku saistītām interaktīvām attiecībām, bet arī nav lietojama reālai pieredzei starp pašām kristīgajām kopienām.

Ja kristīgās ētikas teorija ir balstīta pilnīgā kristīgās ticības spektrā, tad, lai tā būtu autentiska kristīgā ētika, tai būtu jāņem vērā Krusta abas puses. Milbanka uzsvars uz Krusta citu pusi ir jānolidzvaro, ņemot vērā, ka šajā Krusta pusē cilvēce ir konfrontēta ar grēka realitāti, cīņu par varu un interešu konfliktiem. Šajā Krusta pusē cilvēki arī pauž atbildību, piedaloties nemitīgā radīšanas darbā, ko pavada pārvaldes izpratne un sociālā atbildība. Šajā Krusta pusē tiek uzrunāti sadales principi, un sekas tam, kā tas tiek izdarīts, atspoguļo cilvēku piedalīšanās un pārvaldes izpaušanās iespēju, kas acīmredzami ir plašāks aicinājums nekā uzdevums vienā naratīvā kopienā.

Tālāk turpināšu apspriest un sīkāk izstrādāt trīs kristīgās ticības apgaismības, kam ir dziļa ētiska nozīme publiskā sfērā. Tās ņem vērā cilvēku dabas ambivalenci, attiecības starp mīlestību un taisnīgumu publiskajā sfērā un morālā sprieduma izpildāmību. Kad šī pozīcija ir pieņemta, ētika izsaka raksturīgu kristīgās nostājas motivāciju un saturu, tajā pašā laikā iekļaujot dialoga atvērtību, gan pašā kontekstā, gan ārpus tā, kā arī no- vietojumu un tradīciju.

Cilvēka dabas ambivalence

Cilvēka dabas un morālo iespēju interpretācija dziļi ietekmē jebkuru ētikas teoriju. Katra no dažādām ētikas teorijām kristīgās ētikas ietvaros ir saistīta ar savu konkrēto antropoloģiju, kas ataino konkrētu kristīgās ticības sistēmas aspekta novērtējumu, kurā tā balstās. Tāpat šīs atšķirības ietver no ētikas teorijas satura izrietošās atšķirības.⁹ Šā iemesla dēļ uzskati par cilvēka dabu ir primāri svarīgi ētiskajā refleksijā.¹⁰ Bet kura interpretācija tad vislabāk piepilda prasību pēc autentisma un pamatotības adekvātā kristīgās ētikas teorijā?

Reālistisks skatījums uz cilvēka dabu un izrietošais cilvēka morāles iespēju pieņēmums, ko pauž Nīburs (*Reinhold Niebuhr*)

un kuru tālāk attīsta Beneta un Prestona teoloģija un ētika, parāda, ka šie ieskati, kas sniedz ieguldījumu turpmākām ētikas refleksijām, izriet no vispārāztītām morāles pārlicībām.

Reālistiska skatījuma saknes uz cilvēku iesniedzas bibliskajā Radīšanas stāstā, kas apraksta cilvēkus kā radītus pēc Dieva tēla, bet arī grēciniekus.¹¹ Plaša šā viedokļa analīze ir atrodamā Nībura darbā «Cilvēka daba un liktenis» (*The Nature and Destiny of Man*). Pievērst uzmanību tam, ko Nīburs apraksta kā “pašu indivīdu visuztraucošāko problēmu”, nozīmē atzīt, ka cilvēka pamata realitāti raksturo brīvība izvēlēties labo un pareizo, savukārt šo sākotnējo izvēles brīvību ierobežo iedzimtā grēka realitāte, kas savā dziļākajā būtībā sastāv no sacelšanās pret Dievu.¹² Šis viedoklis ņem vērā gan cilvēka realitātes iespējas, gan ierobežojumus. Vadoties no šīs pieejas, cilvēka dabu raksturo nosliece gan uz sākotnējo taisnīgumu, gan uz iedzimto grēku.

Tomēr šajā interpretācijā gan taisnīguma, gan grēka realitāte kļūst par cilvēka dzīves nemainīgo realitāti. Taču evolūcijas bioloģijas pētījumi norāda, ka jebkura būtne tiecas palielināt tās reproduktīvos panākumus un ka ikviena uzvedība ir piemērota izdzīvošanai. Ričards Aleksandrs (*Richard Alexander*) norādīja, ka cilvēka sociālā uzvedība tika līdzīgi pielāgota; ņemot vērā,

⁹ Jebkuras sociālās ētikas teorijas saturu lielā mērā nosaka pieņemtā antropoloģija. Grenholms, detalizēti atsaucoties uz darbu un ekonomikas ētiku kristīgās ētikas ietvaros, norāda, ka atšķirīgi viedokļi ekonomikas ētikas ietvaros ir saistīti ar atšķirīgiem uzskatiem par cilvēku. Savukārt šie dažādie cilvēka morāles iespēju pieņēmumi atspoguļo sociālās ētikas satusa atšķirības. Sk.: Carl-Henric Grenholm, turpat. 118 and 152.

¹⁰ Stivensons ir analizējis septiņas cilvēka dabas un teorijas, un to ētisko saistību. Lidzīgā argumentā uzskatiem par cilvēka dabu vissvarīgāko nozīmi ētikas refleksijā Stivensons raksta: “Kas ir cilvēks? Tas noteikti ir viens no svarīgākajiem jautājumiem. Jo tik daudz ir atkarīgs no mūsu uzskatiem par cilvēka dabu. Cilvēka dzīves nozīme un mērķis, kas mums jā dara un ko mēs varam cerēt sasniegt — visus šos jautājumus fundamentāli ietekmē mūsu uzskati par to, kas ir “īsts” vai “paties” cilvēka dabā. Taču pastāv daudz savstarpēji konfliktējošu uzskatu par to, kas īsti ir cilvēka daba.” Leslie Stevenson, *Seven Theories of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1974), 3.

¹¹ Sk. 1. Mozus gramata 1. un 3. nod.

¹² Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, vol.1: Human Nature*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1941), 12 un tālāk.

ka gan individuālā, gan politiskā darbība virza paša cilvēka intereses, rezultātā cerot uz ieguvumu no labdarības saņēmēja vai no kādas citas personas.¹³ Balstoties šajā uzskatā vai Ērika Ēriksona (*Erik Erikson*) psiholoģiskajā pieejā, kas deva ieguldījumu Nibura darbā, nav iemesla pārliekam optimismam attiecībā uz cilvēka morāles iespējām: iedzimtā grēka sekām, izrādās, ir lielāka ietekme uz cilvēkiem nekā tam, kas ir palicis pāri no sākotnējā taisnīguma. Tomēr tā joprojām ir ambivalences daļa, ko sevī ietver cilvēka daba.

Ņemot vērā abas šīs realitātes, teoloģiskais reālisms sniedza skaidru alternatīvu liberālās teoloģijas antropoloģijai, kura, kā norāda "sociālais evaņģēlijs", sentimentāli ticēja morāles evolūcijai un progresam, saskaņā ar kuru ir iespējams izvairīties no grēka un ir iespējams mainīt cilvēka dabu. Šī pārliecība nepārdzīvoja ekonomikas depresiju, kas sekoja Volstrītas sabrukumam, nedz arī totalitārisma izaicinājumu divdesmitā gadsimta trīsdesmitajos gados. Jau pati ticība iespējai mainīt cilvēkus, lai pārvērstu sabiedrību Dieva Valstībā, bija utopiska. Pretstatā ambivalents cilvēka dabas un morāles iespēju skatījums ir būtiski adekvāts kā sava veida valnis pret pārlieku maigu cilvēka morāles iespēju pieņēmumu kristīgās ētikas pieejai.

Tomēr konkrētajā diskusijā par ētiku ir vairāki mēģinājumi, ko daļēji parāda liberālā pieeja un feminisma perspektīvas, saglabāt daudz maz skaidri formulētas vēstures utopiskās vīzijas, ko parasti pavada optimistiska antropoloģija, kas sevišķi skar apspiestos.¹⁴ Sociālās ētikas ietvaros daudzu citu pētnieku vidū

¹³ Saskaņā ar Aleksandru: "Morāles sistēmas ir netiešas savstarpējo attiecību sistēmas. Tās pastāv saskaņā ar interesēm grupās vai tiek izmantotas, lai tiktu galā ar interešu konfliktiem starp grupām." Richard D. Alexander, *The Biology of Moral Systems* (New York: Aldine de Gruyter, 1987), 77.

¹⁴ Utopisks vēstures skatījums atbrīvošanas teoloģijā balstās marksistu teorijā par politiskām pārmaiņām un to pieeju ekonomikai. Sk. Gustavo Cf. Gutierrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis Books, 1973), 26 un tālāk. "Vienīgi radikāla izlaušanās no pašreizējā stāvokļa, t.i. privātā īpašuma sistēmas dziļa pārveide, ekspluatēto šķiru pieeja varai un sociālā revolūcija, kas šo atkarību salauztu, pavērtu iespēju mainīties par jaunu sabiedrību, sociālistu sabiedrību vai vismaz pieļautu iespēju, ka šāda sabiedrība varētu būt iespējama."

šo pozīciju pārstāv Beverlija Harisone (*Beverly W. Harrison*), kas uzsver, ka radikālā brīvība darīt labu vai ļaunu pastāv cilvēka morāles iespējās, tajā pašā laikā norādot, ka cilvēka spēkos ir pārvarēt grēku un ļaunumu, lai dzīvotu radikālā mīlestībā.¹⁵ Daļēji tā varētu būt pastorāla pieeja, lai iedrošinātu cīņai pret apspiešanas fenomenu, bet tajā pašā laikā šī pieeja neņem vērā faktu, ka tie, kas ir apspiesti, ļoti iespējams, paši kļūtu par apspiedējiem citā kontekstā un vietā, un ne mazāk svarīgs ir fakts, ka apspiesti cilvēki varētu vienlaicīgi praktizēt citu apspiešanu.¹⁶ Šis nostājas problēma slēpjas tajā, ka tā iedvesmo pārmaiņu propagandu revolūcijas kontekstā, taču ikdienas dzīvē tā ir bezcerīgi sentimentāla. Šķiet, kamēr pastāvēs apspiedēju grupa, tie būs baltie, vidusslāņa heteroseksuāli vīrieši vai sievietes; un utopiskās cerības pārvarēt apspiestību un radīt mūžīgas pareizas attiecības cer iedvesmot apspiestos cilvēkus atbrīvoties no konstatētiem apspiedējiem un no struktūrām, kas veicina viņu apspiestā stāvokļa saglabāšanu. Tomēr šī sociālās ētikas pieeja pārstāv pārlietu vienkāršošanu, kas attēlo "briesmas saistīt teoloģiju pārāk cieši un viennozīmīgi ar vienu konkrētu ideoloģijas formu, teoriju vai sociālo analīzi".¹⁷

¹⁵ Beverly W. Harrison, *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics*, ed. C.S. Robb (Boston: Beacon Press, 1985), 20. Šarlas pētījums sniedz pamatotu Harisones sociālās ētikas interpretāciju, kur autore norāda: "Harisone uzsver, ka vēsturē ir iespēja izlabot ļauno. Šī disputa pamatā ir cilvēka daba, un Harisone norāda, ka pāri visam cilvēka dabā ir iedzimta spēja mīlēt un veidot pareizas attiecības." Sk.: Ann-Cathrin Jarl, *Women and Economic Justice: Ethics in Feminist Liberation Theology and Feminist Economics* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2000), 136 un tālāk.

¹⁶ Sk.: Elizabeth V. Spelman, "The Virtue of Feeling and the Feeling of Virtue," in *Feminist Ethics*, ed. C. Card (Lawrence: University Press of Kansas, 1991), 213. Šajā rakstā Špelmane apšauba cilvēku antropoloģiju feminisma ietvaros. Viņa raksta: "Mums nevar likt nopietni uztvert sievietes, kamēr mēs neesam izpētījuši, kā sievietes cita pret citu izturas. Bet tas arī nozīmē to, cik slikti mēs cita pret citu izturējamies. Sieviešu vēsture, ieskaitot arī feminisma un feministu vēsturi, diez vai iztiks bez pašu sieviešu vardarbības pret citam, pret sieviešu nonākšanu citu sieviešu varā."

¹⁷ Duncan B. Forrester, *Christian Justice and Public Policy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 200.

Reālistiskas antropoloģijas spēks ir tās mēģinājumos raksturot cilvēkus nepārtrauktā spriedzē starp iespējām un ierobežojumiem, aplūkojot cilvēka dabas ambivalenci. Cilvēka morāles iespēju pieņēmums, raugoties no šīs perspektīvas, piedāvā žilbinošus ieskatus un sniedz utopisku cerību un sentimenta kritiku, stāvot aiz vispārēja pesimisma un rezignācijas. Paliek nemitīgas spriedzes ievērošana — starp citu cilvēku vajadzību ievērošanu un vienaldzību pret citiem — tādējādi aplūkojot un iesaistoties cilvēka ambivalencē, nevis to samazinot vai neņemot vērā. Tieši šeit kristīgā ticība sniedz cilvēka dabas un likteņa dziļu ieskatu, nonākot gan pie grēka neizbēgamības, gan Kristus pestīšanas attiecībām, kas transcendē ne tikai cilvēka morāles sasniegumus, bet arī pašu vēsturi.

Dieva mīlestība un cilvēku taisnīgums

Dieva mīlestības atklāsmei ir patiesa nozīme ne tikai kristīgā teoloģijā, bet arī kristīgā ētikā. Bibliskie naratīvi izgaismo Dieva beznosacījuma mīlestības pret cilvēci īpašo dabu, kas atklājās Jēzus Kristus dzīvē. Viņš ne tikai dzīvo, bet arī ir krustā sists mīlestībā un līdzjūtībā pret ikvienu cilvēku. Raugoties šādi, Jēzus upurē sevi, lai veicinātu to, kas ir labs citiem.

Tomēr Jēzus Kristus pašuzpurēšanās iepriekš nepieņem pašuzpurēšanās vērtību *per se*, bet gan pašuzpurēšanās izgaismo to, ko mīlestība var nozīmēt paklausībā Dievam. Vēsturiski nepareiza izpratne, kas saista Jēzus krustā sišanu ar pašuzpurēšanos kā vērtību pašu par sevi, tikusi izmantota, lai attaisnotu dažādus cilvēku pazemošanas veidus.¹⁸ Ir iespējams saprast, bet ne attaisnot Dieva mīlestības atklāšanās redukciju uz savstarpējas apmaiņas tēlu, pat ja tiek ņemtas vērā rūpes par otru.¹⁹ Par spīti tam, ka abpusējas attiecības var tikt interpretētas kā mīlestība tās dziļākajā cilvēku attiecību radikalitātē, Dieva mīlestības iemiesojums, kas atklājas stāstos un tēlos par Jēzu, sniedzas aiz tā.

¹⁸ Tāpat kā daudzi citi pētnieki, Openhaimere kritizē tradicionālo kristīgās mīlestības interpretāciju, balstoties feminisma perspektīvā. Sal. Helen Oppenheimer, *The Hope of Happiness* (London: SCM Press Ltd.1983)

Dieva mīlestības atklāšanās vēsturē izgaismo gan konkrētus motīvus, gan saturu. No tā atvasinātas ētiskās saistības skaidro, ka cilvēka darbība jāmotivē tam, ko prasa mīlestība uz tuvākajiem Dieva mīlestības atklāšanās konsekvētā, rūpīgā pārbaudē, kas var būt pretrunā ar vēlmēm. Tā ir kristīgās mīlestības radikāla ētiska prasība, kas izgaismo Dieva Valstības perspektīvu, nevis cilvēka eksistences ierobežotu realitāti, kurā mēs esam atkarīgi no dažādām interesēm un piedalāmies dažādās varas attiecībās un cīņās. No šādas perspektīvas skatoties, uz spēles tiek likta vara ne tikai attiecībās starp dažādām grupām, bet arī vispersoniskākajās attiecībās ar otru.²⁰ Tomēr pat, ja vara ir jāsaprot kā būtībā neitrāla, tās darbība visdrīzāk tiks aplam izmantota.²¹ Balstoties šādā nostājā, mums paliek Dieva mīlestības atklāšanās un tās daudz maz fragmentēta izpausme mūsu darbībās, kas ir vērstas gan pret mūsu tuvākajiem, gan pret svešiniekiem. Tomēr krustam ir divas puses, un abām ir saistība ar ētiku. Ir gan mūžības perspektīva, gan galīguma perspektīva. Šīs dažādās spēka perspektīvas izgaismo spriedzi, kas ir nemainīga kristīgās ētikas daļa. Tomēr šī nemainīgā spriedze izgaismo kristīgās ticības transcendentu realitāti. Uzmanības centrā nav tukšums starp ideālu un realitāti, bet gan tas, ka Dieva mīlestības atklāšanās gaismā allaž klātesošs ir cilvēka morāla sasnieguma un pašas vēstures transcendences izaicinājums. Dieva mīlestības atklāšanās kļūst būtiska ne tikai indivīda rīcībā, bet arī jebkurā politiskā darbībā.

¹⁹ Sk.: Beverly W. Harrison, *Making the Connections*, 18.

²⁰ Niburs to pārvērtēja, vismaz savos agrīnajos darbos, pieņemot, ka "mīlestība ir pilnīgi efektīva tikai tuvās un personīgās attiecībās". Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960), 266.

²¹ Saskaņā ar Morisu, "mēs bieži vēlamies varu vienkārši tāpēc, ka tā mums dod iespēju paveikt lietas, ko mēs vēlamies: iegūt lielāku kontroli pār savām dzīvēm". Tomēr problēmas pamatā nav vara pati par sevi, bet gan tas, "ko mēs vēlamies darīt" ar to, jo cilvēki dod priekšroku savām, nevis citu vajadzībām. Peter Moriss, *Power: A philosophical analysis*, Manchester: Manchester University Press, 1987), 33.

Cīņa par taisnīgumu kļūst nenovēršami saistīta ar kristīgo mīlestību, jo, kā raksta Niburs, taisnīguma novērtējums bez mīlestības nepastāv.²² Ņemot vērā to, ka kristīgai ētikai jābalstās pilnā kristīgās ticības sistēmas spektrā, tā atspoguļo konkrēto uzskatu par taisnīgumu tradicionālas, acīmredzamas iezīmes. Ja kristīgā mīlestība sniedz ārēju perspektīvu, no kuras ikviena taisnīguma pakāpe var tikt novērtēta, tad kā ir iespējams saprast taisnīgumu?

Teoloģiskās pieejas, kas attīstījās no Barta un radikālās ortodoksijas, gandrīz vispār nesniedz ieguldījumu diskursā par taisnību kā par nepieciešamo pamatu, uz kura var savstarpēji darboties dažādas tradīcijas. Tomēr Prestona uzsvārs uz lietu galīgo dabu, kas ir cieši saistīts ar trūkuma konceptu, pasvītro, ka tieši tāpēc, ka cilvēku resursi ir trūcīgi, to sadale ir fundamentāla ne tikai ekonomikas, bet arī sociālā taisnīguma problēma. Prestons norāda, ka ir viens līmenis, kurā iespējams runāt par taisnīgumu apvienojot vienlīdzības principu ar vajadzības principu kā kristīgās ticības ētiskā aspekta izpausmi.

Taisnīguma interpretācijas atšķirība, kas parādās ticībā Dievam, ir pieņēmums, ka taisnīgumu vislabāk ir iespējams izprast, konfrontējot Dieva mīlestības atklāšanās izpratni un cilvēka varas nepareizu pielietojumu, kā rezultātā viena cilvēku grupa tiek apspiesta, lai privileģētu citu cilvēku grupu. Šādi skatoties, cilvēku konfrontē netaisnības, nevis taisnīguma realitāte. Tādējādi, pieejot šai problēmai no apspiesto puses, kuri tiek ekspluatēti, marginalizēti un ir bezspēcīgi, sastopoties ar kultūras imperiālismu un vardarbību, saruna par taisnīgumu ir jāsāk ar netaisnības noteikšanu.²³

²² Saskaņā ar Niburu, "Mīlestība ir gan piepildījums, gan visu taisnības saņemumu vēsturē noliegums". Reinhold Niebuhr, sk. iepriekš, 246.

²³ Spožu apspiešanas analīzi sniedz Iriša Mariona Janga. Sk.: Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 48 un tālāk. Janga formulē apspiešanas noteikšanas piecus kritērijus: ekspluatācija, marginalizācija, bezspēcība, kultūras imperiālisms un vardarbība. Saskaņā ar Jangu, taisnība kā atbrīvošana no apspiestības ir būtiskāka par sadales taisnību. Tomēr apspiešana var būt saistīta arī ar resursu sadali, savukārt taisnība kā atbrīvošana no apspiestības varētu būt plašāks un sarežģītāks jautājums. Sk. Iris Marion Young, turpat, 33 un tālāk.

Šādi saprotot, tā nav precīza definīcija tam, kas veido taisnīgumu, savukārt būtiska ir tieši izpratne, ka taisnīgums allaž ir daļējs un to ierobežo konkurējošas intereses un atšķirīgas spēku attiecības.

Nīburs mums parādīja nemitīgi klātesošu interešu daudzveidību, kas ir uzmanības centrā, kā arī apslēptus cilvēka mērķus, kas ir pamatā ikvienai sarunai par taisnīgumu. Nīburs, tāpat kā Prestons, galvenokārt ņēma vērā tos, kam ir politiskā atbildību, tomēr, lai kristīgā ētika varētu atbilstoši darboties ar ekonomikas un politikas jautājumiem, vienlīdz empātiska uzmanība ir jāpievērš tiem, kas ir bezspēcīgi. Taču noteicošā ir nevis epistemoloģiska privilēģija zināt, kas veido netaisnības pieredzi konkrēta sociāla konteksta ietvaros, bet gan — taisnīguma diskursā — svarīgs ir bezspēcīgo pašapziņas palielināšanas process, lai tie varētu būt spējīgi pilnībā pārstāvēt savas intereses. Tomēr šāda pieeja taisnīgumam neizslēdz relatīvi trūcīgu resursu sadales lielo nozīmi, lai nodrošinātu atbilstošu varu tiem, kas pašreiz ir apspiesti. Ņemot vērā apspiesto cilvēku vajadzības taisnīgums jāinterpretē daudz plašākā kontekstā kā atbrīvošana no apspiedošām struktūrām, kas pildījušas dažu privilēģēto taisnīguma definīcijas, lai nosargātu savas izdevīgās pozīcijas.²⁴

Šāda kristietības pieeja taisnīgumam paver iespēju pašreizējā taisnīguma diskursa kritikai, sniedzot spožus teoloģiskus ieska-tus, lai dekonstrukcijas ceļā pārskatītu pastāvošos normatīvos pieņēmumus, kā arī motivētu cīņai par taisnīgumu Dieva mīlestības atklāšanās gaismā. Taču, raugoties no šīs perspektīvas, cīņa par taisnīgumu nav galvenokārt labākā iespējamā kompromisa starp atšķirīgām konfliktējošām interesēm motivēta, bet drīzāk tā kalpo, lai mūs iedrošinātu mīlestības labākam novērtējumam, ko ierobežo grēka neizbēgamība.

²⁴ Līdzīga spēku sadales argumentācija redzama Judītes Vonas darbos. Judith Vaughn, *Sociality, Ethics, and Social Change: A Critical Appraisal of Reinhold Niebuhr's Ethics in the Light of Rosemary Radford Ruether's Works* (Lanham: University Press of America, 1983).

Morālā sprieduma fakts

Attiecību starp ētiku un kristīgās ticības sistēmu atšķirīgās koncepcijas iespaido ikvienu pieņēmumu par saikni ārpus sava sociālā konteksta un tradīcijas. Mans arguments ir šāds: ja ētika balstās Dieva dabā kā radišanā, kristoloģijā un eshatoloģijā, tad tai pašā sevī ir pietiekoši resursi, lai darbotos ar politisko un ekonomisko sfēru, solidarizējoties ar tiem, kas ir izslēgti no dalības taisnīguma un varas sadales interpretācijā.

Šādi raugoties, uzsvāru radišanas doktrīnā, ka cilvēki ir radīti pēc Dieva tēla, pavada atziņa, ka fundamentāla un neatdalāma cilvēka cieņa ir pamatā ieskatiem par cilvēku savstarpējām attiecībām un personu aicinājumu uz radītā pārvaldi, kas saistās ar sociālās atbildības praktizēšanu saistībā ar ekonomikas un politikas sfērām. Šis uzsvārs raksturo sociālās teoloģijas stāstu; taču tas nenozīmē, ka morāles apziņai par to būtu jācinās, drīzāk ir jāapzinās morālās pasaules daudzveidīgā daba. Tomēr šeit ir vēra ņemama nesaskaņa par motivāciju un ētikas saturu. Tieši ētiskās refleksijas tuvās saiknes ar vispārēju kontekstu un domas tradīciju apzināšanās sniedz ētikas satura un motivācijas perspektīvu.

Šādā argumentācijas kontekstā solidaritātes koncepts un tās saturs, kā tas aizsākas kristīgajā tradīcijā, saistās ar Dieva mīlestības atklāšanos kā fundamentālu vērtību kristīgajā ētikā. Pat ja tas nav acīmredzams kristīgai ticībai piederīgo ikdienas morālē, kristīgais skatījums uz dzīvi saistībā ar cilvēka pieredzi un dievišķo atklāsmi sevī iemieso atklātus ieskatus par to, kas ir jāizcīna, kā to mīlestība netieši norāda. No šādas perspektīvas es interpretēju solidaritāti, tās saturu un motivāciju kā mīlestības darbus. Tas nozīmē nostāties līdzās tiem, kas konkrētajā brīdī atrodas vissliktākajā situācijā, nevis tāpēc, ka tādējādi tiek līdzdalīts sociāls statuss un ekonomiskie apstākļi, bet gan ticības Dievam ietekmes uz ētiskām pārdomām atšķirību pēc. Šādi raugoties, tieši tuvās attiecības starp Dievu un cilvēku, kas izpaužas ticības noslēpumā, pietuvina saiknei ar bezspēcīgajiem gluži kā dzīves dzinējspēks un identificēšanās ar tiem,

ko Jēzus sauca par “pēdējiem no jums”. Tam ir saistība ar to, “pēc kā mums jāalkst, pēc kā mums ir jābūt izsalkušiem un jāslāpst” ticības ētiskās nozīmes dēļ.

Tas izskatās kā neērta izaicinājums baznīcas faktiskajai morāles praksei, kura vismaz Rietumu kontekstā identificējas ar relatīvi ērtiem un ierastiem vidējā un augstākā sociālā slāņa locekļiem. Viņu varas pozīcijas, viņu cilvēciskais lepnums un pašu ekonomiskās intereses diez vai būs tādas pašas kā cilvēkiem no zemākiem slāņiem, kuri šobrīd ir bezspēcīgi. Līdz ar to viņu alkas, izsalkums un slāpes var būt atšķirīgi. Tomēr dievišķās atklāsmes transcendentais izaicinājums turpina veidot kristīgās ticības radikālo dabu, un tās nozīme asi izgaismo baznīcu un tās locekļus kristīgā dzīves skatījuma gaismā, kurā balstoties solidaritāte tiek interpretēta kā mīlestības darbs, kas veido pasaules ap mums un mūsu sevis interpretēšanu.

Šādi interpretējot, solidaritātei ir ne tikai dziļa nozīme kristīgā ticībā motivācijas un ētiskā satura ziņā, bet tā arī izgaismo kristīgās ētikas norādījumus par personas saistībām kā kristietim daudz plašākā kontekstā par konkrēta cilvēka ticības ietvaru, atbildot uz to cilvēku balsīm, kas ir izslēgti no dalības taisnīguma un varas sadalē. Solidaritāte, veidojot eksistences veidu, parādās kā modelis kristieša saistībām ar publisko sfēru. Patiesi, tādām solidaritātes veidam, kas sniedzas ārpus paša cilvēka sociālā konteksta un tradīcijas, pašam sevī ir resursi attiekties un iesaistīties “satriekto solidaritātē” kopā ar tiem, kas ir izslēgti no dalības taisnīguma un varas sadales interpretēšanā.

Manuprāt, solidaritātes interpretēšanai kā kristiešu eksistences iezīmei un kā kristiešu saistības veidam ar publisko sfēru ir dziļa ētiska nozīme, atspoguļojot tās atšķirīgo motivāciju un no kristīgās ticības atvasināto saturu. Tas savukārt izgaismo tās interpretēšanas atšķirīgo raksturu, balstoties kristīgās ticības sistēmā, kurā pamatojas kristīgais dzīves uzskats un kuram savos ietvaros ir resursi, lai saistītos un savstarpēji mijiedarbotos ar “satriekto solidaritāti” kā ar “dalītu pragmatisku

atbildi uz kopīgo vēsturiski pesimistisko stāvokli". Dieva mīlestības atklāšanās kā kristīgās ētikas fundamentālas vērtības interpretācija un mīlestības novērtējums, solidarizējoties ar satriektajiem, ietver sevī cīņu par dalību taisnīguma jautājumā. Šis taisnīguma jautājums saistās ar varas došanu tiem, kas ir bez varas, lai nodrošinātu viņiem iespēju apmierināt savas vajadzības, piedaloties taisnīguma un varas sadales interpretēšanā.

Noslēguma piezīmes

Sociālās teoloģijas neatlaidība par spīti tās mainīgajiem panākumiem norāda, ka iesaistīties tajā, kas atšķirīgos laikos ir uzmanības degpunktā, nozīmē saistīt ticību ar mainīgo kontekstu. Tas prasa gan mācīšanos no konkrētā laika kultūras un sociālajām izpausmēm, gan apņēmību tās izaicināt kristīgā dzīves uzskata gaismā. Balstoties šajā perspektīvā, Dieva dotais aicinājums pārvaldīt radīto ir saistīts ar sociālo atbildību attiecībās ar ekonomisko un politisko sfēru. Saskaņā ar Nīburu, morālā sprieduma faktiskums izgaismo kristīgās sociālās domas pieņēmumu:

“Karls Barts, protams, būs pietiekami nicinošs attiecībā uz ikvienu mēģinājumu vērtēt viņa teoloģiju, vadoties no tās politiskiem augļiem; viņš pats to vērtētu, ņemot vērā “Dieva Vārda” interpretēšanas atbilstību. Taču balstīsīmies Rakstos un sekošim aksiomai “pēc augļiem tos pazīsim”, paturot prātā, ka politiskam taisnīgumam un gudrībai ir jābūt vieniem no tiem augļiem, pēc kuriem jāvērtē ikviena domas sistēma.”²⁵

Tomēr attiecībā uz Prestona pieeju es norādīju, ka morāles pasaules daudzveidīgā daba apšaubā pieņēmumu par morāles vienprātību. Tas ir dzīvās ticības izaicinājums mainīgajā kontekstā, kas nepieciešami mudina iet tālāk par šo pieņēmumu, lai attīstītu kristīgo sociālo ētiku attiecībā starp tās atšķirīgajiem avotiem un daudzveidīgo morāles pasaules dabu. Šādi izklāstīta, šī vērā ņemamā pretruna, kas skar ētikas saturu un

²⁵ Niebuhr Reinhold, “Why is Barth Silent on Hungary?” *The Christian Century*, 23 January 1957.

motivāciju, kļūst par ietvaru, kurā jāinterpretē cilvēka paša naratīva autentiskā daba, kā arī jāparāda saikne ar to, kas pastāv ārpus cilvēka sociālā konteksta.

Ir jāuzsver tradīcijas primārā nozīme ētiskajā refleksijā Barta domu veicināšanas attīstībā un radikālā ortodoksijā. Abas pieejas uzsver kristīgās kopienas atšķirīgo morāles praksi. Tās piedāvā konkrētu veidu, kādā attiekties pret kristīgo ētiku, balstoties morāles daudzveidības ietvarā, kurš, kā tas tika parādīts, ir neadekvāts attiecībā starp visu kristīgās ticības spektru un ētiku, piedāvājot vienkāršotu un romantisku vienas kristīgās kopienas tēlu. Taču uzsvars uz kristietības atšķirību ir svarīgs, meklējot autentisku un saprātīgu kristīgu ētiku. Tomēr konkrēti radikālā ortodoksija neiziet ārpus savas kopienas robežām, kam būtībā nav resursu, lai atbildētu uz aicinājumu pārvaldīt radīto, kas ir saistīts ar sociālās atbildības attiecībā uz ekonomikas un politikas sfērām praktizēšanu. Vēl vairāk — tas pievērš uzmanību šaura konfesionalisma iespējamām briesmām, kad no tīras teorijas pāriet uz praksi.²⁶

Piedāvājot savu skatījumu kristīgās ētikas bāzei publiskā sfērā, esmu norādījis, ka kristīgās ētikas atšķirība liek jautāt, vai tie ieskatī, kas ir atvasināti no kristīgās ticības, var tikt saņemti, neatsaucoties uz plašo to interpretāciju ietvaru. Pretēji tam, ja kristīgā ētika ir balstīta Dievā kā radīšanā, kristoloģijā un eshatoloģijā, tad tai pašā sevī ir resursi, lai iesaistītos poli-

²⁶ Šaura konfesionalisma briesmas parādās Endrū Šenka darbā. Sk.: Andrew Shanks, *Civil Society, Civil Religion*, 78 un tālāk. Attiecībā uz Bartu Šenks uzsver, ka viņa nostāja Otrā pasaules kara laikā izgaismo viņa teoloģiskās pozīcijas ētisko nozīmi. Saskaņā ar Šenku, "Barta pieeja norāda, ka teologs atrodas dialogā tikai ar viņa vai viņas baznīcas locekļiem un tikai ļoti sekundāri vai nejauši — ar kādu ārpusaules daļu". Sk. Andrew Shanks, turpat, 83. Šādi saprotot, Bartam bija stingri argumenti par baznīcas neatkarību no Hitlera spiediena, taču viņš klusēja par to cilvēku ciešanām, kas bija ārpus viņa tradīcijas. Šenks sniedz ebreju, kas nebija kristieši, vajāšanas piemēru. Krasa atšķirība starp Barta klusēšanu un Bonhēfera solidaritāti ar Hitlera režīma upuriem, kā norāda Šenks, izgaismo atšķirīgās koncepcijas saistībā ar attiecībām starp ētiku un kristīgo ticības sistēmu, kas atklājas dažādās attieksmēs pret kristiešu atbildību ārpus kristiešu kopienas.

tiskos un ekonomiskos jautājumos un saskartos ar vērā ņemamu ētisko ieskatu un morāles prakses dažādību mūsdienu pasaulē. Balstoties šādā perspektīvā, morāles pasaules daudzveidīgā daba ir apzināta, un tas ved pie solidaritātes saistībām ar bezspēcīgajiem. Šādi interpretējot, solidaritāte ne tikai izgaismo kristīgās ticības dziļu nozīmi attiecībā uz sociālās ētikas saturu un motivāciju, bet arī izceļ faktu, ka kristīgā ētika sevī ietver iesaisti, balstoties uz konkrēta cilvēka priekšnoteikumiem, taču ārpus konkrēta cilvēka ticības ietvara, atbildot tiem cilvēkiem, kas ir izslēgti no dalības taisnīguma un varas sadales interpretēšanā.

Kristīgā ticība asi kritizē cerību uz mūžīgām pareizām attiecībām starp cilvēkiem, tajā pašā laikā atspēkojot absolūtu pesimismu, ne tikai apzinoties grēka neizbēgamību, bet arī uzsverot kristīgās cerības dabu. Mums paliek traģisma apziņa, kam tomēr piemīt cerība. Mums paliek uzdevums raudzīties cilvēka nosacījumu realitātē un veidot šo realitāti dzīvas kristīgās ticības gaismā mainīgajā kontekstā.

No angļu valodas tulkojusi Lilija Beļakova

Summary

Normunds Kamergrauzis, **The future of Christian ethics**

In this work the author's objective is to "elaborate a constructive proposal for a basis for Christian social ethics". Using as a starting point the ideas of Ronald Preston, who contributed much to the discussion of Christian engagement with the public sphere, the author discusses challenges to the thinking of Preston by theologians such as Knud E. Logstrup, Karl Barth, Michael Banner, John Milbank, and others. The author presents various aspects that need to be considered in developing a sustainable system of Christian ethics for the modern day

world. These aspects include addressing the full spectrum of the doctrine of the Trinity as the basis of Christian ethics, practicing theological humility, developing a theology which addresses both sides (eschatological and earthly) of the Cross, acknowledging the ambivalence of human nature, and seeing the relationship between God's love and human justice.

Christian social ethics deals with the uplift and inclusion of the have-nots of this world, the oppressed, excluded and marginalized. The author argues that "if ethics is based on the nature of God as Creation, Christology and Eschatology, it has resources within itself to be sufficient to engage with the political and economic sphere in solidarity with those who are excluded from participation in the interpretation of justice and the distribution of power."