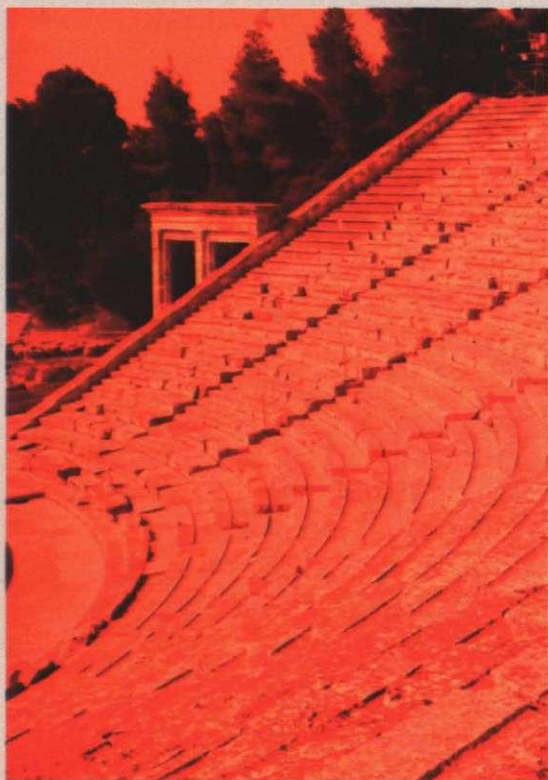


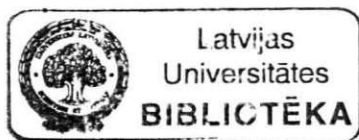
# CEĻŠ

Žurnāls teoloģijā, reliģijpētniecībā un kultūrvēsturē  
Nr. 62



# CEĻŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes  
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks  
izdevums  
Nr. 62



Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte  
LU Akadēmiskais apgāds  
Rīga, 2012

## **Redakcijas kolēģija (Editorial Board):**

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

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

**Riho Altnurme**, *Dr. theol.*, Tartu Universitāte (*Tartu Ülikool*), Igaunija

**Maija Baltiņa**, *Dr. philol.*, Ventspils Augstskola

**Juris Dreifelds**, *Ph.D.*, Broka Universitāte (*Brock University*), Kanāda

**Tomass Ekstrands (Ekstrand)**, *Dr.*, Upsalas Universitāte

(*Uppsala Universitet*), Zviedrija

**Dace Balode**, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

**Deniss Hanovs**, *Dr. art.*, Rīgas Stradiņa universitāte

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

**Stefans Šreiners (Schreiner)**, *Dr.*, Tībingenes Universitāte

(*Universität Tübingen*), Vācija

**Jouko Talonens (Talonen)**, *Ph.D.*, Helsinku Universitāte

(*Helsingin Yliopisto*), Somija

**Arvids Ziedonis**, *Ph.D.*, Milenberga koledža

(*Muhlenberg College, Allentown*), ASV

**Hans Georgs Zīberts (Ziebertz)**, *Dr.*, Vircburgas Universitāte

(*Universität Würzburg*), Vācija

Krājuma sastādītāja **Ilze Jansone**

Latviešu valodas redaktore **Ilze Jansone**

Angļu valodas redaktore **Alda Vāczemniece**

Maketu veidojusi **Gundega Kārkliņa**

Vāka dizainu veidojusi **Dace Balode**

“Ceļš” ir recenzējams izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.

*Ceļš* is a fully refereed journal with an international panel of referees.

Žurnāla “Ceļš” numuri atrodami arī EBSCO datubāzēs.

*Ceļš* can be found also in EBSCO databases.

- © Riho Altnurme, Lilija Berzinska, Solvita Elerta, Martins Grāls, Nauris Grīnbergs, Ralfs Kokins, Alnis Morics, Guntars Rēboks, Linards Rozentāls, Elizabete Taivāne, Heinings Taisens, Signe Veipa, 2012

© Latvijas Universitāte, 2012

ISSN 1407-7841

ISBN 978-9984-45-594-5

## SATURS

Ievads .....	4
Changes in Estonian State Policy towards the Religion after 9/11/2001 ....	5
<b>Riho Altnurme</b>	
Māsas Marijas Stefanas ideju aktualitāte mūsdienu Latvijas katoļu tradīcijā .....	23
<b>Lilija Berzinska</b>	
Austrumu ortodoksālās baznīcas ikonas kanoniskuma izpratne un attīstība .....	45
<b>Solvita Elerta</b>	
Chosen World of Nations and their Elected Governments. Theological Reflections about a National State and Democracy .....	66
<b>Martin Graal</b>	
Lūisa Rembo konversijas modelis praksē Vecās Ģertrūdes evaņģēliski luteriskās draudzes Alfa kursā .....	85
<b>Nauris Grīnbergs</b>	
Filipa evaņģēlijs ( <i>Nag-Hammadi Codex II, 3</i> ) kā sīriešu-ēģiptiešu tipa gnostiskā mīta pētniecības problēma .....	99
<b>Ralfs Kokins</b>	
<i>Genesis</i> grāmatas sižeta trajektorija .....	123
<b>Alnis Morics</b>	
Pārprastie revolucionāri – rastafarieši .....	136
<b>Guntars Rēboks</b>	
Sinodāli episkopālā iekārta Latvijas evaņģēliski luteriskajā baznīcā laikposmā no 1931. līdz 1940. gadam .....	148
<b>Linars Rozentāls</b>	
Kristus Karaļa kalns: jaunās kristīgās simbolikas pieteikums .....	170
<b>Elizabete Taivāne</b>	
The Christian Witness to Peace in the Time of the Cold War .....	202
<b>Henning Theißen</b>	
Vienu soli tuvāk Dievam: K. G. Junga “Atbilde Ījabam” – Dieva tēlu meklējot .....	225
<b>Signe Veipa</b>	

## IEVADS

Šajā žurnāla "Ceļš" numurā apkopoti divpadsmit raksti, kuru autori ir Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes mācībspēki, LU Teoloģijas fakultātes sadarbības partneri no Tartu Universitātes un Greifsvaldes Universitātes, kā arī LU Teoloģijas fakultātes doktorantūras skolas "Teoloģijas un reliģijpētniecības aktuālās problēmas" dalībnieki. Žurnāla veidotāji gribējuši īpaši uzsvērt jauno zinātnieku pētniecisko interešu loku, kas aptver tādas tēmas kā baznīcas vēsture, Romas katoļu un pareizticīgo tradīcijas, bibliskā teoloģija, reliģijas socioloģija, reliģijas psiholoģija u.tml. Pieredzējušo zinātnieku rakstos savukārt pastiprināta uzmanība pievērsta reliģijas un politikas attiecībām, tēmai, kas mūsdienu dinamiskajā pasaulē daudzviet ir pētnieku uzmanības centrā. Tāpat šajā izdevumā atvēlēja vieta Latvijā faktiski nepētītām, taču būtiskām tēmām – Filipa evaņģēlijam un rastafari kustībai –, kas nozīmīgi papildina vietējo zinātnieku uzmanības lokā nonākušās problemātikas klāstu. Vairākos jauno un pieredzējušo pētnieku rakstos īpaši akcentēti arī teoloģijas un reliģijpētniecības jautājumi Latvijā gan no vēsturiskas, gan mūsdienu perspektīvas, tā nozīmīgi papildinot ieskatu par teoloģiju Latvijā un latviešu izpratni par reliģiozitāti, kā arī ieskicējot jaunas perspektīvas turpmākajai pētniecībai.

# CHANGES IN ESTONIAN STATE POLICY TOWARDS THE RELIGION AFTER 9/11/2001

*Prof. Dr. theol. Riho Altnurme,  
University of Tartu, Faculty of Theology*

September 11, 2001 for many people means a terrible picture of terrorism, connected with the crashes of planes into the World Trade Center and the Pentagon. But it was not just an act of terrorism, that brought the US and many of its allies into the state of war with an invisible enemy – terrorists. It also meant a new public focus on religion – it's related to the fact that Islam was connected to the ideological grounds of those attacks – was this point of view grounded or not, is another question. Whether it brought new understanding of religion in society and even changes in the state policy towards religion in the country so remote from Islamic world as Estonia – is the question for this article. The issues of the relationship between a state and religion, particularly Christian churches in the last ten years (2001–2011) are observed first as an introduction about the first ten years after Estonia restored its independence (1991–2001).<sup>1</sup>

## **Estonia's Restored Independence<sup>2</sup>**

After Estonia restored its independence in 1991 churches were faced with a number of problems: an insufficient number

<sup>1</sup> This research was supported by the European Union through the European Regional Development Fund (Center of Excellence CECT) and by the Estonian Ministry of Education and Research, targeted financing project SF0180026s11.

<sup>2</sup> Some general descriptions are taken from the book R. Altnurme, ed., *History of Estonian Ecumenism* (Tartu–Tallinn: Estonian Council of Churches), 2009.

of properly educated ministers, the poverty of congregations and the poor condition of church and congregation buildings. The novelty of life in a free society and inability to see churches as equal members in that society was probably even more important. The Estonian society, in its turn, was not prepared to accept and recognise churches as members of society, even though in some ways it was easier to function in society and contribute to its development in this transitional period than it is now in the current climate of increasing neo-atheism and anti-clericalism.

A symbolic sign of the consequences of independence was, in 1992, the discontinuation of publishing of yearbooks of the Lutheran church which had been appearing regularly from 1982. Around the same year the Estonian population growth rate dropped and the expected growth of the Estonian population after restoration of independence never materialised. It also marked an end for the boom of churches, which began in 1988, when people came to church out of curiosity or in the euphoria of liberation. The number of those, who paid subscriptions to the Lutheran church and other traditional churches in Estonia, peaked in 1992 and started to diminish thereafter together with statistical indicators of attendance at church ceremonies.

Many steps during the transition period were intended to improve the integration of churches in society: the reopening of the Faculty of Theology at the University of Tartu and the re-establishment of the Estonian Bible Society in 1991, the foundation of the Estonian Evangelical Lutheran Church (EELC) Deacony Centre, in 1992. Initially, there was much optimism about these institutions – it was hoped that churches would be able to restore their pre-war position in society in a similar manner as immovable property was returned to its former owners. Today, many of these institutions have been closed down or reorganised and restitution of property has occasionally been a very complicated process, for instance in the cases of St. Mary's Church in Tartu or Niguliste Church in Tallinn.

Already in 1989 was the organisation of Christian churches – Estonian Council of Churches – established with the help of (then still present) Soviet authorities, grounded on the

ecumenic cooperation that had emerged during the Soviet period under the control of authorities. There seems to be indirect evidence that the Commissioner for Religious Affairs wanted to use the Council of Churches to supervise the emerging Christian, partly political, organisations. In the reestablished Republic this organisation appears as the most important representative of Christians in the Estonian society, competing for this place with the Lutheran church.

How were the relations between the Church and State regulated? Article 40 of the Estonian Constitution establishes the freedoms of conscience, religion and thought. Everyone may freely belong to churches and religious societies; there is no state church in Estonia. This latter provision has sometimes been interpreted as a complete separation of church and state, but the representatives of the churches tend to see it as an opportunity to develop cooperation between the churches and the state. Specialists in law also agree that this provision does not necessarily require strict separation of state and church (or other religious communities).<sup>3</sup> The cooperation between the State and religious associations in areas of common interest has been an established practice. Thus, this principle is not interpreted similarly to disestablishment in the United States or the principle of *laïcité* in France. It is rather a stipulation of the principle of neutrality, which demands the equality, as the specialists in law say.<sup>4</sup> Therefore there have been heated debates over preferential treatment of Christian Churches in Estonia. Some have even argued that Estonia has *de facto* State Church. Although this is clearly an exaggeration, the EELC has, in fact, enjoyed a certain amount of preferential treatment from the State. Already in 1995 the EELC has established the commission for discussion of common interests with the state. Still this commission has been neither very active nor publicly known.

There are several other forms of preferential treatment of Christian Churches. The Estonian Council of Churches (ECC)

<sup>3</sup> Merilin Kiviorg, *Religion and Law in Estonia* (n. pl.: Wolters Kluwer, 2011), 110.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 33. Kiviorg also refers to Rait Maruste, former Chief Justice of the Supreme Court of Estonia (1992–1998).



has also been very active in determining relations between Church(es) and the State. This is the matter I will speak more about in the next section of my article.

In 1993, the Riigikogu adopted a fairly liberal Churches and Congregations Act, which focused mainly on spelling out the rights of citizens and church organisations. It did not mention religious education in schools and did not foresee any financial support from the state to the churches.<sup>5</sup> In the second half of the 1990s, religious education in schools was set up according to the principle: mandatory for schools, elective for students. A similar principle was applied in Estonia during the pre-occupation period, after the 1923 referendum.

### **After 9/11/2001**

The new millennium has brought several changes in the relations between the churches and the state. Cooperation has increased and become more constructive. One cannot say that all those processes started immediately after 9/11, some ideas were on the run already before.

In 2001, members of clergy were again granted the authority to register marriages, as was customary before 1940, in addition to simply conducting marriage ceremonies. In March 2000, the Council negotiated the establishment of the position of Chief Chaplain at the Ministry of Justice. Simultaneously, there were talks on the possibility of granting licensed members of clergy the right to sign official marriage registration documents in connection with wedding ceremonies. In June the representatives of the Council met with the Minister of Finance to present the financial situation of the churches and congregations and to apply for state support for prison chaplains and for the maritime mission.<sup>6</sup> The discussions on the rights

---

<sup>5</sup> Robert F. Goeckel, "The Baltic Churches and the Democratization Process" in Michael Bourdeaux, ed., *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia* (Armonk (N.Y.), London: M. E. Sharpe, 1995), 217.

<sup>6</sup> Eesti Kirikute Nõukogu arhiiv (EKNA) [Archives of the Estonian Council of Churches], 1.4. 1999–2001 Annual reports of the Estonian Council of Churches, 2000.

to register marriages continued in January 2001, when the Minister of the Interior, Tarmo Loodus requested information on the number of wedding ceremonies in the member churches of the ECC and the potential number of clergy members who would apply for the licence to register marriages. In addition, Loodus submitted the draft of the Family Law Act to the Council for review. The Family Law Act was adopted by the Riigikogu on 30 May 2001 and, from 1 December 2002, the members of clergy who had completed the required training and passed the examinations were able to sign marriage registration certificates.<sup>7</sup> The Ministry of the Interior provides respective training courses for the members of clergy.

The new Churches and Congregations Act, which came into force in July 2002, created better conditions for Christian churches, at least according to local non-Christian religious groups. However, the differences compared to the previous version are relatively insignificant.

The ECC itself believed that it was not sufficiently involved in the development of legislative drafts concerning religious affairs. Already on 20 April 1998, the Council appealed to Prime Minister Mart Siimann, requesting that the legislator should consult with the ECC before adopting laws, which are relevant to the churches or clergy. The incentive for the appeal was an amendment to the Surveillance Act, which imposed certain obligations on members of clergy.

A serious issue for the Council was the granting of legal privileges to certain member churches of the ECC. On 7 May 1998, the ECC expressed its official dissatisfaction with section 9 of the proposed Churches and Congregations Act, which enabled certain member churches of the Council to be granted the status of public law institutions. Six member churches were against this provision, but the largest member of the ECC, the Lutheran church remained reserved. "The EELC would have nothing against it, if the state wanted to grant the EELC the status of a public law institution," stated a letter, signed by

---

<sup>7</sup> See the Family Law Act Amendment Act: <http://www.riigiteataja.ee/ert/act.jsp?id=72988&replstring=33>, accessed 26.03.2009.

Bishop Einar Soone. However, the letter also mentioned that granting privileges to selected churches was undemocratic and referred to the fact that even the Nordic countries had started to distance themselves from the tradition of having a state church.

On 17 July 1999, the Council of Churches complained to the Ministry of the Interior about the non-inclusion of the ECC in the discussions on the draft of the new Churches and Congregations Act. The Council submitted its positions to the Ministry of the Interior on 19 October, stating that the minimum required number of congregations for the establishment of a church should be seven, except in the case of traditional churches. The Council emphasised that the Act should not grant any *de iure* or *de facto* privileges to any member church of the ECC.

On 21 May 1999, a day before the anniversary session of the ECC at Kuremäe, Eerik Jõks wrote a letter to Prime Minister Mart Laar, thanking him for interrupting his visit to Saaremaa and attending the meeting of the ECC at Kuremäe. In addition, Jõks emphasised that there was a need for a systematic elaboration of the relations between the state and the churches in Estonia. Finally, Jõks thanked the representatives of the state for supporting the ECC. This letter was an indication of a desire to establish closer relations between the churches and the state.<sup>8</sup> The letter was handed over to Mart Laar personally at Kuremäe, to be read in the car on his way back. However, the wish for an increased amount of support from the State Budget was not granted.<sup>9</sup>

In February 2000, it transpired that the draft of the Churches and Congregations Act still included the possibility of granting the status of a public law institution to a church, which entered into contract with the state. However, there was at least a provision requiring inclusion of the ECC in the negotiations of such contract.

On 23 October 2001, the ECC established a working group on the Churches and Congregations Act to discuss the wording of

---

<sup>8</sup> EKNA, 1.4. 1999–2001 Annual reports of the Estonian Council of Churches, 1999.

<sup>9</sup> Oral report from Eerik Jõks to Riho Altnurme, 07.04.2009.

the draft.<sup>10</sup> The President proclaimed the Act on 27 February 2002. The final version did not foresee any privileges, such as the status of a public law institution, to any individual church.<sup>11</sup>

On 1 July 2002, the 1993 law was entirely replaced by the new Churches and Congregations Act (CCA). Under the 1993 CCA, religious associations were registered by the Ministry of Internal Affairs. According to the new law, religious associations are registered by the registration departments of county and city courts. Another significant change was that if earlier it was possible to decline the application only if the internal statutes of the religious association were not in accordance with the law, then now the registrar might have asked the opinion from the ministry responsible for religious affairs or may request an expert opinion from another competent agency.<sup>12</sup>

One possible interpretation of this provision is that the legislature has tried to expand the potential (*ex ante*) control over religious organizations. The evidence for this can be found in the explanatory note, which accompanied the law when it was sent to the Parliament. According to this note the necessity for *ex ante* control stems from the spread of fundamentalist and secularized religious organizations in the world.<sup>13</sup> According to Merilin Kiviorg, “So far there have been no cases of charging an abuse of power on the basis of this provision.”<sup>14</sup> One can see already in this document the fear of religion (or the organisations connected with it).

The non-Christian groups were upset by the definition of religious associations in the new Act, because only churches, congregations, associations of congregations and monasteries were classified as religious associations. A legislative amendment was adopted, in 2004, to meet the demands of non-Christian

---

<sup>10</sup> EKNA, 1.4. 1999–2001 Annual reports of the Estonian Council of Churches, 2001.

<sup>11</sup> See the Churches and Congregations Act <https://www.riigiteataja.ee/ert/act.jsp?id=27780>, accessed 26.03.2009.

<sup>12</sup> Merilin Kiviorg, *op. cit.*, 38–39.

<sup>13</sup> Kirikute ja koguduste seaduse eelnõu seletuskiri, 16. March 1999, Riigikogu [www.riigikogu.ee](http://www.riigikogu.ee), accessed 19.10.2011.

<sup>14</sup> Merilin Kiviorg, *op. cit.*, 39.

religious associations by granting them the right to use their traditional names.

The plans to grant certain churches the status of public law institutions could be seen as an early indication of improving relations between the state and the churches.

A beneficial development for the churches occurred on 17 October 2002, when the Government of the Republic and the ECC signed a Protocol of Mutual Interests. The document specified the areas of mutual interests of the churches and the state and created possibilities for increased cooperation. The areas specified include, among others, religious education, youth work, chaplaincy services, heritage conservation, nursing and social care (deacony), studies in sociology of religion. According to the Protocol, the partner of the state in this cooperation was the representative organisation of the churches, not any individual church.

The story of the preparation of this document is following. The Council of Churches discussed the matter, for the first time, on 18 December 2001, when the Executive Secretary, Eerik Jõks, mentioned the idea of negotiations with the government over a long-term cooperation agreement.<sup>15</sup> On 19 March 2002, the ECC discussed the idea of a development plan for the ECC. Eerik Jõks during the debate stated that it would be possible to attain the support of the state to a strategic plan of the ECC for the next five or ten years. On 21 May 2002, the Council talked about the forthcoming meeting with Prime Minister Siim Kallas. The meeting was scheduled to take place on 6 June and the Council was to be represented by President Einar Soone and Executive Secretary Eerik Jõks. The purpose of the meetings was to present the past activities of the ECC, to investigate mutual interests of the churches and the state in the light of the results of the 2000 population census and to attain a preliminary approval for the idea of a Protocol of Mutual Interests. The results of the meeting were presented to the Council on 18 June 2002 and the ECC decided to start

---

<sup>15</sup> EKNA, 1.2. 2000–2001 Minutes of the Meetings of the Estonian Council of Churches, 10/123, 18.12.2001.

working on the text of the Protocol. Eerik Jõks was appointed to oversee the work. The draft of the Protocol was to be sent to the member churches for review and then to the Office of the Prime Minister for approval.

The text of the Protocol was presented to the Council of Churches at the meeting on 19 September 2002. The Minister of the Interior, Ain Seppik has also admitted the necessity of such a Protocol, but the text itself needed some formal corrections. The Protocol of Mutual Interests of the Government of the Republic and the Council of Churches was signed, on 17 October 2002, by Prime Minister Siim Kallas and the President of the ECC, Einar Soone in the Stenbock House, the residence of the Estonian government. The ECC endorsed the Protocol on 24 October 2002.<sup>16</sup> Any future applications of the ECC for support from the State Budget included a reference to the Protocol as a rationale for the application.<sup>17</sup>

Eerik Jõks recalled:

When I first made the proposal to draft and sign a Protocol of Mutual Interests of the Government of the Republic and the Council of Churches, some people at the meeting table of the ECC were quite sceptical, thinking that it would be a useless exercise. However, we had nothing to lose and I was charged with the task of preparing the text and coordinating it with the member churches. And so it happened.

As far as I remember, the member churches did not make many suggestions for amending the text, but the current text of the Protocol of Mutual Interests is not my creation. There was a period of silence after I had submitted the text to the Office of the Prime Minister according to the instructions of the meeting of the ECC. Our contact in the Office of the Prime Minister was Kristen Michal, the Assistant to the Prime Minister [Minister of Justice 2011 – R. A.], and he helped us greatly in this process. It seems that the draft text was forwarded to the

---

<sup>16</sup> EKNA, 1.2. 2002–2003 Minutes of the Meetings of the Estonian Council of Churches, 8/131, 24.10.2002.

<sup>17</sup> EKNA, 1.2. 2004–2005 Minutes of the Meetings of the Estonian Council of Churches, 2/145, 19.02.2004.

Ministry of the Interior, because Tiit Sepp and Ilmo Au – the first was probably an adviser and the other was and still is the head of the Department of Religious Affairs – invited me with Ruudi Leinus to the Ministry to discuss the text of the Protocol. It was one of the most peculiar meetings. In the first, and probably the longest, part of the meeting we were agitatedly debating, whether it was appropriate to submit the text to the Office of the Prime Minister or whether we should have submitted it directly to the Ministry of the Interior. In retrospect, it would probably have been more correct to do it in this way, but I had good contacts with the Prime Minister and I never thought of other options. After we had finished debating this point – I do not remember reaching an agreement on who was right – we started to look at the text. Ilmo Au magically produced a new draft, which included all the original ideas, but the legal language was much more polished and the document had a clearer structure. We read it and the meeting ended. This draft was submitted to the meeting of the ECC for review and, as far as I remember, it was approved without any changes.<sup>18</sup>

Ilmo Au has slightly different memories, emphasising that there was not much time to process the draft and that the Minister of the Interior, who was responsible for matters of religion, only learned about the draft Protocol on 27 August during a session of the government. Ilmo Au does not remember any “agitated debates” or “magical production” of the document. He does not consider himself to be the author of the text, because the draft was prepared by the ECC. He only restructured it.<sup>19</sup>

One can say according to those memories that the initiative came from the active Executive Secretary of ECC, Eerik Jõks, but the Prime Minister of that time, Siim Kallas has played an important role in implementing such a document, too. It is quite interesting to learn what were the views of Siim Kallas, a leading politician from the liberal Reform party, (who in

---

<sup>18</sup> E-mail from Eerik Jõks to Riho Altnurme, 22.03.2009.

<sup>19</sup> E-mail from Ilmo Au to Riho Altnurme, 30.03.2009.

2011 is the Vice President of European Commission and the Commissioner for Transport) concerning religion connected with the global situation. In 2002 in his speech entitled "We are created to be Christians" that he held in the Days of Dome church<sup>20</sup> he expressed conviction that Estonians were christianized quite easily, without much effort. Although he had said in the memorial concert for victims of 9/11 attacks in 2002 that "it is wrong to see in the current international terrorism only actions of the radicals of one particular religion – Islam"<sup>21</sup>, he still later started to express the idea that Europe had to defend its Christian core values before Islam. The main strength of Islam was according to Kallas its stress on family values that Europe had lost and Europe had to abandon atheism and cease to ignore Christianity in order to fight with the expansion of Islam.<sup>22</sup> Family values and church (particularly Roman-Catholic church) as the holder of them in society was a topic for Kallas already in 2003.<sup>23</sup> Kallas has also supported the religious education in schools as a compulsory subject<sup>24</sup> – the idea that has not completely realised until that day. It is possible to conclude that the personal convictions of the Prime Minister have influenced the conclusion of the controversial protocol between the state and ECC. The liberal Reform party has carried out active cooperation with Christian churches, most importantly with the ECC and the EELC also according to the opinion of Kiviorg,<sup>25</sup> even comparing with another Estonian party, the Res Publica and Pro Patria Union, which unites conservatives, right-wing and Christian democratic politicians.

<sup>20</sup> Turumajandus ehk kodanike riik: artikleid ja kõnesid aastaist 1988–2003 / Siim Kallas [koostaja Kalev Kukk] (Tallinn: Paremud Uudised, 2003), 312.

<sup>21</sup> Turumajandus, op. cit., 315.

<sup>22</sup> Postimehe arvamusiidrite lõuna 2005 <http://www.postimees.ee/190205/esileht/158104.php> accessed 19.10.2011.

<sup>23</sup> Piiridest suurem Eesti: kõned ja artiklid 2003-2004 / Siim Kallas. (Tallinn: Paremud Uudised, 2004), 10.

<sup>24</sup> Kümme Eesti kooli hakkavad katsetama religiooniõpetust, Postimees 30.08.2003 <http://vana.www.postimees.ee/index.html?number=919&op=luhu&id=113151>, accessed 19.10.2011.

<sup>25</sup> Merilin Kiviorg, op. cit., 72.



On the basis of this Protocol of Mutual Interests, on 11 March 2003 the Estonian government approved a policy paper “Preservation and Development of Sacred Buildings“. Although not a law, the paper provides a basis for several legislative and financial actions to support development of churches over the period from 2004 to 2013. On the basis of this paper, which recognizes the historic, cultural and communal importance of Christian churches, allocations are made every year from the State budget. The immediate aim is to restore culturally and historically important buildings. The majority of churches of historical value belong to the Evangelical Lutheran Church and EAOC, but also to other minor communities.

However, this policy paper has a wider purpose, as it sees Christian Churches as partners to the State. For example, it sees churches as having an important role in preserving national identity and cultural heritage, but also in carrying out social work, educating the young, fostering regional development and community life in the countryside with high unemployment and even in providing people with spiritual guidance by educating them on religious matters after the vacuum caused by Soviet times, in doing so giving them support in a globalizing world. Thus, financial contributions from the state may extend beyond the mere preservation of sacred buildings. As stated in the policy document, the basis of the wider goals, the aim expressed in the Estonian Constitution is to preserve the Estonian nature and culture. However, this wider goal may potentially conflict with freedom of religion or belief of individuals and other religious communities. It is potentially in contradiction with the constitutional Principles the Estonian State is built on. There is a clear difference between cooperation with religious communities (not only churches) for the common good and active (financial) promotion by the State of one brand of religion. ... “However, in light of the above, a concept of a relationship between the State and Christian Churches seems to be gradually emerging” – Kiviorg concludes.<sup>26</sup>

From the wording of the policy paper it appears that the State wants to take affirmative action and to reverse discrimination

<sup>26</sup> Merilin Kiviorg, *op. cit.*, 109.

to compensate for the sufferings of churches not only during Soviet times but throughout history. Then the question can again be raised about the equality of religions.

Still, the amount of support did not reach the envisaged level and the economic crisis in 2009, led to a significant decrease in financing. On the other hand, not only state but also the Tallinn City Government decided to start supporting the maintenance and renovation of church buildings. The Tallinn Church Renaissance project was initiated by the Cultural Heritage Department of Tallinn and was planned to last from 2002 to 2007. Eerik Jõks was included in the project management group. The project included 22 church buildings and the total budget of the project was 80 million kroons, with 12.02 million kroons invested in 2002.

At the same time, public opinion has been rather negative and there have been fierce attacks against churches. A heated media debate over the necessity of religious education in schools broke out in the spring of 2003. The debate and attacks were induced by the disclosure of plans to make religious education a mandatory school subject. The fact that it was envisaged as a mandatory subject was the main cause of irritation. Many critics believed that it was an attempt by the Lutheran church to increase its influence in society. The new curriculum of religious education was developed in cooperation with the Council of Churches, but the draft was available only on the web page of the EELC. At this moment, religious education was a mandatory subject for schools and an elective subject for students, which meant that a school had to provide classes of religious education if at least 15 students at the same stage of study would like to learn this subject. The parents had not been active in this respect and, in 2008, only some 60 general education schools of the total 730 schools offered religious education classes and the number of students who attended these classes accounted for less than two per cent of all Estonian school students. The new curriculum, implemented in 2011, foresees religious education as an elective subject and confirms also the programme for this to be followed by all schools.

The Lutheran church also received public attention in connection with Estonia's accession to the European Union. The EELC published a declaration, immediately before the referendum on the accession, in September 2003, supporting Estonia's accession and emphasising that Europe was based on Christian values. This declaration generated much interest in the media. Some groups of Pentecostals and Baptists expressed their mistrust of the European Union, believing it to be an anti-Christian conspiracy. By that time, the debate over religious education had reached a phase, in which the support of the churches for the European Union could have tilted public opinion toward a negative view of the EU. However, 66% of Estonians voted in favour of the accession to the EU. It is difficult to say, whether and how the position of the churches affected this result.

Another development connected with the ECC was that the ECC as a representative organisation of the churches started to hold regular meetings with the leaders of the state. The first meeting with President Rüütel took place on 30 March 2004 and focused on the sociology of religion, values and education. The representatives of all the member churches were invited to the meeting. The meeting lasted for two hours and was conducted in an open and friendly atmosphere. The President proposed to start organising such meetings twice a year. A meeting with Prime Minister Juhan Parts took place in the same year. On 9 May 2006, the representatives of the ECC met with Prime Minister, Andrus Ansip in Stenbock House. The topics of discussion included the Protocol of Mutual Interests, religious education, provision of pastoral care to the seamen who visit Estonian ports, allocation of the state support to the ECC and various chaplaincy services. On 9 November 2006, the leaders of the member churches of the ECC met with President Ilves in Kadriorg Palace. The participants raised the issues of religious and the moral situation among the population and religious education in schools.

In 2006, the Council of Churches was involved in the following national committees and working groups:

- (1) the steering committee of the national programme “Preservation and Development of Sacred Buildings”;
- (2) the Crime Prevention Council;
- (3) a joint committee of the Government of the Republic and NGOs for the implementation of the Estonian Civil Society Development Concept;
- (4) the Forum and working groups of the Estonian Co-operation Assembly.

The privileged position of the ECC is visible and perhaps most sensitive in matters of financial support and education. The sums have been constantly raised 2001–2011, in year 2000 it was about 124 308 €; 2004 about 314 103 € and 2011 671 072 €<sup>27</sup>. In addition, allocations have been made to support the publication of the newspaper of the Lutheran Church and Radio 7, which broadcasts programmes on Christianity and culture.

Army and prison chaplains are civil servants and are paid fully by the State budget. The prison chaplaincy is coordinated by the Ministry of Justice and the army chaplaincy by the Ministry of Defence. In 2007 the chaplaincy service was established in the Estonian police force. Only people from the member churches of the ECC are entitled to serve as chaplains.<sup>28</sup>

The constitutionality of these allocations and preferential treatment of the Estonian Council of Churches and the Evangelical Lutheran Church have been questioned by non-Christian religious communities.<sup>29</sup>

In answer to that Ringvee from the Ministry of Internal Affairs suggested that if the non-Christian communities could establish themselves as a legal entity in a similar manner to the ECC, further state subsidizes might be forthcoming for

---

<sup>27</sup> Draft of Law, Letter of explanation <http://www.riigikogu.ee/?page=celnou&op=ems&emshelp=true&eid=1164515&u=20101227135049>, accessed 03.10.2011

<sup>28</sup> Merilin Kiviorg, *op. cit.*, 111.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 110.

them, too. In<sup>30</sup> 2001 non-Christian communities themselves initiated the Round Table of Religious Organisations. However, it has never been registered as a legal entity. Ringvee has also pointed out that it has not always been very active. Recently some allocations have been made to the non-Christian community. In the 2009 budget allocations were made to the community representing the Estonian indigenous religion (one may also say that neopagans). The allocation was made for research on historical secret sites of the indigenous religion and for the project aiming at raising awareness about the preservation of nature.

To understand the position of Christian churches in the Estonian society, one has to add some statistics. According to the 2000 population census, 31.5% of Estonian residents over 15 years of age were followers of a specific faith. The distribution between denominations was as follows: 14.8% were Lutherans, 13.9% were Orthodox, 0.6% were Baptists, 0.5% were Roman Catholics, 0.4% were Jehovah's Witnesses, 0.3% were Pentecostals and 0.2% were Old Believers. 0.9% of the respondents said that they followed other religions and 0.2% did not specify their religion. In general, Lutheranism and Orthodoxy remain the two largest denominations in Estonia, with only 3% of the population belonging to all the other denominations.<sup>31</sup>

In addition the results of Eurobarometer 2005: only 16% of Estonian residents believed in God, a smaller percentage than in other European countries; however, 54% said they believed in some sort of spirit or life force, which was the largest percentage among European countries.<sup>32</sup> In this context it is possible to understand why "active endorsement of one brand of religion is a sensitive issue for many in this country" as Kiviorg says.<sup>33</sup> One could also ask about the opinion of Muslim

<sup>30</sup> Ringo Ringvee, "State, Religion and the Legal Framework in Estonia", *Religion, State and Society* 36(2), 2008, 191.

<sup>31</sup> 2000. aasta rahva ja eluruumide loendus. *Haridus. Usk*. Tallinn: Statistikaamet 2002, 17.

<sup>32</sup> Eurobarometer: Social values, science and technology 2005, 9. [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/ebs/ebs\\_225\\_report\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf) 20.10.2011

<sup>33</sup> Merilin Kiviorg, *op. cit.*, 74.

community in this Christianity-Islam issue, but the Muslim community in Estonia has never been politically very active, their number is small, around 2000, mostly the old Tatars and also immigrants from the former Soviet republics.

## Conclusion

The relations between the churches (represented by the Estonian Council of Churches) and the Estonian state have developed towards closer cooperation, particularly in the new millennium. In this light, Merilin Kiviorg observes the Church and State relationship in Estonia as a cooperation system<sup>34</sup> – and this opinion seems to be grounded. The signing of the Protocol of Mutual Interests in 2002 and several parallel initiatives, such as the right of clergy to register marriages and the national and local programmes for renovation of church buildings, are indications of increased trust in comparison to the period immediately after the restoration of independence, when many officials still retained their ideological beliefs and administrative habits. Even though anti-clericalism and indifference about religion are still prominent in the Estonian society, communication with the Council of Churches occasionally leads to improvement in the Church-State relationships. It is possible that the radical Islamic terrorism, which changed the global political landscape in 2001, has forced local politicians to pay more attention to religion. Personal convictions of some leading politicians, particularly in the liberal Reform party, are important in this regard as well.

---

<sup>34</sup> Kiviorg, *op. cit.*, 43.

## ***Kopsavilkums***

### ***Izmaiņas Igaunijas valsts un reliģisko organizāciju attiecību politikā pēc 2001. gada 11. septembra***

Ļoti daudzu cilvēku uztverē 2001. gada 11. septembris vienmēr paliks saistīts ar ASV notikušajiem terora aktiem. Taču šī diena simboliski iezīmēja arī īpašas uzmanības pievēršanu islāmam, ar kura radikālo spārnu saistīti minētie uzbrukumi. Šajā rakstā mēģināts atbildēt uz jautājumu, vai 11. septembra notikumi sabiedrībā un politikā mainīja attieksmi pret reliģiju Igaunijā – valstī, kura ģeogrāfiski atrodas tālu no islāma zemēm. Raksta autors uzskata, ka kopš šiem notikumiem valsts un reliģisko organizāciju sadarbība Igaunijā kļuvusi ciešāka un konstruktīvāka. Tas saistīts gan ar atsevišķu ietekmīgu politiķu personiskiem uzskatiem, gan ar to, ka reliģijai tiek pievērsta lielāka uzmanība, saprotot, ka to mūsdienu pasaulē nevar ignorēt. 2001. gadā garīdzniecībai atkal, tāpat kā pirms 1940. gada, valsts deleģēja tiesības reģistrēt laulības. 2002. gadā tika pieņemts jauns likums par reliģiskām organizācijām, kas gan kritizēts par to, ka dod priekšrocības kristiešu organizācijām. Izmaiņas likumdošanā tomēr ir nelielas. Ja līdz šim reliģiskas organizācijas reģistrēja Iekšlietu ministrija, tad saskaņā ar jauno likumu šīs funkcijas nodotas pagastu un pilsētu tiesu reģistriem. Atsauce uz globālo kontekstu parādījās skaidrojumos, kuri kopā ar likumprojektu tika nosūtīti uz parlamentu. Tajos runāts par vajadzību vairāk kontrolēt reliģisko organizāciju darbību, ņemot vērā fundamentālistu un sekularizētu reliģisku organizāciju augošo lomu pasaulē. 2002. gadā valsts un Igaunijas Baznīcu padome parakstīja sadarbības protokolu – tajā uzskaitītas jomas, kurās pusēm ir kopīgas intereses attīstīt sadarbību (reliģiskā izglītība, kapelānu dienests u. c.).

Turklāt pēc 11. septembra dažu politiķu izteikumos tika uzsvērta “kristīgo vērtību” retorika. Tās piesauca, piemēram, Reformu partijas politiķis Sīms Kallass (*Kallas*), vēlākais ES transporta komisārs, kas gan vienlaikus atzina, ka ir kļūdaini starptautiskajā terorismā vainot vienīgi vienas reliģijas – islāma radikāļus. Kallass iestājās par obligātu reliģisko izglītību skolās. Ņemot vērā ekonomisko krīzi, šis un citi baznīcu atbalsta projekti izraisīja negatīvu reakciju medijos un daļā sabiedrības. *Eurobarometer* 2005. gada dati liecina, ka tikai 16% Igaunijas iedzīvotāju tic Dievam, lai gan 54% atzīst, ka tic kādam pasauli caustrāvošam spēkam vai garam.

## MASAS MARIJAS STEFANAS IDEJU AKTUALITĀTE MŪSDIENU LATVIJAS KATOĻU TRADĪCIJĀ

*Dr. theol. Lilija Berzinska*

Māsa Marija Stefana jeb Sofija Lazdāne, Nabadzīgā Bērna Jēzus (turpmāk – NBJ) kongregācijas pārstāve, būdama 20. gadsimta pirmās puses pārstāve, ar savu rakstisko mantojumu ir ievērojama un nozīmīga figūra Latvijas Romas katoļu tradīcijā arī mūsdienās, 21. gadsimta sākumā. Joprojām viss māsas rakstītais materiāls – viņas vēstules, teoloģiskie apcerējumi un pārdomas – nav līdz galam apzināts un pieejams plašākam lasītāju lokam, līdz ar to var apgalvot, ka pētniekiem, interesentiem un ticīgajiem vēl ir jāatklāj un jāiepazīst tas fenomēns, kas slēpjas aiz māsas Marijas Stefanā vārda.

Lai gan plašākam lasītāju lokam 20. gadsimta nogalē kļuva pieejami māsas Marijas Stefanā memuāri, kuri publicēti grāmatā ar nosaukumu “Dzīves dziesma”, tomēr joprojām publiski nav pieejami citi māsas sacerējumi, tostarp viņas teoloģiskais sacerējums “Sirds noslēpums”, kurā visspilgtāk parādās tas, ko varētu nosaukt par māsas Marijas Stefanā idejām un mācību.

Latvijas katoļu tradīcijas kontekstā māsa Marija Stefana itin bieži tikusi salīdzināta ar franču svēto Terēzi no Lizjē.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Savā grāmatā “Es pati būšu puķe” Jānis Pavlovskis (Pavlovskis, Jānis, *Es pati būšu puķe* (Rīga: Kūrijas izdevums, 1993)) pievērš uzmanību arhibīskapa Antonija Springoviča izteiktajai cerībai, ka māsa Marija Stefana reiz būs otra Terēze no Lizjē: “Man neapšaubāmi liekas, ka M. M. kā pirmā kanonizētai Latvijas svētajai ir ārkārtīgi plaša un svarīga Dieva sūtība mūsu tautā, pat visas pasaules visplašākām aprindām (iekš- un ārpus katoļu baznīcas) ne tikai kā varenai aizlūdzejai pie Dieva troņa,



Tomēr, rūpīgi pētot un analizējot pašas klostermāšas rakstīto, var secināt, ka vēlme atdarināt un ļoti burtiski sekot Terēzei no Lizjē viņai bija raksturīga jaunībā, turpretī dzīves otrā pusē viņa centusies ne tikai atbrīvoties no centieniem atdarināt savu jaunības elku, bet arī atrast pati savu garīgo ceļu un izstrādāt savu mācību. Tieši tāpēc māšas Marijas Stefanas rakstītais mantojums ir tik vērtīgs – tur iespējams atrast ne tikai faktus, kas ļāvuši Latvijas Romas katoļu baznīcai 20. gadsimtā runāt par māsu Mariju Stefanu kā par “otru Terēzi”, bet arī ieraudzīt pašas klostermāšas mēģinājumu abstrahēties no šādas franču svētās atdarināšanas un centienus atrast savu ceļu, un definēt savu uzskatu un ideju sistēmu.

Tieši tāpēc, runājot par māšas Marijas Stefanas ideju aktualitāti mūsdienu katoļu tradīcijā, vispirms ir jāpievērš uzmanība pašas māšas vēlmei atdarināt Terēzi no Lizjē, tomēr, analizējot un pētot viņas sacerējumus, nedrīkst aizmirst par viņas nostājas maiņu un alkām atbrīvoties no jaunībā piedzīvotās vēlmes atdarināt pazīstamo svēto. Tikai tad, kad tiks ievēroti abi šie priekšnoteikumi, būs iespējams runāt par to fenomenu, kas bija māsa Marija Stefana pati par sevi – nenoliedzami ietekmējusies no sava laika garīgajiem ideāliem, tomēr oriģināla savā mācībā un vērtīga kā spilgta 20. gadsimta Latvijas Romas katoļu tradīcijas pārstāve.

Par “Sirds noslēpuma” rašanās gadu var uzskatīt māšas Marijas Stefanas mūžīgās profesijas sākuma (mūža svētsolījumu salikšanas) gadu, savukārt šo darbu viņa pabeidza 1950. gadā Ziemassvētku laikā un nolika silītē pie Bērna Jēzus kājām. Atšķirībā no “Dzīves dziesmas”, kas tikusi publicēta un ir pieejama plašam lasītāju lokam, “Sirds noslēpumu” tā arī nepublicēja. Tas ir dziļi personisks sacerējums ar teoloģisku un meditātīvu ievirzi un atspoguļo reliģiskas pārdomas un lūgšanas, kā arī pašai autorei būtiskas pārdomas un patiesības. “Sirds noslēpuma” tapšanas vēsturiskie apstākļi šajā laikā bija tādi paši kā “Dzīves dziesmas” tapšanas laikā. Latvija jau bija

---

bet arī kā misionārei ar savas dzīves piemēru un saviem rakstiem.”  
Viņa ekselence izteica cerību, ka māsa Marija Stefana kādreiz tiks godināta kā “Latvijas Mazā svētā Terēzija”.

zaudējusi neatkarību, padomju vara ne tikai ierobežoja reliģiskās aktivitātes, bet arī neļāva NBJ kongregācijas māsām turpināt ierasto dzīvi saskaņā ar regulu. Visā Latvijā valdīja pret reliģiju vērsta politika, kas jebkuru ticīgo un ar baznīcu saistītu cilvēku nostādīja opozīcijā. Tādējādi šajā laikposmā sarakstītie reliģiska satura darbi iegūst jaunu vērtību un nozīmi: tie ne tikai ir sava laikmeta liecinieki, bet tolaik kalpoja arī par veidu, kā apliecināt savu dzīvo ticību un uzticību Dievam un izvēlētajam ceļam.

Māsa Marija Stefana, rakstot "Sirds noslēpumu", atklāj sevi gan kā katoļu tradīcijas pārstāvi, proti, dziļi ticīgu cilvēku, kurš pieraksta savas pārdomas par reliģiskām tēmām, gan arī kā klostermāsu – cilvēku, kurš dzīvo klostera vidē, pielāgojoties konkrētām klostera prasībām un likumiem, kā arī turpinot klostera tradīcijas. Turklāt, pētot "Sirds noslēpumu", ir ļoti svarīgi paturēt prātā to, ka šis darbs ticis sarakstīts, autorei apziņoties savu slimību un pieredzot fiziskas un garīgas ciešanas un grūtības. Tādējādi šā darba mērķis bijis rakstiskā veidā saglabāt reliģiskās pārdomas un atziņas, pie kādām autore bija nonākusi, lai turpmākos gados šīs piezīmes kalpotu par pieturas un atbalsta punktu gan ticības, gan fiziskajās grūtībās. Ņemot vērā to, ka šis darbs ticis veltīts Jēzus Bērnam jubilejas gadā (kā liecina gan "Ziņas un atmiņas"<sup>2</sup>, gan arī paraksts "Sirds noslēpuma" ievadā, šim darbam bijis arī otrs mērķis – dāvana un mīlestības apliecinājums Bērnam Jēzum).

Turklāt, jāņem vērā arī tas, māsa Marija Stefana bija savas tradīcijas pārstāve, dedzīga katoliete, kurai jau kopš agras jaunības bija ilgas kļūt par svēto. Iespējams, viņas nolūks, rakstot "Sirds noslēpumu", bija arī formulēt savu mācību un strādāt pie tās pilnveides, tādējādi sekojot sava jaunības elka Terēzes no Lizjē paraugam un cenšoties atstāt pēc sevis rakstiskus materiālus, kas kalpotu gan kā mācības avots, gan kā māsas Marijas Stefanas dzīves un darba liecinieks un pat piemineklis.

"Sirds noslēpumā" māsa Marija Stefana centusies pierakstīt savas pārdomas un meditācijas par reliģiskām tēmām,

---

<sup>2</sup> NBJ kongregācijas arhīva materiāls, kurā apkopotas klostermāsu atmiņas par māsu Mariju Stefanu, kā arī dažādu veidu informatīvais materiāls. Atrodas NBJ kongregācijas arhīvā.

turklāt šajā darbā arī atklājas tas, ko ir iespējams dēvēt par māsas Marijas Stefanas mācību un tās būtību. Darbs ticis rakstīts ar domu, ka tas nākotnē varētu kalpot par garīgu stiprinājumu un atgādinājumu, saskaroties ar grūtībām (kā jau iepriekš minēts, māsa Marija Stefana apzinājās, ka slimības gaita var ievirzīties tā, ka viņai būs nepieciešams šāds pašas sarakstīts stiprinājums un atgādinājums par to, kam viņa tic un kas veido viņas reliģiskos uzskatus un pārliecību).

Ja sākotnēji "Sirds noslēpums" bijis veltīts Jēzum un ticis sarakstīts personīgām vajadzībām, tad laika gaitā, sevišķi pēc māsas Marijas Stefanas nāves, tas kļuvis par vērtīgu vēsturisku liecību, teoloģisku sacerējumu un māsas Marijas Stefanas mācības glabātāju. Tādējādi "Sirds noslēpums" papildina tās ziņas, kas par māsu Mariju Stefanu ir pieejamas viņas autobiogrāfijā, kā arī palīdz gūt pilnīgāku un labāku ieskatu viņas teoloģiskajos uzskatos un idejās.

Māsas dzīves laikā, viņai cenšoties būt neievērojamai un neizrādīt nedz savas garīgās atklāsmes un sasniegumus, nedz alkas uz svētumu, šis darbs palika nezināms plašākai kopienai. Plašāku popularitāti klostera un garīdzniecības ietvaros māsas Marijas Stefanas darbi ieguva tikai pēc autorei nāves, kad klostera priekšniece uzsvēra, ka šī māsa bijusi īpaša un par viņu vēl dzirdēs, turklāt dažas līdzmāsas bija pārliecinātas, ka šī būšot svēta māsa.

Visu rezumējot, jāsaka, ka sākotnēji māsas Marijas Stefanai "Sirds noslēpums" pildīja privāta rakstura dokumenta funkcijas, kalpodams par sava veida piezīmju kladi, kurā atzīmēt garīgas pārdomas, meditācijas, lūgšanas, atklāsmes un personīgi sarunāties ar Dievu. Savukārt pēc autorei nāves tas kļuva par vienu no avotiem, kas ne tikai kalpo kā kultūrvēsturiskā mantojuma glabātājs, bet ir arī Latvijas Romas katoļu baznīcas vēstures dokuments, kas atspoguļo 20. gadsimta pirmajā pusē valdošos uzskatus, veidu, kā ticīgais pieredzēja Dievu un savu ticību, kā arī kļuvis par vienu no liecībām māsas Marijas Stefanai kanonizācijas procesā.

Māsas Marijas Stefanai darbs "Sirds noslēpums. (Ieeja Jezus un Marijas dzīvē caur zemajiem milestības vārtiem)" iedalās daudzās nelielās apakšnodaļās. Pirmā "Sirds noslēpuma"

lielā nodaļa, kurai nav piešķirts atsevišķs nosaukums, arī iedalās dažādās tematiskās apakšnodaļās, parādās tādas tēmas kā “zemīgā milētāja”, “ikdienas izdaiļošana”, upurēšanās Dievam, sirds ievainošana ar mīlestības bultu, autore runā par to, ka uztver sevi kā Dieva bērnu un kā Svētās ģimenes locekli. Šajā pašā daļā daudz ir runāts arī par mīlestību uz Dievu, kā arī izmantota zieda simbolika.

“Mīlestības valstībā”, kas parādās kā otrā lielā “Sirds noslēpuma” sadaļa, aprakstīti zemīgās mīlestības pamati, vienkāršība, prieks niecībā, attiecības ar Dievu kā “Tu un es”, apcerēta mīlestība uz Dievu un Dieva mīlestība, kā arī ticīgā kā Dieva bērna loma. Kā noslēgums “Sirds noslēpumam” parādās lūgšanām veltīta nodaļa ar nosaukumu “Zemīgās milētājas lūgšanas”. Liela uzmanība šajā darbā tiek pievērsta arī Marijai kā māsas Marijas Stefanai ideālam, paraugam, kam sekot un uz ko tiekties, kas pārspēj visus pārējos paraugus.

Ja aplūkojam avotu, balstoties mūsdienu perspektīvā, acīm redzama kļūst ne tikai autorei lielā vēlme kļūt svētai un tikt atzītai par svētu, bet arī centieni līdzināties Terēzei no Lizjē. Šī līdzība jeb centieni līdzināties, turpināt franču svētās uzņemto kursu, pārņemt viņas tēlu un mācību izpaužas daudzos izteikumos. Piemēram, bērna tēla pārņemšana: “Mans uzdevums Dieva valstī [...] ir būt par bērnu. [...] Būt mazam, mīlam bērnam.”<sup>3</sup> “Dievs Tēvs ir mans Tēvs un es Viņa bērns.”<sup>4</sup> Tālāk izskan jau pavisam tieša atsauce uz Terēzes no Lizjē mācību par mazo ceļu: “Mana simpātija pieder vienkāršajam ceļam. Sirds netīko pēc ārkārtējām lietām, bet pēc iekšējā skaistuma. [...] Iet vienkāršo, drošo paklausības – mīlestības ceļu.”<sup>5</sup>

Arī “Sirds noslēpumā”, tāpat kā “Dzīves dziesmā”, izskan vēlme uzņemties aktīvu un pat maskulīnu lomu, izdzīvojot savu ticību. “Sirds noslēpumā” māsa Marija Stefana raksta: “Es karošu Marijas karapulkā.”<sup>6</sup> Tālāk viņa raksta: “Gribu būt

<sup>3</sup> Māsa Marija Stefana, *Sirds noslēpums*, NBJ kongregācijas arhīvs, 13.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 31.

apustulis.”<sup>7</sup> “Jaunava, mocekle, apustulis – visvairāk godina Dievu. Izdzīvot svēto svētkos. Arī dzīvē: šķīstības solījums, upurēšanās Mīlestībai kā mīlestības mocekle, skolotāja – audzinātāja. Bērnu dienu ilgas: svētā mocekle. Priesteris, tad mīlestības serafs.”<sup>8</sup> Tas atbalso Terēzes vēlmi kļūt par priesteri, karavīru, mocekli utt. Tam seko kārtējais gandrīz tiešais citāts no Terēzes no Lizjē: “Kristus ar saviem ticīgajiem dzīvo tālāk kā lielā mistiskā miesa. Mazākais un vājākais loceklis šai svētajā miesā esmu es. Ar vājajiem locekļiem apietas saudzīgāk. Tie saņem vairāk mīlestības. Mans vājums ir mana priekšrocība.”<sup>9</sup>

Tādējādi, apkopojot tos tēlus un idejas, kas ir (apzināti vai neapzināti, tieši vai mazāk uzskatāmi) pārņemti no Terēzes no Lizjē mācības un biogrāfijas, veidojas virkne atslēgas vārdu, kas atklāj mūsu Mariju Stefanu kā Terēzes no Lizjē tēla pārņēmēju. Paši par sevi šie tēli nav sveši Rietumu kristīgajai tradīcijai, un tos savos darbos ir izmantojuši daudzi mistiķi un svētie, taču māsas Marijas Stefanas gadījumā ārkārtīgi spilgti iezīmējas tendence aktīvi pārņemt un izmantot tieši Terēzei no Lizjē raksturīgos simbolus un izteikumus, lai paustu savu mācību un pārdzīvojumus. Tie ir bērna un bērnības tēls, zieda tēls, mīlestības mocekība, līgavas tēls, aktīvās un pat maskulinās ideāllomas, ko māsa, līdzīgi franču svētajai, cenšas pārņemt, vājums kā īsākais ceļš pie Dieva mīlestības, kā arī vienkāršais ceļš, kas daudzējādā ziņā atgādina Terēzes no Lizjē mācību par mazo ceļu.

Ja mēģina atbildēt uz jautājumu, ko šis konkrētais avots, “Sirds noslēpums”, atklāj par mūsu Mariju Stefanu – neatkarīgi no tā, vai tieši vai netieši –, tad rodas vairāki secinājumi. Vispirms jau avots atklāj mūsu Mariju Stefanu kā dievbijīgu savas tradīcijas un laikmeta pārstāvi, kura, attīstot savu garīgo redzējumu un mācību, cenšas palikt tālaika katoļu tradīcijā pieņemto normu ietvaros un seko tolaik populārajam modelim, proti, Terēzei no Lizjē. Netieši avots atklāj māsas

<sup>7</sup> Ibid., 70.

<sup>8</sup> Ibid., 75.

<sup>9</sup> Ibid., 45–46.

Marijas Stefanas vajadzību rakstīt šādu reliģisko domu un meditāciju krājumu, jo tā ir darījis viņas jaunības galvenais elks – Terēze no Lizjē. Lai gan māsa Marija Stefana savā autobiogrāfijā vēsta par to, ka viņa laika gaitā vairs nevēlējās it visā sekot un līdzināties franču svētajai, tomēr viņas vēlme kļūt svētai un sasniegt garīgo pilnību saglabājās. Ļoti iespējams, ka šādu garīgo piezīmju rakstīšana bija neapzināts mēģinājums savus ideālus un mērķus ietērt tam laikam pieņemamā un vispāratzītā veidā – stilistiski līdzināties jau atzītai svētajai, kā arī veidot savu dzīvi pēc šīs svētās parauga, tādējādi leģitimējot savu mērķi kļūt svētai un rodot orientieri, pēc kā vadīties savā pieredzē. Turklāt, ņemot vērā faktu, ka mātes priekšnieces pavēle rakstīt par dvēseles attīstības gaitu izskanēja 1950. gada 13. novembrī, bet “Sirds noslēpums” tika uzdāvināts Jēzum tā paša gada Ziemassvētkos, pastāv iespēja, ka pavēle rakstīt autobiogrāfiju veicināja “Sirds noslēpuma” galarezultāta tapšanu. Apzinoties, ka šāda pavēle varētu balstīties pieņēmumā par viņas svētumu, izredzētību vai īpašām dāvanām, māsa Marija Stefana varēja arī sarakstīt “Sirds noslēpumu” kā centienus parādīt un atklāt savu mācību, garīgo redzējumu un pārdomas. Kā norādījusi O. Meduševska: “Avoti rodas cilvēku mērķtiecīgas darbības rezultātā. [...] kā līdzeklis, lai panāktu vienu vai otru mērķi, apmierinātu kādu no sabiedriskām, cilvēciskām vajadzībām.”<sup>10</sup> Arī “Sirds noslēpums” ir avots, kas radies, mātai Marijai Stefanai mērķtiecīgi cenšoties strādāt, lai rakstiskā veidā saglabātu savas pārdomas, meditācijas, lūgšanas un to uzskatu kodolu, ko ir iespējams nosaukt par māsas mācību. Saskaroties ar jebkuru avotu un tekstu un paturot prātā autora attiecības ar šo tekstu, autora mērķi, to rakstot, kā arī mērķauditoriju, kurai tieši vai netieši konkrētais teksts tiek veltīts, ir iespējams atklāt teksta daudzus slāņus un nozīmes. Līdz ar to māsas Marijas Stefanai “Sirds noslēpuma” nozīme un mērķis varējies būt gan privāta rakstura – darbs, ko viņa rakstīja Dievam par godu un ar

---

<sup>10</sup> O. Medushevskaja, “Metod istočnikovedenija i meždisciplinarnije aspekti” // *Istočnikovedenije* (Moskva: Institut Otkrotoje Obšestvo, 2000), 143.

domu, ka kaut kad nākotnē, veselībai pasliktinoties, šis darbs palīdzēs viņai saglabāt ticību un atcerēties mūžīgās patiesības, – gan publiska rakstura – cerot, ka šis teksts kopā ar “Dzīves dziesmu” veidos to bāzi, uz kuras balstoties, varēs spriest par viņas garīgo attīstību un svētumu, kā arī analizēt to. Pašiedibināts jeb pasludināts svētums, kuru svētais apzināti tiecas pierādīt, apliecināt un izdzīvot tā, lai apkārtējiem nerastos ne mazāko šaubu par personas svētumu, nav nekas neparasts.<sup>11</sup> Sava vai kāda cita cilvēka svētuma plānošana un realizēšana liek aizdomāties par svētumu, ko apkārtējie uzver; tas kļūst par jautājumu, kas saistās ar apkārtējiem cilvēkiem un vērotājiem.<sup>12</sup>

Abu māsu mācībā un veidā, kā rakstu avotos tika atveidota mistiskā pieredze, ir vērojama līdzība, kuras cēlonis varēja būt gan tālaika reliģiskās valodas standarti, kurus diktēja garīgā un teoloģiskā literatūra, gan arī apzināta māsas Marijas Stefanā cenšanās orientēties uz Terēzes no Lizjē piemēru un līdzināties franču svētajai, bet varbūt pat tiešā veidā pārņemt viņas garīgās dzīves un pieredzes modeli.

Starp Terēzes no Lizjē mazo ceļu un garīgās bērnības mācību un māsas Marijas Stefanā *Fiat-Magnificat* mācību, kur līdzās atziņām par vienkāršo ceļu, kura galvenais vadmotīvs ir “doto labi izmantot”, ieskanas pazemīga pieņemšana un Dieva slavēšana. Māsa Marija Stefana māca arī izdzīvot visus notikumus tā, it kā dzīvotu Nācuretē līdzās Marijai, Jāzepam un Jēzum, turklāt viņas tik bieži izmantotajā bērnības un bērna simbolā pastāv neapgāžama līdzība ar Terēzes no Lizjē izmantotajiem tēliem, kas liecina par franču svētās lielo ietekmi.

<sup>11</sup> Anneke B. Mulder-Bakker, “The Invention of Saintliness: Texts and Contexts”, in Anneke B. Mulder-Baker, ed., *The Invention of Saintliness* (New York: Routledge, 2002), 16.

<sup>12</sup> Tā, piemēram, viduslaikos īpaši labdari vai katedrāļu celtnieki uzskatīti par iespējamiem svētajiem. Piemēram, Bernards no Hildeshaimas varētu tikt uzskatīts par vienu no šiem cilvēkiem, kas apzināti plānoja un veidoja savu svētumu. Skat.: Bernahard Gallistl, “Bernward of Hildesheim: a Case of Self-Planned Sainthood?”, in Anneke B. Mulder-Baker, ed., op. cit., 145–159.

Tomēr veidā, kā māsa Marija Stefana pārņem Terēzes no Lizjē mācību, parādās arī pašas Marijas Stefanas jaunievedumi un arī Latvijas katoļu tradīcijai raksturīgas iezīmes. Ja Terēze vairāk uzsver sekošanu Kristum, tad māsa Marija Stefana uzsver iešanu Marijas pēdās, kas atspoguļo Latgales katoļlicismam un Māras zemes idejām tuvu domāšanu.

Arī veids, kā abas klostermāsas redz sevi attiecībās ar Dievu, atklāj lielas līdzības. Abas māsas sevi raksturo gan kā bērņus, gan kā līgavas, mīlētājas, mīlestības mocekles un arī ziedus. Jāteic, ka šī “ziediņa” vai “puķes” tēla klātbūtne māsas Marijas Stefanas darbos ir kārtējā norāde uz viņas centieniem sekot franču svētajai un pat pārņemt viņas izteiksmes veidu, jo Terēze no Lizjē visā pasaulē ir pazīstama arī kā “mazais ziediņš”. To uzsver gan Kornēlija Springoviča, izvēloties māasai Marijai Stefanai veltītu grāmatu nosaukt par “Aglonas ziediņu”, gan Jānis Pavlovskis, kurš arī klostermāsas dzīvei un mācībai veltītās grāmatas nosaukumā uzsvēris zieda tēlu – “Es pati būšu puķe”. Līdz ar to šeit māsas Marijas Stefanai “hagiogrāfi” seko viņas piemēram, raksturojot viņas svētuma pieredzi un izpausmi jau iepriekš pieņemamā veidā, atsaucoties uz Terēzi no Lizjē.

Tāpat, runājot par ciešanu pieredzi (raugoties gan no mistiskās teoloģijas skatpunkta, gan no reliģijas psiholoģijas perspektīvas) gan māsas Marijas Stefanai darbos, gan Terēzes no Lizjē autobiogrāfijā pavid ļoti līdzīgi paņēmieni, kā šīs ciešanas uztvert, pārdzīvot, pieņemt un gūt no tām labumu garīgās izaugsmes un pilnveides ziņā.

Bieži vien svēto sieviešu hagiogrāfijas atšķiras no pašu svēto uzskatiem un teiktā, kā tas, piemēram, bijis Klāras no Asīzes gadījumā. Tomēr jāpatur prātā, ka hagiogrāfa mērķis ir pārlicināt par konkrētā svētā svētumu, līdz ar to šim stāstniekam ir jārada pārlicinošs ideālas sievietes portrets.<sup>13</sup> Gadsimtu gaitā svētuma ideāli nav daudz mainījušies, sevišķi, ja tie sakņojas tautas reliģiozitātē. Kā norāda Anneke B. Maldere-Bakere, svētuma pētniecība joprojām ir jauna zinātne, un tai vēl ir

---

<sup>13</sup> Elisabeth Petroff, *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 166.



jāatbild uz daudziem jautājumiem, arī uz to, cik lielā mērā svētuma uztvere, piemēram, viduslaikos atšķiras no svētuma uztveres mūsdienās.<sup>14</sup> Tomēr, mēģinot atbildēt uz dažādiem ar svētajiem un svētumu saistītiem jautājumiem, jāpatur prātā atšķirīgās paradigmas, kas lielākā vai mazākā mērā caurstrāvo svēto kultu un tā interpretācijas cauri gadsimtiem.

Piemēram, Terēzes no Lizjē autobiogrāfijas redaktore (viņas klostera māsas) centās pielāgot viņas biogrāfiju garīguma ideāliem un izņemt no manuskriptiem visu, kas varētu parādīt Terezi ne sevišķi svētā gaismā. Savukārt māsas Marijas Stefanā gadījumā viņas “hagiogrāfi” jeb aprakstnieki, kuru uzdevums bija atstāstīt māsas Marijas Stefanā dzīvi, viņas pieredzi un garīgo mācību, centās to parādīt, pielīdzinot Terēzes no Lizjē pieredzei un atkārtoti uzsverot viņas un Terēzes lielo līdzību. Līdz ar to ir jābūt uzmanīgiem, lai nepārsteigtos ar secinājumiem, un tieši tāpēc galvenā uzmanība jāpievērš pašas māsas Marijas Stefanā rakstītajam, kas kalpo par galveno un primāro pētījumu avotu.

Atšķirībā no viduslaiku baznīcas pārstāvēm, par kurām mēs lielākoties uzzinām no viņu hagiogrāfu sarakstītajām *vitae*, kuru autori lielākoties bijuši vīrieši, gan Terēzes no Lizjē, gan māsas Marijas Stefanā biogrāfiskie darbi sniedz ieskatu tajā, kā sevi redz sievietes. Svētie, svētīgie un citi spilgti baznīcas pārstāvji ir, pirmkārt, sociāli konstruēti, un nav tādas svētās vai svētā, kurām nebūtu savas mērķauditorijas, kurai vai nu pats / pati svētā pielāgojas, vai arī viņu “pielāgo” viņas hagiogrāfs.<sup>15</sup> Terēzes no Lizjē un māsas Marijas Stefanā gadījumā teksta autore ir pašas sievietes, un viņas ir brīvi izteikušās, gan attēlojot emociju pasauli, gan izvēloties salīdzinājumus, raksturojot sevi.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Anneke B. Mulder-Bakker, op. cit., 16.

<sup>15</sup> Skat.: Catherine Mooney, *Gendered Voices* (Philadelphia: PENN, 1999).

<sup>16</sup> Piemēram, gaidījumā, ja *vitae* autors ir vīrietis, sieviete lielākoties tiek salīdzināta ar Mariju vai kādu citu sievieti. Turpretī pašas autore parasti brīvi salīdzina sevi ar vīrieškārtas tradīcijas pārstāvjiem, atļaujas “sekot Kristum”, nevis “sekot Marijai”, pauž aktivitāti un dažreiz veido maskulīnu tēlu. Tas attiecināms arī uz Terezi no Lizjē un māsu Mariju Stefanu — abas sievietes savos darbos pāriet no feminā uz maskulīno.

Lasot māsas Marijas Stefanas jeb Sofijas Lazdānes memoārus un salīdzinot tos ar Terēzes no Lizjē autobiogrāfiskiem manuskriptiem, lasītājs var nonākt pie diviem secinājumiem. Pirmkārt, māsa Marija Stefana ir rūpīgi centusies sekot Terēzes garīguma priekšzīmei un pat to atdarināt. Līdzība starp abiem biogrāfiskajiem darbiem ir tik liela, ka piemērus šādai atdarināšanai vai ārkārtīgi rūpīgiem centieniem atbilst plaši atzītās svētās garīguma modelim var atrast vairumā. Turklāt pati māsa Marija Stefana savos memoāros "Dzīves dziesma" uzsver: "Man reizēm agrāk nāca doma: reiz man vajadzēs rakstīt savas dvēseles pārdzīvojumus."<sup>17</sup> Līdz ar to Terēze no Lizjē šeit varēja kalpot kā orientieris, kā ir jāraksta atmiņas, lai tās būtu baznīcai pieņemamas un izceltu viņas svētumu un varoņīgos tikumus, kas būtu nepieciešami kanonizācijai. Otrs secinājums, pie kura var nonākt, lasot abas autobiogrāfijas, ir šāds: gan Terēze no Lizjē, gan māsa Marija Stefana ir sekojušas vienotam svētuma standartam un pildījušas tās lomas, kuras 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta pirmajā pusē bija pieņemts sagaidīt no sievietes. Turklāt māsas Marijas Stefanas dzīves laikā politiskās pārmaiņas un pārdzīvotās grūtības padarīja Terēzes no Lizjē piemēru par saprotamu un pazīstamu, jo arī aiz tā stāvēja līdzīgas pārmaiņu radītas šaubas, ciešanas un nepieciešamība rast stabilitāti un atbildes uz eksistenciāliem jautājumiem. Tādējādi Terēze no Lizjē, iespējams, kalpoja par piemēru, kā ir iespējams verbalizēt un pozitīvi izdzīvot mūža negatīvos aspektus.

Terēzes no Lizjē piemērs varēja kalpot māasai Marijai Stefanai arī centienos pārvarēt ciešanas, kas saistījās ar viņas veselības problēmām. Gan Terēze no Lizjē, gan māsa Marija Stefana cieta no tuberkulozes, un slimības simptomiem, fiziskām ciešanām un sāpēm tikušas atvēlētas daudzas lappuses abu klostermāsu biogrāfijās. Tādējādi viņas vienoja kas vairāk, ne tikai vēlme pašrealizēties katoļu tradīcijā, veltot sevi klosterdzīvei un cenšoties ietērt savas izjūtas, pieredzi un ideālus atļautā un pieņemamā formā. Viņas ne tikai meklēja

---

<sup>17</sup> Māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus, *Dzīves dziesma* (Rīga: Preses nams, 1993), 98.

savu vietu tradīcijā, kuras ietvaros sievietēm tikusi atvēlēta pasīva un kontrolei pakļauta loma, bet arī centās tikt galā ar ļoti personiskām ciešanām, kuras viņām uzlika tuberkuloze, no kuras abas klostermāsas galu galā nomira. Līdz ar to Terēzes no Lizjē piemērs varēja kļūt par spēcīgu atbalstu māsai Marijai Stefanai, ilgus gadus cīnoties ar slimības radītām sāpēm un grūtībām, kā arī par orientieri, kas ļāva saglabāt ticību un neapjukt, saskaroties ar eksistenciālām ciešanām.

Jāteic, ka arī slimības pieredze un veids, kā abas klostermāsas to uztver un piedzīvo, ir uzskatāms piemērs tam, kā gadsimtiem ilgi veidojies sievietes garīgums. Piemēram, pētot viduslaiku svēto dzīves, var secināt, ka sieviešu reliģiozitātei daudz mazākā mērā bija raksturīga radikāla atteikšanās un atgriešanās, jo sievietes lielākoties izmantoja savu parasto, ikdienišķo bezspēcības, kalpošanas, gādāšanas, slimību u.c. pieredzi.<sup>18</sup> Turklāt, kā uzsver Karolīna Volkere Binuma: "Sieviešu svēto reputācija daudz biežāk nekā vīriešu gadījumā balstījās pārdabiskajā, harismātiskajā autoritātē, sevišķi vīzijās un pārdabiskās zīmēs. Sieviešu dievbijību daudz vairāk iezīmēja grēknožēlas askēze, sevišķi pašuzliktās ciešanas, stingrs gavēnis vai pacietīgi paciesta slimība."<sup>19</sup> Tādējādi ir redzams, ka gan Terēze no Lizjē, gan māsa Marija Stefana turpina šādu sieviešu garīguma modeli, kas bijis raksturīgs sieviešu garīgam viduslaikos un kas nebija zaudējis savu aktualitāti nedz 19. gadsimta Francijā, nedz arī 20. gadsimta sākuma Latvijā. Sievietēm raksturīgā un arī no viņām sagaidāmā garīguma modeļa ietvaros ciešanas un to pazemīga, pacietīga un pateicīga nešana tika uztverta kā veids, kas ļāva sekot Kristum un iegūt pestīšanu ne vien sev, bet arī tuvākajam.<sup>20</sup>

Lai gan ir izskanējuši viedokļi, ka Terēze no Lizjē lieliski atbilst tradicionālajam un ideālajam sievišķības modelim, kur sieviete ir "jauka, piemīlīga, bērnišķīga, dzīvo, lai izpatiktu citiem", Džoanna Volski Kona norāda, ka, tuvāk iepazīstoties ar

<sup>18</sup> Caroline Walker Bynum, "Religious Women in Later Middle Ages" in Jill Raitt, ed., *Christian Spirituality* (New York: Crossroad, 1987), 131.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid., 132.

liecībām, parādās pretējs tēls. Terēze ir spēcīga, neatkarīga un nobriedusi jauna sieviete, kas domā neatkarīgi un oriģināli un tādējādi spēj sniegt patieso sevi mīlestības pilnās un brīvās attiecībās ar Dievu.<sup>21</sup> Tiecoties piepildīt savus mērķus, deviņpadsmitajā gadsimtā Terēze Martēna pārkāpa protokolu un uzdrīkstējās uzrunāt pašu pāvestu. Turklāt īsi pirms savas nāves viņa rakstīja māsai, uzsverot, ka vēlas būt priesteris: “Es sevi jūtu PRIESTERA aicinājumu” (oriģināls uzsvars),<sup>22</sup> savukārt sievietes vieta priesterībā nebija pieņemama nedz 19. gadsimta katoļu baznīcā, nedz arī tagad.

Analizējot populāru sieviešu svēto nozīmi un personību, Mērija Kolinsa izmanto jēdzienus “persona”, “tips” un “simbols”. Jungs izmantoja latīņu vārdu *persona*, kas nozīmē aktiera masku, lai identificētu “pret pasauli pagrieztu seju”, ko cilvēks izmanto, lai atbildētu uz sabiedrības uzspiestajām prasībām.<sup>23</sup> Junga izpratnē par personības dinamiku cilvēka *persona* ļauj nonākt pie kompromisa starp dziļām iekšējām vēlmēm un kolektīvo situāciju, kas prasa sociāli pieņemamas lomas, uzvedību un attieksmi. Tādējādi Terēzes no Lizjē biogrāfija atklāj veiksmīgu tās lomas pieņemšanu, ko no viņas sagaida sabiedrība, internalizējot piemērotu *persona*. Tā Terēze no Lizjē panāca līdzsvaru kā sieviete baznīcā, pārņemot atzītās lomas aspektus un veiksmīgi izvairoties no pārlieku uzkrītošiem savas iekšējās dabas aspektiem. Tādējādi šāda prasmīga iekšējo un ārējo prasību līdzsvarošana ļauj biogrāfiem vai hagiogrāfiem selektīvi prezentēt viņas dzīvi vai darbu kā tādu, kas raksturo tradicionālu “baznīcas meitu”.<sup>24</sup> Pašu svēto kultu veido ierobežots skaits normatīvu konstruktīvu vai tipu, kam svētajiem vai svētajām jāatbilst, un Terēze no Lizjē lielā mērā spēja atbilst normām, ar kuru palīdzību viņas vieta un funkcijas katoļu baznīcā un klosterī tiktu leģitimētas.

---

<sup>21</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (New York: Crossroad, 1994), 234.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 326.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 237–238.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 238.

Tas pats attiecas arī uz māsu Mariju Stefanu. Viņas gadījumā ir iespējams pieņemt, ka autobiogrāfija bija centieni savtīgos nolūkos atdarināt Terēzes no Lizjē darbu, par katru cenu cenšoties pierādīt klostera priekšniecībai savu svētumu. Tomēr nedrīkst atmest kā nederīgu pieņēmumu, ka māsa Marija Stefana nevis atdarināja un rakstīja Terēzes autobiogrāfijas plaģiātu, bet gan, attēlojot savu pieredzi, pārdzīvojumus un ideālus, izmantoja tolaik plaši pieņemtus garīguma standartus un centās atbilst reliģiskām normām, proti, arī viņa, tāpat kā Terēze no Lizjē, veiksmīgi internalizēja piemērotu personu, kas konkrētajā vidē ir saprotama un pieņemama.

Gan māsa Marija Stefana, gan Terēze no Lizjē, verbalizējot savu garīgo pieredzi, ideālus un mērķus, bieži vien pārkāpa tradicionāli sievietei atvēlēto lomu. Viņas nebija pasīvi un klusi klosterī paslēpti tēli, bet gan sievietes ar savu skatījumu un drosmi izteikties, pat ja šie uzskati šķietami bija pretrunā ar tradīciju. Viņas vēlējās aktīvi darboties, nebaidījās paust savas vēlmes un gatavību uzņemties aktīvu lomu. Protams, arī šeit Terēze no Lizjē bija pirmā, un māsas Marijas Stefanai biogrāfijā aprakstītais var tikt uztverts arī kā atdarinājums, nevis idejas tālāka attīstība vai vienkārša sekošana. Lūk, divi piemēri, kuros abas māsas līdzīgā veidā runā par vēlmi uzņemties aktīvu lomu, vēloties pat izpaust savu dievbijību vīriešiem atvēlētā lomā.

Terēze no Bērna Jēzus savos memuāros raksta: “Es brīdi padomāju, tad arī pastiepu roku, teikdama: “*Es izvēlos visu!*” [...] Tad, kā savas bērnības dienās, es izsaucos: “*Mans Dievs, es izvēlos visu! Es negribu būt tikai pa pusei svēta, man nav bail ciest Jūsu labā, es būtos tikai viena – pieķerties savai gribai. Tāpēc paņemiet to, jo “Es izvēlos visu”, ko Jūs gribat!*”<sup>25</sup> Savukārt māsa Stefana savos memuāros raksta: “Es atkal un atkal jautāju, ko es vēl varētu darīt. [...] Mans sauciens tad bija Ibsena vārdi: “*Visu vai neko!*” Un es teicu: “*Visu, Dievs, Tevis dēļ!*”<sup>26</sup> Vēl māsa Stefana raksta: “*Vēl kādas ilgas dega manās*

<sup>25</sup> Terēze no Lizjē, *Autobiogrāfiskie manuskripti*, tulk. B. Brūdere (Rīga: KALA Raksti, 2007), 17.

<sup>26</sup> Māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus, *Dzīves dziesma*, op. cit., 66.

krūtīs. Būt priesterim. Es domāju: ja es būtu zēns, tad gan es gribētu būt priesteris. Bet es nebiju zēns un tomēr šīs ilgas mani nebija atstājušas. Cik svēta, cik bagāta tad, man likās, būtu dzīve.”<sup>27</sup> Paralēles var atrast arī Terēzes no Bērna Jēzus rakstītajā: “Es jūtu sevī priestera aicinājumu! Ar kādu mīlestību, Jēzu, es nestu Tevi savās rokās, kad, atsaucies manai balsij, Tu nokāptu no debesīm...”<sup>28</sup> Šie citāti skaidri norāda ne vien uz abu sieviešu spēju saskatīt aicinājumu kā nepiesaistītu dzimumam, bet arī parāda to, cik lielā mērā māsa Marija Stefana ir ietekmējusies no Terēzes ideāliem. Šeit uzskatāmi redzama tieša franču svētās citēšana un tās uzskatu pārņemšana, ieceļot Terēzes pieredzi māsas Marijas Stefanas pieredzes kontekstā un atklāti pārņemot un atdarinot viņas nostāju, kā arī abām māsām raksturīgā spēja saskatīt sevi un savu kristīgo aicinājumu ārpus katoļu tradīcijā pieņemtajām normām un sievietei atvēlētajiem rāmjiem.

Analizējot svēto kultu, feminisma teoloģija var pievērst uzmanību šādiem jautājumiem: 1. praksē noteikt sievietes svētuma pieredzi; 2. norādīt, kā patriarhālās normas tikušas ietvertas draudzes pastorālajā tradīcijā; 3. piedāvāt nediskriminējošas alternatīvas draudzes pašizpratnei un praksei; 4. nodot šos priekšlikumus kritiskai izskatīšanai.<sup>29</sup> Līdzīgi var aplūkot arī to, kādā veidā māsa Marija Stefana seko Terēzei no Lizjē pašas svētuma pieredzē saistībā ar patriarhālo normu pieņemšanu. Paturot prātā feminisma teoloģijas definētos jautājumus, var kritiski caurskatīt māsas Marijas Stefanas dienasgrāmatu, cenšoties galvenokārt ievērot pašas klostermāsas vēstījumu un pārdomas. Tikai kritiski aplūkojot avotu, lasītājs spēs pamānīt pašas autore personību un mācību, nošķirot to no vēlāko gadu “hagiogrāfu” sacerējumiem, proti, tiem rakstiem par māsu,

---

<sup>27</sup> Ibid., 35.

<sup>28</sup> Terēze no Lizjē, op. cit., 164.

<sup>29</sup> Eilēna Štencela, runājot par vardarbību un svētuma politiskajiem aspektiem, piedāvā līdzīgu rīcības modeli, uzsvaru liekot uz nepieciešamību apzināties to, kā sievietes pieredz vardarbību. Skat.: Eileen J. Stenzel, “Rape and politics of Sainthood” in Elisabeth Schlusser Fioreza, ed., *The Power of Naming* (New York: SCM Press, 1996), 224–225.

kuri uzsver viņas pilnīgo gara izaugsmi un leģitimē viņas kanonizāciju. Katrīna Mūnija, runājot par svētajiem, norādījusi, ka tie ir sociāli konstruēti, un, neatkarīgi no tā, vai tiek runāts par oficiāli izveidotiem *sancti* vai kādā konkrētā reģionā bez pāvesta kanonizācijas godinātiem svētajiem, katram svētajam ir sava auditorija. Svētie iziet sarežģītam atzīšanas un veidošanas procesam, ko virza garīdzniecības autoritātes un ticīgie, kuri izplata ziņas par konkrētā svētā tikumiem un brīnumdarbiem, un itin bieži pats svētais vai svētā kā konkrēts cilvēks ir izzudis jau no pirmsākumiem.<sup>30</sup> Pētot konkrēto svēto (vai kandidātu uz kanonizāciju), ir būtiski atšķirt paša svētā vai svētās balsi un uzskatus no svētā interpretētājiem, to, vai veids, kādā svētais runā par sevi, atšķiras no veida, kā svēto attēlo līdzstrādnieki un aprīnotāji. Turklāt jāpatur prātā iespēja, ka veids, kā sevi attēlo sievietes, atšķiras no veida, kā viņas attēlo vīrieši. Otrs jautājums, kas jāizvērtē, ir tas, cik lielā mērā šis svēto balsis ir iedalītas dzimumu stereotipu lomās. Šeit jāpievērš uzmanība tam, cik lielā mērā sieviešu izpratne par svētumu un svētuma pieredze atšķiras no vīriešu izpratnes par svētumu un tā pieredzes, paturot prātā jautājumu, cik ļoti izpratni par svētumu un svētuma pieredzi ietekmē cilvēka sevis pieredze kā vīrietim vai sievietei sabiedrībā, kas ļoti skaidri definē, ko nozīmē būt sievietei vai vīrietim.<sup>31</sup>

Runājot par māsu Mariju Stafanu kā Terēzes no Lizjē sekotāju, jāatceras, ka abas šīs klostermāsas pārstāvēja ne tikai vienu un to pašu reliģisko tradīciju, bet arī vienu un to pašu laikmetu, kuru no mums šķir II Vatikāna koncils un tā ieviestās izmaiņas, turklāt viņas abas savā dzīvē saskārās ar milzīgām fiziskām ciešanām, kas nenoliedzami tuvināja māsu Mariju Stafanu franču svētajai un piešķīra viņas ciešanām jēgu un augstāku mērķi. Abas klostermāsas bija arī sievietes baznīcā, un tas nozīmēja, ka abām nācās leģitimizēt savus uzskatus un darbošanos, bieži vien pakļaujoties tradicionāli sievietei atvēlētajai lomai un nemitīgi paturot prātā svētuma mērauklu, kas lika sevi pilnveidot un augt garīgi, kā arī kalpoja par

<sup>30</sup> Catherine Mooney, op. cit., ix.

<sup>31</sup> Ibid., 1–2.

orientieri, rakstot teoloģiskas dabas sacerējumus. Feminisma teoloģijas kontekstā abas katoļu tradīcijas pārstāves kalpo ne vien par lieliskiem 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta sākuma katoļu garīguma piemēriem, bet arī parādās kā spilgtas personības, kuru balsis, nošķirtas no viņu hagiogrāfu un vēsturnieku balsīm, parāda neatkārtojamu un dziļi personisku garīgo pieredzi.

Sprīžot par tēla pārņemšanu, sekošanu vai ideju pielāgošanu sev, jāņem vērā Barbaras Makhafijas sieviešu mistiķu rakstīšanas stila raksturojums: "Katra sieviete mistiķe raksta atšķirīgi, tomēr pastāv zināmas kopīgas iezīmes. Sacerējumos atrodams vērā ņemams uzsvars uz Jēzus fiziskām ciešanām, kā arī jaunlaulāto simbolikas brīvs lietojums, ar kura palīdzību apraksta attiecības starp Jēzu un kristiešiem. Dažos rakstos gan Dieva, gan Jēzus aprakstos tiek izmantoti sievišķie un sievišķīgie tēli."<sup>32</sup> Viņa uzsver:

Sievietēm kristīgajā kopienā sievietes mistiķes ne tikai piešķir sievišķos tēlus, ar kuru palīdzību var apzīmēt Dievu, bet arī pārstāvēja svarīgu spēka un pašapliecināšanās ceļu. Lai gan sievietes bija izslēgtas no kalpošanas viduslaiku baznīcas struktūrās, mistiķes tika uzskatītas par autoritātēm kristīgajā kopienā, pamatojoties uz viņu vīzijām un ciešām attiecībām ar Dievu. [...] Lai gan klostermāsām nebija oficiāla administratīva statusa, tomēr pie viņām kā pie garīgiem padomdevējiem vērsās gan laju vīrieši, gan sievietes, garīdzniecības pārstāvji, mūki.<sup>33</sup>

Lai arī māsas Marijas Stefanā gadījumā runa vairs nav par viduslaikiem, tomēr arī te redzams, ka, piemēram, Terēze no Lizjē ir bijusi ne vien autoritāte, bet arī veicinājusi pašapliecināšanās iespējas, ko ticīgās sekotājas varēja pasmelties no viņas autobiogrāfijas. Tomēr, kā tas bieži notiek, franču svētā un ticīgo vēlme tai sekot un viņu atdarināt, iespējams, bija

<sup>32</sup> Barbara J. MacHaffie, *Her Story. Women in Christian Tradition* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 59.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 60.



kļuvusi par ierobežojošu faktoru māsas Marijas Stefanai, un viņa nevis meklēja iedvesmas avotu savai darbībai un oriģinālajai mācībai, bet no visa spēka centās iekļauties Terēzes tēla piedāvātajos rāmjos, kuriem atbilst tolaik bija ne vien nepieciešams, bet pat vēlams, lai sasniegtu garīgos ideālus. E. Šuslere-Fjorenca norāda uz nepieciešamību “demitologizēt un pārveidot katoļu kristīgās tradīcijas sievietes tēlus un viņu stāstus, jo šis process ir būtisks sievietes pašizpratnei un atbrīvošanās cīņai mūsdienās, tāpēc ka mēs nevaram sevi nošķirt no reliģiskajiem tēliem un vēsturiskās atmiņas, kas ir veidojusi mūsu pieredzi.”<sup>34</sup>

Mēģinot definēt sevi un savu garīgo pieredzi, Marija Stefana izmanto dažādus simboliskus tēlus, kur līdzās līgavai un meitenei atklājas arī daudz aktīvāks un maskulīnāks aspekts – karavīrs. Viņa raksta: “Mani mīļākie Marijas tēli: Marija – meitene, jauna; Bezvainīgi ieņemtā, pavisam skaista, kas ir tik ļoti iepriecinoši šai grēcīgā pasaulē; Māte ar bērnu; priesteriskā dvēsele.”<sup>35</sup> Kā atsaukšanās uz šo garīgo ideālu seko māsa Marija Stefana pārdomas par savu aicinājumu: “Esmu jauna. Mans būtiskais aicinājums. Visu vai neko; visu Dievam. Jaunavības solījums mans mīļākais, galvenais solījums; tā ir mīlestība uz Kungu Jezu; tās dēļ paklausu, esmu nabadzīga; jaunavība ir visu spēju virzīšana uz Dievu.”<sup>36</sup> Tālāk: “Esmu jauna. [...] Es karošu Marijas karapulkā.”<sup>37</sup> Arī: “Gribu būt apustulis.”<sup>38</sup> Līdzīgas noskaņas un daudzveidīgas lomas redzamas arī Terēzes no Lizjē manuskriptā:

Ak, Jēzu! Būt par Tavu *laulato draudzeni*, būt par *karmelīti*, būt vienībā ar Tevi par dvēseli *māti* — ar to man vajadzētu pietikt...  
Taču tas nebūt tā nav... Bez šaubām, šis trīs privilēģijas —  
karmelite, laulātā draudzene un māte — ir mans aicinājums,

<sup>34</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza, op. cit., 41.

<sup>35</sup> Māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus, *Sirds noslēpums*, op. cit., 31.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 70.

tomēr es jūtu sevī vēl citus aicinājumus. Es jūtu cīnītāja, priestera, apustuļa, doktora, mocekļa aicinājumu, visbeidzot es jūtu nepieciešamību un vēlēšanos paveikt priekš Tevis, Jēzu, visus visvaronīgākos darbus... Es jūtu savā dvēselē krustneša [...] drosmi, es vēlētos mirt kaujas laukā, aizstāvot Baznīcu... [...] Es jūtu sevī priestera aicinājumu! Ar kādu mīlestību, Jēzu, es nestu Tevi savās rokās, kad, atsaucies manai balsij, Tu nokāptu no debesīm... [...] Man ir apustuļa aicinājums... [...] Mocekļa! Lūk, manas jaunības sapnis! [...] Taču arī šis sapnis ir neprātīgs, jo es nespēju ierobežot savas ilgas, apmierinoties tikai ar ar *vienu* mocekļa veidu... [...] Ak, Jēzu, mans Mīļotais! Kurš gan spēs izteikt, cik maigi un mīļi Jūs vadāt manu *mazo dvēseli* [...] Ak, mans Mīļotais! Šī žēlastība bija tikai prelūdijs vēl lielākām žēlastībām, ar kurām Tu gribēji mani apdāvināt. Mana vienīgā mīlestība, ļauj man Tev tās šodien atgādināt!... Šodien — sestajā gadadienā kopš *mūsu* savienības.<sup>39</sup>

Māsa Marija Stefana “Sirds noslēpumā” atklāj to, ko jau pieminējusi “Dzīves dziesmā”: “Bērnu dienu ilgas: svētā, mocekļa. Priesteris, tad mīlestības serafs.”<sup>40</sup> Un arī te viņas teiktais atbalso Terēzes no Lizjē autobiogrāfijā tik skaļi teikto: “Mocekļa, lūk, manas jaunības sapnis!”<sup>41</sup> Māsa Marija Stefana gandrīz vai atkārtu šos vārdus: “Jau no bērnības dienām manās krūtīs dega lielas ilgas kļūt svētai.”<sup>42</sup> Mocekļa tēmai viņa atvēl daudz lappušu gan “Dzīves dziesmā”, gan “Sirds noslēpumā”. Tā “Sirds noslēpumā” mocekļa ideja un ilgas pēc tās tiek attēlotas šādi: “Svētās asinīs mazgāties un greznoties ar to dārgakmeņiem; tās izliet pār citiem. Kristala biķeros salasu visu cilvēku sāpes un nopelnus un nesu tos debesu Tēvam. Priesteris un biķeris.”<sup>43</sup> Viņa turpina:

<sup>39</sup> Terēze no Lizjē, op. cit. 162–165.

<sup>40</sup> Māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus, *Sirds noslēpums*, op. cit., 75.

<sup>41</sup> Terēze no Lizjē, op. cit., 165.lpp.

<sup>42</sup> Māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus, *Dzīves dziesma*, op. cit., 21.

<sup>43</sup> Māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus, *Sirds noslēpums*, op. cit., 39.

No mīlestības uz Tevi es gribu darīt lielus darbus. Kā sprediķotājs sludināt Tavu vārdu, kā apustulis vest dvēseles pie Tevis, kā priesteris ar monstransi rokā skriet pa visu pasauli un parādīt cilvēkiem, kur ir laime, kā mācītājs izkļiedēt maldus un apgaismot tumsu, kā ārsts dziedināt salauztās sirdis. [...] Es gribu būt misionārs. Un vai Tu zini kāds? – Tāds kā Tu. Kas nav ierobežots īsā laikā un šaurā telpā. Kā Tu, pa visu zemes lodi, līdz laiku galam, katrai dvēselei viss. Un mans prieks ir, ka tas tā būs. Kur esi Tu, tur esmu es. [...] Es gribu Tevis dēļ strādāt. Katru labu darbu. Es gribu Tevis dēļ ciest. Katra veida ciešanas. Es gribu Tevis dēļ mirt. Asins vai mīlestības moceklibā. Es gribu Tevis dēļ lūgties par dvēselēm. Par ikkatru. [...] Bet pār visām lietām es gribu būt un esmu Nabadzīgā Jezus Bērna Māsa.<sup>44</sup>

Māsas Marijas Stefanas izpratnē mīlestība uz Dievu iet rokrokā ar mīlestību uz ciešanām un gatavību moceklibai. “Mīlestība grib sevi sist krustā, mirt; vēl vairāk – iznīcināt sevi un pāriet Milētājā. Mīlestība grib būt izšķērdīga, izliet bagātīgi mīlestību pār tiem, kas nemil pretī. Ļauno uzvarēt ar labo. Izšķērdīga mīlestība! Kā Magdalenai.”<sup>45</sup> “Dzīves dziesmā” māsa Marija Stefana atklāj bērnības ilgas pēc svētuma un moceklibas, un norāda, ka pēc kāda laika aptvērusi – viņas ilgas pēc moceklibas ir palīdzējušas viņai saprast, ka viņas aicinājums ir mīlestības mocekliba.<sup>46</sup> Arī šeit līdzība starp abu māsu uzskatiem un ideāliem ir nenoliedzama, un māsa Marija Stefana, tāpat kā Terēze no Lizjē, attēlo savu iekšējās izaugsmes ceļu, kur no ilgām pēc moceklibas viņa nonāk līdz mīlestības atziņai, kas liek izvēlēties mīlestības ideālu. Tomēr, atšķirībā no Terēzes no Lizjē, māsas Marijas Stefanas mācībā moceklibas ideja parādās kā galvenais mērķis, uz kuru ved mīlestība uz Dievu un bez kā mīlestība nav iespējama. Savukārt Terēzei no Lizjē ir otrādi, jo viņai tieši mocekliba ved uz mīlestību

<sup>44</sup> Ibid., 159–160.

<sup>45</sup> Ibid., 178.

<sup>46</sup> Māsa Marija Stefana no Nabadzīgā Bērna Jēzus, *Dzīves dziesma*, 21–22.

uz Dievu un visi sasniegumi, upuri un mocekļība nav nekas bez mīlestības, tā ir pats pārākais, uz ko tiekties.

Savukārt aplūkojot abu klostermāsu darbus un analizējot to, kā tajos atklājas katoļu tradīciju pārstāvoša sievietē, jāteic, ka abām māsām nav svešs tas, ko Barbara Nūmana dēvē par *mystique courtoise*, kas sevī apvieno mistiskās tradīcijas izteiksmes līdzekļus un galma mīlestības sekulāro tradīciju. Šī *mystique courtoise*, lai gan parādās viduslaikos, tomēr nav sveša arī vēlāku gadsimtu mistiķiem, viņiem cenšoties apvienot dievišķās un jutekliskās mīlestības izpausmes un simboliku. Tādējādi jau iepriekš pieminētais līgavas tēls abu māsu darbos spilgti pārstāv šo tradīciju, un abas māsas plaši apraksta savas dvēseles kā līgavas ilgas pēc dievišķā līgavaiņa, piešķirot šim tēlam izsmalcinātu jutekliskumu un daudzslāņainu simboliku.

Tāpat, runājot par tradicionāli femīnajām lomām, jāteic, ka gan Terēze no Lizjē, gan māsa Marija Stefana aktīvi izmanto tieši pretējās – šķietami vīrišķās un aktīvās lomas, runājot par vēlmi kļūt par priesteri, misionāru, mocekli, karavīru utt. Jāteic, ka arī šajā ziņā māsa Marija Stefana, kā to atklāj viņas darbi, saglabā spēcīgu Terēzes no Lizjē ietekmi, cenšoties plaši izteikt savas ilgas pēc aktīvas kalpošanas, izmantojot Terēzes uzskaitītos piemērus. Tomēr, ja Terēze savā aicinājumā vairāk cenšas pārstāvēt *imitatio Christi* pieeju, līdz galam paliekot uzticīga šai maskulīno tēlu tradīcijai, tad māsa Marija Stefana vairāk akcentē *imitatio Mariae*, tādējādi atspoguļojot savu piederību Latvijas Romas katoļu tradīcijai, kam ir raksturīgs spēcīgs Marijas godināšanas uzsvars.

Visu rezumējot, jāsecina, ka agrās jaunības vēlmē sekot Terēzei no Lizjē māsa Marija Stefana savos darbos uzskatāmi pierāda, ka ārkārtīgi daudzas atziņas un tēli, kā arī garīgie ideāli ir pārņemti no Terēzes. Tomēr vēlāko gadu mēģinājumos atrast pašai savu garīgo ceļu viņa cenšas no Terēzes ietekmes atbrīvoties un izstrādāt savu mācību. Lai gan savas mācības un garīgā ceļa meklējumi mācai Marijai Stefanai ir vainagojušies ar panākumiem, tomēr viņa nav spējusi līdz galam atbrīvoties no (apzinātas vai neapzinātas) vēlmes atdarināt franču svēto, turklāt arī apkārtējie, runājot un rakstot par

māsu Mariju Stefanu, turpina uzsvērt viņas līdzību Terēzei no Lizjē, tādējādi atstājot bez pienācīgas uzmanības pašas māsas uzskatus un mācību.

### *Summary*

#### ***The Relevance of Sister Marija Stefana in the Tradition of Modern Catholicism***

This publication focuses on Sister Marija Stefana of The Poor Jesus Child Congregation and her ideas in the 21st century Latvian Roman Catholic tradition. The aim of the article is not only to show Sister Marija Stefana as an outstanding representative of the Roman Catholic Church of Latvia, who created and developed her own teaching and approach towards spiritual and theological issues, but also draw attention to her public image. Created and shaped by spiritual authorities of the Catholic Church of Latvia that image is nothing more than Latvian version of the French saint Thérèse of Lisieux and continuation of the teaching and phenomenon of the French saint. That is why it is extremely important to find the real message and personality of Sister Marija Stefana, considering the important role she plays in Latvian Catholic tradition and popularity among believers.



EIROPAS SAVIENĪBA



LATVIJAS  
UNIVERSITĀTE  
ANNO 1919

Šis darbs izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā “Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē”.

# AUSTRUMU ORTODOKSĀLĀS BAZNĪCAS IKONAS KANONISKUMA IZPRATNE UN ATTĪSTĪBA

*Mg. theol. Solvita Elerta, LU Teoloģijas fakultātes doktorante*

Viens no svarīgākajiem jautājumiem, pētot ikonu glezniecību visplašākajā nozīmē – kā kultūrvēsturisku fenomenu<sup>1</sup>, kurā iekļaujas teoloģiskā un reliģiskā ekskluzivitāte, – ir jautājums par ikonu un tās kanoniskumu vēsturiskā attīstībā un mūsdienu skatījumā. Ikonu gleznošanu pieņemts definēt kā stingri kanonisku sakrālo mākslu. Svarīgi noskaidrot, kas tieši saprotams ar jēdzienu “kanons” baznīcas ikonas, sakrālās mākslas un teoloģijas kontekstā un kādās attiecībās nonāk māksla un teoloģija, sakrālais un sekulārais, mākslinieks un teologs ikonas darināšanas un godināšanas jautājumā. Šī raksta uzdevums ir īsumā apskatīt, kas ir ortodoksālās baznīcas ikonas kanoniskums, kā tas ir izveidojies un kāda ir tā vēsturiskā nozīme. Lai izpildītu šo uzdevumu, īsumā apskatīšu kanona jēdzienisko vispārējo izpratni un definējumu atsevišķās sfērās, kas saistošas šim pētījumam, – teoloģijā, mākslā un estētikā.

Katrs laikmets un reģions tiecas definēt savu ideālu, savu kanonu mākslā, mūzikā utt. Senās mākslas kanons tiecās uz cilvēka formu proporciju attēlošanu un ideālo skaistumu – kanonu noteica tieši proporcijas, tā bija antīko dievu skaistuma manifestācija. Ja runājam par Senās Grieķijas un Romas vizuālo mākslu, tad tā sevi izpauca skulptūrā, t.i., telpā, attīstot

<sup>1</sup> Ikonai kā izpētes objektam var pievērsties dažādos izpētes laukos, apskatot to kā teoloģisku, baznīcas liturģijas un sakrālās mākslas, estētisku, didaktisku vai plašākā vai šaurākā nozīmē kultūrvēsturisku fenomenu.

visdažādākās formas un stilus. Savukārt Bizantijas vizuālā māksla ir plaknes māksla, kas sakņojas jau Senās Ēģiptes tēlotājmākslas principos, mēģinot skaistuma ideālu izpaust kompozīcijā, ritmā un krāsās, taču tā saglabā savu antropocentrismu – ideāls ir dievišķojošs cilvēks.

Kanons<sup>2</sup> nav jāsaprot kā likums vai ierobežojums, bet drīzāk kā nosacījums ideāla sasniegšanai. Vēsturiski kanona jēdzieniskā izpratne ir mainījusies, sākot no tā izpratnes antīkajā pasaulē un beidzot ar mūsdienām. Kanonu var apskatīt kā principu, taču gan mākslā, gan teoloģijā izpratne par kanonu ir daudzšķautņaina un neviendabīga.

Pētot ikonu vēsturisko attīstību un kanoniskumu, pazīstamais krievu izcelsmes literatūras un mākslas teorētiķis V. Ļepahins norāda, ka kanona uzdevums ir definēt skaisto, nevis to ierobežot, līdz ar to kanonu noteikšana kādā no kultūras, mākslas vai reliģijas jomām ir likumsakarīga. “Var sacīt, ka māksla bez kanona nekad nav pastāvējusi, nekanoniskas mākslas nav.”<sup>3</sup>

Semiotikas kontekstā kanonu kā zīmju kopsakarību kopumu ir apskatījis arī Tartu semiotikas skolas klasiķis J. M. Lotmans, kurš izstrādājis savu teoriju par baznīcas kanoniskās mākslas kopsakarībām ar konkrētu tekstu.<sup>4</sup> Arī viņš, īpaši neuzsverot kristīgo tradīciju, norāda, ka mākslā kā zīmju sistēmā notiek neizbēgama kādu noteiktu principu kanonizēšanās konkrētā vēstures periodā un kultūrā.

Salīdzinot 15. gs. krievu sakrālo mākslu un renesanses mākslu paralēlā laika periodā, V. Ļepahins norāda, ka kanoniskums mākslā ir tieši saistīts ar kanoniskumu reliģiskajā

<sup>2</sup> Tulkojumā no grieķu valodas *κανον* nozīmē “instruments, ko lieto pareizas, taisnas līnijas novilkšanai”. Teoloģijā ar kanonu saprot likumu, ko Baznīca ir noteikusi ticības, ētikas un rituālu ievērošanai. Taču visbiežāk kanona jēdziens tiek lietots nekorekti – dogmas, likuma, nolikuma vai arī tradīcijas nozīmē. Teoloģijā un mākslas vēsturē izpratne par kanonu ir atšķirīga.

<sup>3</sup> Лепехин В. В., *Икона и иконичность* (СПб.: Успенское подворье Оптиной пустыни, 2002), 400.

<sup>4</sup> Лотман Ю. М., *Статьи по семиотике искусства* (СПб.: Гуманитарное агентство “Академический проект”, 2002), 314–322.

pasaules uzskatā un domāšanā. Kristīgās kultūras mākslu savā pirmatnējā būtībā līdz pat 19. gs. beigām un 20. gs. sākumam<sup>5</sup> var salīdzināt ar senās Ēģiptes un Ķīnas mākslu. Mākslas vēstures perspektīvā šajā laikā skaistuma kanons tikai nedaudz transformējas estētiskā skatījuma izmaiņu ietekmē, ko nosaka viena vai otra elitāra gaume vai pasaules uzskats, tādējādi atklājot, ka skaistuma ideāls un mode, protams, ir mainīgi. Līdzīgi arī ikonu glezniecībā kanons nepārtraukti attīstās.

S. Averincevs uzskata, ka kanona un kanoniskuma ideja slēpjas sava laika pasaules uztverē – austrumu kristiešiem raksturīga vēlme izteikt pasauli sakārtotā “dievišķā” shēmā. Sakārtota pasaule bija tā laika kosmiskais un vēsturiskais modelis, kas pārmantots no antīkās pasaules uzskata, – “visu nosaka Visuspēcīgā Dieva kārtība.”<sup>6</sup> Kārtības idejas postulēšanas aktualitāti pierāda, piemēram, Sv. Augustīna darbs “Par kārtību”<sup>7</sup>, kur viņš mēģina izklāstīt universa kārtības pamatprincipus. Šī kārtība valda ne tikai kosmosā, bet arī sabiedrībā un teoloģijā, izpaužoties noteiktā hierarhijā. Par pasaules sakārtotību savos darbos “Par debesu hierarhiju” un “Par Baznīcas hierarhiju” rakstījis arī Sv. Dionīsijs Areopagīts.<sup>8</sup> Šī laikmeta vēlēšanās projicēt noteikto dievišķo kārtību valstiskumā, sabiedrības modelī un ikviena cilvēka dzīvē nepaliek bez ievēribas arī mākslā. Savukārt kanoniskums mākslā tika rūpīgi izstrādāts dziļās un nopietnās teoloģiskās un filozofiskās diskusijās.

Vēsturiski viens no galvenajiem kritērijiem, kas izsaka ikonas būtību un krasi atšķir to no sakrālās glezņas, ir tās (bizantiskās)

<sup>5</sup> V. Ļepahins uzsver impresionisma posma tendences kā modernisma aizsākumu mākslā un paradigmas maiņu, kas aizsāka jaunu Rietumu kultūras attīstības posmu.

<sup>6</sup> Averincevs, S. *Cilvēks un vārds*, tulk. A. Gulbis (Rīga: Intelekts, 1998), 67.

<sup>7</sup> Бл. Августин, *О порядке*. (Перев. В. П. Зубова), Pieejams tiešsaitē: [http://krotov.info/libr\\_min/b/bulgakovs/page26.htm](http://krotov.info/libr_min/b/bulgakovs/page26.htm) un [bookfi.org/g/ Августин;](http://bookfi.org/g/Aвгустин/) skatīts 24.08.2012.

<sup>8</sup> Милькова Сб В., Смирнова А. А., “Ареопагитики в книжности Древней Руси и их читатели” // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. №4 (14). 47–48. (Под. Ред. Конявской Е. !.)



kristīgās baznīcas<sup>9</sup> postulētais kanoniskums un piesaiste liturģiskajam tekstam.<sup>10</sup> Kanons ir gan baznīcas mākslas stūrakmens, gan tās uzturētājs.<sup>11</sup> Austrumu (bizantiskās) sakrālās mākslas glezna – ikona – nav tikai estētisks priekšmets, bet veic arī savas teoloģiskās, liturģiskās un didaktiskās funkcijas. Ikonu no Rietumeiropas sakrālās gleznas būtiski atšķir ne tikai cita estētiskā izpratne, kas izpaužas daudz un dažādās stila, izteiksmes un māksliniecisko līdzekļu atšķirībās, bet arī tehniskie paņēmieni un teoloģisko uzskatu bāze.<sup>12</sup> Ikona ir tieši piesaistīta liturģiskajam tekstam un baznīcas rituālam.

Kristīgās baznīcas izpratne par ikonas kanoniskumu balstīta Palamas Grigorija mācībā. Palamas Grigorijs norāda, ka Baznīcas dogmas un kanoni kā likumi ir pamatoti baušļos un tālāk tie tiek nodoti caur praviešiem (lai gan tieši vārds “kanons” Palamas Grigorija rakstos netiek minēts). Viņš norāda, ka Dieva likumi ir “*noslēpumaini*” un tie atklājas tikai evaņģēlijā.<sup>13</sup>

Pirmās dokumentālās ziņas, kur fiksēti Baznīcas norādījumi par sakrālo mākslu, atrodamas 6. Vispasaules Baznīcas koncila materiālos, kurš tika sasaukts 692. gadā. Tika izdoti trīs likumi (73., 82., 100.), kuros pirmo reizi oficiāli tika pausta Baznīcas nostāja un tās izpratne par sakrālo mākslu.<sup>14</sup> Kopumā

<sup>9</sup> Pēc vairāk nekā simtgadi ieilgušajiem ikonoklastu (ikonu godināšanas pretinieki) un ikonofilu (ikonu atzinēju) strīdiem 7. Vispasaules baznīcas koncils Nikajā galēji noteica Baznīcas nostāju pret sakrālo mākslu, papildinot 5. un 6. koncilu pieņemtos likumus, un atzina svēto attēlu darināšanu un godināšanu.

<sup>10</sup> Лепехин В. В., *Икона и иконичность* (СПб.: Успенское подворье Оптиной пустыни, 2002), 125.

<sup>11</sup> Бычков В. В. Некоторые приемы художественной интерпретации мифологического текста в древнерусской живописи // *Литература и живопись*. (Л., Наука, 1982), 124.

<sup>12</sup> Ibid., 234.

<sup>13</sup> Святитель Григорий Палама, *В защиту священнобезмолвствующих*. (Pieejams tiešsaistē [www.nesusvet.ru](http://www.nesusvet.ru); skatīts 23.06. 2012.)

<sup>14</sup> 6. koncila 73. likumā tiek noteikta Svētā krusta attēlošana un godināšana. (Krustu kā Golgātas ciešanu simbolu vairs nedrīkstēja attēlot uz grīdas, kur tas tiek mīdīts kājām, to varēja attēlot tikai uz sienām un griestiem.) Pieejams: <http://anglicanhistory.org/cbmoss/seventh.pdf>; skatīts 23.04.2012. 82. likumā tika noteiktas svēto attēlu (ikonu) attēlošanas

koncils centās noslēgt teoloģisko polemiku par pareizu Kristus dievišķās un cilvēciskās dabas attēlošanas iespējamību. Tiek uzskatīts, ka koncila 82. likums ielika pamatu tam, ko šodien saucam par ikonas kanonu. Koncils tieši iezīmēja ikonu gleznošanas principu, pēc kura var spriest, vai konkrētais tēls atbilst vai neatbilst Svētajiem Rakstiem. 82. likums ir pirmā oficiālā Baznīcas izpratne par ikonu, un tas norādīja uz iespēju ar mākslas līdzekļiem attēlot dievišķās realitātes atspulgu.<sup>15</sup> Šis bija nopietns Baznīcas paziņojums, kas pauda tās viedokli un nostāju par Dieva attēlošanas iespējamību kopumā. Trīs koncila pieminētie likumi ne vien izteica teoloģijas un sakrālās mākslas ciešo saistību, bet arī pierādīja atbildību, kuru Baznīca izjuta mākslas attīstībā. Šo atbildību Austrumu baznīca nav zaudējusi arī mūsdienās – tā cenšas sekot līdzi ikonu gleznošanas attīstībai.

Jāuzsver, ka pieņemtie likumi nebija vērsti uz sakrālās mākslas attīstības ierobežošanu vai pārtraukšanu. Gluži pretēji – tie deva attīstībai virzienu, noteica robežas, kas jāievēro un jāsasniedz, lai sekmētu kristīgās mākslas pilnvērtīgumu un atbilstību dievišķajai patiesībai. Simbolu valoda joprojām turpināja attīstīties un aizstāja reālā tēla klātbūtni.

Vienlaikus jau šajā laikā iezīmējās pēc tam Austrumu un Rietumu baznīcām atšķirīgās tendences. Nevar teikt, ka Romas Baznīca būtu atstājusi mākslas kanona aizsākumus pilnīgi neievērotus. Īpaši tas attiecas uz 82. likumu, kurš bija tēla attēlošanas iespējamībā vai neiespējamībā pats noteicošākais un raksturoja tēla atveides būtību. Tomēr, kā pierāda vēstures

---

veids. Tas aizliedz turpmāk aizrauties ar nevajadzīgu simbolismu, kas varētu novest pagānismā. Tas aizliedz Kristu attēlot kā Vecās Derības Jēru vai citā zoomorfā veidā, norādot, ka tas jāaizstāj ar Kristu kā Trīsvienīgā Dieva Otro personu un jāattēlo cilvēka izskatā. Likums noteica, ka mākslai jāattēlo Mesijas realitāte, ne simbols. 100. likums noteica attēlošanas manieri, nostājoties pret pagānisko mimētisko mākslu – "Lai tavas acis raudzītos taisni tev priekšā esošajā tālumā" (Salamana Pamācības 4:25) Skat.: <http://anglicanhistory.org/cbmoss/seventh.pdf>; skatīts 23.04.2012.

<sup>15</sup> Vēlāk šo māksliniecisko paņēmieni sāka dēvēt par *simbolisko realismu*.

gaita, Romas pāvestu attieksme pret šo likumu nebija stingra un pastāvīga. Jautājums par mākslas saturu un formu Rietumu Baznīcā tā arī netika teorētiski pamatots un atbildēts, un kanons netika stingri ievērots.

Īsumā jāpiemin arī 7. Vispasaules koncils, kas tika sasaukts 787. gadā Nīkajā un kura galvenais devums bija ikonoklasma strīdu izbeigšana.<sup>16</sup> Koncila gaitā pieņemtie likumi skāra gan ikonu godināšanas jautājumu, gan ikonas sakrālās būtības dogmatikas jautājumu, kā arī jautājumu par tās sakrālā satura un formas savstarpējo atbilstību. Septītais Vispasaules koncils apstiprināja šādus ikonu gleznošanas un godināšanas pamatprincipus:

- 1) ikona jāgodina līdzīgi Svētajam krustam;
- 2) ikonu glezniecība pamatojas Baznīcas tradīcijā, ar kuras palīdzību tiek nodota dievišķā atklāsme (mākslinieka individuālās idejas vai fantāzijas paliek ārpus noteiktām robežām, jo atveidotais tēls ir Svētā Gara inspirēts. Tātad ikonas autortiesības pieder Tradīcijai un Svētajam Garam, mākslinieks ir tikai prasmīgs izpildītājs);
- 3) ikonu glezniecība un Svētie Raksti norāda viens uz otru un paskaidro viens otru. Viena patiesība tiek izteikta divās dažādās formās – vārda un vizuāla tēla veidā;
- 4) ikona vēršas pie cilvēka liturģiskā veidā, ikonas uzlūkošana un lūgšana ir savstarpēji saistītas, norādot, kā jāizturas lūgšanas laikā attiecībā pret Dievu un attiecībā pret apkārtējo pasauli;
- 5) ikona liecina par garīgo realitāti – Dieva klātbūtni. Galvenais tēls ikonā ir cilvēka tēls, caur kuru tiek izteikta visa svēttapšanas būtība.

<sup>16</sup> Ikonoklasms – no gr. val. “tēla noliegšana”. Ikonoklastu (noliedzēju) un ikonofilu (piekritēju) strīdi ilga gandrīz vairāk nekā gadsimtu. Šo strīdu pamatā bija nopietni teoloģiski jautājumi, no kuriem galvenais bija par Dieva attēlošanas iespējamību vispār, kas tika balstīta Vecās Derības tekstā 2. Mozus 20:4 un Jaunās Derības tekstā Jāņa ev. 1:18 un Jāņa. 1.vēst. 4:12. Tieši ikonoklastu atspēkošanai tika veltīts 7. Baznīcas koncils, kas teorētiski pamatoja mākslas dogmatisko un liturģisko nozīmi. Pieejams: <http://anglicanhistory.org/cbmoss/seventh.pdf>, skatīts 23.04.2012.

Pamatojoties uz iepriekš minēto, tika radīts un nostiprināts vienots mākslinieciskais stils – simboliskais reālisms.<sup>17</sup> Septītais koncils neieviesa neko kardināli jaunu, kas Baznīcas liturģiskajā pieredzē jau nebūtu izmantots un pārbaudīts iepriekš; tas tikai apstiprināja dogmatu par mākslas tēla sakrālā būtību, kas pamatots Tradīcijā. Tika norādīts, ka ikonas būtība nav attēlot Dievu, bet gan liecināt par cilvēkam doto iespēju tuvoties Dieva tēlam liturģiskā veidā caur lūgšanu.

Septītā koncila materiāli no grieķu valodas tika pārtulkoti latīņu valodā, kur tulkojumā ieviesās kļūda, vārdu προσκυνησις – “godināšana”, latīniski pārtulkojot kā *adoratio* – “pielūgšana”. Tādējādi ikonu godināšanas kanona jēga tika pilnīgi sagrozīta, radot neizpratni un nosodījumu. Tā rezultātā 794. gadā tika sasaukta Franku Baznīcas sinode, kas apstrīdēja 7. koncila pieņemtās dogmas par ikonu godināšanu. Lai arī kā tika mēģināts izlīdzināt neizpratni sakrālās mākslas jautājumos, Romas Baznīca tā arī nekad pilnībā nesevoja Austrumu teoloģiskajai argumentācijai.

Austrumu baznīcas māksla, sekojot garīgās dzīves attīstībai, sasniedza bagātīgu uzplaukumu 9.–10. gs. mākslā Bizantijā. Austrumu baznīca paturēja mākslu savā redzeslokā, un galvenajās līnijās tā palika uzticīga Tradīcijai. Nevar teikt, ka kanons 11.–12. gs. laika periodā netiktu pārkāpts, taču tika sekots tam, lai pārkāpumi tiktu novērsti.

Bizantijā definētais svētbilžu jeb ikonu glezniecības kanons tika ievērots visās Austrumu rita baznīcās. Tas tika saglabāts arī pēc Bizantijas krišanas. Neapstrīdami par spilgtāko Bizantijas mākslas stila pārņēmēju tiek uzskatīta tieši senslāvu un vēlāk krievu ikona.<sup>18</sup> Tieši šajā pārmantojamībā ir būtiski

<sup>17</sup> Daži autori (N. Linbeks, K. Šutcs, R. Bellahs) gan šo definējumu uzskata par strīdīgu un neprecīzu. Simboliskais reālisms īpašā manierē attēlo dzīvo radību, priekšmetus, dabas parādības, kas spēcīgi atšķiras no fotoreālisma. Dažkārt terminu “simboliskais reālisms” lieto, lai runātu arī par 19. gs. prerafaelītu darbiem. Skat., piem.: <http://hrr.hartsem.edu/ency/Symbolic.htm>, skatīts 23.06.2012.

<sup>18</sup> Бычков В. В. Некоторые приемы художественной интерпретации мифологического текста в древнерусской живописи // *Литература и живопись*, 124.

saskatīt stila un kanona kopsakarības. Aplūkojot dažādu tautu un reģionu, piemēram, serbu, koptu, krievu, bulgāru u.c. tautu un reģionu ikonās, tajās pavisam skaidri saskatāmas būtiskas atšķirības kompozīcijā, stilistikā, kolorītā. Šajās ikonās neizbēgami atklājas nacionāli specifiskā krāsu, toņu, ritma un skaistuma izjūta. Tādējādi var secināt, ka nacionālas īpatnības un specifika izpaužas stila transformācijās noteiktā kanona ietvaros.

Rietumos ikonu tēla transformācija un attālināšanās no kanona notiek daudz straujāk. Rietumu Baznīca bija labvēlīga sakrālās mākslas vizuālā tēla izplatīšanai un atbalstīja ikonu godināšanu, taču gleznieciskajā tēlā un attēlošanas manierē ātri atteicās no kanoniski tradicionālā ikonu gleznošanas veida. Māksla tika atzīta par godājamu un noderīgu paņēmienu tautas izglītošanas jomā un, sākot jau ar 13. gs., ieguva aizvien lielāku nozīmi sabiedriskajā un garīgajā dzīvē. Strauji attīstījās sabiedrības sociāli politiskā virzība, kas balstījās sava veida humānismā un sekulārismā. Renesanses laikmets Rietumu kultūrā norāda uz brīvu veco uzskatu un vērtību nomaiņu gan politikā, gan ekonomikā, gan sociālajā dzīvē kopumā.

Jāpiebilst, ka, sākot ar renesanses laika uzskatiem un jo īpaši ar Leonardo da Vinči centieniem "apkarot nepareizo" attēlošanas manieri, Bizantijas stila māksla un tās kanoniskums tika vērtēti negatīvi. Šajā laikā īpaši tika kritizēta "apvērsta" jeb "apgrieztā" perspektīva<sup>19</sup>. Šis senais telpas modelēšanas paņēmiens tika kritizēts par tā nepareizo un izkropļoto dabas un cilvēka fiziskā ķermeņa attēlojumu, kas neatbilst trīsdimensiju telpai vizuālajai mimētiskajai (tēlotāj)mākslai. Renesanses māksla postulēja savu kanonu, un tas bija naturālisms: trīs dimensiju telpa, gaismēnas, juteklisks, emocionāls pārdzīvojums attēlojumā. Kā atzīmē P. Florenskis, šie izteiksmes līdzekļi un attēlošanas veids nebija nekas novatorisks, jo gaismēnas, naturālas proporcijas, jutekliskumu utt. pazina arī antīkā

<sup>19</sup> "Apgrieztā perspektīva" kā termins gan parādās tikai P. Florenska formulējumā. Leonardo da Vinči vēršas vienkārši pret "vecu" manieri attēlot telpu plakaniski, neievērojot telpas dimensijas un gaismēnas.

māksla, taču šie tēlotājas mākslas paņēmieni tika noraidīti jau 6. un 7. baznīcas koncilos pieņemtajā kanonā.<sup>20</sup> Naturālais attēlošanas veids tika noraidīts pēc ilgām diskusijām par cilvēka maldīgo uztveri un tendenci patieso būtību iztēlot miesiski emocionāli neprecīzu un neatbilstošu dievišķajai *patiesībai*.<sup>21</sup>

17. gs. jaunās politiskās un sociālās izmaiņas skāra arī Krieviju un atspoguļojās gan mākslā, gan Baznīcas liturģijā, kā arī noteica stilistiskas izmaiņas teritoriāli un valstiski globālā mērogā. L. Uspenskis, raksturojot šos 17. gs. notikumus Krievijā, atsaucas uz J. Heizingu un nosauc notiekošo par “krievu viduslaiku rudeni”, bet, runājot par mākslu, atzīmē, ka ikona zaudē savu iekšējo stingrību un kanons kļūst par vienkāršotu shēmu.<sup>22</sup> Ikonu glezniecībā aktualizējās jautājums ne tikai par stilistiskām izmaiņām un pārejas formām (ikona – *parsuna* – portrets)<sup>23</sup>, bet arī par kanona izmaiņām. Pētera I valdīšanas laikā uzsāktais kurss uz Rietumiem tieši ietekmēja Baznīcas mākslu. Pastiprinoties informācijas plūsmai no Rietumiem un attīstoties racionālisma idejām, ikona un freska arvien vairāk tika uztverta kā rotājums, ornaments vai dekors, nevis kā kulta priekšmets. L. Uspenskis norāda uz divu kultūru (Rietumu un Austrumu) satikšanos, kā rezultātā notiekošie procesi ir neatgriezeniski un ienes jaunas formas un satura

<sup>20</sup> Jau pirms ikonoklastu aktīvās reakcijas pret svētajiem attēliem tika nosodīts naturālisms un juteklisms Baznīcas sakrālajā mākslā, jo šāda attēlošanas maniere pārāk naturāli parāda notikumu norisi un radītās pasaules formas to izkropļotā nepilnībā, ko ierosina mākslinieka fantāzija. (Бычков В. В. Некоторые приемы художественной интерпретации мифологического текста в древнерусской живописи // *Литература и живопись*, op. cit., 120.)

<sup>21</sup> Флоренский П., *Обратная перспектива* (Санкт-Петербург: Общество памяти игуменнии Таисии, 2006), 85.

<sup>22</sup> Успенский Л. А. *Богословие иконы православной церкви* (М.: Изд-во Западно-Европейского экзархата. Московский патриархат, 1989), 136.

<sup>23</sup> Krievijā 17. gs. glezniecībā pastāvēja mākslinieciska pārejas žanra glezna *parsuna*, kas attēloja laicīgās personas portretu un ikonas gleznieciski māksliniecisko attēlošanas stilu (икона – парсуна – портрет).

izmaiņas pilnīgi visos procesos. Viņš arī norāda, ka šādas kultūru sintēzes rezultātā nenovēršama bija arī sakrālās mākslas, t.i., baznīcas ikonu kanona, transformācija.<sup>24</sup>

17. gs. ikonu gleznošanas kontekstā uzmanības centrā nonāca jautājums ne tikai par shēmu, stilu un dekoratīvismu, bet arī par ikonogrāfa uzdevumu, dzīves stilu un darba pamatprincipu – ikonu glezno mākslinieks, kurš ir arī baznīcas kalps, teologs (*bogoslovs*).<sup>25</sup> Mākslinieks, kurš glezno laicīgas gleznas, tiek saprasts kā cilvēks, kas izjūt vajadzību koncentrēties uz sava ego un sava radošā gara apliecinājumu, kas noved pie “garīgiem maldiem”, ko hesihasma tradīcijā skaidri formulē kā aizraušanos ar *prelestj* (tiek aizmirsts pienākums runāt caur Svēto Garu, tā vietā mākslinieks tīksminās par sava Es sasniegumiem vai arī lielās ar *saviem* sasniegumiem). Vēlme apliecināt sevi kā mākslas tēla radītāju (nevis pazemīgi atzīt sevi tikai par izpildītāju) noved mākslinieku pie kompozīcijas, ritma un kolorīta aizrautīgas maiņas; vēstījums kļūst neskaidrs un personīgs, tas pakļaujas emocijām un mākslinieciskām ilūzijām.

---

<sup>24</sup> 17. gs. Krievijā parādījās jauni estētikas principi, kas mainīja ne tikai sociālo dzīvi un tradīcijas, bet atspoguļojās arī reliģijā, nomainot paradigmu – viduslaiku paražas un tradīcijas saplūda un transformējās ar Eiropas kultūras atziņām un domāšanas veidu. Notika savdabīgs ekonomiski politisks process, kas izpaudās divu atšķirīgu kultūru sintēzē, pārveidojot un laužot vecās senkrievu tradīcijas. Tās ietekmēja Eiropas mode, grāmatu druka, metāla gravēšana, apgaismības filozofija, sociāli ekonomiskie sakari, tirdzniecība, zinātniskie atklājumi, tehnikas ienākšana, jaunas informācijas lavīna, sākot no mājas virtuves (jauni ēdieni) un beidzot ar zinātniskiem atklājumiem. Protams, parādījās arī jauni paņēmieni un nostādnes glezniecībā, jauna skaistā definīcija. (Успенский Л. А. *Богословие иконы православной церкви* (М.: Изд-во Западно-Европейского экзархата. Московский патриархат, 1989), 138.)

<sup>25</sup> Успенский Л. А. Пути искусства живописного направления в Синодальный период. Pieejams tiešsaistē: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=762> (skatīts 12.08.2012.) Par ikonogrāfa dzīves stilu, morāles un tikumības jautājumiem tika spriests jau 7. ekumeniskajā Baznīcas koncila, noradot, ka ikonas glezno cilvēks, kas spējīgs nodoties lūgšanām un tikumīgai dzīvei.

Krievu ikonas kanona saglabāšanas sakarā šajā laikā un arī vēlāk nevar nepieminēt vecticībnieku ieguldījumu.<sup>26</sup> Vecticībnieki mēģināja uzturēt noteikto kanonu ikonu glezniecībā. Pirmkārt, strikti sekojot 787. gada Nikajas koncila paragrāfiem, otrkārt, 1551. gada Simtsnodaļu (Стоглав) koncila 43. paragrāfam “Par ikonu gleznošanu”.<sup>27</sup> Kopš 18. gadsimta vecticībniekiem veidojās savas ikonu glezniecības darbnīcas, kurās meistari turpināja senkrievu ikonu glezniecības tradīcijas. Šai svētbilžu glezniecībai ir vairākas atšķirīgas pazīmes, pēc kurām var pazīt vecticībnieku meistarų gleznošanas manieri. Vecticībnieku ikonu glezniecībā noteicošais ir Andreja Deņisova “Pomoras atbilžu”<sup>28</sup> 20. pantā (50. atbilde) izteiktais princips “Par svētajām ikonām”.<sup>29</sup> Tajā izskan aicinājums gleznot ikonas “pēc grieķu un krievu” svēto brīnumdarītāju svētbilžu tēla un līdzības, vērstoties pie seno gleznotāju paraugiem, bet ne pēc “savas izdomas pēc latīņu līdzības un citu paraugiem, kuri vadās pēc saviem prātojumiem, bet ne pēc sentēvu novēlējumiem”.

Bet, kā zināms, strīdi par kanonisko “*tīrību*” starp vecticībniekiem un krievu Pareizticīgo Baznīcu pastāv vēl joprojām, kaut arī tā ir viena reģiona māksla.<sup>30</sup> Šī ir cita rakstura problēma.

<sup>26</sup> Vecticībnieki (раскольники – kr. val.) kā reliģisks novirziens radās 1653. g. pēc Krievijas Pareizticīgās Baznīcas patriarha Nikona uzsāktās reformas. 1666.–1667., kad Krievijas Pareizticīgā Baznīca sašķēlās, reformu opozicionārus sāka dēvēt par vecticībniekiem. Represijas pret vecticībniekiem noveda pie masveidīgas emigrācijas galvenokārt uz Poliju un Baltijas valstīm.

<sup>27</sup> Карташев А., История Русской Церкви. Pieejams: [http://krotov.info/library/k/kartash/kart104.html#\\_Тoc530282066](http://krotov.info/library/k/kartash/kart104.html#_Тoc530282066); skatīts 12.07.2012.

<sup>28</sup> Vecticībnieku ikonu gleznotājiem nozīmīgs teorētiskais pamatojums bija 1723. gadā sastādītās “Pomoras atbildes” (“Поморские ответы”, pieejams: <http://starover-pomorec.ru/index.php>; skatīts 23.08.2012.

<sup>29</sup> Dokuments “Pomoras atbildes” (Поморские ответы) tika sastādīts Viņas vecticībnieku draudzē 1723. g., kā atbildes virspriestera Neofīta 100 teoloģiskajiem jautājumiem. “Pomoras atbildes” ir vecticībnieku teoloģiskā bāze.

<sup>30</sup> Ikona Latvijā, kā uzskata lielākā daļa pētnieku, ir ienākusi no Krievijas, un tieši Krievijā dominējošās skolas un tās ietekme vērojama Latvijas Pareizticīgajā Baznīcā. Tomēr daži pētnieki, piem., J. Koniska (Viļņas Universitāte) un G. Mihejevs, uzskata, ka ikona (īpaši vecticībnieku)



Tās pamatā ir politiskā situācija, teoloģiski strīdi un krīze Krievu ortodoksālajā baznīcā, kas noveda pie baznīcas šķelšanās un vecā rita (*obrjada*) piekritēju atdalīšanās. Šie notikumi nozīmīgi arī Latvijas kontekstā, jo pēc nopietnajām represijām Krievijā Baltijas, Polijas un Skandināvijas teritorijā ienāca vecticībnieki, kas veidoja savas draudzes un kopienas. Vēsturiski Baltijas reģionā, tai skaitā arī Latvijā, dominē krievu ikonu skolu (Pleskavas, Paļežas, Novgorodas) ietekme, lai gan vecticībnieki uzsver seno meistarū un Bizantijas stila ikonu tradīciju saglabāšanu un noteiktu kanona ievērošanu.

Turpinot šo ieskatu vēsturē, jāatzīmē, ka savukārt Rietumos tikai 20. gs. sākumā Pols Gogēns savā mākslas teorijā asi nostājās pret Leonardo da Vinči "*kanonu*" mākslā un kritizēja perspektīvas izkropļoto pasaules uzskatu, kas lietas padara neatbilstošas uztverei, ierobežo un pakļauj mākslinieku izdomātiem attēlošanas principiem. 20. gs. sākuma mākslinieki un mākslas vēsturnieki sāka atzīt, ka Austrumu ikonas kanons ir nevis ierobežojums un mākslinieciskās attīstības valgi, bet drošība formas tīrības saglabāšanā. "Kanons ir nevis vājums, bet ikonas spēks."<sup>31</sup>

20. gs. iezīmē paradigmas nomaiņu, reliģiskās filozofijas un nacionālās identitātes teorētiskās bāzes izstrādi arī Krievijā, kur šajā laikā krievu filozofi un teologi meklē jaunus pamatprincipus sadzīvē, filozofijā, mākslā un arī reliģijā. Pagājušā gadsimta sakrālās mākslas un ikonas kanoniskuma kontekstā nozīmīgi pieminēt V. Ivanova refleksijas par simbolismu un mākslu.<sup>32</sup> V. Ivanovs nosacīti atdala "formālo" un "iekšējo" kanonismu gan dzejā, gan mākslā, un šis kanonisms saistās ar formas izpratnes un dogmas kopsakarībām. Zināmā

---

ir nākusi caur Poliju un Lietuvu un šim procesam ir saistība ar politisko situāciju pēc Ortodoksālās Baznīcas šķelšanās. Taču nav pamata apgalvot, ka Polijas un Lietuvas teritorijā raksturīgā ikonu gleznošanas maniere būtu stilistiski būtiski atšķirīga no krievu ikonas.

<sup>31</sup> Лепехин В. В., *Икона и иконичность* (СПб.: Успенское подворье Оптиной пустыни, 2002), 127.

<sup>32</sup> Иванов В., *Заветы символизма* // *Аполлон*, 1910, № 8, 11. Pieejams tiešsaistē: [http://www.v-ivanov.it/apollon/apollon\\_08\\_1910.pdf](http://www.v-ivanov.it/apollon/apollon_08_1910.pdf), skatīts 12.08.2012.

mērā viņš nosoda jau pieminēto krievu akadēmismu, kas kopš 17. gs. 2. puses stilistiski noteica mākslas attīstību Krievijā. Baroka un klasicisma mākslas virzieni, kas tika pārņemti Krievijas un Rietumu kultūrsakarū rezultātā, ne vienmēr organiski iekļāvās mākslā un kultūrā. Spriedzi radīja tieši akadēmiskās tēlotājmākslas izteiksmes līdzekļu, paņēmieni un tehnikas ienākšana sakrālajā mākslā. Minētās tendences krasi ietekmēja ikonu gleznošanas tehniku un teorētisko bāzi. Baznīcai tika radīta spriedzes situācija savas nostājas par ikonogrāfisko kanonu izteikšanā.

Symbolus V. Ivanovs traktē kā “*augstākās būtības*” attēlojumu (отображения “высших сущностей”). Šīs augstākās būtības metafizika nosaka gan simbolu nemainību, gan to absolūto, dievišķo būtību, neraugoties uz to, vai šis dievišķums tiek izteikts vārdos (evaņģēlijā) vai tēlos (ikonās).<sup>33</sup> Izejot no šī pieņēmuma, “iekšējais” (dabiskais) kanons ir metafiziski noteikts, tātad dievišķs (dabisks). Kanons tātad darbojas kā dievišķās hierarhijas ievērošana un ir iekšēja nepieciešamība atzīt reālās (īstās) vērtības. Tas dod kanonam iekšēju, ne ārēju (formālu) spēku noteikt “tīrās” formas, kas savukārt māksliniekam atklājas kā atklāsme un noslēpums (как откровение и “тайновидение”).<sup>34</sup>

Par kanona nozīmes izpratni 1914. gadā raksta arī M. Vološins. Viņš ikonas kanonu definē kā faktoru, kas nevis ierobežo mākslinieka daiļradi un talantu, bet parāda tam virzienu un neierobežotas attīstības iespējas. Arī viņš velk paralēles starp formu un saturu ikonu glezniecībā un liriskā.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Teorijā par “hierarhijas atzīšanu”, “patieso vērtību kārtību”, “dievišķo vienotību” un “pēdējo Realitāti” (последняя Реальность) V. Ivanovs nonāk pie līdzīgiem uzskatiem kā savā laikā Bizantijas baznīcas tēvi, runājot par tēliem un simboliem Baznīcā (mākslā un liturģijā).

<sup>34</sup> Иванов В., *Заветы символизма* // Аполлон, 1910, № 8, 11. Pieejams tiešsaistē: [http://www.v-ivanov.it/apollon/apollon\\_08\\_1910.pdf](http://www.v-ivanov.it/apollon/apollon_08_1910.pdf), skatīts 30. 11. 2012.

<sup>35</sup> M. Vološins norāda, ka arī dzejnieks strikti iekļaujas tam izraudzītajā dzejas formā, piemēram, soneta formā, un izmanto jau iepriekš noteiktu pantmēru, ritmu un loģiski izstrādātu lirisko formu, kas atbilst viņa dvēseles vēstījumam. М. Волошин (статья 1914 года “Чему учат иконы?”)

Salīdzinājumam ar iepriekšminēto jāpiemin Sv. Josifs Volockis (При. Иосиф Волоцкий), kurš, aprakstot Andreja Rubļova un Daņilas Melnā (Даниил Черный) darbu un veikumu, ir norādījis uz abu meistaru “*brīnīšķīgajām*” spējām sasniegt kanonu, nevis to ievērot. Kanoniskais skaistums krāsās, formās un saturā tiek sasniegts grūtā un ilgstošā darbā, tiecoties uz ideālu tēla satura un formas skaidrību. Tātad, pirmkārt, uz kanonu sakrālajā mākslā ir jātiecas, otrkārt, ikona ir atklāsmes un meditācijas rezultāts.<sup>36</sup>

Kanons darbojas kā saturoša “*forma*”, kam jāatklājas abos līmeņos – hagiogrāfiskajā (tehniski) un ikonogrāfiskajā. Svētā dzīves stāsts (жизне) nav vienkāršs stāsts, pasaka vai romāns, tāpat arī ikona nav portrets vai vēsturiska batāliju glezna utt. Par spīti baznīcas tēvu centieniem saglabāt ikonas vēsturisko tradīciju un teoloģisko nozīmi Pareizticīgajai Baznīcai Krievijā arī neizdevās pasargāt sakrālo mākslu un garīgumu no sekularizācijas un “modernizācijas”, jo mainījās domāšanas veids un, līdzīgi kā Rietumos, tā arī Austrumos garīgums un Dieva pielūgšana kļuva vairāk par patēriņu nevis par garīga cilvēka dzīvesveida realizāciju. Baznīcas liturģijā ikona kā mākslas priekšmets ar savu valodu un uzdevumiem nonāca otrajā plānā. Ar zināmu apbēdinājumu L. Uspenskis norāda, ka tēls, ar kādu Dievs nāca pie cilvēka, palika nenovērtēts un atsvešināts no uztveres iespējas.

Runājot par ikonas kanoniskumu, nevar nepieminēt P. Florenska ieguldījumu šī nopietnā jautājuma skaidrojumā un nostiprināšanā.<sup>37</sup> Kanons, pēc viņa domām, bieži vien tiek saprasts kļūdaini, un tas noved pie mākslas radošā principa izkropļotas izpratnes, jo “kanons nekad nav bijis šķērslis.”<sup>38</sup> Tādējādi caur kanonu tiek novērtēts cilvēka (mākslinieka) sasniegums, jo kanoniskā forma atbrīvo mākslinieka radošo enerģiju – “patiesi mākslinieks grib parādīt ne savu iegribu, bet skaisto, objektīvi skaisto”<sup>39</sup>, t.i., mākslinieciski iemiesojušos lietu patieso

<sup>36</sup> При. Иосиф Волоцкий skat. <http://nesusvet.ru/icon/books/>, skatīts 12.08.2012.

<sup>37</sup> Флоренский П. А. *Иконостас: Избранные труды по искусству* (СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993), 136.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 123.

dabu. P. Florenskis savās kanona interpretācijās norāda uz pozitīvo virzību kanonisko formu ievērošanā, jo, pirmkārt, kanons akumulē sasniegumus un norāda uz formas pilnības sasniegšanas iespējām (t. i., kanons nosaka ideālu), otrkārt, kanons ļauj realizēt to mākslinieka radošās enerģijas daļu, ko “brīvais” mākslinieks nelietderīgi iztērē arvien jaunus un jaunus formas pilnības meklējumos. Citiem vārdiem runājot, jo tuvāk mākslinieks nonāk formas ideālam, jo kanoniskāks ir viņa darbs. Treškārt, kanons nosaka tikai vienu ideālu formu konkrētajam saturam. Tieši tas ļauj māksliniekam tuvoties brīvībai kanona ietvaros – “iekšējai” brīvībai, jo “kanons runā dievišķā valodā”.<sup>40</sup> Tas līdzinās romiešu gudrībai – “dodiet mums likumus, mēs gribam būt brīvi”.

Vēlāk arī L. Uspenskis ir norādījis, ka “kanona valoda” ir pakļauta attīstībai un izmaiņām, taču šīs izmaiņas ir iekšējas (kanona ietvaros), tāpēc tās var nosaukt par ikonas stila izmaiņām.<sup>41</sup>

Apskatot kanoniskuma problemātiku mūsdienās, aktuāls ir jautājums par alegoriskajiem un mistiski-didaktiskajiem<sup>42</sup> virzieniem ikonu glezniecībā, kas brīvi interpretē un attēlo baznīcā noteiktās dogmas. Aplūkojot mūsdienu problemātiku ikonogrāfijā un ikonu glezniecībā, I. J. Čibakova īpaši uzsver alegoriski didaktisko attēlojumu nevēlamo ietekmi uz ikonu gleznošanu un ikonogrāfijas attīstību kopumā, lai arī šī tendence attīstījusies sākot ar 16.–17. gs.<sup>43</sup> Par tendencēm aizrauties ar pārspilētu simbolismu, alegoriskumu, jaunu reālistiski-vēsturisku sižetu attēlošanu runā arī N. Andrejevs<sup>44</sup> un

<sup>40</sup> Флоренский П. А. *Иконостас: Избранные труды по искусству* (СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993), 136.

<sup>41</sup> Успенский Л. А. *Богословие иконы православной церкви*, op. cit., 106.

<sup>42</sup> “мистико-дидактическое направление иконописи” – termins ņemts no Кондаков Н. П. *Иконография Богоматери: В 2 т* (М.: Издательство академии наук, 1914–1915). Pieejams arī tiešsaistē: [http://www.icon-art.info/book\\_contents.php?book\\_id=33](http://www.icon-art.info/book_contents.php?book_id=33); skatīts 18.12.2012.

<sup>43</sup> Чибикова И. Ю., *Проблемы возвращения к канону в современной иконописи*. Pieejams tiešsaistē: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/chib.htm>; skatīts 2011. 30 20.12.

<sup>44</sup> Андреев Н., *О Деле Дьяка Висковатого*. Pieejams tiešsaistē: [nesusvet.narod.ru/ico/books/.../and.ht](http://nesusvet.narod.ru/ico/books/.../and.ht); skatīts 29.07.2012.

E. Drozdovs<sup>45</sup>. Joprojām neatrisināts ir jautājums par Vecās Derības Dieva Tēva un Svētā Gara attēlojumu.

Alegoriski simboliskās jeb didaktiskās ikonās – tādas kā Vecās Derības Dieva Cebaota (Бор-Саваоф) attēlojums<sup>46</sup> (skat. 1. att.), alegoriskā trīsvienības ikona “Tēvija” (“Jaunās Derības Trīsvienība”), (“Отечество” jeb “Троица Новозаветная”) (skat. 2. att.) ir simboliski interesantas, tās mudina ticīgo tuvoties garīgumam caur simbolu valodu, bet tām pietrūkst pamatojuma Baznīcas Tradīcijā, Vecajā vai Jaunajā Derībā vai svēto dzīves aprakstos.<sup>47</sup>

Jaunu detaļu ienākšana un lakonisma izžušana liecina par pārsātinājumu un “liekvārdību”. Tas atklājas priekšmetos, kas tiek attēloti ikonā, kuri varētu darboties kā simboli, bet ir lieki, jo to vēstījums un atrašanās vieta kompozīcijā paliek neskaidra. Priekšmeti un ornamentu tiek attēloti “tāpat vien, lai būtu skaistāk”.<sup>48</sup> Rodas jautājums – ko stāsta šis priekšmets, šī apģērba detaļa, šī krāsa? Jāatceras, ka ikonā arī nedzīvā daba nes savu vēstījumu un “liekais” vienkārši nav pieļaujams. Izmaiņas fonā vai apģērbā, padarot to krāšņāku, protams, iedarbojas uz skatītāju, taču bieži vien darbojas kā “ārējs skaistums”, nevis kā garīga atklāsme.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Священник Евгений Дроздов, *Религиозно-эстетическая проблематика в трудах института им. Н. П. Кондакова*. Pieejams tiešsaistē: <http://www.mepar.ru/library/vedomosti/42/487/>; skatīts. 12.07.2012.

<sup>46</sup> Инок Григорий (Круг), *Об изображении Бога Отца в православной церкви*. Pieejams tiešsaistē: <http://www.portal-slovo.ru/art/35911.php>; skatīts 12.08.2012.

<sup>47</sup> L. A. Uspenskis norāda, ka likums ir ierobežojums, bet kanons tikai norāda virzienu, kurā ikonogrāfi katrs savā līmenī var sekot šim norādītajam virzienam. Bet ikvienam no viņiem ir jāatsakās no savas mākslinieciskās valodas un jārunā Baznīcas valodā, radot *ikonas*, nevis *līdzības*.

<sup>48</sup> Б. А. Успенский, *Семиотика иконы*, Б. А. Успенский, “Правое” и “левое” в иконописном изображении. Pieejams tiešsaistē: <http://ec-dejavu.ru/i/Icon.html>; skatīts 12.08.2012.

<sup>49</sup> Mūsdienās šis aspekts ir svarīgs, jo tiek nošķirts ārējais un iekšējais saturs, kas varētu būt nesaprotami antikajā vai viduslaiku apziņā, kad skaistais bija viengabalains. Izlikšanās par skaistu vai labāku, kas atklāj satura un formas neatbilstību, aktualizējas tikai vēlākos laikos. Kā norāda S. Averincevs, tendence nošķirt ārējo no iekšējā, saturu no formas savā būtībā un atšķirībā ir jauno laiku iezīme, kas norāda uz domāšanas paradigmas nomaiņu.

I. J. Čibikova norāda, ka no ikonas ir pazudusi gaisma.<sup>50</sup> Tādējādi ne vien izpaužas žanra krīze, bet iezīmējas paša ikonogrāfiskā tēla izmaiņas tā būtībā (перерождение природы образа). Šī tendence turpinās, un tikai nedaudziem mūsdienu ikonogrāfiem ir dziļa un patiesa izpratne par gaismas un krāsas vienotību un gaismas prioritāti ikonā.<sup>51</sup>

Īpaši jāatzīmē ikona “Visuredzošā acs”, kas populāra kļuvusi 20. gs 2. pusē. Tā ir tipiska alegoriskā jeb mistiski-didaktiskā ikona. Kompozīcija balstīta uz riņķiem vai sfērām, ko veido vairāki riņķa līniju loki, kas atgādina sava veida mandalu. Ikonas centra riņķī attēlots Jēzus kā Emanuēls, virs viņa debesu sfērā Dievs Tēvs un četrās sfērās četru evaņģēlistu simboliskie attēli (skat. 3., 4. att.). Apakšējās sfērās redzami zēravi un ķerubi.

Interesanta tendence ir dažādu sižetisko ikonu attīstība. Šos sižetus nevar nosaukt par jauniem vai “izdomātiem”, jo, piemēram, seno grāmatu mākslā un baznīcu interjeros, freskās šie sižeti ir pastāvējuši jau Bizantijas laikā. Te var minēt ainas no Vecās Derības “Pasaules radišana”, “Ādama (jeb cilvēka) radišana” (skat. 5. att.), “Vārdu došana” (skat. 6. att.) utt. Mūsdienās šie sižeti attīstās kā atsevišķas ikonās. Baznīcas nostāja pret šo ikonu izplatību ir atturīga, taču nepastāv oficiāls aizliegums pret to atrašanos arī dievnamos.

Aplūkojot 5. attēlā redzamo “Vārda došanu”, nav skaidrs, kas isti ir vārda devējs dzīvniekiem – Kristus, par ko liecina nimbs ar iezīmēto krusta zīmi (Kristus ciešanu simbols) vai Ādams (kurš to darīja saskaņā ar Vecās Derības tekstu)? Ja tas ir Ādams, jājautā, kāpēc viņam šāds nimbs? Šo neskaidrību

<sup>50</sup> Izpratne par gaismas modelējumu ikonā izmainās jau 16. gs. (Piemēram – sārtais (яркая киноварь) tiek nomainīta ar sārti brūnu vai vīna sarkanu krāsu. Zilais un gaišzilais pazūd, sāk lietot metālisku basmu (металлическая басма), sudrabu vai zeltu, lazējot ne tikai apģērba detaļas, bet arī ķermeņa daļas, kas ikonā saucas “личное”. Чибикова И. Ю., *Проблемы возвращения к канону в современной иконописи*. Pieejams tiešsaistē: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/chib.htm>; skatīts 30. 12. 2011.

<sup>51</sup> Чибикова И. Ю., *Проблемы возвращения к канону в современной иконописи*. Pieejams tiešsaistē: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/chib.htm>; skatīts 30. 12. 2011.

nekliedē arī obligātais personas vārds vai iniciāļi uz ikonas, lai gan viņjetē dots tikai ikonā redzamā notikuma nosaukums, nevis attēlotās personas vārds. Līdzīgas nepilnības redzamas arī 6. attēlā redzamajā “ikonā”<sup>52</sup> “Ādama radīšana”, kur arī vārdi nav uzrakstīti precīzi un kanoniski, dziļāk nekomentējot šajā sižetā attēlotās būtnes.

Reizēm sastopams pilnīgi brīvs Svēto Rakstu vai pašas attēlotās idejas traktējums. Vēl divi piemēri – 7. attēlā redzams alegorisks attēlojums, kas mēģina interpretēt pasaules radīšanas aktu un simboliski parādīt šo sakarību septiņu dienu nedēļas ciklā, kā arī sabata kārtības ievērošanu, savukārt 8. attēlā redzamas eshataloģiskas nojausmas par Pastaro tiesu, kas simboliski attēlotas, saglabājot jau pieminētās “Jaunās Derības Trīsvienības” ikonas kompozīciju. Redzams arī, ka mākslinieks brīvi atteicies no ķerubū kanoniskā attēlojuma – tie zaudējuši sejas un acis, bet Kristus (kā Emanuēla) seja redzama starp baltiem spārniem, kas neskaidri norāda uz Viņa dievišķo pirmsākumu vai neredzamo būtību.

Šie ir tikai daži spilgti piemēri, kas liecina par kanona izpratnes izkropļojumiem un pārāk brīvu māksliniecisku un simbolisku interpretāciju. Šādi mākslas darbi var iekļauties sakrālās mākslas kategorijā, bet tos grūti nosaukt par baznīcas ikonām kanona ietvaros.

Nobeigumā, summējot izteiktos viedokļus un izsekojot vēsturiskajām tendencēm, iespējams izteikt šādus secinājumus:

1. Sestajā un Septītajā ekumēniskajā Baznīcas koncilā noteiktais ikonu gleznošanas kanons vēsturiski ir pierādījis sevi kā pamatprincipu jeb asi, kas mudina ikonu gleznotāju izkopt noteikto formu un saturu līdz pilnībai, – paralēli tam nepieļaujot satura un būtības transformācijas un ģenēzi.
2. Baznīcas ikonas kanoniskajās izmaiņās atspoguļojas teoloģiskās un dogmatiskās transformācijas.

---

<sup>52</sup> Vārdu “ikona” lietoju pēdīnās, jo atkāpšanās no kanoniskajiem priekšnosacījumiem ir visai būtiska un liedz šo mākslas darbu nosaukt par tradicionālu baznīcas ikonu.

3. Baznīcas ikona pakļauta nacionālām īpatnībām, estētiskas izpratnes savdabībai un laikmetīgam novatorismam.
4. Ikona pakļauta starpkultūru ietekmei, kā arī visaptverošām kultūrvēsturiskām izmaiņām, kas atklāj sava laika garīgo un materiālo vērtību izpratni.



1. attēls



2. attēls



3. attēls



4. attēls





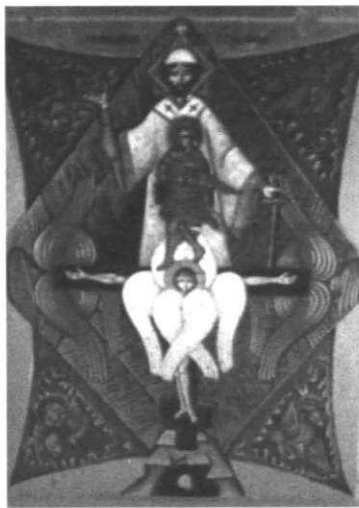
5. attēls



6. attēls



7. attēls



8. attēls

## *Summary*

### *The Development and Conception of the Icon in the Tradition of the Orthodox Church*

The aim of this article is to reveal the subject what is canon, canonicity of the icon in the tradition of the Orthodox church, to view history and evolution of canon in icon painting and transformation of their interpretation and meaning, because it is difficult to define canonicity and each new age looks for new understanding of this issue.

Investigating the icon painting in broader sense – as a cultural history phenomenon comprising theology, religion, and anthropology – the issue of canonicity in its historical aspect and modern outlook sets forth specific conditions. However, traditionally the icon painting is viewed as a sacral art subject with strict rules. It has developed from century to century, starting from the first rule (Rule 82), decreed by the Council in Trullo, the part of the Sixth Ecumenical Council to nowadays. The Sixth and the Seventh Ecumenical Councils established the icon painting rules and stated that icon painters had to follow an older tradition but how exactly they were to do this was not described. Hence it is required to establish the essence of canon in the Orthodox icons in the context of sacral art and theology and relationship between the art and theology – the secular and the sacral, the artist and the theologian as an icon regards both painting and church liturgy.

Canon should not be perceived as a rule or restriction rather as a condition to achieve the ideal. Although canon can be viewed as a principle, its understanding is versatile both in art and in veneration of icons.

Canonicity has been widely studied by P. Florensky, L. Ouspensky, V. Lepadin, J. M. Lotman, S. Averincev et cetera in the field of culture, semiotic, art and theology. Russian scientist I. J. Chibakova draws attention to the new tendencies to refuse canon and traditions of the icon painting nowadays – for example, as with allegorical icons and mystic-didactic (“мистико-дидактические”) icons.

To sum up, the following conclusions can be drawn, – the icon painting canon established by the Sixth and the Seventh Ecumenical Councils has proved itself as a central principle or axis, impelling to refine the content and form to perfection, meanwhile precluding transformation and evolution. Changes in church dogmas and rituals are reflected in church icons. Furthermore, the church icon has been subjected to national individualities, aesthetic perception, and modernity, and has been subjected to cross-cultural influence.

# CHOSEN WORLD OF NATIONS AND THEIR ELECTED GOVERNMENTS. THEOLOGICAL REFLECTIONS ABOUT A NATIONAL STATE AND DEMOCRACY

*Dr. theol. Martin Graal*

*"Only Messiah will complete all historical events... That's why no history is able to relate itself to messianic."*<sup>1</sup>

## Introductory Remarks

There is hardly any subject that is more complex than the question of relations between religion and a society, nation, politics, a state and values.<sup>2</sup> There are an enormously great number of publications about it. And the particular challenge which Latvia and its churches are faced with is as complex. You can approach the topic in different ways. I will speak from the theological (systematic) point of view and put it up for discussion.

I want to start with a note about the "civil religion".<sup>3</sup> This concept shows that there is an impressive bandwidth of phenomena between the teaching of a church or a religious society and a ruling state, which seems to be religious: meanings about the essence of life, values, rites and deeper motives for political actions.

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Theologisch-philosophisches Fragment, Ges. Schriften 2*, (n. pl. : n. publ., n. y.), 203

<sup>2</sup> You can find a short overview to actual discussion in the book Rolf Schieder, *Wieviel Religion braucht Deutschland* (Frankfurt: n. publ., 2001)

<sup>3</sup> Compare comments about Bellah in Rolf Schieder, op. cit., and Francis Fiorenza, "Religion und Politik", in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Band 27 (Freiburg, Basel, Wien: n. publ., 1982), 59–101.

For Rosseau it was still a phenomenon that could be generalized. Now it has a wide spectrum, you cannot reduce it to a single denominator. The word, however, helps to show, that "religion" is not just a marginal phenomenon in a private or cultic corner of life.

From the point of view of a pluralistic society churches are parts of different religious statements, languages, and events.

Churches, of course, have a universal point of view of their own and do not feel like a part of the general. They see themselves as able to cover the religious side of life completely. Generally they see other denominations as something that is not necessary<sup>4</sup>, but tolerate them and are ready for a dialogue.

Karl Barth adopted a special and a well known position opposing the Christian faith with religion. He gave the definition, that religion is a human action like natural theology and not the revelation of God. That is why Christianity has the function of enlightenment and therefore there is no need for religion. Religion in his interpretation is a helpless, even a sinful attempt to be like God. If we ignore that last argument<sup>5</sup>, we have to agree with Karl Barth in that point, that Judaism and Christianity largely disenchanted the world of their strict distinction between God and creation.<sup>6</sup>

Now we see that it is not so easy to live in an enchanted world. It seems that we need a quasi-religious dimension, but not in the sense of wish to be like God. We need symbols, common holidays and so on. The dispute of Augustine and Varro was discussed by R. Schieder.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> An exception for churches is Judaism, and in other way the pluralism of ecumenism, so far in the eyes of some denominations.

<sup>5</sup> It is connected with the special definition of a sin by Barth.

<sup>6</sup> It is a common, but not undisputed opinion, that enlightenment and natural science are a result of Judaism and Christianity, although natural sciences temporally felt themselves as enemies of there religious sources.

<sup>7</sup> Rolf Schieder, *op. cit.*, 82ff. cf. more detailed also Francis Fiorenza, *op. cit.*, 64-69.

Varro distinguished three kinds of religion: narrative, reflecting, and civil theology (religion), which was necessary for state cults. Augustine was of the opinion, that reflecting theology is the only one we need for a church. Therefore he entirely handed over civil religion and mythology to secularisation. And we cannot differentiate a state from a gang of thieves, if it deceived or lacked justice. In other words: Theology is no longer a foundation for legitimation like in ancient pagan times. The measure of a state is ethics.

Churches should not abet a state with myths or disguise politics behind pious arguments. Churches also should be completely open for everyone to ask questions and do critical research. From this point of view churches would not be an element of civil religion that would abet or endanger a state as sanctifying or damning religion. Churches would be at one with the front of enlightenment.

I gave my speech a title, which corresponds with the theology of the Church Fathers: Chosen world of nations. The Great Commission demands that we not only “teach nations” but that we ourselves are ready to learn. This was understood in Early Christianity in the context of Jewish promise of the pilgrimage of nations the prophets spoke about. It began with Jesus Christ. At first the choice of God was Jacob (Israel) but since the time of Jesus Christ it came to all nations. It means that the choice of God from this point on is not segregation, but a destination and a task of the mankind. The choice of God changed into general mandate and the promise of salvation.

## **Choice and Elections**

The history which guided us to democracy<sup>8</sup> has always known elections. There have always been conditions that only some predicted people had voting rights and eligibility. The conditions were binding for hierarchical societies. Nobility, patrician, certain families of Lords, every time a question of birth

---

<sup>8</sup> Democracy in the sense of ancient era is not the same as our democracy.

decided, what kind of chances or duty a single person had to rule or to obey. The first radical change of this hierarchical order was the “revolution of the Pope”<sup>9</sup>. The Emperor, and along with him the whole secular pyramid, was faced with an opponent of a particular type. Religion became a counterpart of a state.

At least we got the general citizenship for everyone. But we had conditions of birth also for that, – like for nationality. The closed nation-state was an embodiment of the early modern era democracies.<sup>10</sup> The nobility based on birth rights had still interpreted the right and mandate to rule as the choice of God. But now a self-esteem of a nation as a society of citizens has started to develop, although often only as a civil religious symbolic self-esteem. So we have the question: if an elected citizen has the same mandate as a man/woman chosen by God? Does God give the right to rule over others? One of the answers was the idea of a right, good or quasi-divine system of authority in front of God or the history.

Of course, for this relation the understanding of Rom 13 was important. In churches it has already been normal for a long time to elect people for church ministries as well as appoint them by institutions.

In fact, churches ordination elections were also assessed as the choice of God, but leastwise its function as a serious and special task in responsibility in front of God. Hence it is normal also for government offices to give oath not only to electorates,

---

<sup>9</sup> Compare E. Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen* (Stuttgart, Köln, n. publ., 1951), 2. edition, 131 ff., or also Walter Hartmann, “Reich Gottes” in *Kontexte* 4 (Stuttgart: n. publ., 1967), 42–50.

<sup>10</sup> Also the U.S. as a country of immigrants is a “nation“ with this pattern, like the funny discussion about the president Obama showed, as they said he was not born in the U.S. There are two patterns of nations – a state: one of language and culture and the other with citizenship, like in the U.S. And now it can be seen more and more in Europe. The last big and fundamental barriers to overcome were the suspension of the participation in democracy was the emancipation of women and their eligibility after abolishing of Jewish Ghettos and slavery.

but also in conscience and in front of God along with law and a society as a whole. But social functions, constitutions and laws are elected and decided by people and not by revelation of God. In past peace contracts were written in the name of the Triune God, now we say: "on behalf of the people" or a sovereign state or other.

International law and the universal human rights have received a quasi-religious highest authority. But we cannot take it for granted, as we in the Western World may think. This is evident, when we look at the Islamic declaration of Cairo, the statement of the Russian Orthodox Church about the universal human rights or the reservation of the Peoples Republic of China concerning this. In the Western World the large denominations say, that the universal human rights are an appropriate interpretation of the revelation of God.

According to Judaism the moralistic (second) part of the commandments is valid for all nations; it is common sense for Christians nowadays: the universal human rights can and shall be demanded for all people, also if they are not Christians, Jews or people from the Western Europe, America or Australia. We demand it for people and not against them. We fight only against some rights, if they diminish rights of others or substantiate repression of other people. That is why nobody sees a reason to restrict the universal human rights.

We see ourselves as advocates of the rights of all people and we think that Judaism, Christianity and the general enlightenment confirm and empower us to do so. This also means that we have the duty to defend democratic elections and order. So the circle closes.

It means that no nation or state, institution or person has an exclusive right, that would be eternal or unlimited, not the ministry of a pastor or a bishop. Election in the sense of democracy is not directed to a person, but a person is permitted to take tasks in a certain time and on a limited scale. An election is the choice of people, and it is the duty of people to find a proper person, who can take on these tasks. This is a fundamental difference to the choice of God. We all are equal to the choice

of God<sup>11</sup> no one is higher or greater than another. The choice of God, our destination, gives us the duty to do our best in our different functions during our lifetime.<sup>12</sup>

## The Church, a State and Culture

An ordinary German citizen would rub his eyes in disbelief seeing how much is written about a church and the canon law in the German *Staatslexikon*. It does not correspond to their daily experience. Although also in the former East Germany they were present in daily and public life, but in general churches are not important for people, as a glimpse into the mass media shows this. But we have history and it was absolutely different. A protestant duke was a lay-bishop of his country. Emperors could fail, if they did not know how to cooperate with the pope.

Even as Napoleon crowned himself, the Pope was beside him.

Today we have massive restrictions on both sides of poles of society. Nowadays not only churches sometimes are like niches of societies, also a state is not the same any more. During secularisation the Church has lost many “children” and a state is more or less only an institution to fulfil certain functions. It has to restrict its activities in many areas by definition. A state is not any more the absolute power or authority, it has to give and guarantee freedom to the media, universities and art. A state is also partitioned in executive, legislative, administrative litigation and departments, which also have to work independently from each other. For a long time it has not already been the main duty of a church and a state any more, that is constitutive for a society.

What is the relationship of churches, congregations, Christians, liturgy, and preaching with the society represented by the media, art, communities, social institutions, schools, theatre,

---

<sup>11</sup> Compare “The Great Theatre of the World“ of Calderon.

<sup>12</sup> The function of a minister in a congregation is a clear example, because he is elected at one side, on the other side he encounters his congregation independent with God’s Word.



films, literature, science, and philosophy? The relationship between a state and churches or political parties is only one dimension among others. A church can have good contacts with a government, but its relations with other public institutions, confessions, religions and aspects of private and public life are much more important.

A church has become considerably freer since the Middle Ages: university, art, theatre, music, still a church constitutes the critical counterpart of a state. They all are announced to be independent now. Each time one of them becomes dependent, for instance, on a party or a state, it causes danger for a society. The totalitarian times taught us, how important these freedoms are.

This way the Church has gained its freedom and independence. The public relevance is seemingly lost. We have all possibilities to express ourselves. But we are tempted to withdraw into comfortable and harmless insignificance.

The Church lives in watershed. God with the eschatology freed us from the illusion to arrange salvation. It is not possible for states and a society, and the task of a church is to make this clear through its existence as a church. To reveal it in a paradox like St. Augustine did. If the state does not want to offer the last and the highest justice, it cannot avoid being a gang of criminals, because it is willing to take fearlessly merciless criticism from different sides. The criticism confirms, corrects and carries a state. The task of a state is to guarantee only limited peace and happiness, not salvation. It can only promise, what it can fulfil. The game of politics is "never try to be perfect, to be ready to go anytime and to be improved".

## **Israel and the Nations**

God chose Israel according to the Old Testament. It means he did not choose a class of priests or anything we call the Church today as a part of society. Israel had (or has) a prophetic task in the world not only in the messianic time, like we can read in the book of Jonah who had to preach to pagans

in Nineveh. So the service at the temple in Jerusalem also had the function for all nations, as they should come to Zion in the days of the Messiah. This pilgrimage of nations is the subject of the Great Commission in Matt. 28.

We cannot find the choice of God in a special class of clergy, or very pious people in special representative functions of monasteries or congregations, a church as an institution, or a preacher. But all Christians should worship, – on Sunday with the Word and the sacrament and in public life in all aspects of human life. There are no advantages for any nation. This kind of God's choice is not a selection. God turned to all nations in Christ. And as there is no perfect salvation for individuals on earth, it is also a serious misunderstanding of fundamentalists who have the speculative wish to bring Christianity to all nations to fulfil the will of God. We cannot save anything in the sense of the history of salvation. God does not want to depend on people.

According to W. Benjamin's objection we have to define the relationship of salvation and our earthly tasks, respectively the chance of *Metanoia*, the renewal of our thinking and living. The fact that we cannot relate our history to the Messiah does not mean that our belief would be without consequences for the world and life. The directions are opposite as in W. Benjamin's comparison with the flight of an arrow. The goal of longing for happiness is something in earthly life. The Kingdom of God is also a "silent approach" and both are moving towards the future, but to a different kind of future. The seed of the Kingdom of God is laid in the soil of the created life. The Messianic is related to the earthly.

As Jesus cured people and forgave sins, we can try to do better in our *imitatio Christi* ("Nachfolge") and forgive the debts of our neighbours. Love is one of the most important aspects of churches, because that is where heaven and earth seem to touch.

There are different reasons for the need of a "religion". One reason is the ability of religion to connect, to build and confirm relationships. It is symbolic, needs recognizable rites and

beauty, but it does not mean withdrawal from critical reflection. A church is a religion of revelation, not occultism.<sup>13</sup> A church needs a religion especially for the direct relationship to God in faith, but also for the whole complex of reconciliation. A "religion" is only one aspect of Christianity and a church among many. We should not let ourselves be reduced only to a religion, i.e., Judaism is more than life in the Synagogue. Or like W. Benjamin said: We do not relate ourselves to Christ, but God shapes our history with his Word and Sacrament by promising redemption we cannot achieve by ourselves. God redeems, but it is nothing that happens during our time. History of salvation (*Heilsgeschichte*) is not an increase of salvation but approximation of it. Only God is the cause of salvation. We can see God only in faith and through the human Jesus Christ during our lifetime. All history is secularized and *Heilsgeschichte* at the same time.

### **The Task of the Church in Human History**

What is the public task of the Church? It should "teach" people to understand and keep the commandments of Christ. I think we forgot to realize the revolutionary character of this task. This means that there is something, what all nations, people of different generations and cultures, understand but not in the sense of the whole and its parts, but in the sense of a dialogue and a discourse. We should love our enemies. The Great Commission implies an ethic, nobody can and is allowed to withdraw. "One" ethic does not mean the standardised ethic with eternal character. It means that all people are related to each other. Everyone can be my neighbour and I am commanded to love him/her. There is no principal restriction in responsibility.

A church looks forward to the "Lord" of all people, that is messianic, Christian. In the relationship with the coming Christ (and we cannot attract him) we say: Nothing is eternal

---

<sup>13</sup> Cf. Octavio Paz, "Die dichterische Interpretation" in *Essays 2* (Frankfurt: n. publ., 1980), 9-42.

on earth, no rule, also no casuistry of God's commandments. We translate or confront the rules of the Kingdom of God in our world of cultures. We bring them into our time and withdraw the eternity from them in this way. Because of that the rules of the Kingdom of God will not be wrong, but they lose their eternity. We have to take it from the source of revelation every time anew for each nation, for each generation, for each day in our life. That is why we need a "liturgy" as a service to God's creation and as a perception of the work of God that is serving us.

The Church offers this place of reception in public as confrontation with the Kingdom of God. This shows that no kingdom on earth is eternal and absolutely binding.

And at last the third area of the duties of churches: forgiveness and church discipline. This area is a special topic in the Lutheran reflection.

The first step of activity of churches is the question of sin and guilt. It is not only about ourselves. We ask for forgiveness not only for our salvation, but also for reconciliation. The measure of this knowledge is justice and love. A sin, a transgression of God's commandments, is not a measure for all people, like legislatives do with laws. This is the reason, that churches are not good at creating "values". The sin belongs to the relationship between God and the human, not in general but face to face. That is why it is wrong if people ask about greater or less sins, consider the balance between them and ask about a number of "sins". God enforces commandments and responsibility, he expects, that we can recognize, how to do better ("*Buße*" – repentance; the German word has the word stem of "better"). God does not brand us guilty so that we accept us as evil and failures. This is not the game of our faith: we have to be desperate, so that we will long for redemption. God wants to show us ways to make it better, to do right and let the will of God be done. It can be done not with the help of works of mercy but with God's grace. Nobody can do that. God wants to liberate us. He does not charge for our sins, absolution is a part of our way to the Kingdom of God, not a part of the Last Judgement yet, but the promised salvation

and anticipation of it. The aim of repentance and absolution is our liberation. But liberation is not only for comfort, it is a preparation to do better in life. The aim is to be a better human not to escape from the world and the difficult life.

The next task of a church is to live in hope. My life will end in a grave, there are wars and unpunished crimes, but God can bring us salvation with his New Creation. It is our task to demonstrate this hope.

So Christians and the Church have four mandates:

- together with all people seek more justice,
- teach all people with all their differences to get in good relationship to each other,
- guide people to Metanoia with the help of God's offer of forgiveness,
- preach the Kingdom of God as a promise.

All these points we see in the Holy Supper. Totally unknown people share bread with each other and are together as an image of the coming reconciliation and forgiveness, not like in a game, but in reality.

According to that a church is not a private matter, a hobby of a soul or an institution for private redemption. God is not interested in a club of redeemed servants, who give honour to him in contrast to unbelievers and who are ready to trust him. The will of God is to redeem all people and not to hive off the best from the corrupt mankind as saints.

### **How a State and Society Should Handle the Church and Religions**

If churches would act as I said they should, no state of the world, which is willing to endeavour justice, peace and freedom should have a problem with it. But politicians and officials are not as altruistically inclined as they should be. Parliaments also have to be controlled by constitutional and administrative courts.

Talking about handling of the three abrahamitic religions we can refer to what W. Ullmann said about the “left” terrorism: we can criticize them with the help of their own conditions and aims. Concerning the task of bringing peoples together in good relationship with each other W. Ullmann saw “the Jewish Question” as a test question.<sup>14</sup>

About other religions we have to say, that the word “religion” cannot really comprise abrahamitic religions, for instance, Hinduism or anthroposophy.

So from the point of view of churches we have no reason to think about it in another way than general commitment, that all people are free to believe, think and say what they want to and perform their rites. It is a cause to worry, when denominations diminish under the cover of “religion” rights of individuals and mislead people. Protection rights of churches can be changed into instruments against human rights. If this happens, a society or a state has to work against a “religion” in the name of human dignity and freedom. This is important especially in relation to different kinds of fundamentalism, also in a church and Judaism. There is no excuse for obstruction of enlightenment, it is not allowed to avoid human rights with the argument of freedom and granted human rights for others.

*Ein Staat kann erst dann für sich in Anspruch nehmen, die moralisch fällige Emanzipation vollzogen zu haben, wenn er sich von allen Resten einer Geschichte emanzipiert hat, in der es für erlaubt galt, die Kriterien und Forderungen der Menschenwürde außer Kraft zu setzen, sei es durch physischen, psychischen oder gesellschaftlichen Druck. (A state can only claim to grant the morally necessary emancipation, if it emancipated itself from all relics of the history, which allowed to suspend criteria and demands of human dignity through physical, psychic or public pressure.) It is theologically and politically very suspicious, if one tries to authorise political activity with God or religion.*

---

<sup>14</sup> W. Ullmann, *Demokratie – jetzt oder nie! Perspektiven der Gerechtigkeit* (München: Kyrill&Method Verlag, 1990), 96ff.

The Christian ethic does not have to rely on the argument that God has said something about it. The main commandment is love: anyway its ethic all is based on justice and welfare of people. We can learn in contrary, God's Word and command accord and exceed this measure).<sup>15</sup>

Of course, we know, how people as Christians argued in the Orient and the Occident with the name of God against the other, and that now more and more churches abstain from it.

It belongs to the division of public functions, that a state and a church do not instrumentalize each other. They can and have to criticise each other. Criticism does not mean judging but finding their positions opposite to each other. There is an important difference of all kinds of public institutions including politics and a church, as the place of worship – that all the public institutions are temporary phenomena. This is not a drawback but their character as a part of the creation. The invisible appears in visible, like Hebrew 11:3 says, but then it is a part of visible things and temporary, depending on decisions and situations. This is the reason, that all these institutions and people need a counterpart. A human cannot go to the Archimedean point outside of the world. If he/she thinks, he/she can with the help of rites, laws or values catch eternity into his/her time, he/she overestimates himself/herself. We may need eternity to accept the temporary as being just temporary. But the eternity does not need ephemeral. When the state criticizes and governs the Church, it is their secular side. In the time of the Reformation there was a distinction between “circa” and “in sacra”. Churches as institutions and together with their clergy are secular. A minister wears his/her white robe during worship and not on the street.

Gerhard Ebeling pointed out, that salvation is something that people cannot succeed in. But a church is the place of preaching it and its concrete place of the promise of it.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> W. Ullmann, *Demokratie - jetzt oder nie! Perspektiven der Gerechtigkeit* (München: Kyrill&Method Verlag, 1990), 101 ff.

<sup>16</sup> Gerhard Ebeling, “Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit”, in *Kontexte* (Stuttgart: n. publ., 1967), 5–14.

God opposes salvation as the achievable and predictable. It takes effort and courage, and that we do not need to fear death, princes or the devil. Preaching is another thing than having social Utopia and ideals, which all have limited time like everything human being. So it is similar to what Walter Benjamin<sup>17</sup> said, that the messianic and the desire for happiness are opposed to one another. Happiness and the profane are destined to fall finally. It is directed to a human in its concrete existence. Salvation guides us to God and the eternity. Both directions correspond with one another and enhance each other. The promise of salvation shows to the profane, what is impossible to fulfil on earth. In this way the salvation outlines and characterizes imperfection of all terrestrial and transitory and shows its permanent possibility of improvement. There are no "eternal values", but the redeemed human. We can understand it with an example of love, which as we all know, is as strong as death. Love knows that the other is never disposable, calculable and predictable. At this point we can think about the philosophy of E. Levinas, which is deeply rooted in Judaism. Love is not an ideal, but a promise, which can never find fulfilment in actual matter of facts, is immense in its profoundness. In love each moment points beyond itself. An ideal knows casuistry and reifications. Love is different every time and it is not measurable. It is not transitory happiness and that is also why an image of God, an image of salvation is love. He is love, but not as an idea. Love is not excessive demand, because it does not know a certain measure. It demands openness that is not always only beautiful, nice and comfortable.

A church should not be confined to improve something as an offer at the marketplace of good possibilities among many others. It is a concrete place of the promise of salvation, as Ebeling wrote. It has to make salvation clear, that it differs from happiness, but is related to it. The eschatological salvation is something that people cannot achieve. It will not be disproved

---

<sup>17</sup> Walter Benjamin, *op. cit.*, 132f.



by death and teaches us to discern possibility from impossibility, as Ebeling said.<sup>18</sup> In this way eschatology enables us to be very realistic. In other case we are tempted to magnify us with civil religion, to sacrifice people's life with plans or theories and, for example, to think, that a nation would be a kind of higher reality or more valuable as an individual.

Our faith teaches us to see God as a person and not as the abstract absolute or something that encompasses the Being. Faith is also personal because it sees man and woman as an image of God. They will be redeemed, but cultures, nations and institutions will not. This is the root of our theological argument of inviolable human dignity as the highest value. It is not allowed to abrogate human dignity with logical, reasonable and useful arguments. It is the mandate to make it clear in the Synagogue and the Church as places of promise in opposite to the society.<sup>19</sup>

### **About the Current Situation in Latvia**

Latvia at the Eastern border of the E.U. and as a former part of the S.U. is in a special situation for a different reason. It is necessary to reflect its history in the light of experiences of other countries and peoples.<sup>20</sup> After decades of isolation from the free part of the world and dictatorship of an atheistic party it is not so easy to assert itself. It is too easy to say, it was only the "Russian time". The rapid development of great nations is not willing to give too much time to small countries like Latvia to reflect their own history. On the other hand it is clear, how much the people suffered in the 20th century. After all the Baltic States have been a part of the S.U. and have more Russians in their countries than others, over one million. So it

---

<sup>18</sup> Walter Benjamin, *op. cit.*, 13f.

<sup>19</sup> Cf. Ebeling *op. cit.*, 10.

<sup>20</sup> It would be ignorant and arrogant, not to listen to the experiences other countries and churches and their discourses about it. It would be not responsible, because it would be very probable to make similar mistakes.

could be the best place to speak about the Soviet time, which is not welcomed in Russia itself.

Not only churches have to develop anew. Now we have very strong and also painful changes in politics and society. After isolation and blocking of free development we have flood of information in the country and the pressure to change a lot in different areas at same time. We have a very weak tradition of democracy in the country and a free civil society. Democracy is not a system that you can introduce like a law or a program. It is, like W. Ullmann wrote, an avoidance of what has proven not to be responsible and to do it better. In practice we also see the opposite of learning from one's mistakes. We have an intolerable quantity of corruption, lack of good political programs and only very little social responsibility.

Nationalities are more in opposition to each other than in the process of developing a common sense. Only a small part of the society has knowledge about churches and what they can or should be in our time and situation. From the outside all religious groups look nearly "conservative", non-flexible. The truth is the matter that they are in a hard process of transformation. One can think, it is a sign of great insecurity, and may be it is true.<sup>21</sup> Church seminaries of different denominations have much too short time for education. The Latvian theological book market is poor.

The contemporary history has the well known problem that problems are still burning in people and it is difficult to speak about them in public. This concerns also the question of belief. What happened to the traditional faith of people during the Soviet time? There are generations, which had no religious education. We still have some patterns of the Soviet understanding of law in the State-Church-law. The level of religious education of most people is low, not to compare with 700–1000 hours for

---

<sup>21</sup> The Evangelical Lutheran Church in Latvia tended from influences of Scandinavian Lutheran Church to Missouri Synod and finally to High Church according to the "Hochkirchliche Vereinigung" in the last years. Relationship to the Latvian Church in Exile and to EKD wavers between friendship and tension.

a child in Germany during school time. On the other hand some churches are full of people. There is not enough open discourse about questions of faith in public, but a lot of religious instructions from above and a splendid hierarchy in the Lutheran or the Orthodox Church.

We have to bear in mind, that the S.U. more than other countries had a civil religion as a programmed atheism with a lot of quasi-religious and empty affections. Many questions of people from the catholic Latgale, the Orthodox Russia or the Lutheran Kurzeme and Vidzeme about “their” traditional confessions remain open, because congregations and their clergy are overstrained.

It is easy to maintain a tradition, but very difficult to find answers for people without that tradition. The churches have to give reason for too much at the same moment. It seems to be easier to give very simple answers with the patter: it is so. Like I said, do not ask too much and do not go too deep into the discourse.

The great shock of the Soviet history<sup>22</sup> will not be overcome within the couple of years. So the temptation is reasonable, to make it “right” with strictness. The questions of people are not only about what is right or wrong in dogmatics; if we should have woman ordination; how Christians have to think about Jews and if homosexuality is really the most serious sin or how to speak politically correct about Jew-murdering. The questioners do not want to have a single answer they have to have a long and open discourse in public<sup>23</sup>. This is necessary

---

<sup>22</sup> For the purpose of a serious research it is not helpful to categorize the Soviet time in Latvia only as Russian occupation, so far it is correct. In this way all behaviour of society would be only a question of collaboration or nationalism. But it was the time of Eastern socialism we really should seriously think about, that people have a chance to overcome the consequences.

<sup>23</sup> As a matter of fact the majority of Lutheran pastors not long time ago voted in favour of the changes in the Church constitution, that there will not be the possibility for woman ordination in that way, that there should not be an open discourse about it. The silent majority of the synod should decide this matter.

for democracy, which does not want to have one correct meaning, but a common responsibility also about their religions. To teach people means to dare an open discourse without fear of being wrong.

This is the first task for the churches in Latvia now in relation to the society, to look forward to enlightenment as much as possible. Democracy has to overcome the lack of responsibility also in relation to questions of belief. It is necessary to get confidence. We learned that this is one of the critical points of the actual crisis of economy and politics.

Increase of responsibility in general is important, also in relation to groups of society, which do not belong to my friends and nation. In my opinion it is a disaster, that we do not have large charitable church-institutions in Latvia, working with the principle of subsidiarity<sup>24</sup>. This is a point, where churches can demonstrate impressively to the society, what kind of power they have and what they can say in words and in deeds.

### ***Kopsavilkums***

#### ***Nāciju "izredzētā" pasaule un to vēlētās valdības: teoloģiskas refleksijas par nacionālo valsti un demokrātiju***

*Raksta autora izpratnē baznīcām nevajadzētu "krist" nevienā no galējībām – tām nav jābūt pilsoniskās reliģijas elementam, taču tās nedrīkst arī noliegt politiku kā "netīru". Baznīcām jāpilda kritiska funkcija sabiedrībā. Vēlēšanas, kas ir demokrātiskas pārvaldes elements, nav nekas svešs kristietībai, jo jau pirmbaznīcā baznīcas amatos cilvēkus vēlēja un vēlēšanās pieņemtais lēmums tika uztverts kā Dieva griba. Baznīcas, lai arī sludina mūžīgu pestīšanu, kā institūcijas ir*

---

<sup>24</sup> Sure there are quite different models of social work in other countries, but Latvia belongs to the German legal tradition and furthermore the municipal and state social services are totally inadequate and urgently requires supporting ideas and profit motivation.

sekulāras un tāpēc nav ārpus kritikas. Tas attiecas arī uz garīdzniecību, un simboliski uz to norāda fakts, ka mācītājs lieto amata tērpu baznīcā, bet ne uz ielas. Mīlestība, kuru baznīcas sludina, ir apsolījums, kas nekad neradīs piepildījumu pasaulē, kurā dzīvojam. Tās izpausmes vienmēr norāda aiz sevis, tālāk par sevi. Eshatoloģiskā pestīšana nav nekas tāds, ko cilvēki var sasniegt saviem spēkiem.

Autors vērs lasītāju uzmanību uz pārmaiņām mūsdienu pasaulē, kurā universālās cilvēktiesības un starptautiskās tiesības ir ieguvušas kvazirelīģisku statusu. Tas gan netiek uzņemts pašsaprotami visur pasaulē – pietiek atcerēties islāmisko Kairas deklarāciju, Krievzemes Pareizticīgās baznīcas viedokli un Ķīnas Tautas Republikas īstenoto politiku. Tomēr universālas tiesības nav nekas svešs kristietībai, jo tās sasaucas ar jūdaisma izpratni par to, ka otrā, uz indivīda morāli vērsta baušļu daļa ir saistoša visām tautām. Jūdaisms, kristietība un apgaismība ir vienotas izpratnē par to, ka jāiestājas par visu cilvēku tiesībām.

Noslēgumā autors pievēršas situācijai Latvijā, norādot uz padomju mantojumu, kura pārvarēšana ir uzdevums ne tikai sabiedrībai kopumā, bet arī baznīcām. Demokrātijas principu apguve ir vitāli svarīga – demokrātijai būtiskas nevis par vienīgām pareizām uzskatītas atbildes uz strīdīgiem jautājumiem (sieviešu ordinācija, homoseksualitāte u.c.), bet dialogs, ilgstoša diskusija starp visām iesaistītām pusēm, izvairoties no ātras lēmumu pieņemšanas.

# LŪISA REMBO KONVERSIJAS MODELIS PRAKSĒ VECĀS ĢERTRŪDES EVANĢĒLISKI LUTERISKĀS DRAUDZES ALFA KURSĀ

*Mg. theol. Nauris Grīnbergs,  
LU Teoloģijas fakultātes doktorants*

Šī raksta pamatu veido praktisks pētījums. Ideja par šo pētījumu man radās, izvēloties tēmu Latvijas Universitātes ikgadējai konferencē 2012. gada sākumā; tajā aplūkoju Lūisa Rembo konversijas modeļa izmantošanu praksē, piemēram izmantojot Vecās Ģertrūdes evaņģēliski luteriskās draudzes rīkoto Alfa kursu.<sup>1</sup> Mani ieinteresēja šī modeļa darbība un draudzes neapzināta šī modeļa piemērošana praksē. Sākotnēji mani priekšstati par Rembo modeļa praktisko darbību bija tīri teorētiski, tāpēc nolēmu šo tēmu aplūkot praktiski. Rakstā īsumā mēģināšu aplūkot Alfa kursa vēsturi Vecās Ģertrūdes draudzē, aplūkošu lekciju tēmas, pievērsīšos Alfa kursa praktiskajai norisei, savukārt raksta noslēgumā mēģināšu aplūkot Rembo modeļa pakāpju atbilstību Alfa kursa norisēm.

Lai īstenotu šo ieceri, esmu veicis dziļās intervijas ar Alfa kursa vadītājiem, vadītāju palīgiem, dalībniekiem un Vecās Ģertrūdes draudzes mācītāju Rinaldu Grantu. Tāpat, lai pilnvērtīgāk izprastu Alfa kursa darbību, esmu bijis tā dalībnieks laikposmā no 2012. gada janvāra līdz 2012. gada maijam, kursa norises gaitā veicis pierakstus par saviem un apkārtējo iespaidiem par dzirdēto un redzēto.

<sup>1</sup> Plašāka informācija par Alfa kursa aizsākumiem: Hocken, P. D., "Alpha Course", in: Stanley M. Burgess, ed., *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Pub. House, 2002).

Sava darba ietvaros nemēģināšu sīkāk aprakstīt Lūisa Rembo konversijas modeli (ar to var iepazīties manā publikācijā izdevumā “Ceļš”)<sup>2</sup>. Tomēr pieskaršos atsevišķiem Rembo modeļa punktiem, kas manā skatījumā sasaucas ar Alfa kursā notiekošo. Pieminēšu, ka Rembo savā modelī izdala septiņas pakāpes, kas savā starpā mijiedarbojas: 1) konteksts; 2) krīze; 3) meklējumi; 4) sastapšanās; 5) mijiedarbība; 6) izšķiršanās; 7) sekas.

### Alfa kursa aizsākumi

Alfa kursa aizsākumi meklējami Lielbritānijā. Par kursu aizsācēju uzskata anglikāņu mācītāju Čārlzu Mārnhemu (*Charles Marnham*), kas savā Bromtonas Svētās Trīsvienības anglikāņu draudzē Londonā organizēja kursus cilvēkiem ar nelielām priekšzināšanām kristietībā un tādiem, kam priekšzināšanu nav vispār.<sup>3</sup> 1986. gadā draudzes vadībai pievienojās Nikijs Gambels (*Nicky Gumbel*), kas izstrādāja jautājumu sēriju, kuras mērķis bija palīdzēt cilvēkiem vienkāršā veidā apgūt kristietības pamatus. Šo Alfa kursu lekciju saturu Gambels ierakstīja video un apkopoja grāmatā “Dzīves jautājumi” (*Questions of Life*).<sup>4</sup> 20. gadsimta deviņdesmitajos gados Alfa kursi sāk izplatīties pa visu Lielbritāniju, vēlāk arī citur pasaulē.<sup>5</sup> Alfa kursi nav palikuši tikai anglikāņu baznīcas paspārnē – tos pārņēmušas arī citas konfesijas, piemērojot kursu saturu savām vajadzībām.

---

<sup>2</sup> Plašāk par Rembo konversijas modeli skat.: N. Grīnbergs, “Konversija un tās pētniecības metodes”, Teoloģijas fakultātes žurnāls *Ceļš*, Nr. 61 (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2011), 63–99. Vairāk par Rembo konversijas modeli, sākot ar 91. lpp., kā arī skat.: Lewis Rembo, *Understanding Religious Conversion* (Yale: Yale University Press), 1993.

<sup>3</sup> Bendis Debra, “Beginning with Alpha ABCs of faith”, *Christian Century*, March, 2004.,

<sup>4</sup> Timothy C. Morgan, “A British Course of Non-Christians Aims to Transform North American Evangelistic Outreach”, *Christianity Today*, February, 1998.

<sup>5</sup> Alfa kursa oficiālā mājaslapa [www.alfakurss.lv](http://www.alfakurss.lv), skatīts 15. 11. 2012.

## Alfa kursa īsa vēsture Vecās Ģertrūdes draudzē

Īsumā izklāstīšu Alfa kursa vēsturi Vecās Ģertrūdes draudzē, balstoties uz Vecās Ģertrūdes draudzes interneta mājas lapā un intervijā ar mācītāju Rinaldu Grantu pieejamo informāciju.

Draudzes interneta mājas lapā vēstīts<sup>6</sup>, ka pirmais Alfa kurss Vecās Ģertrūdes draudzē ir norisinājies 2005. gada rudenī, bet no intervijas ar mācītāju Grantu izriet, ka tā aizsākumi ir daudz agrāki. Intervijā R. Grants atklāj, ka pirmo reizi vārdu salikumu "Alfa kurss" viņš ir dzirdējis pirms desmit vai vēl vairāk gadiem Latvijas Evaņģēliski Luteriskajā baznīcā (turpmāk tekstā: LELB), kad tika izveidota kārtējā misijas komisija, kurā līdzdarbojās arī viņš. Šīs komisijas ietvaros R. Grants bija dzirdējis, ka dažiem luterāņu mācītājiem esot kasetes ar Alfa kursa lekciju ierakstiem. Nedaudz vēlāk, darbojoties šajā komisijā, mācītājs Grants saņēma ielūgumu doties uz Alfa konferenci Ukrainā, Kijevā, jo tolaik esot šķitis, ka aizbraukt uz Londonu ir kaut kas neiespējams. Uz konferenci Ukrainā mācītājs Grants devās kopā ar mācītāju Juri Moricu, kur iepazinās ar Alfa kursa komandu no Svētās Trīsvienības draudzes Bromtonā (*Holy Trinity Brompton*) un tagadējo bīskapu Sendiju Milleru (*Sandy Millar*). Mācītājs Grants atzīst, ka konferences laikā viņam par notiekošo bijušas dalītas jūtas, jo draudze, kura rīkoja šo konferenci Kijevā, bija izteikti harismātiska. Taču R. Grants norāda, ka tolaik Vecās Ģertrūdes draudzē viņš iesvētes mācībai veltīja daudz uzmanības, jo bijis svarīgi atrast veidu, kā palīdzēt cilvēkam atraktīvi iepazīt kristietības pamatus. Mācītājs arī atzīst, ka sākotnēji nav domājis Alfa kursu rīkot Vecās Ģertrūdes draudzē, bet drīzāk selektīvi izmantot tā praktiskos materiālus un cilvēku uzrunāšanas veidu iesvētes mācības pasniegšanā.

Tomēr, atgriežoties no Ukrainas, uzreiz šīs idejas nevarēja realizēt, jo iesvētes mācība tika organizēta atšķirīgā veidā. Tie bija divu nedēļu kursi, kuri norisinājās katru dienu un bija paredzēti tikai jauniešiem (t. i., cilvēkiem vecumā līdz 30 gadiem).

<sup>6</sup> Oficiālā draudzes mājas lapa [www.gertrude.lv](http://www.gertrude.lv), skatīts 29. 11. 2012.



Ja bija kāds gados vecāks cilvēks, kurš vēlējās pievienoties draudzei, tad iesvētes mācība aprobežojās ar baušļu iemācīšanos. Līdz ar to Alfa kursa organizēšana draudzē tobrīd šķita neiespējama.

Taču vienā no LELB misijas komisijas sēdēm arhibīskaps Jānis Vanags esot ieteicis Vecās Ģertrūdes draudzei uzņemties pilotdraudzes lomu, organizējot Alfa kursa izmēģinājumu. Tas bijis stimuls uzņemties šādu kursu organizēšanu. Sākotnēji Alfa kursa nodarbības netika sauktas par Alfa kursu, bet gan par iesvētes mācību. Nosaukums cits, taču forma atbilstoša Alfa kursam. Toreiz izveidotais modelis laika gaitā ir palicis nemainīgs, tomēr papildināts. Sākotnēji bija Alfa kurss, kam sekoja dažas konfesionālas nodarbības, kas cilvēkiem palīdzētu iepazīt luterisko tradīciju. Tā pirms septiņiem gadiem aizsākās pirmais oficiālais Alfa kurss Vecās Ģertrūdes draudzē.

### Alfa kursa saturs

Šajā sadaļā tiek piedāvāts Alfa kursa shematisks apraksts, to detalizēti neanalizējot.<sup>7</sup> Alfa kurss sastāv no ievadlekcijas, desmit nodarbībām un četrām lekcijām nedēļas nogalē:

*Ievadlekcijas tēma ir "Vai dzīvē ir vēl kas vairāk?"*

*Pirmā nodarbība "Kas ir Jēzus?"*

*Otrā nodarbība "Kāpēc Jēzus mira?"*

*Trešā nodarbība "Kā es varētu būt pārliecināts par savu ticību?"*

*Ceturrtā nodarbība "Kapēc un kā man lūgt?"*

*Piektā nodarbība "Kāpēc un kā man lasīt Bībeli?"*

*Sestā nodarbība "Kā Dievs mūs vada?"*

*Nedēļas nogale:*

*Pirmā lekcija "Kas ir Svētais Gars?"*

*Otrā lekcija "Ko dara Svētais Gars?"*

*Trešā lekcija "Ka es varu tikt piepildīts ar Svēto Garu?"*

*Ceturrtā lekcija "Kā man vislabāk izmantot turpmāko dzīvi?"*

---

<sup>7</sup> Lekciju satura izklāstam par pamatu ņemta "Dalībnieka rokasgrāmata", kas tiek izmantota Alfa kursa ietvaros Vecās Ģertrūdes draudzē. Skat.: *Alfa kurss. Rokasgrāmata* (Rīga: Fonds "Alfa Latvija", 2011).

*Septītā nodarbība “Kā es varu pretoties ļaunumam?”*

*Astotā nodarbība “Kāpēc un kā man stāstīt citiem?”*

*Devītā nodarbība “Vai Dievs mūsdienās dziedina?”*

*Desmitā nodarbība “Kam man baznīca?”*

Pēc šīm lekcijām seko 3–4 konfesionālās lekcijas, kuru ietvaros tiek aplūkota LELB struktūra, ticības pamati, dievkalpojuma kārtība, draudzes uzbūve un draudzes aktivitātes. Kursanti tiek iepazīstināti arī ar kalpošanas iespējām draudzē, kas mana raksta ietvaros nav tik svarīgi.

### **Alfa kursa norise**

Pēc īsa vēsturiska apskata par Alfa kursu Vecās Ģertrūdes draudzē padziļināti jāpievēršas Alfa kursa norises gaitai. Šī raksta daļa ir tapusi, balstoties uz novērojumiem Alfa kursa ietvaros, kā arī uz intervijām ar Alfa kursa vadītājiem un vadītāju palīgiem.

Alfa sākas ar pieteikšanos, izmantojot internetu, zvanot vai personīgi ierodoties. Alfa kursa ietvaros būtisks ir sadalījums nelielās grupās, kur par pamatu Vecajā Ģertrūdē un arī citās draudzēs tiek izmantots dalībnieku vecums, kas, saskaņā ar Rembo konversijas modeļa 4. pakāpi “sastapšanās”, ir viens no svarīgākajiem faktoriem, lai veiksmīgi attīstītos mijiedarbība starp potenciālo konvertītu un grupas pārstāvi.<sup>8</sup>

Alfa kursa ievadlekcijā piedalījās ap 200 cilvēku, un tas ir salīdzinoši daudz. Lai gan iepriekš biju dzirdējis, ka Alfa kurss Vecās Ģertrūdes draudzē ir labi apmeklēts, nebiju rēķinājies ar tik lielu cilvēku skaitu. Nākamais patīkamais pārsteigums bija Robija Viljama (*Robbie Williams*) dziesmas *Feel* izmantošana lekcijas ietvaros – R. Viljamss pārstāv popmūziku, tāpēc viņa daiļradi pazīst – ja ne visi uz ievadlekciju atnākušie, tad vismaz lielākā daļa cilvēku. Šī dziesma ir ļoti emocionāla, un tajā atspoguļotās alkas lekcijas ietvaros tika pasniegtas kā iespējamās alkas pēc Dieva. Šādi materiāli tiek izmantoti, lai kursu organizētāji varētu radīt iespaidu, ka šeit nav sapulcējušies

<sup>8</sup> Skat.: Lewis Rembo, op. cit., 87–102.

tikai aprobežoti kristieši, bet gan tādi, kas seko līdzī pasaules mūzikas aktualitātēm un klausās arī ko citu, ne tikai svētuli-  
gas slavēšanas dziesmas.

Šīs pirmās lekcijas neatņemama sastāvdaļa ir paša mācītāja Granta lekcija, kas ir dziļi personiska, ar daudz piemēriem no savas dzīves. Var uzteikt mācītāja runas tembru, runas manieri, kas ir patīkama, bez liekām pauzēm, viegli uztverama, bez svešvārdiem. Tas rada patīkamu priekšstatu par šo personu, kas, manā skatījumā, ļoti labi saskan ar jau pieminētās 4. pakāpes "sastapšanās" vēl vienu svarīgu aspektu, t.i., *harizmu*.<sup>9</sup> Tāpat šīs ievadlekcijas laikā bija iespējams dzirdēt paša mācītāja konversijas stāstu.

Nākamais svarīgais aspekts ir mazās grupas. Ievadlekcijas lielā grupa pārējās nodarbībās tiek sadalīta vairākās mazākās. Dalībnieku skaits mazajās grupās var atšķirties, bet tradicionāli tajās ir līdz 12 dalībniekiem. Parasti grupai ir divi vadītāji, taču ne vienmēr, kā arī divi vadītāju palīgi, kas arī nav obligāti. Konkrētajai grupai, kuras dalībnieks biju es, bija divi vadītāji un divi palīgi, un viens "lūdzējs".<sup>10</sup> Grupā bija astoņi dalībnieki, kuru vidējais vecums bija ap 30 gadiem. Kopā ar vadītājiem un viņu palīgiem grupā bija pieci vīrieši un sešas sievietes, tostarp arī trīs pāri, kuri apmeklēja Alfa kursu kopā. Viens no pāriem bija iesaistīts grupas vadībā – vīrietis bija viens no vadītājiem, bet sieviete – "lūdzēja".

Pēc formas mazās grupas ir unikāls veidojums, jo tas saista vairākus pilnīgi svešus cilvēkus vienotā grupā, kas atbilst Rembo modeļa piektajai pakāpei "mijiedarbība". Šaubos, ka

<sup>9</sup> Plašāk par lidera harizmas lomu skat.: Christopher Lamb and Bryant M. Darrol, eds., *Religious Conversion: Contemporary Practices and Contrivances*, New York: Cassell, 1999, 28–29.

<sup>10</sup> Ar vārdu "lūdzējs" apzīmēju lūgšanu grupas dalībnieku, kurš daļēji bija piesaistīts grupai, jo piedalījās tikai kopīgajās vakariņās un lekcijā, bet grupas diskusijas laikā bija lūgšanu grupā, kas lūdza par citiem mazās grupas dalībniekiem. Mani personīgi šis "lūdzējs" mulsināja, jo veidojās priekšstats, ka šis dalībnieks ir saistīts ar grupu tikai daļēji. Novēroju, ka visa Alfa kursa laikā nevienam no manas grupas dalībniekiem nebija īpašas aizlūgšanas vajadzības, taču pieļāju, ka citās grupās šāda dalībnieka esamība labāk attaisnojās.

citos apstākļos šie cilvēki veltītu cits citam divas stundas laika reizi nedēļā. Alfa kursā kopīgi pavadītais laiks draudzes locekļiem deva iespēju stāstīt par savu pieredzi, bet cilvēki bez pieredzes viņos labprāt klausījās.

Paša Alfa kursa norise reizi no reizes atšķirās maz. Tā sākas ar kopīgām vakariņām, tad sekoja neformāla diskusija, kura turpinājās ar ievadu lekcijai, izstāstot kādu joku ar mērķi atraisīt cilvēkus (tas brīžiem likās neiederīgi), tad slavēšana, īsa lūgšana, pati lekcija un noslēgumā – diskusija mazajā grupā. Sākot ar trešo nodarbību, mazajā grupā notika kopīgas nelielas lūgšanas. Vienīgā atšķirība Alfa kursa norisē ir nedēļas nogale, un šim salīdzinoši interesantajam pasākumam būtu vērts veltīt plašāku sadaļu, tāpēc šo Alfa kursa sadaļu aplūkošu vēlāk. Šobrīd jāatzīmē, ka Alfa kursa ietvaros uz vienu nedēļas nogali tiek rīkots izbrauciens ārpus ierastās vides, un šīs ekskursijas laikā tiek intensīvi lasītas lekcijas, notiek diskusijas mazajās grupās, risinās dažādas formālas un neformālas sarunas, tiek piedāvāta iespēja izsūdzēt grēkus un piedalīties nelielās lūgšanu grupās, kā arī lūgt par dažādām Svētā Gara izpausmēm savā dzīvē.

Raksturojot vadītāju palīgus un vadītājus, var secināt, ka tie ir cilvēki ar zināmu pieredzi Alfa kursa norisēs. Par vadītāja palīgu cilvēks var kļūt, tikai pats izejot šo kursu; viņam nav izvirzīti stingri kritēriji, jo vadītāja palīga funkcija mazajā grupā ir tīri praktiska. Tas ir cilvēks, kurš rūpējas, lai visiem dalībniekiem būtu sēdvietas, lai visi būtu paēduši, padzērušies, pēc diskusijām novāc grupiņas galdu, saliek krēslus utt. Tomēr vadītāja palīgam ir arī neliela loma diskusiju veidošanā. It īpaši Alfa kursa sākumā šis cilvēks palīdz vadītājam veidot diskusiju, atbildot uz vadītāja jautājumiem, ja ir iestājies neveikls klusums, kā arī palīdz diskusijai atgriezties pie tēmas, ja tā ir novirzījusies.

Vadītājiem ir citas prasības. Protams, šim cilvēkam ir nepieciešama Alfa kursa pieredze. Tradicionāli šis cilvēks kādu laiku ir bijis Alfa kursa vadītāja palīgs, bet, pierādot sevi kā atbildīgu un ieinteresētu Alfa kursa norisēs, viņam var tikt piedāvāta iespēja pašam vadīt mazo grupu. Mācītājs Grants atzina, ka sākotnējie Alfa kursa vadītāji bijuši ar ilgāku kristīgās

dzīves pieredzi nekā daļa tagadējo vadītāju. Bet šo vadītāju mērķis neesot kaut kādā veidā teoloģiski pārliccināt mazās grupas dalībniekus, bet gan veidot vidi – t. i., mēģināt iesaistīt visus, nodrošināt visiem iespēju izteikties, pat brīžiem izaicināt diskusiju, pašiem nesniedzot konkrētas atbildes.

Nākamais svarīgais punkts Alfa kursā ir dalībnieki. Dalībnieku sastāvs un viņu motivācija dalībai ir ļoti dažāda. Pirmkārt, dalībnieku vecums ir, sākot no 16 gadiem – ir arī jaunāki dalībnieki un pat sirmi kungi un kundzes. Tas parāda Alfa kursa plašo vecuma spektru, līdz ar to dalījums vecuma grupās, kas tiek veikts sākotnēji, ir ļoti efektīvs, apvienojot cilvēkus ar vienādām interesēm, vismaz tiktāl, cik tas attiecas uz šo cilvēku vecumu grupu. Otrkārt, daļa dalībnieku Alfa kursā ir iesaistīti “piespiedu brīvprātīgi”, proti, tie, kam kādu apstākļu dēļ ir nepieciešams kristīties. Parasti šāda nepieciešamība ir saistīta ar kļūšanu par krustvecākiem vai ar gaidāmām laulībām. Alfa kurss ir aizstājis iesvētes mācību, līdz ar to šiem cilvēkiem nav citas alternatīvas. Parasti šādu cilvēku ir diezgan daudz, vismaz spriežot pēc proporcionālā sadalījuma mazajās grupās. Grupā, kurā piedalījos pats, bija divi pāri, kas nākotnē plānoja salaulāties. Treškārt, ir vienkārša interesentu grupa, kuri, draugu vai paziņu mudināti, piedalās Alfa kursā, sākotnēji visbiežāk – lai vienkārši padiskutētu par kristietību, bez noteikta tālāka mērķa iesaistīties pašā draudzes dzīvē. Ceturtkārt, ir daļa dalībnieku, kam konkrētais Alfa kurss nav pirmais, bet viņiem ir iepatikusies atmosfēra, un pirmajā reizē cilvēks nav spējis līdz galam izšķirties par kristībām, tāpēc nāk atkārtoti, lai šos jautājumus pārdomātu vēlreiz. Piektkārt, ir daļa dalībnieku, kas ir gan kristīti, gan iesvētīti, bet kuriem vienkārši ir patīkami pavadīt laiku jaukā kompānijā, pārrunājot Alfa kursa tēmas. Viņi Alfa kursu apmeklē daudzas reizes, taču šis dalībnieku skaits nav liels. Protams, vēl varbūt dažādi citi varianti, kurus var apvienot zem apzīmējuma “citi”, – cilvēki, kas ir atnākuši līdz draugam vai draudzenei, jo tajā laikā nav citas alternatīvas nodarbes, vai arī tādi, kas vienkārši nezina, kur viņi ir atnākuši utt.

## Rembo konversijas modeļa darbība Alfa kursā

Īsumā esmu aplūkojis Alfa kursa vēsturi Vecās Ģertrūdes draudzē, tā saturu un norisi, vadītāju un to palīgu funkcijas, dalībniekus un to motivāciju. Tagad es vēlētos pievērsties Rembo modelim Alfa kursa ietvaros.

Aplūkojot Rembo modeli, ir iespējams secināt, ka šī modeļa pirmās trīs pakāpes attiecas uz individuālās darbības fāzi, kas nav saistīta ar pašas draudzes aktīvu līdzdalību jaunu draudzes locekļu piesaistes procesā. Indivīds nāk no noteikta *konteksta* – dzimšanas vieta, vecāki, sociālais stāvoklis utt. Tāpat katra indivīda *krīze* (ja tāda ir) jeb, šajā gadījumā varētu teikt, arī nepieciešamība (t. i., plānotās laulības vai kļūšana par krustvecākiem) ir kaut kas tāds, kas ir ārpus katras konkrētās draudzes ietekmes sfēras. Tāpat indivīda krīzes vai nepieciešamības atrisinājuma *meklējumi* nav pakļauti tiešai Alfa kursa ietekmes sfērai, tomēr jāatzīst, ka netieša ietekme pastāv meklējuma fāzē. Vairums dalībnieku par Alfa kursu bija uzzinājuši no iepriekšējo kursu dalībniekiem, un šī informācija darbojusies kā pozitīva Alfa kursa reklāma, kas varēja un pamudināja cilvēkus piedalīties tajā. Bet pats Alfa kurss iegūst nozīmi tieši sastapšanās brīdī, kas ir viens no svarīgākajiem punktiem, lai vēlāk indivīds izdarītu izvēli par labu konkrētai draudzei.

“Sastapšanās” ir viena no svarīgākajām Rembo modeļa pakāpēm, kas nosaka tālākās draudzes un potenciālo draudzes locekļu attiecības. Iepriekš jau nedaudz raksturoju ievadlekciju, kas atstāj salīdzinoši jauku iespaidu par pašu draudzi, kur neviens individuāli otram neuzbāžas, netiek izdarīts spiedienu, kur dalībniekus uzrunā harizmātisks lideris. Pirmoreiz sastopoties, ir svarīgs arī pūlis, jo jaunie Alfa kursa dalībnieki var justies salīdzinoši droši, nevienam indivīdam netiek veltīta īpaša uzmanība, un tas padara gaisotni brīvāku. Protams, jāatzīst, ka pēc pirmās ievadlekcijas daļa potenciālo dalībnieku “atbirst”, bet to skaits ir salīdzinoši neliels.

“Mijiedarbība” manā skatījumā ir viena no svarīgākajām Rembo modeļa pakāpēm, kurai lielu uzmanību pievērš Alfa kurss. Viss kurss tiek virzīts uz to, lai veidotu nepiespiestu un pozitīvu gaisotni. To iezīmē gan kopīgas vakariņas, gan lekcija,

gan iespēja diskutēt par lekcijas tēmu, gan brīvā atmosfēra, kurā ikviens ir aicināts izteikt savu viedokli, dalīties savā dzīves pieredzē. Tāpat lielais dalībnieku skaits rada sajūtu, ka Alfa kursa norises ir interesantas un saistošas ne tikai tev, bet arī citiem. Saskaņā ar mācītāja Granta sniegto informāciju, Alfa kursa dalībnieku skaits vidēji ir no 140 līdz 160 dalībnieku, neskaitot organizēšanā iesaistītās personas, t. i., ap 50–60 cilvēku. Šī dalībnieku un organizatoru attiecība ir ļoti svarīga, jo tā palīdz jaunajiem dalībniekiem ātrāk uztvert uzvedības principus, piemēram, tos, kas attiecas uz uzvedību slavēšanas un lūgšanu laikā. Trešdaļai klātesošo slavēšana un lūgšanas nav nekas jauns, un viņi aktīvi iesaistās abos procesos, rādot paraugu jaunajiem dalībniekiem. Liela loma šajā pakāpē ir mazo grupu vadītājiem, kuru uzdevums ir rūpēties par katru savas grupas dalībnieku, gan izrādot interesi par grupas dalībniekiem, gan uzklāusot tos, gan palīdzot meklēt atbildes uz jautājumiem, kas ir dalībniekiem interesanti un saistoši. Tāpat mazās grupas vadītājs pirmais mudina grupas dalībniekus uz lūgšanu un Svēto Rakstu lasīšanu. Mazās grupas vadītājs ir draudzes pārstāvis, ar kuru Alfa kursa dalībniekam veidojas personiskas attiecības, viņš ir kontaktpersona starp draudzi un potenciālo jauno draudzes locekli. Protams, šeit ir jāsaprot arī riski, kas var ietekmēt potenciālā konvertīta izvēli: forma un veids, kādā vadītājs pasniedz, paša vadītāja piemērs, attiecības mazajā grupā utt. Intervijās ar vadītājiem neviens atklāti neatzina, ka vadītāja darba kvalitātes vērtējums ir atkarīgs no cilvēku skaita, kas kursa noslēgumā izšķiras par kristībām, tomēr, runājot ar dažiem vadītājiem, kuru grupās neviens nenokristījās, varēja manīt zināmu vilšanos – vadītājs neuzskatīja sevi par veiksmīgu. Iespējams, tā ir tikai sagādīšanās, bet, protams, vadītāja iekšējais kritērijs, kas ļauj vērtēt darba kvalitāti, ir dalībnieku atdeve, Alfa kursa gadījumā, nokristīto skaits. Katra mazā grupa ir atšķirīga, un nereti vadītājam nākas vilties, salīdzinot grupas, kurās tas strādājis noteiktos laika periodos. Tas izsauc mazvērtības sajūtu pašā vadītājā. Pozitīvais aspekts – vadītājiem ir pieejams atbalsts, pirmkārt, no mācītāja puses, otrkārt, tādu var iegūt, tiekoties ar pārējiem vadītājiem. Šajās tikšanās reizēs vadītāji var dalīties ar

savām problēmām mazo grupu vadīšanā. Grupas veiksmīgai darbībai ir svarīga arī vadītāja sagatavotība, īpaši tajā, kas attiecas uz jautājumiem un diskusijas mērķi, jo ļoti bieži man, piedaloties mazajā grupā, radās priekšstats, ka diskusijas jautājumi nav līdz galam pārdomāti, kā arī tiem nav konkrēta mērķa.

“Izšķiršanās” jeb “apņemšanās” ir viena no interesantākajām pakāpēm, kurai Alfa kursa ietvaros nosacīti ir atvēlēta vesela sadaļa, kas saucas “nedēļas nogale”. Lai gan jāatzīst, ka daļa dalībnieku jau Alfa kursa sākumā ir izšķīrušies par kristībām, tomēr daļu Alfa kursa dalībnieku veido cilvēki, kas nav izšķīrušies par šādu soli. Pašā kursa sākumā netiek slēpts, ka Alfa kursa mērķis ir palīdzēt cilvēkiem iepazīt kristietību un sagatavoties kristībām. Tomēr visa Alfa kursa iesākumā šis jautājums šķiet mazsvarīgs; tas tiek aktualizēts īsi pirms nedēļas nogales, kad dalībniekiem tiek noteikts termiņš, kas parasti ir pēc šīs nedēļas nogales, lai izšķirtos par kristībām. Tāpat tiek stāstītas liecības par to, kā nedēļas nogale ir izmainījusi iepriekšējo Alfa kursu dalībnieku dzīvi. Katrā ziņā tiek uzburta ļoti “mistiska” gaisotne, kas skar nedēļas nogali, tas tiek pasniegts kā vienreizējs notikums, kas atstāj paliekošas sekas katra klātesošā indivīda dzīvē, tāpēc ir liels uzsvars uz to, lai visi Alfa kursa dalībnieki dotos šajā nedēļas nogalē.

Alfa kursā, kurā es piedalījos, nedēļas nogale norisinājās Kandavas Valsts lauksaimniecības tehnikumā, kur nakšņošanai bija atvēlētas tehnikuma kopmītnes, un lekcijas norisinājās tehnikuma aktu zālē. Turpat tika nodrošināta arī ēdināšana. Katrā istabiņā dzīvoja vairāki cilvēki – bez manis istabiņā bija vēl divi cilvēki.

Patī lekciju norise nedēļas nogalē ir daudz emocionālāka, salīdzinot ar lekciju norisi draudzē. Lekciju laikā parādās daudz vairāk “kristīgā” žargona, kura izpratne, es pieņemu, vairumam ir neskaidra. Piemēram, “piedzimšana no augšas”, “Svētā Gara izliešana” utt. Radās sajūta, ka ar katru lekciju emocionālā spriedze pieaug, jo tiek likts uzsvars uz cilvēka grēcīgumu un ļaunumu, kas izpaužas ikdienā. Lai no šī ļaunuma izvairītos, ir nepieciešama Svētā Gara pieņemšana jeb garīgā piedzimšana. Tāpat tiek stāstīts par Svētā Gara dāvanām, kas mums ir nepieciešamas un kuras mēs nešaubīgi saņemsim. Šis



lekcijas sasniedz kulmināciju pēdējā nedēļas nogales vakarā, kad visi tiek aicināti uz aizlūgšanām, kuras veic vispiere-dzējušākie Alfa kursa vadītāji, un Svētā Gara pieņemšanu. Pirms tam dalībnieki tiek iepazīstināti ar Svētā Gara izpaus-mēm, arī fiziskām, piemēram: siltuma sajūta, miers un prieks, kuras gan neesot obligāti nepieciešamas. Pašu aizlūgšanu laikā grupas vadītāju palīgi rāda piemēru un iedrošina pārējos pie-dalīties aizlūgšanās, tā radot iespaidu, ka vairumam šīs aiz-lūgšanas ir svarīgas, ka tās ir kas īpašs. No manas grupas aizlūgšanās piedalījās tikai viens vadītāja palīgs, viens no grupas vadītājiem bija lūgšanu grupas komandā. Nākamajā rītā cilvēki, kas piedalījušies aizlūgšanās, stāsta par aizlūgšanu laikā piedzīvoto, pārsvarā atspoguļojot pozitīvas emocijas. Var manīt, ka iepriekš pieminētās Svētā Gara fiziskās izpausmes ir sastopamas gandrīz visās liecībās, kas man liek domāt par lomu un valodas apgūšanu, kas šajā gadījumā ir norisināju-sies salīdzinoši strauji.<sup>11</sup>

Šīs nedēļas nogalē arī pašas mazās grupas dalībnieku starpā veidojas ciešākas saites, jo ir bijis kopīgs piedzīvojums, kas nav aprobežojies tikai ar divām stundām vienas darba dienas vakarā, bet gan aizņēmis ilgāku laika posmu, kura laikā var daudz pilnvērtīgāk iepazīt pārējos grupas locekļus.

Šīs pakāpes apskata noslēgumā var piebilst, ka Alfa kursa mērķis ir veidot pozitīvu gaisotni un attiecības mazās grupas ietvaros, kas ļautu potenciālam jaunajam draudzes loceklim izšķirties par pozitīvu atbildi aicinājumam pievienoties draudzei. Jāatzīst, ka šis modelis darbojas veiksmīgi, jo liela daļa Alfa kursa dalībnieku arī izšķiras par šāda soļa spēršanu.

Pēdējā pakāpe Rembo modeli ir "sekas". Runājot par Alfa kursa norisi, šī sadaļa varētu būt vispretrunīgākā. Pretrunī-guma cēlonis slēpjas apstākļi, ka Alfa kurss tomēr ir specifiska vide, kas atšķiras no draudzes ikdienas dzīves. Pēc Alfa kursa ir grūti noteikt, cik noturīgas un patstāvīgas kļūst katra indivīda

<sup>11</sup> Diskusiju par lomu apgūšanu reliģiskās kustībās skat.: Bromley and Shupe, "‘Just a Few Years Seem Like a Lifetime’: A Role Theory Approach to Participation in Religious Movements", in Louis Kriesberg, ed., *Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, Vol. 2. (Greenwich, CT: Jai Press, 1979).

iekšējās izmaiņas. Protams, liela nozīme būs indivīda spējai iekļauties draudzes kopīgajā dzīvē, jo, kā uzskata daļa pētnieku, tas ir pastāvīgs transformācijas process<sup>12</sup>, kur Alfa kurss ir tikai pirmais solis, un tam vajadzētu turpināties ar turpmāku sevis pilnveidošanu atbilstoši tradīcijas prasībām.

Liela nozīme ir arī tam, ko pati draudze ir spējīga piedāvāt, lai šo transformācijas procesu turpinātu. Jāatzīst, ka Vecās Ģertrūdes draudzē par to ir domāts, nodrošinot iespēju piedalīties pastorātos, t. i., mājas grupās, kur vismaz daļēji ir saglabāta Alfa kursa forma. Draudzes locekļi var apmeklēt arī Ģertrūdes akadēmiju, kurā var padziļināti iepazīties ar kristietības vēsturi, teoloģijas attīstību, dažādu teologu nostādnēm, un tas var būt saistoši cilvēkiem, kas vēlas padziļināt savas zināšanas. Alfa kursa beidzējiem ir iespēja turpināt dalību Alfa kursā, bet jau vadītāja palīga statusā, kas sniedz iespēju vēlreiz piedalīties nodarbībās un mēģināt atkal piedzīvot līdzīgas emocijas, kā apmeklējot Alfa kursu pirmoreiz.

Alfa kursa laikā radušās izmaiņas cilvēka personībā ir grūti definēt vienotā aprakstā, jo katrā gadījumā šīs sekas atšķiras, bet vienojošais vairumā gadījumu ir Alfa kursa pieredzes nodošana tālāk. Kā jau minēju, galvenais motīvs, kas piesaista jaunus Alfa kursa dalībniekus, ir iepriekšējo dalībnieku liecības par kursā pieredzēto.<sup>13</sup>

Īsumā esmu aprakstījis Rembo konversijas modeļa saikni ar Alfa kursa praktisko norisi, kas arī bija mana raksta galvenais uzdevums. Protams, katru no šiem punktiem ir iespējams papildināt ar vēl plašāku informāciju, bet, manā skatījumā, tas ir labs ievads, lai palīdzētu jauniem pētniekiem pievērsties šai tēmai daudz nopietnāk un produktīvāk.

Savā rakstā esmu aplūkojis Alfa kursa norisi Vecās Ģertrūdes evaņģēliski luteriskajā draudzē un mēģinājis to salīdzināt ar Lūisa Rembo konversijas modeļa pakāpēm. Nobeigumā nākas atzīt, ka šī modeļa galvenās pakāpes ir skaidri saskatāmas

<sup>12</sup> Skat.: Lewis Rembo, op. cit.

<sup>13</sup> Plašāku diskusiju par šo jautājumu skat.: Lofland, J., Stark, R., "Becoming a World-Saver", *American Sociological Review*, Nr. 30, 1965, 863-874; Lofland, J. Becoming a World-Saver Revisited, in J. T. Richardson, *Conversion Careers* (Beverly Hills, California: Sage, 1978), 1-23.

Alfa kursa darbībā, lai gan to izmantošana no draudzes puses nav bijusi apzināta, kur galvenie akcenti tiek likti uz to, lai mijiedarbība starp potenciālo jauno draudzes locekli un draudzi būtu veiksmīga. Lielais cilvēku skaits Alfa kursos arī apliecina, ka Vecās Ģertrūdes draudze ir veiksmīgi atradusi līdzekli, kas mūsdienās ir iedarbīgs un spēj piesaistīt jaunus cilvēkus konkrētai draudzei.

### *Summary*

#### ***Application of Lewis Rambo's Conversion Model in the Alpha Course of Evangelical Lutheran Old St. Gertrude's Church***

Initially, I was interested in this subject theoretically but that was the reason that encouraged me to do a small field study to verify my theoretical assumptions with practical data. In this article I describe history of the Alpha course in the Old Gertrude's church, class topics of Alpha course, progress of the course in practice, and finally I compare Rambo's Conversion process model with the Alpha course process.

The basis of the study is interviews conducted with the Alpha course participants, leaders, leader's assistants, and the minister of the Old Gertrude's church. I participated in the Alpha course to understand better the process, make notes and observations that can help me understand the involved people's statements about their feelings and experiences.

Levels of this model are distinguishable in the Alpha course activities. And it focuses on interaction between potential new members of the church and the church. The large number of people during the Alpha course also points to the fact that the Old Gertrude's church has successfully found a way to attract new people to church today.



Šis darbs izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā "Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē".

## FILIPA EVAŅĢĒLIJS (*NAG-HAMMADI CODEX II, 3*) KĀ SĪRIEŠU-ĒGIPTIEŠU TIPĀ GNOSTISKĀ MĪTA PĒTNIECĪBAS PROBLĒMA

Dr. theol. **Ralfs Kokins,**

LU Teoloģijas fakultātes asociētais profesors

“Pasaule tiek radīta. Pilsētas tiek izgreznotas.  
Kas ir miris, tiek ārā izmests” (*PhilEv* 5).

Filipa evaņģēlijs (turpmāk: *PhilEv*) ir viens no vissvarīgākajiem, pārsteidzošākajiem un, nenoliedzami, visskaistākajiem *Nag-Hammadi* rokrakstu atradumu gnostiskajiem tekstiem.<sup>1</sup> *PhilEv* ir 2. papirusa kodeksa 3. traktāts (*NHC II, 3*, p. 51, 29–86, 19)<sup>2</sup>, kas seko aiz plašāk pazīstamā koptiskā Toma evaņģēlija (*ThEv*).<sup>3</sup> *PhilEv* teksts ir koptu valodā, tulkots no

<sup>1</sup> Visi 1945. gadā atrastās gnostiķu bibliotēkas traktāti publicēti Marwin W. Meyer, *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts Complete in One Volume*, introduced by Elaine H. Pagels (New York: HarperOne, 2007), *PhilEv* teksts: 157–186.

<sup>2</sup> *Nag-Hammadi* bibliotēka sastāv no 13 papirusa kodeksiem, katrā no tiem ir vairāki traktāti, kas satur visdažādāko skolu un raksturu darbus (ieskaitot pat Platona *Politeia*). *NHC* parasti aplūko kopā ar *Papirus Berolinensis Gnosticus 8502*, kas satur Marijas evaņģēliju, *Sophia Jesu Christi*, Jāņa apokrifonu u. c.

Atsaucoties uz *NHC II,3*, līdz ar kodeksa, traktāta un paragrāfu uzskaitījumu būtu jāmin arī rindiņa koptiskajā, 28,4×15,8 cm lielajā papirusa rokrakstā. Vienkāršības labad citējumos un atsaucēs minēšu tikai paragrāfa numuru. Piem., *PhilEv* 54. paragrāfu korekti būtu rakstīt: *PhilEv* 54 (63, 25–30). Vai arī – *PhilEv* 95 (74, 12–21) utt.

<sup>3</sup> *Nag-Hammadi II* kodeksā 3. tekstam, kas seko aiz Toma evaņģēlija, nav nosaukuma. “Filipa evaņģēlijs”, ir tikai *subscriptio*, un arī tad nav skaidrs, vai tas piederējis sākotnējai teksta versijai.

grieķiskā oriģināla. Līdz mūsdienām tas ir saglabājies tikai šīs vienīgās kopijas veidā un nav pilnīgi rekonstruējams, jo kodeksa lapām ir stipri bojātas malas, arī teksts vietām ir nesalasāms, vietām ir grūtības pat rekonstruēt teksta sākotnējo secību.

Plašākai sabiedrībai pasaulē šī evaņģēlija eksistence kļuva apjaušama caur Dena Brauna (*Dan Brown*) spekulatīvajiem “atklājumiem” par Jēzus attiecībām ar Mariju Magdalēnu<sup>4</sup>, kas izriet no pilnīgi aplamas teksta izpratnes (*PhilEv* 32 un 55) un balstās apzināti kļūdainā pieņēmumā, ka *PhilEv* varētu sniegt kādu (līdz šim iztrūkstošu) informāciju par vēsturiskā Jēzus dzīvi.

Ja *Nag-Hammadi* papirusu atklājums notika 1945. gadā un pirmie plašāk atzītie zinātniskie pētījumi Rietumu pasaulē parādījās tikai 20. gs. sešdesmitajos gados<sup>5</sup>, tad deviņdesmitajos gados jau vērojams vispārīgi akceptējams ievadjautājumu kopums<sup>6</sup>, jaunākajā pētniecībā notiek pievēršanās noteiktām *PhilEv* tēmām vai problēmjautājumiem.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Dan Brown, *The DaVinci Code* (New York: Doubleday, 2003), 245 p.

<sup>5</sup> R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip* (London: A. R. Mowbray, 1962); Y. Janssens, *Evangelie selon Philippe*, in: *Museon* 81, 1968., 79–133; Hans-Georg Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Beruecksichtigung der Sakramente* (Bonn: n. publ., 1969), 422; u. c.

<sup>6</sup> Visizvērstākais zinātniskais ievads *PhilEv* ar pilna teksta tulkojumu: Hans-Martin Schenke, *Das Evangelium nach Philippus*, in: W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I Bd., *Evangelien* (Tuebingen (5): n. publ., 1987), 148–173; izvērstāk un atsevišķi tikai par *PhilEv*: Hans-Martin Schenke, *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi Codex II,3)* (Berlin (TU143), 1997); galvenie ievadjautājumi: M. L. Turner, *The Gospel according to Philip: The Sources and Coherence of the early Christian Collection* (NHMS38) (Leiden: E. J. Brill, 1996). Jaunajā gadu tūkstoši lielisks līdz šim zināmo ievadjautājumu un atziņu kopums: Hans-Joachim Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung* (Stuttgart: Verlag Katolisches Biblewerk, 2002), 162–177.

<sup>7</sup> Piem., Herbert Schmid, *Die Eucharistie ist Jesus: Anfaenge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium (NHC II, 3)* (Leiden: Brill, 2007), 550; Hugo Lundhaug, *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul* (Leiden: Brill, 2010), 593.

Šī publikācija tapusi *ERASMUS* apmaiņas programmas ietvaros, 2012. gada pavasarī strādājot Heidelbergas universitātē Vācijā, konsultējoties ar vadošajiem pirmkristīgās literatūras pētniekiem Gerdu Taizenu (*prof. Dr. Dr. h.c. mult. Gerd Theißen*) un Matiasu Konrādu (*prof. Dr. theol. Matthias Konradt*). Latvijā *PhilEv* diemžēl līdz šim nav ne pētīts, nedz arī aprakstīts.

Visi publikācijā izmantotie *PhilEv* citāti ir manis paša tulcoti, izmantojot oriģinālteksta zinātniski kritiskos izdevumus un to starptautiski aprobētos tulkojumus.<sup>8</sup> Neskaidrību gadījumos (kādu tekstā ir daudz) izmantoti arī *NHC II* faksimilizdevumi<sup>9</sup> un *PhilEv* oriģinālteksta izdevumi.<sup>10</sup> Tulkojums tikai no koptu teksta nav iespējams rokraksta bojājumu, daudzo īpatnību un grieķiskā oriģināla dēļ, tāpēc koptu tekstam tulkojumā ir tikai precizējoša nozīme, izceļot galvenos atslēgvārdus (galvenokārt tie ir grieķu termini, tikai rakstīti koptu burtiem).

*PhilEv* ir stipri līdzīgs *ThEv*, bet saturiski ievērojami dziļāks un arhetipiski spēcīgāks. Vērojamas arī daudzas saturiskas paralēles starp *PhilEv* un *ThEv* (*PhilEv* 57 un *ThEv* 19,1; *PhilEv* 69 un *ThEv* 22,4; utt.), tādējādi šo tekstu secība *NHC II* droši vien nav nekāda nejaušība.

Šis savdabīgais teksts ir arī liela problēma pirmkristīgās literatūras pētniecībā, it sevišķi jautājumā, par ko tajā ir runa un kāda ir šo mācību vieta otrā gadsimta kristietības kontekstā.

---

<sup>8</sup> (1) Oriģinālteksta zinātniskā edīcija: B. Layton / W.W. Isenberg, in: *Nag-Hammadi Codex II*, 2–7, hg. B. Layton, Vol. I, NHS XX, Leiden etc., 1989, 129–217.

(2) Hans-Martin Schenke, *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi Codex II,3)*, neu hgg., übersetzt und erklärt von Hans-Martin Schenke (Berlin: Akademischer Verlag, 1997).

(3) H.M. Schenke, "Das Pilippus-Evangelium" in W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Bd. I: *Evangelien* (Tuebingen (6), 1990), 148–173.

<sup>9</sup> *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation*, Codex II, Leiden, 1974, 63–98.

<sup>10</sup> B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2–7*, Vol. I *Nag Hammadi Studies XX* (Leiden, 1985).

Teksta analizē un interpretācijā jāizvairās no gnostiski pārlicinātu pētnieku visai jūsmīgiem viedokļiem, šo sacerējumu uzskatot par daļu no senās baznīcas “bagātā” mantojuma un vismaz par apustuliskās baznīcas mācības organisku atzaru.<sup>11</sup> Distancējoties no pašu gnostiķu fantāzijām, evaņģēlijā pausto ideju neatkarība no kanoniskajiem tekstiem (it sevišķi Jāņa evaņģēlija un *Corpus Paulinum*)<sup>12</sup> nekādi nav pierādāma, tieši otrādi. Tāpat arī pretenzijām uz jebkādiem vēsturiskā Jēzus dzīves un mācības elementiem<sup>13</sup> un to savietojamību ar apustulisko mācību nav nekāda zinātniski pierādāma pamata ārpus pašu gnostiķu labticības. Labākajā gadījumā mēs atpazīstam zināmus kanoniskos materiālus (kas nāk no kanonisko tekstu gala redakcijām, nevis pirmsliterārajiem, avotu vai tradīciju slāņiem), kas tikai ievietoti jaunā, gnostiskā kontekstā un tiek atbilstoši transformēti.

*PhilEv* ārpus NHC II citē vienīgi Austrumu baznīcas tēvs Epifānijs (*Epiphanius*, Pan XXVI, 13,2):

Viņi (gnostiķi) citē kādu evaņģēliju, ko esot sadzejojis svētais māceklis Filips, sekojoši: “Kungs man (Filipam) ir atklājies, kas manai dvēselei ir jāstāsta pie tās uzkāpšanas debesīs un kā tai jāatbild ikvienai no augstākajām varām: Es esmu atzinusi pati sevi, – viņa saka, – un es esmu pati sevi salasījusi no visurienes. Un es neesmu sējusi arhontiem bērnu, bet esmu to saknes izravējusi un salasījusi savus izkaisītos locekļus, un es zinu, kas esi Tu. Jo es, – tā viņa saka, – piederu tiem tur, no augšienes.” Un tā viņi (gnostiķi) māca, kā viņa (dvēsele) tiek atrīvota. Bet, ja nāk zināms, ka tā dzemdējusi bērnu, viņa

<sup>11</sup> Piem., Elaine H. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1989). Jāatzīst, ka šis un vēl citi Prinstonas Universitātes reliģiju profesores E. Peigelas (*E. Pagels*) darbi ir labā līmenī un sniedz patiesi aizraujošu koptiskā teksta eksegēzi, bet interpretācijās ir grūti izmantojami spekulatīvi izvērsto konstrukciju dēļ.

<sup>12</sup> To skaidri pierāda H. J. Klauck, *Die dreifache Maria. Zur Rezeption von Joh 19,25 in PhilEv 32, in: Alte Welt und neuer Glaube* (NTOA29) (Freiburg (Swiss)/Goettingen, 1994), 145–162.

<sup>13</sup> Zinātnieki ir vienisprātis, ka no *PhilEv* nevar rekonstruēt kādus vēsturiskā Jēzus dzīves un mācības elementus.

tiek iesprostota apakšā (pasaulē), līdz tā ir gatava uzņemt savus bērņus un atgriezties pati pie sevis.<sup>14</sup>

Šī citējuma sakarā uzreiz raisās jautājums par dažādām teksta redakcijām, teksta versijām senajos rokrakstos vai pat par dažādiem (vairākiem) evaņģēļiem zem Filipa vārda, jo ideja par dvēseles uzkāpšanu pilnīgi atbilst *PhilEv* domu pasaulei, bet Epifānija citāts diemžēl nav atrodams vienīgajā šodien pieejamajā *PhilEv* tekstā – *NHC II*, 3.

*PhilEv* ir ļoti tuvs izcilā 2. gs. gnostiķa Valentīna (*Valentinus*) domāšanai un, visticamāk, uzskatāms par valentīniešu skolas produktu.<sup>15</sup>

Teksta pētniecība norāda arī uz uzkrītošajiem aizguvumiem no sīriešu valodas (atsevišķi vārdi un etimoloģijas). Piemēram, *PhilEv* 53: “Euharistija ir Jēzus. Jo tā (tekstā: viņš) sīriski tiek saukta “Pharisatha”, kas nozīmē “izstieptais”. Jo Jēzus ir atnācis, lai pasaulei tiktu krustā sist”. Teksta ekseģēze atklāj, ka šis no kanoniskajiem evaņģēļiem ņemtais Jēzus nākšanas skaidrojums (lai mirtu pie krusta), kas ir pilnīgā pretrunā ar vairākiem citiem paragrāfiem, ir izprotams kā Jēzus roku izstiepšana pie krusta.<sup>16</sup>

Skaidrs, ka attiecīgajās gnostiķu aprindās Filips tika uzskatīts par īpašas, ezoteriskas (tikai izredzētajiem paredzētas) un apokrifas (apslēptas) atklāsmes saņēmēju. Interesantā veidā arī 2. gs. apokrifais evaņģēļis *Pistis Sophia* tieši Filipu min kā noslēpumaino Jēzus vārdu pierakstītāju vēl pirms Toma (*PistisSophia* 1,42–44). Droši vien šeit ir domāts tas Filips, kurš ir viens no 12 Jēzus apustuļiem (*JohEv* 14,8s; *Acta* 1,13) jeb viens no “septiņiem” (*Acta* 6,5; 8,5–13).

*PhilEv* parasti datē ar II gadsimta otro pusi – tā sarakstīšanas laika *terminus post quem non* ir *NHC II* datējums ar 4. gs., bet tā *terminus ante quem non* ir gnostiķa Valentīna dzīves dati (darbojies Romā ca. 138–158). To var apliecināt arī 2. gadsimtam

<sup>14</sup> Hans-Joachim Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., 163.

<sup>15</sup> Tā uzskata teju visi *PhilEv* pētnieki.

<sup>16</sup> Herbert Schmid, *Die Eucharistie ist Jesus: Anfaenge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium (NHC II, 3)*, op. cit., 252.



un valentīniešu tekstiem tik raksturīgā atmosfēra, kā arī uzkrītošā atkarība no citiem nekanoniskajiem sacerējumiem (piemēram, *Pistis Sophia*, *Evangelium Veritatis* u. c.) un no kanonisko evaņģēliju materiāliem. Patiesi mulsināši ir *PhilEv* vērojami mēģinājumi apzināt un saglabāt it kā Jēzus mācības un kristīgās dzīvesgudrības elementus gnostisko transformāciju un arhetipisko apjaušanu ietvarā.

Kā sarakstīšanas vieta parasti tiek minēta Antiohija (grieķiski sīriskās valodas telpas dēļ).

Ja *ThEv* raksturo visai lakoniski logioni (Jēzus izteikumi), tad *PhilEv* sastāv no 127 paragrāfiem ar apakšpunktiem<sup>17</sup>, kuru raksturīgākā iezīme ir arhetipiski suģestējoša un tekstpragmatiska iedarbība – ar lasītāja apziņu tie spēlē izjūtu, asociāciju un maldināšanas spēli, lai atklātu un mācītu soterioloģijas dziļākos aspektus, tradicionālo kristīgo mācību uzskatot par primitīvu un maldinošu.<sup>18</sup> Maldus var pārvarēt, ja iedziļinās *PhilEv* domu un tēlu pasaulē, un tas nenākas grūti, jo teksts visai tieši uzrunā zemapziņas tēlu pasauli.

Grūtie jautājumi pētniecībā sākas tieši par *PhilEv* konteksta un nozīmes ieskicēšanu, ar literāro atkarību un teoloģiskajiem jautājumiem. Kāda veida īstenības apraksts tas ir? Diezin vai tas ir esamības apraksts, kas balstās atklāsmē, drīzāk jau gnostika zemapziņas izzināšanas mēģinājums, kas izraisa tālākus jautājumus par šīs “iekšējās” psihiskās realitātes nozīmi plašākas (ārpus cilvēka) pasaules izpratnei.

Ja visi kanoniskie evaņģēliji seko kaut kādam noteiktam hronoloģiskam Jēzus dzīves atstāstījuma karkasam, *PhilEv* tāda vispār nav. *PhilEv* centrālā tēma ir soterioloģija, kas domāta elitāram gnostiķu pulciņam.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> *PhilEv* iedalījumu paragrāfos un apakšpunktos veic H. J. Schenke, *Das Pilippus-Evangelium (Nag-Hammadi Codex II,3)*, op. cit., 23ss.

<sup>18</sup> Walter Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Vaeter* (Muenchen: Keiser-Verlag, 1992), 56.

<sup>19</sup> Pilnīgā pretstatā kanoniskajiem evaņģēlijiem, kuros visa Jēzus mācība domāta visiem, bez slepenības vai elitārisma pieskaņas. Piem., *JohEv* 18,20b: “*Es neko neesmu runājis slepeni*”. Vienīgā “ezoteriskā” atklāsmē *JohEv* ir Milestības atklāsmē savējiem no 13–17. (13–21.) nodaļās, kas nav ezoterisku zināšanu, bet attiecību un pieredzes jautājums.

Diemžēl saturiski teksts ir ļoti tāls no tā, ko mēs saprotam ar vārdu "evaņģēlijs".<sup>20</sup> Tajā tiek piedāvāti tikai daži ezoteriskajiem evaņģēlijiem tik raksturīgie noslēpumainie Jēzus vārdi (*PhilEv* 18, 54, 57, 69 un 72), iztrūkst arī tik raksturīgo dialoga (Jēzus ezoteriskās izjautāšanas) elementu. *PhilEv* literāro rakstu veido eklektiski atziņu, spilgtu citātu, ideju un pieredzes kopsavilkumi atbilstoši labākajiem grieķu antoloģijas paraugiem. Piemēram, H. M. Šenke (*H. M. Schenke*) šo sacerējumu ir trāpīgi nodēvējis par lakonisku esences izvilkumu (*Exzerpt*) un *florilegium*, kas tulkojumā nozīmē "ziedu (ziediņu) ievākšana".<sup>21</sup> *PhilEv*, tāpat kā daudzi citi gnostiķu sacerējumi, drīzāk piešķaitāms pie pagāniski eklektiskas reliģiozitātes fenomena. Pārāk uzkrītošas ir sistēmas elementu savstarpējās pretrunas un mācības nekonekventais raksturs.

Evaņģēlija sentences drīzāk ir saprotamas kā gnostiķa meditācijas, dodoties pašizziņas ceļojumā pa savas zemapziņas tēlu pasauli.

Formāli, pēc *Gattung* (literāro paveidu) analīzes, tās ir līdzības, paranēzes, retoriska polemika, atsevišķi Jēzus izteicieni. Līdzīgi kā Jāņa evaņģēlijā, tēmas un atsevišķi izteikumi atkārtojas, tomēr ne klasiskās reлектūras vai pakāpjveidīgas hermeneitikas ziņā, bet gan drīzāk psiholoģiskas iedarbības nolūkos. Piemēram, metaforas lasītāja gara acu priekšā veido bildi ar izteiktu dziļumdimensiju.

Tieši šie novērojumi arī H. M. Šenkem lika izteikt šaubas, vai no paša *PhilEv* teksta vispār var izvilkt kādu teoloģiju, – tā drīzāk jāmēģina rekonstruēt no valentīniešu *gnosis* vai no pirmkristīgā *gnosis* mīta vispārīgi.<sup>22</sup> Tam var tikai piekrist, jo gnostiķu mācības faktiski nav sistematizējamas. Pat vienas skolas, un, mūsu gadījumā, – pat viena sacerējuma ietvaros. Piemēram, "pestīšanas" jēdziena nozīme tā arī paliek neskaidra.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Arī H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., 163.

<sup>21</sup> H. M. Schenke, *Das Pilippus-Evangelium (Nag-Hammadi Codex II,3)*, op. cit., 152., 154.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>23</sup> H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., 175.

*PhilEv* pamatā ir *gnosis* mīts<sup>24</sup>, kaut arī ne vienmēr eksplicīti saskatāms.<sup>25</sup>

*PhilEv* ir raksturīga šī noslēpumainā valoda, kas pamatojumu gūst §67a.b:

Patiesība (koptiski – ΤΑΛΗΘΕΙΑ) nenāca pasaulē (ΠΚΟСМОС) kaila, bet gan simbolos un līdzībās (ΝΤΥΠΟС ΜΝ ΝΖΙΚΩΝ). Jo pasaule to citā veidā nespēj uztvert. Jo ir atdzimšana un ir atdzimšanas attēls. Un ir patiesi nepieciešams piedzimt no jauna caur attēlu”. Vai arī: “Pašlaik mēs balstāmies uz radības redzamajām lietām un sakām, ka tās ir lielas un varenas, bet apslēptās lietas ir vājas un nenozīmīgas. Patiesības lietas īstenībā ir stipras un ievērojamas. Bet patiesības noslēpumi pasaulē ir redzami tikai kā simboli un atspīdumi (*PhilEv* 124).

Visā tekstā lietotie vārdi (atšķirībā no Jaunās Derības (JD) kanoniskajiem materiāliem) nebūt nenozīmē ko konkrētu un vienmēr vienu un to pašu, tie var maldināt lasītāju:

Vārdi, kas doti šīs pasaules lietām (koptiski: ΝΚΟСΜΙΚΟС), rada lielu sajukumu (ΝΟΥΝΟС ΜΠΑΛΑΝΗ)<sup>26</sup>. Tie aizvirza cilvēka prātu no esošā un no neesošā. Tā domājot, kas dzird vārdu “Dievs”, tas nedzird isto, bet gan neisto. Tieši tāpat tas notiek ar vārdiem “Tēvs”, “Dēls”, “Svētais Gars”, “dzīvība”, “gaisma”,

<sup>24</sup> Pēc Kolpes (C. Colpe) klasiskās definīcijas “*gnosis* ir elitārai grupai pieejamas zināšanas par dievišķajiem noslēpumiem”. Skat.: C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erloesermythus* (Goettingen: Vandenhoeck, 1961); *gnosis* mīta izcils apraksts arī: Hans-Josef Klauch, *Die religioese Umwelt des Urchristentums*, Bd. II, *Herrscher- und Keiserkult, Philosophie, Gnosis* (Stuttgart, 1996), 179ss.; arī Kurt Rudolph, *The Nature and History of Gnosticism* (Edinburgh: HarperCollins, 1987), 11ss.

<sup>25</sup> Arī Walter Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Vaeter*, op. cit., 59.

<sup>26</sup> Zīmīgs ir Valentīna *Evangelium Veritatis* tik raksturīgā vārda *plany* lietojums (*Ev. Veritatis* to var saistīt ar *demiurgu*) – Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions* (New York: Doubleday, 1987).

“augšāmcelšanās”, “baznīca” un visiem citiem vārdiem. [...] (*PhilEv* 11).<sup>27</sup>

Līdzīgi arī §19, skaidrojot “Jēzu” un “Kristu”. Par sajukumu (maldiem jeb ΠΛΑΝΗ) ir atbildīgi arhonti (demiurga pārvaldnieki pār debesu un planetārajām sfērām), uzrādot pārsteidzošu līdzību ar Valentīna *Evangelium Veritatis*:

Arhonti gribēja cilvēku maldināt, jo tie redzēja, ka tam piemīt radniecība ar patiesi labo. Tie ņēma vārdus no tiem, kas labi, un deva tiem, kas nav labi, lai tie viņu (cilvēku) maldinātu un saistītu ar tiem, kas nav labi. Jo tie gribēja ņemt brīvos un darīt tos par vergiem uz mūžīgiem laikiem (*PhilEv* 13).

Evaņģēlijs satur daudz šādu paragrāfu, kas padara par neiespējamu jebkādu sistematizāciju, jo lietoto terminu nozīme mainās pat no panta uz pantu.

Interesanti, ka tas nemitīgi izmanto JD kanonā ietvertās grāmatas, uzkrītoša ir masīvā atkarība no *JohEv* materiāliem<sup>28</sup>, bet tā teoloģija radikāli atšķiras no JD teoloģijas, arī Kristus soterioloģiskais darbs ir pavisam citāds – viņš nāk nevis, lai cilvēkus atpestītu caur savām ciešanām, krusta nāvi un augšāmcelšanos, lai atklātu mūžīgo dzīvību un vienotu ticīgos mīlestības kopībā ar sevi un Tēvu (*JohEv*), nevis, lai “izārdītu velna darbus” (*IJoh* 3,8), bet gan, lai savienotu sievišķā un vīrišķā pirmtēlus.<sup>29</sup> Tieši no šīs apvienošanās mācības izriet

<sup>27</sup> Tieši šis terminu transformācijas *PhilEv* min arī baznīctēvs Justīns (†165), *Apol.* I, 61,14.

<sup>28</sup> Aptuvenš uzskaitījums “*JohEv* = *PhilEv*”: *Joh* 11,25 = 55,13ss; *Joh* 6,32 = 57,2ss; *Joh* 6,53 = 59,7ss; *Joh* 19,25 = 61,6–10; *Joh* 8,44 / 1 *Joh* 3,12 = 74,23; *Joh* 14,10 = 76,30ss; *Joh* 4,23 = 77,16; *Joh* 8,34 = 82,27ss; *Joh* 8,56 = 84,7ss; utt. Skat.: Martin Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch* (Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 1993), 44.

<sup>29</sup> “Ja sieva (domāts: Ieva) nebūtu šķirusies no sava vīra (Ādama), viņi abi nenomirtu. Šķiršanās no viņa bija īstenais nāves iemesls. Tāpēc jau Kristus ir atnācis, lai to šķirtību, kas pastāv no iesākumiem, pārvarētu un abus atkal apvienotu – lai tiem, kas šķirtības laikā ir miruši, dotu dzīvību un atkal tos apvienotu” (*PhilEv* 78.). Gnostikšis šeit var saskatīt cerēto apvienošanos ar plēromu.

arī izpratne par sakramentiem, kas kultiski rituālā veidā māca un ļauj piedzīvot pestīšanu: “Kungs visu ir darījis (ΕΙΡΕ) vienā mistērijā (ΖἸΝΟΟΥ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ): kristību (βαπτισμα), svaidīšanu (χρισμα), euharistiju (ευχαριστια), pestīšanu (απολυτρωσις) un laulātā drauga apņemšanu (νυμφων)” (*PhilEv* 68).

Nedaudz gan mulsina fakts, ka vārds *mysterion* lietots adverbāli – tādā gadījumā uzsvars no pašiem sakramentiem (kas, visticamāk, izpratnes ziņā atšķirās no atbilstošiem JD minētiem sakramentiem), bet gan pārbīdās uz atziņu, ka Kungs visu darījis/atklājis slepenā, noslēpumainā veidā.<sup>30</sup>

Trīs pirmie sakramenti ir pazīstami no apustuliskās lielbaznīcas prakses. Divi pēdējie ir jauni. Visiem sakramentiem ir pestījoša nozīme, tie ļauj izzināt sevi (rituāli izdzīvot zemzīņas tēlu un to attiecību pasauli), tādējādi dāvājot nemirstību un apvienojot ar plēromas jeb gaismas pasaules būtņēm (Gaismas eņģeļiem). Sakramentālie rituāli ir ceļojums ne tikai apziņas dzīlēs, bet reizē arī uzkāpšana plēromas augstumos caur debesu sfērām.<sup>31</sup> Tieši šeit redzam, ka *PhilEv* pārstāvētā domāšana tomēr nav īpaši oriģināla, bet gan apvieno pārinterpretētus kristīgos (sakramentālos) elementus ar neoplatoniskās filozofijas, pagāniski mitoloģisko priekšstatu un vēlini antikajā laikmetā tik izplatītajiem mistēriju kultu elementiem.<sup>32</sup>

Svaidīšana, pestīšana un (debesu) laulātā drauga apņemšana – neatkarīgi no katra atsevišķā sakramenta skaidrojuma – ir rituāli, kas simboliskā veidā māca un skaidro, ko tad nozīmē gnostīķa pestīšana: tā ir dvēseles svaidīšana, atpestīšana un apvienošanās ar savu debesu ligavaini jeb savu pirmtēlu. Kāpēc droši varam uzskatīt, ka šī gnostiskā sakramentu izpratne ir kristīgās izpratnes degradācija? Ļoti vienkārši – gnostīķu rituālā zīmju valoda zaudē jebkādu nozīmi draudzei kā kopienai un tās darbībai sociālā plāksnē, tā pazaudē senās kristietības būtiskāko dimensiju – ētiku.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., 175.

<sup>31</sup> Par sakramentu kā uzkāpšanu plēromā skat.: L. Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit* (Muenster: NTabh NF 18, 1987), 286.

<sup>32</sup> Pašizziņa kā Dieva Valstības atrašanas veids ir raksturīgs arī *ThEv*.

<sup>33</sup> To īpaši uzsver Gerd Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums* (N. pl.: Guetersloh, 2000), 325.

Sakramenti paredz arī materiālas zīmes, tāpēc visgrūtākais jautājums ir par to, kā gnostiķi tos savieno ar mācību par kritušās matērijas noraidīšanu? Arī baznīctēvs Irenejs (*Irenaeus*) ap 180. gadu liecina, ka gnostiķi kategoriski esot vairījušies neredzamās un neizrunājamās varas noslēpumu attēlot caur redzamām un laicīgām lietām (*Irenaeus*, Adv. Haer. I,21,4).<sup>34</sup> Vilhelms Buseti (*Wilhelm Bousset*) jau savā laikā ļoti trāpīgi ir secinājis, ka gnostiķu kopienas garīgā dzīve neatšķiras no tālaika pagānisko mistēriju kultu praksēm – par spīti ideālismam mācībā, praktiskā ticība bija *ex opera operato* iedarbīgiem rituāliem, mistērijām un sakramentiem.<sup>35</sup>

Arī svētā maltīte *PhilEv* tiek apzīmēta ar lielbaznīcā lietoto vārdu *ευχαριστια*. Euharistijā notiekošā izpratne tiek atklāta *PhilEv* 26b: “Viņš (Filips) teica tajā dienā pateicības lūgšanu: Tu, kas pilnīgo Apgaismotāju (ΜΠΤΕΛΕΙΟC ΠΟΥΘΕΙΝ) esi apvienojis ar Svēto Garu, apvieno (ΖΟΤῚ) tagad eņģeļus ar mums, kas esam to attēli (ΝΖΙΚΩΝ)”. Pestīšana šeit nozīmē zemes attēla apvienošanu ar debesu pirtēlu, kam par pierādījumu kalpo uzsvērtais “mēs” formu lietojums euharistijas aprakstos (arī § 100 un 108).<sup>36</sup>

*Laulību* sakraments ir dziļākā un visbiežāk pieminētā (§ 73, 76, 79, 87, 88, 96, 10, 122, 125ss) *PhilEv* mistērija: gnostiķis svin laulību ar savu debesu pirtēlu, kurš ir sievišķs.<sup>37</sup> Sakramenta saturiskā izpratne atklājas *PhilEv* 82a:

“Patiesi, ir svarīgi izrunāt Noslēpumu (ΜΥCΤΗΡΙΟΝ)! Visuma Tēvs savienojās ar jaunavu, kas [bija nogrimusi? – teksts nesaprotams]. Un ugunīga zvaigzne tam atmirdzēja tajā dienā un izgaismoja kāzu kambari<sup>38</sup>. Tāpēc notika, ka tajā dienā radās miesa [...]”.

Šī pagāniski mitoloģiskajai pasaulei tik raksturīgā, banālā pamatparadigma par debess un zemes (vai to būtņu) laulībām

<sup>34</sup> H. J. Klauck, *Die religioese Umwelt des Urchristentums*, Bd. II, 191.

<sup>35</sup> Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, 227.

<sup>36</sup> H. J. Klauck, *Die religioese Umwelt des Urchristentums*, op. cit., 192.

<sup>37</sup> Nav skaidrs, vai debesu pirtēls ir sievišķs, vai automātiski pretējā dzimuma, jo faktiski nav ziņu par gnostiķēm-sievietēm un lietvārdu dzimtei gnostiķu domāšanā, šķiet, nav lielas nozīmes.

<sup>38</sup> Par to liecina arī baznīctēvs Ignācijs, *Eph.* 19, 2.

pamato šo mītisko pāru konstrukciju viņpasaulīgajā, debešķīgajā pasaulē. Man nesaprotami ir līdzīgu priekšstatu meklējumi kanoniskajā literatūrā, tos saskatot *Eph* 5, 21–33 vai arī *JohApk* 19,7s, kur atrodama vīzija par Jēra kāzām un viņa līgavu (kas ir draudze), jo eksegētiski saturiskā nozīme un konteksts šajos tekstos ir pavisam cits.

Teksts nebūt neapgalvo, ka Marija Magdalēna ir Jēzus sieva. Visas trīs Marijas Jēzus zemes dzīvē ir tikai izpausmes veidi vienīgajai un īstajai “dzīvesbiedrei” debesīs – proti, gudrībai:

Trīs sievietes pastāvīgi bija ar Jēzu: Viņa māte, māsa un Magdalēna, kas saukta par viņa dzīvesbiedri (ΤΚΟΙΝΩΝΟC). Viņa māsa, Viņa māte un Viņa dzīvesbiedre – viņām visām bija vārds “Marija” (*PhilEv* 32, sal. *Joh* 19.25).

Gudrība (Τσοφία), kuru dēvē par “neauglīgo”, ir eņģeļu māte un Pestītāja (*Sotēr*) dzīvesbiedre (ΤΚΟΙΝΩΝΟC). Kungs viņu mīlēja vairāk nekā citus mācekļus un bieži skūpstīja to uz lūpām. Pārējie mācekļi [to uztvēra ar greizsirdību un izvirzīja prasības]. Tie jautāja Viņam: “Kāpēc Tu viņu mīli vairāk par mums visiem?” Un *Sotērs* (*Pestītājs*) atbildēja un sacīja tiem: “Jā, kāpēc gan es jūs nemīlu kā viņu?” (*PhilEv* 55).

*Pestītājam Gudrība (sofia)* ir nepieciešama, lai Viņš kļūtu pilnīgs, un šādi priekšstati jau ir skaidra valentīniskā *gnosis* iezīme.<sup>39</sup>

Gnostiķis ir spoguļattēls pats sev, tāpēc nozīmīgākais uzdevums ir atrast savu pneumatisko pirmtēlu, citādi dzīve šīs pasaules cietuma apstākļos līdzinās ēnai, ļaunam sapnim, ilūzijai.<sup>40</sup> Pasaules “cietumā” ir maz iespēju pastāvīgā arhontu apdraudējuma un viņu postošās darbības dēļ, tāpēc šis apvienošanās sakraments uzskatāms par iespēju izrauties no arhontu varas.

Sakramentāli rituālās domāšanas sakarā patiesi baisi un iedarbīgi ir paragrāfi, kas cilvēku pasvītro kā upuri: “[..] Cilvēks

<sup>39</sup> H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, op. cit., 170s.

<sup>40</sup> Walter Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Vaeter*, op. cit., 61.

tiek Dievam pienests kā mirušais (upurdzīvnieks) un caur to viņš nāk pie dzīvības” (*PhilEv* 14). Līdzīgi kā kanoniskajos materiālos, pati atgriešanās no nāves uz dzīvības ceļa tiek saprasta kā upuris. Atšķirībā no kanoniskajiem materiāliem, atgriešanās tiek ilustrēta ar divām iedarbības ziņā patiesi šokējošām līdzībām<sup>41</sup>, kurām pirmkristīgās literatūras kontekstā līdzinās tikai līdzība par lauvu Cilvēkrijēju *ThEv* 7:

Dievs ir cilvēku rijējs. Tāpēc Viņam tiek upurēts cilvēks. Pirms tika upurēts cilvēks, tika upurēti dzīvnieki. Jo tie nebija nekādi dievi, kam tur tādā veidā tika upurēts” (*PhilEv* 50).

Šī pasaule ir miroņu rijējs. Kas tiek viņas aprīts, tas ir mirstīgs. Patiesība pārtiek no dzīvības. Tāpēc tas, kas pārtiek no patiesības, nemirs. [...] (*PhilEv* 93).

Pasaule nogalina, bet Dievs, kam tiek upurēta cilvēka dzīve, dod īsto dzīvību. Pasaule visā evaņģēlijā tverta izteikti negatīvi, tajā valda nāves vara, tāpat arī pasaules radītājs (demiurģis) nav mūžīgs:

Pasaule radās kļūdas dēļ. Jo Tas, kas viņu radīja, gribēja to radīt pilnīgu un nepārejošu. Taču Viņš nespēja to un nesasniedza to, ko cerēja. Jo nebija pasaules nemirstības un nebija arī Tā nemirstības, kas viņu radīja. Nav arī nemirstīgu darbu, ir tikai bērni. Un neviens darbs nevar ieņemt nemirstību, ja tas nekļūst par bērnu (*PhilEv* 99a).

[...] Dvēsele ir vērtīga, bet nonāca zemiskā miesā (*PhilEv* 22).

[...] Šajā pasaulē ir ļaunais un labais. Pasaules labums nav labs. Un viņas ļaunums nav ļauns. Jo ir kaut kas ļauns aiz šīs pasaules robežām, kas ir ļauns patiesībā. Tas tiek saukts par asi. Tā ir nāve. Tāpēc, cik ilgi mēs atrodamies šajā pasaulē, tik ilgi mums pienākas rūpēties par augšāmcelšanos, lai tad, kad mēs izģērbsimies no miesas, mēs atrastos miera vietā un neklīstu ap asi (*PhilEv* 63a).

Gaisma un tumsa, dzīvība un nāve, labie un ļaunie savā starpā ir brāļi. Šajā pasaulē nav iespējams tos nošķirt vienu

<sup>41</sup> Šo līdzību psihiski suģestējošo raksturu apraksta H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., 169.



no otra. Tāpēc ne labie ir labi, nedz arī ļaunie ir ļauni, un dzīvība nav dzīvība un nāve nav nāve. Tāpēc arī katrs atsevišķais izšķīdīs pats savos pirmsākumos. Un tikai tie, kas ir pacēlušies virs šīs pasaules, ir nešķīstoši mūžīgi (*PhilEv* 10).

Šo paragrāfu dēļ *PhilEv* pamatoti var uzskatīt par klasiski gnostisku tekstu, atsevišķās pasāzās ar jūtām ietekmēm no rabīniskajiem priekšstatiem.<sup>42</sup>

Pagāns (neticīgs cilvēks) nemirst. Jo, ja viņš nekad nav dzīvojis, viņš nevar arī nomirt. Kas ticībā ir nonācis līdz patiesībai, tas ir atradis dzīvību. Kas ir nācis pie ticības patiesībai, tas ir atradis dzīvību. Un arī tas atrodas briesmās nomirt. Jo viņš dzīvo kopš Kristus atnākšanas laika (*PhilEv* 4).

Dzīvošana un miršana šeit domāti metaforiski – kā dzīve ar vai bez ticības Kristum, kurš mirušos augšāmceļ (līdzīgi *JohEv* 11,25; *LkEv* 7,22 u. c.), tādējādi vislielākās briesmas ir mūžīgā jeb garīgā nāve. Tas nozīmē, ka dzīvība un nāve tiek saprasta mantošanas kategorijās: “Tie, kas manto mirušo, paši ir miruši un manto tikai mirušo. Tie, kas manto dzīvo, ir dzīvi un manto gan dzīvo, gan mirušo. Mirušie turpretī nemanto neko. Jo kā gan mirušais var ko mantot? Ja mirušais manto dzīvo, viņš nemirs, vēl vairāk – viņš dzīvos” (*PhilEv* 3).

Pa visu evaņģēliju ir izkaisītas atziņas, nelielas līdzības, gudrības vārdi un aforismi, kuros kanonisko/apustulisko mācību pamats ir nenoliedzams un viegli atpazīstams, piemēram:

<sup>42</sup> *PhilEv* sākas ar vārdiem: “Ebreju vīrs rada ebreju, un šādi ļaudis tiek saukti par prozelītiem. Bet prozelīts vairs nerada citus prozelītus. Vieni cilvēki ir tādi, kādi tie izceļas, un nerada vēl citus. Bet citiem cilvēkiem vajadzētu pietikt ar to, ka viņi vispār ir tapuši” (*PhilEv* 1). Tas nozīmē, ka prozelītam jāpietiek ar to, ka viņš pats nācis pie ticības (tekstā: “Vispār ir tapuši”), jo pēc rabīniskiem priekšstatiem viņš ir kā mazs bērns: “Tēvs rada bērnus. Bet bērns nevar radīt bērnus. Jo radītais nespēj radīt. Daudz vairāk bērns iegūst māsas un brāļus, nevis bērnus.” (*PhilEv* 29). Visticamākais, ka šī doma ir tālāka transformācija no paulīniskā materiāla par Dieva mantiniekiem *Gal* 4, 1–7. Uz rabīniskajā literatūrā atrodamās domāšanas fonu norāda H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., 165.

Kas sēj ziemā, ražu vāc vasarā. Ziema ir šī pasaule<sup>43</sup>. Vasara ir nākamais laikmets. [Bet neizlūgsimies sev algu jau tagad, šajā ziemā(?)]<sup>44</sup> Jo, kas seko pēc ziemas, ir vasara. Un, ja kāds ziemā vāc ražu, viņš īstenībā to nemaz nevāc, bet gan izposta (*PhilEv* 7).

Ticība saņem. Mīlestība dod. Nevieni nevar saņemt bez ticības, un nevieni nevar dot bez mīlestības. Tāpēc ir tā: Lai saņemtu, mēs ticam. Lai parādītu mīlestību, mēs dodam. Un, ja kāds dod bez mīlestības, tad nav nekādas jēgas no tā, ko viņš dara (*PhilEv* 45).

Tu nedrīksti baidīties no miesas, un tu nedrīksti to mīlēt. Ja tu no tās baidies, tā valdīs pār tevi. Ja tu to mīlēsi, tad tā aprīs tevi un paralizēs tevi” (*PhilEv* 62).

[..] Mīlestība aplāj lielu grēku daudzumu” (*PhilEv* 111b).<sup>45</sup>

Ļoti savdabīgas, interesantas un visas pirmkristīgās literatūras kontekstā pamanāmas ir tik skaistās, dziļās un spēcīgās *PhilEv* “lielās” līdzības, kas visvairāk atklāj tā tiešās vai netiešās literārās atkarības, kā arī īpatnējos, tikai sev raksturīgos materiālus.

Droši vien viena no visskaistākajām un visveiksmīgākajām ir līdzība par pērli, kas ieskicē Dieva bērnu nezūdošo vērtību:

Ja pērle tiek iemesta mēslos, tā savu vērtību nezaudē. Tāpat arī tā nekļūst vērtīgāka, ja to svaida ar balzama<sup>46</sup> eļļu. Viņai vienmēr paliek tā pati vērtība īpašnieka acīs. Tieši tāpat tas notiek arī ar Dieva bērniem, lai arī kur tie atrastos. Viņiem vienmēr paliek tā pati vērtība viņu Tēva acīs (*PhilEv* 48).

Tomēr šo skaisto līdzību grūti uzskatīt par harmoniski iedēriģu noteiktas teoloģijas kontekstā (kādas vienkārši nav), kā

<sup>43</sup> Arī *Hermas*, Sim. III, 2 un IV, 2.

<sup>44</sup> Šis teikums rokrakstā nav salasāms. Jēga = neizlūgties tagad to, kas gaidāms nākamajā laikmetā. Līdzīga doma arī *ThEv* 14, arī *Origenes*, *Peri euhēs*, V, 1 un *Clemens Alexandrinus*, *Strom.* VII, 41.

<sup>45</sup> Precīzi kā kanoniskajā 1Pt 4,8!

<sup>46</sup> Domāta ir šodien jau izmirušā *Opus Balsamicum* koka eļļa, kas pirmajos gadsimtos bija viena no dārgākajām precēm vispār, viens tās trauciņš varēja būt visu īpašumu vērtībā.

arī par pilnīgi neatkarīgu *PhilEv* un valentīniešu skolas produktu, jo līdzība ar kanoniskajiem materiāliem *Gal* 3,28 un *Kol* 3,11 teksta pētniekiem ir pārāk uzkrītoša.<sup>47</sup>

Līdzība par Dievu kā Krāsotāju runā par kristību sakramentu:

Dievs ir Krāsotājs. Gluži kā labas krāsas, kuras tiek dēvētas par istajām, mirst tikai ar drānām, kuras ar tām tiek krāsotas, tāpat tas notiek ar cilvēkiem, kurus Dievs ir krāsojis, – tāpēc, ka Viņa krāsas ir nemirstīgas, arī tie (cilvēki) kļūst caur Viņa brīnumkrāsām nemirstīgi. Un tā nu Dievs tos iegremdē – tos, kurus Viņš iegremdē, ūdenī (*PhilEv* 43)<sup>48</sup>.

Dievs lieto labas krāsas, kas turas mūžīgi. Paradoksālā veidā tās sastāv no tīra ūdens, ko lieto kristībās. Grieķu oriģinālā pamanāma vārdu spēle: no vārda saknes βαπτ- var atvasināt gan βαπτίζειν (kristīt), gan βαπτειν (krāsot).<sup>49</sup>

Krāsotāja tēma atkal tiek turpināta evaņģēlija vidū: “Kungs iegāja Levi (audumu) krāsotavā. Viņš ņēma septiņdesmit divus dažādu krāsu audumus un iemeta katlā. Un Viņš izvilka tos visus ārā baltus” (*PhilEv* 54).<sup>50</sup>

Septiņdesmit divi audumi liek domāt par 72 mācekļu izsūtīšanu *Lk* 10,1 saskaņā ar *Genesis* 10 aprakstīto 72 pasaules tautu sarakstu.<sup>51</sup> Jautājot par drēbju līdzību – vai te būtu norāde uz senbaznīcā tik raksturīgajām baltajām kristību drēbēm, kas simbolizē “jaunā cilvēka / Kristus uzģērbšanu” un līdz ar to svētu dzīvi (*Eph* 4, 20–32; *Gal* 3,27), sekojot *MtEv* 22, 1–14 ķēniņa svētku mielasta brīdinoši baisajai līdzībai? Droši vien, ka ne, jo kristības šo gnostiķu sakramentu hierarhijā ierindoja pakāpi zemāk par “svaidīšanu”:

<sup>47</sup> H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., 167. lpp.; arī H. M. Schenke, *Das Pilippus-Evangelium (Nag-Hammadi Codex II,3)*, op. cit., 55.

<sup>48</sup> Šeit idejiskas paralēles ar *Plutarch, E Delph.* 20.

<sup>49</sup> H. J. Klauck, *Die religioese Umwelt des Urchristentums*, op. cit., 192.

<sup>50</sup> Šeit uzkrītoša paralelitāte ar apokrifajiem “Toma bērņības stāstījumiem”, it sevišķi par Jēzu un Krāsotāju.

<sup>51</sup> H. J. Klauck, *Die religioese Umwelt des Urchristentums*, op. cit., 192.

Svaidīšana (χρῖσμα) ir pāri par kristību. Jo, tieši pateicoties svaidīšanai, mēs tiekam saukti par kristiešiem (χριστιανοί), nevis pateicoties kristībai. Arī Kristus (Χριστός), pateicoties svaidīšanai, tā tiek saukts. Jo Tēvs svaida Dēlu. Un Dēls svaidīja apustuļus. Un apustuļi svaidīja mūs. Kas ir svaidīts, tam pieder viss. Tam pieder augšāmcelšanās, gaisma, krusts un Svētais Gars (*PhilEv* 95).

Interesanti, ka *NHC II* koptiskajā tekstā parādās tieši šie grieķiskie termini *chrisma*, *christos* un *christianoī*.

Šī sacerējuma ideju eklektisko raksturu vēlreiz apstiprina citviet apgalvotais, šoreiz par pamatu ņemot augstāk minēto deuteropaulinisko mācību par Kristus apgērbšanu, kas tikai parafrāzēta citādi: “Šajā pasaulē tie, kas valkā drēbes, ir vērtīgāki nekā drēbes. Bet Debesu Valstībā drēbes ir vērtīgākas nekā tie, kas tās nēsā” (*PhilEv* 24).<sup>52</sup>

Unikāla un īpaši vērtīga visas pirmkristīgās literatūras dzīves gudrību kontekstā ir arī skaistā un tik spēcīgā līdzība par ēzeli dzirnavās:

Kāds ēzelis, kas grieza dzirnavu ratu, ar kājām pārvarēja simtiem jūdžu. Kad tas tika atraisīts, tas aptvēra, ka vēl joprojām atrodas tajā pašā vietā. Tāpat ir cilvēki, kas pārvar milzīgus attālumus, tā arī nenonākdami tuvāk mērķim. Kad tos pārsteidza vakars, tie neredzēja ne pilsētu, ne ciemu, ne kaut ko radītu, ne arī dabīgu. Tur nebija palīdzošas varas, tur nebija eņģeļa. Šie nelaimīgie ir veltīgi piekusuši (*PhilEv* 52).

Kā viena no vismākslinieciskākajām līdzībām visā pirmkristietībā man šķiet līdzība par stikla pūtējiem, kas atklāj pētāmus jautājumus literāro un idejisko ietekmju ziņā: “Stikla trauki un māla trauki rodas ar uguns palīdzību. Ja stikla trauki saplīst, tos var izveidot no jauna, jo tie ir tapuši no (meistara, stikla pūtēja) dvesmas. Bet, ja saplīst māla trauki, tie tiek iznīcināti, jo tie tika radīti bez dvesmas” (*PhilEv* 51).

<sup>52</sup> Par šo rakstu vietu un debesu “drēbju” motīvu atkarību no kanoniskajiem (pauliniskajiem un deuteropauliniskajiem) materiāliem: W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, op. cit., 303.

Stikls tiek kausēts ugunī, māla trauki tiek apdedzināti ugunī. Izšķirošā lieta ir cilvēka elpas pūtiens, kas izveido stikla trauku. Tieši elpa un tās meistarīgs lietojums piešķir stikla traukam tā skaistumu un kvalitāti, sauc to esamībā. Grieķu valodā, kurā sarakstīta *PhilEv* oriģinālā versija, pneuma (πνευμα) nozīmē “gars, elpa, vēja plūsma”. Tādējādi dvesma, pūtiens šajā līdzībā top par Dieva dzīvības dvasu, kas nedzīvus ķermeņus dara par dzīvām būtnēm (*Genesis* 2,7). Atsevišķi autori domā, ka šeit īpaši ir uzsvērtā privilēģija, kas caur šo dzīvības dvasu piešķirta, – proti, tapt augšāmceltam no mirušajiem.<sup>53</sup>

Tieši nāve un augšāmcelšanās no mirušajiem ir viena no spilgtākajām tēmām, kas reizē atklāj dažāda veida atkarību no kanoniskajiem materiāliem. Par pamatu tiek izmantota judeokristīgā paradigma par miesas augšāmcelšanos pastaņajā dienā (uz tiesu). Gnostiķi ar šo paradigmu rīkojas visai brīvi: eshatoloģiskā secība “nāve – augšāmcelšanās” tiek apgriezta otrādi: “Tie, kas apgalvo, ka viņi vispirms mirs un tad augšāmcelsies, maldās. Ja viņi vispirms nesaņem augšāmcelšanos, kamēr viņi vēl ir dzīvi, viņi mirstot nesaņems neko” (*PhilEv* 90a).

Atšķirīgais no JD ir arī savādā izpratne par Kristu (it kā Viņš neatšķirtos no ikviena grēcinieka): “Tie, kas apgalvo, ka Kungs vispirms ir nomiris un tad augšāmcēlies, maldās. Jo Viņš ir vispirms augšāmcēlies un tikai pēc tam nomiris. Jo tikai tādā gadījumā, ja Viņš sasniedz augšāmcelšanos pirms tam, viņš nemirs. Patiesi, Dievs dzīvo, citādi Viņš nomirtu<sup>54</sup>” (*PhilEv* 21).

Kas šeit notiek? Augšāmcelšanās (pretēji bibliskajai izpratnei) tiek saprasta metaforiski – tā ir līdzība par atziņas (γνωσις) procesu. Tas nozīmē, ka atbilstoši šī virziena gnosticīmam un vispārējam pagānisma ieskatam par dvēseles nemirstību, ar augšāmcelšanos faktiski tiek saprasts dvēseles uzkāpšanas process, gluži kā to formulē šī paša *Nag-Hammadi* kodeksa 6. traktāts “Dvēseles ekseģēze”: “Tā ir augšāmcelšanās no mirušajiem. Tā ir atbrīvošanās no cietuma. Tas ir augšāmcelšanās

<sup>53</sup> H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., 168.

<sup>54</sup> Nezināmu iemeslu dēļ koptiskajā manuskriptā vārdam “nomirtu” izlaisti 2 burti, atstājot to vietas tukšas.

ceļš uz debesīm. Tas ir ceļš augšup, pie Tēva” (*ExAn NHC II*, 6 134, 11–15).<sup>55</sup>

Un tieši šeit ir apslēpta galvenā problēma: dvēsele ir 7 apakšējo, planetāro sfēru produkts. Plēromā var atgriezties tikai gars. Acīmredzot ar “dvēseles uzkāpšanu” tiek saprasts pretējais process nonākšanai pasaules cietumā. Pie postmortālās uzkāpšanas katrā no debesu sfērām dvēsele atstāj savu daļu – jeb atdod atpakaļ tos elementus, no kā tā veidota, kad tā sākumā caur šīm sfērām krita pasaules tumsā.<sup>56</sup> Uzkāpšanas procesa noslēgumā dvēsele ir izzudusi, pāri paliek tikai dvēseles gaišā dzirksts, gnostīķa īstais “es”, kas atbrīvojies no pasaules. Tā nu tīrais gars atgriežas mūžīgā Gara gaismas valstībā.<sup>57</sup>

Jūdu-kristīgās paradigmas devalvācija atbilstoši populārajam grieķu filosofijas un hellēnistiskā pagānisma modelim tiek nosodīta pie maldu mācītājiem *2Tim* 2,16ss: “[..] un viņu mācība kā sērga izplatās; tādi ir Himenejs un Filēts, kas ir nokļīduši no patiesības, sacīdami, ka augšāmcelšanās esot jau notikusi, un sagroza daži ticību.”<sup>58</sup> Velkot paralēles ar kanoņiskajiem tekstiem, nevar piekrist, ka arī *1Kor* 15, 20 (“Miesas un asinis nevar iemantot Dieva valstību”) iebilstu pret tādiem, kas turas pie uzskata par miesas augšāmcelšanos un pēc pagāniski eshatalogiskiem priekšstatiem nav gatavi novilkt miesas “mēteli” – tieši tāpat, kā to dara *PhilEv*<sup>59</sup>: “Daži bīstas, ka tiem būs kailiem jāceļas augšā.”<sup>60</sup> Tāpēc tie vēlas augšāmcelties

<sup>55</sup> H. J. Klauck, *Die religioese Umwelt des Urchristentums*, op. cit., 182.

<sup>56</sup> Visizvērstāk šo procesu apraksta pazīstamais *gnosis* traktāts *Poimandres*.

<sup>57</sup> Līdzīgi arī H. J. Klauck, *Die religioese Umwelt des Urchristentums*, op. cit., 183.

<sup>58</sup> H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., 172. Apokrifās literatūras pētnieki šajā gadījumā tendēti saskatīt, ka vārdā sauktie maldus mācītāji, līdzīgi kā *PhilEv*, māca nevis par Kristus augšāmcelšanos, bet par kristiešu (garīgu) augšāmcelšanos. Tam negribētos piekrist, jo garīga augšāmcelšanās pirms nāves, kuras priekšnosacījums ir “atgriešanās no grēkiem” (μετανοια), nebūt nav gnostīķu mācības elements, bet gan aizgūts un attiecīgi transformēts no kanoņiskajiem tekstiem.

<sup>59</sup> H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., 173. lpp.

<sup>60</sup> *1Kor* 5, 3!

miesā. Jo tie nezina, ka tieši tie, kas nēsā miesu, ir kaili. Bet tie, kas ir gatavi to novilkt, nav kaili” (*PhilEv*23a). Duāliskā mācība par dvēseles nemirstību nav bibliska judeokristīgā mācība, tā ir tīri pagāniska. Gadījumā, ja kanoniskais teksts šo rakstu vietu patiešām ir kādā veidā iespaidojis, gnostiķi tā jēgu ir pilnīgi sagrozījuši.

Paša *PhilEv* eklektiskais raksturs eshatoloģiskās mācības ziņā atklājas tā paša 23. paragrāfa otrajā daļā: “Es nosodu tos citus, kas apgalvo, ka tā (miesa) nevar augšāmcelties. Līdz ar to abiem nav taisnība [..]” (*PhilEv* 23c).<sup>61</sup>

Visu šo minēto iemeslu dēļ ir faktiski neiespējami rekonstruēt arī *PhilEv* visai pabālo un pretrunīgo kristoloģiju<sup>62</sup>, un, iespējams, tādas vispār nav. Katrā ziņā, tā nav sistemātiska un vienota kā atsevišķu JD grāmatu gadījumā. Kristus nav uz cilvēku glābšanu orientēts “totāls” Pestītājs, kurš šo darbu dara dažādos līmeņos pie visa cilvēka. *PhilEv* saskaramies ar Kristus *polimorfiju* – atbilstoši pagāniskās reliģisko priekšstatu eklektikas mehānismiem, Viņš pieņem daudzus tēlus un lomas:

Jēzus paslepus pieņēma visādus tēlus: Viņš neatklājās tāds, kāds Viņš bija īstenībā, bet gan parādījās tāds, kādu tie gribēja Viņu redzēt. Šiem visiem Viņš parādījās šādi: lielajiem Viņš parādījās kā lielais. Mazajiem Viņš parādījās kā mazais. Eņģeļiem Viņš parādījās kā eņģelis un cilvēkiem kā cilvēks. Tādējādi Viņa Logoss tika apslēpts ikkatra priekšā. Daži tomēr Viņu redzēja, bet padomāja, ka tie redzējuši paši sevi. Bet, kad Viņš saviem mācekļiem parādījās uz godības kalna<sup>63</sup>, Viņš nebija mazs. Viņš tapa liels, bet tikai pēc tam, kad Viņš mācekļus bija darijis lielus, lai tie spētu redzēt un saprast Viņa lielumu (*PhilEv* 26a).

Kristus ir nācis, lai dažus atpirktu, citus atkal glābtu, bet citus – atbrīvotu (*PhilEv* 9a).<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Sal. *Hermas*, *Sim.* V, 7.

<sup>62</sup> Vispār nav skaidrs, no kā tā atvasināma. H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., vairākkārt pasvītro, ka kristoloģija izriet no *PhilEv* mācības par sakramentiem.

<sup>63</sup> “Apskaidrošanas notikums” *MkEv* 9, 2-10 + *SynPar MtEv* 17, 1-9 / *MkEv* 9, 2-10.

<sup>64</sup> Pie šī panta ir interpretācijas grūtības, jo no *PhilEv* netop skaidrs, kā atšķiras “glābšana” no “atbrīvošanas” (kur atkal tiek lietoti dažādi vārdi,

*PhilEv* atkarība no JD kanoniskajiem tekstiem un to saturiskās izpratnes ir pārāk uzkrītoša, tāpēc diemžēl nevaram runāt par tā neatkarību un skaisto ideju unikalitāti, izņemot atsevišķas augstvērtīgas līdzības. Neviens pētījums nepieļauj šī teksta datējumu agrāk par 2. gadsimtu, arī tāpēc *PhilEv* nav izmantojams kā Jēzus tradīcijas patstāvīgs un savdabīgs liecinieks, nemaz nerunājot par pretenzijām uz *agrafām* jeb kanoniskajos evaņģēlijos nerakstītajiem (hipotētiskajiem) vēsturiskā Jēzus vārdiem. No ideju attīstības un kolorīta viedokļa evaņģēlijs ir unikāls un interesants, bet diemžēl tas nevar liecināt par senbaznīcas teoloģiju 2. gadsimtā, jo kanonisko mācību elementu transformācija un eklektiska kompilācija ar gnostisko mācību ierastajiem elementiem nav uzskatāma par pirmkristīgās teoloģijas iezīmi. Kristīgais *gnosis* tikai formāli pieder pirmkristīgai literatūrai, taču saturiski tas nav un nevar tikt uzskatīts par daļu no senās apustuliskās baznīcas mācības un dzīvesveida. Šodienas garīgi apjukušajā sabiedrībā valda pārspīlēta interese par visu ezoterisko un mistisko, bet diemžēl mūsu zināšanas par gnostiskajiem tekstiem nav visai korektas tieši šo paviršo zināšanu par kanoniskajiem priekšstatiem un to teoloģiju dēļ, kā arī par seno baznīcu un tās mācību vispār.

Jāatzīst, ka *PhilEv* domu pasaule iedarbojas uz lasītāju/pētnieku svešādi, pat gnostiskās literatūras kontekstā. Zemapziņu uzrunājošajām “bildēm” un skaistajām līdzībām tajā pašā laikā piemīt izteikta kanoniskajos tekstos pausto un attiecīgā laikmeta filosofisko ideju iešaurināšanas tendence<sup>65</sup>, lai arī tiek izmantotas tik nozīmīgas idejas no tik dažādiem un plašiem kontekstiem.

Gadījumā, ja *PhilEv* patiešām piederētu gnostiķa Valentīna skolai, neizbēgami raisās jautājumi par šīs skolas teoloģiju, tās specifiskām problēmām – piemēram, kristoloģiju. Vai tā patiešām ir skaidra un sistematizējama? Vai un ko šī teksta tik izteikti eklektiskais raksturs var pavēstīt par šī izcilā gnostiķa kustību? Vai tā patiešām ir intelektuāli tik elitāra, ja

kuru izpratnei nepalīdz pat *PhilEv* konteksts), arī par gnostiķu kopienu, kurā teksts tapis un ticis lietots, nav zināms faktiski nekas. Arī valentīniešu domāšanas konteksts šeit nevar daudz palīdzēt.

<sup>65</sup> H. J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einfuehrung*, op. cit., 177.



salīdzinām to, piemēram, ar paulinisko tradīciju? Vai šīs lielo gnostiķu skolas maz ir tik neatkarīgas un oriģinālas un vai tās maz atšķiras no mūsdienu pagānisko ezoteriķu eklektiskajām sistēmām, brīvi kombinējot pat savstarpēji pretrunīgu sistēmu elementus un ar elitāru pārākuma apziņu visu tradicionāli kristīgo uzlūkojot kā šauru, primitīvu un neinteresantu (jāatzīst gan, ka senie gnostiķi šo kompilāciju veica ievērojami meistarīgāk)? Vai senās apustuliskās baznīcas nostāja bija tik aplama un antiintelektuāla, pat izcilākos gnostiķus dēvējot vienkārši par ķeceriem? Gnostiķi degradēja Kristus un pirmo apustuļu mācību visdažādākajos līmeņos, īpaši dramatiski tas notika ētikas, sociālās rīcības, jomās, kurās teoloģija tika (vai gnostiķu gadījumā – netika) dzīvota.<sup>66</sup>

Līdz ar to no jauna raisās jautājums par *gnosis* mītu vispār. *Gnosis* kā reliģiski garīga kustība ir izteikti subjektīva un amorfa, tā pilnīgi noteikti nedzīvo no atklāsmes, vēl mazāk – no vēsturiskiem notikumiem. Visos *gnosis* mītos pamatā ir viena un tā pati pagāniskajiem arhetipiem raksturīgā antropoloģiskā un kosmoloģiskā dziļumstruktūra: pamatā jau pats cilvēks ir visaugstākais Dievs. Cilvēka īstais “es” sākotnēji dzīvojis augšējā, gaismas pasaulē, un tagad ir nonācis pasaules un miesas tumšajā cietumā. Lai atbrīvotos no tumsības pasaules cietuma, jāiegūst atziņa (*gnosis*) par savu patieso “es”, tā izcelsmi un mērķi.

Ikviens gnostiķu mīts ir šīs dziļumstruktūras objektivizācija ar noteiktu terminu un stāstījuma palīdzību.<sup>67</sup> Tas nenotiek tukšā vietā, bet gan konkrētā reliģiskā, garīgā, kulturālā un pat politiskā kontekstā, atkarībā no konkrētas gnostiķu skolas. Atbilstoši vispārējiem pagāniski mitoloģiskiem mehānismiem (mīts kā universāla interpretācijas mašīna, kas kā sūklis

<sup>66</sup> G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, op. cit., 325. lpp. Viņš uzskata, ka gnostiķu un apustulisko “pistiķu” konfliktos abas puses nonāca pretrunās pret mīlestības bausli, arī draudzes vienotība tika apdraudēta, lai gan šī kristīgo vērtību devalvācija no gnostiķu puses bija nenoliedzama.

<sup>67</sup> Takashi Onuki, *Neid und Politik. Eine neue Lektüre des gnostischen Mythos / Studien zur Umwelt des neuen Testaments* (Goettingen: V&R, 2011), 39.

uzņem sevī un sev pakļauj jebko), gnostīķi ļoti nekritiski uzņem savā mītā motīvus, domas un vispārējus priekšstatus no apkārtējās pasaules, organizējot tos no jauna.<sup>68</sup> Saskaņā ar H. Jonasa (*H. Jonas*) gnostisko mītu tipoloģiju (*sīriešu-ēģiptiešu* tips, *irāņu-maniheiešu* tips un *mandaiešu jauktais* tips), *PhilEv* pieder pie *sīriešu-ēģiptiešu* (SET) tipa, un šo tipu mītiem raksturīga apustuliskās mācības elementu kompilācija ar platonisma, neoplatonisma un dažādu hellēnisma (vēlīni antīkā) laikmeta filosofisku skolu elementiem.<sup>69</sup> SET gnostiskais mīts "ideālā variantā"<sup>70</sup> ir šāds: ar dievišķajām būtņēm (aioniem) pārpilnajā plēromā rodas šķelšanās, tās rezultātā "tumsā" izveidojas materiālās pasaules radītājs (demiurģs), kurš rada no dvēseles un ķermeņa sastāvošu cilvēku. Pasaulē iespīd mūžīgā Gaisma, bet demiurģs to nepamana. Tā ir Gaismas pasaules stratēģija – iespīdēt tumsā un atgriezt sevī ikvienu gaismas daļiņu, pārvarēt pirmatnējo šķelšanos. Pestīšana notiek, atzīstot savu īsto "es", un pēc nāves atkal atgriežoties Gaismas pasaulē.<sup>71</sup>

Vai nākotnē no *PhilEv* teoloģiskās pētniecības sagaidāms kas patiesi jauns? Viens no visredzamākajiem pirmkristīgās literatūras, seno kristiešu socioloģijas un psiholoģijas pētniekiem Gerds Taizens (*G. Theissen*), runājot par vēsturisko reliģijas psiholoģiju (kuras priekšmets nav "dvēsele", bet gan piedzīvojums/pieredze un rīcība/attiecības), norāda tieši uz šī tipa *gnosis* mītu, kas producējis neskaitāmus skaistus traktātus – tiem kā īpašai dārgumu krātuvei būtu daudz lielāka vērtība nevis teoloģiskās pētniecības, bet gan psiholoģiskās un dziļumpsiholoģiskās analīzes jomā.<sup>72</sup> Ņemot vērā zinātniskās

<sup>68</sup> Takashi Onuki, *Neid und Politik*, op. cit., 39ss.; līdzīgi arī Gerd Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums* (n. pl.: Guetersloher Verlaghaus, 2007), 19ss.

<sup>69</sup> H. Jonas, *Gnosis und spaetantiker Geist*, Bd. I: *Die mythologische Gnosis* (Goettingen, 1964); Band II: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Goettingen, 1993).

<sup>70</sup> Vairums pētnieku uzskata, ka šī SET "ideālajam variantam" tuvojās *Jāņa apokrifons* (NHC II,1; III,1; IV,1 un *Papirus Berolinensis Gnosticus* 8502).

<sup>71</sup> Analizējot H. Jonas teoriju, Takashi Onuki, *Neid und Politik*, op. cit., 43ss.

<sup>72</sup> Gerd Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie der Urchristentums*, op. cit., 18., 21ss.

aktivitātes ap *NHC* atradumiem nu jau vismaz pusgadsimta garumā, tieši šis psiholoģiskais (dziļumpsiholoģiskais) virziens varētu būt jauns pavērsiena punkts *PhilEv* pētniecībā, kā arī tas (iespējams, vienīgais) saprātīgais un produktīvais vidusceļš starp mūsdienu gnostiķu nepamatoto sajūsmu, modernās reliģiju pētniecības virspusējo *cultural studies* tendenci (ignorējot teoloģiskus un reliģiskus jautājumus) un tradicionāli kristīgās teoloģijas skepsi iepretī jebkādiem pirmo gadsimtu gnostiķu sektu reliģiskajiem pārdzīvojumiem.

### *Summary*

#### ***The Gospel of Philip as Syrian-Egyptian type of a Gnostic Myth: Problem of Research***

The Gospel of Philip as one of the most outstanding specimens of the library of Nag-Hammadi Codex still poses difficult questions to scholars – one of the most important – what role does the teaching expressed in the Gospel play in the context of the II century Christianity, the movement of the gnostic Valentinus and pre-Christian literature. The remarkably eclectic character of The Gospel of Philip which makes the systematization of theological conclusions almost impossible, reveals many important aspects about the II century Syrian-Egyptian Gnosticism in general as well as the methods of its analysis. The text of The Gospel of Philip demonstrates that Gnosticism of the time does not live only on historical events, and even not on revelation but on the anthropological and cosmological deep structure characteristic for pagan archetypes, with diverse and mutually opposing systemic elements making a human godlike. The Gnostic myth is the objectivization of this structure with the help of highly eclectic symbols, terms and narratives. That is the reason why the value of these and other texts of this type (which do not represent the teaching of the ancient, apostolic church) do not lay in the field of research of theological and pre-Christian literature but in the field of psychological and deep structure (archetype) analysis with the focus on this phenomenon of pagan eclectic thinking. Research of Gnostic texts may help to find answers to questions about the highly eclectic way of religious thinking in Latvia.

## GENESIS GRĀMATAS SIŽETA TRAJEKTORIJA

*Alnis Morics*

*Mag. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorants*

### Ievads: eksegētiskās metodes apraksts

Lasot *Genesis* grāmatu, mūsdienu lasītājs sastopas ar diviem galvenajiem šķēršļiem. Pirmkārt, grāmata izsaka apgalvojumus par pasaules vēsturi, kas neiekļaujas mūsdienās vispārzināmā un zinātniski atzītā pasaules vēsturē. Otrkārt, nav viegli saskatīt saikni starp atsevišķām teksta vienībām šajā grāmatā (epizodēm, ģeoloģijām u. tml.). Šajā rakstā es vēlos galvenokārt risināt otro jautājumu, piedāvājot interpretatīvu *Genesis* grāmatas lasījumu, kas apvieno teksta vienības sižeta plūjumā. Tomēr šāda lasījuma ieguvums būtu daudz mazāks, ja tiktu ignorēts pirmais jautājums – jautājums par vēsturiskumu jeb attieksmi pret to, tādēļ vispirms īsumā apskatu vēsturiskumu.

Salīdzinošās literatūras pētnieks Roberts Alters atgādina vienu no teoloģijas pamatpieņēmumiem – ka Dievs ir vēstures Dievs, kurš vēstures notikumu gaitā īsteno savus mērķus. Taču, lai to attēlotu, Bībeles autori ir lietojuši daiļliteratūru vēsturiska stāsta formā.<sup>1</sup> Ebreju Bībeles naratīvi, atšķirībā no Seno Tuvo Austrumu eposiem, ir proza, nevis dzeja; tas vienlaicīgi atbrīvo autoru no dzejas ritma prasībām un rada vēsturiska notikuma pieraksta izskatu. Vietām, kur avoti ir, iespējams, Seno Tuvo Austrumu mīti, Bībelē pārstrādāto tekstu varētu saukt par daiļliteratūru vēsturiska stāsta formā, savukārt vietās, kur kā avoti kalpojuši vēsturiski dati (hronikas u.tml.),

<sup>1</sup> Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York, NY: Basic Books, 1981), 33.

stāsti būtu uzskatāmi par vēsturi, kas apzināti vai intuitīvi papildināta ar daiļliteratūras elementiem. Vēstures un daiļliteratūras elementi ir kompozicionāli savienoti tik prasmīgi, ka savienojuma vieta jeb robeža starp vēsturisko un māksliniecisko parasti nav nosakāma. Šajā sakarā Alters kritizē Jakabu Lištu, kurš iesaka atdalīt “vēsturisko aspektu” no “stāsta” jeb “estētiskā” aspekta. Pēc Altera domām, šāds mēģinājums atdalīt neatdalāmo līdzīgi elektrokabeļa dzīslu šķetināšanai liecina par to, cik maz viena daļa pētnieku ir domājuši par Bībeles literatūras literāro lomu.<sup>2</sup>

Tā, piemēram, apskatot soģa Ehuda ciklu (Soģu 3:12–30), Alters, joprojām pieļaudams, ka šis stāsts varētu būt arī precīzs notikumu pieraksts bez patvaļīgiem papildinājumiem, analīzes beigās izdara secinājumu:

Tomēr stāsta sakārtojums, tā leksiskās un sintaktiskās izvēles, nelielās izmaiņas stāstījuma pozīcijā, dialogi, kas ir īsi, taču atrodas nozīmīgās vietās, izpilda vēsturiskā notikuma iztēles vadītu pārstrādājumu, pievienojot tam spēcīgu attieksmju definīciju un atklājot tajā nozīmi. Iespējams, ka šis stāsts ir nevis daiļliteratūra vēsturiska stāsta formā<sup>3</sup>, bet vēsture, kas papildināta ar daiļliteratūras elementiem – vēsture, kurā sajūtas un notikumu nozīme tiek realizēta ar daiļliteratūras prozas izteiksmes līdzekļiem.<sup>4</sup>

Citiem vārdiem, faktuāla vēsture<sup>5</sup> kļūst par *pestīšanas vēsturi* tajā brīdī, kad bibliskā naratīva autors to pasniedz kā vēsturisku stāstu, interpretējot notikumus no Jahves mērķu pozīcijas. Bibliskais naratīvs ir literatūra, kas interpretē vēsturi no teoloģiskas pozīcijas. Līdz ar to jautājums, uz kuru lasītājam jāatbild, ir jautājums, vai viņš vēlas “ļauties” šim

<sup>2</sup> Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York, NY: Basic Books, 1981), 32n.

<sup>3</sup> Jeb mīts, kas pārstrādāts vēsturiska stāsta formā.

<sup>4</sup> Robert Alter, op. cit., 41.

<sup>5</sup> Protams, *faktuāla vēsture* šeit ir tikai teorētiska konstrukcija, jo jebkuru vēstures pierakstu nosaka tā periodizācijas principi un līdz ar to interpretācijas prizma.

stāstam, zinot, ka tā ir nevis vēsture mūsdienu zinātniskajā izpratnē, bet vēsturisks stāsts ar teoloģisku ieinteresētību.

Teoloģiskās ieinteresētības aspekts, kura dēļ rodas *pestīšanas vēsture* un kurš notikumus (gan vēsturiski pierādāmus, gan nepierādāmus, gan neiespējamus) pasniedz no Jahves mērķu pozīcijas, ved pie šeit apskatāmā otrā jautājuma – jautājuma par *Genesis* grāmatas teksta vienotību, jo tieši mērķis jeb *meklējums* (sižeta motivētājs) padara stāstu, ieskaitot biblisko naratīvu, par vienotu veselumu.

Valters Kaizers, cenždamies atrast vienojošo elementu Vecās Derības teoloģijā, piedāvā *apsolījuma* tēmu un pasniedz to galvenokārt kā Vecās Derības sistemātisku centru, taču ievada diskusijā par šāda centra pieteikšanu viņš min ne tikai apsolījumu, bet arī Jahves mērķi un plānu kā šī apsolījuma kontekstu.<sup>6</sup> No literatūrzinātnes viedokļa šāds mērķis, plāns, apsolījums, iecere vai sarežģījuma atrisinājums – it īpaši, ja izteikts sižeta sākumā, – ir šī stāsta motivētājs, kura dēļ autoram ir jēga pierakstīt turpmākos notikumus, bet lasītājam – interese tos lasīt un uzzināt, vai un kādā veidā iecere īstenosies, tādējādi iesaistoties stāstā pašam un iegūstot tur savu piedzīvojumu, bet bibliskā naratīva gadījumā – pat reliģisku pieredzi. Šādu motivētāju sauc par *meklējumu* (*quest*),<sup>7</sup> un šī raksta mērķis ir izsekot šādu meklējumu *Genesis* grāmatā. Abi sākumā minētie hermeneitiskie jautājumi apvienojas risinājumā, kad *Genesis* grāmatas vēstītājs pasniedz Dieva kā stāstā esoša rakstura pozīciju un uztur tā meklējumu viscaur šajā grāmatā. Tā kā stāsta galvenā varoņa meklējums ir cieši saistīts ar vēstītāja pozīciju, spriedzi (neziņu) un bibliskā naratīva izteiksmes līdzekļiem (piem., atkārtojumi), tad šeit sniegtā sižeta analīze reizē arī demonstrē, kā stāsts iesaista lasītāju un kā stāsta galvenā varoņa (šajā gadījumā – Dieva) meklējums kļūst par lasītāja meklējumu.

---

<sup>6</sup> Kaiser Walter, C., Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Zondervan MI: Grand Rapids, 1991), 29.

<sup>7</sup> J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999), 78–79.

## Genesis grāmatas makrosīžeta meklējuma izsekojums

Genesis stāsts sākas, Dievam radot “debesis un zemi” (Gen. 1:1). Sākotnēji zeme ir “neiztaisīta un tukša” (*tōhū wābōhū*), ainu raksturo tumša, bezdibenis un Dieva gars vai vējš (*rū<sup>h</sup>*), kas pūš pār ūdeņiem. Šo eksistenciāli atbaidošo pirmlaiku haosa sarežģījumu Dievs pārvar bez piepūles<sup>8</sup> – atskan pavēles: “Lai top gaisma”, “Lai top velve”, “Lai saplūst vienkopus ūdeņi”, “Lai zeme izdod zāli” utt., un viss notiekošais precīzi paklausa pavēlēm. Kad tiek radīts cilvēks, sižets sasniedz kulmināciju, un proza pārvēršas dzejā (1:27):

<i>wayyibrā<sup>2</sup> ʿēlōhim ʿet-hāʾādām bošalmō</i>	<i>Un radīja Dievs cilvēku pēc savas līdzības,</i>
<i>bošēlem ʿēlōhim bārā<sup>2</sup> ʾōtō</i>	<i>Pēc Dieva līdzības viņš radīja to,</i>
<i>zākār únəqēbā<sup>h</sup> bārā<sup>2</sup> ʾōtām</i>	<i>Vīrieti un sievieti viņš radīja tos.</i>

Viss radītais ir labs (*tōb* atkārtojas 6 reizes), bet septītajā reizē viss kopā tiek novērtēts kā “ļoti labs” (*tōb mōʾōd*, 1:31). Epizode noslēdzas (2:1–3) ar atvieglojumu (jeb atdusu, atpūtu, mieru – Dievs atpūšas – *wayyi bōt*) un gandarijumu.

Kaut arī šis stāsts ir ideāls, tas iesēj lasītājā arī interesi par tālākiem notikumiem ar jautājumu, kā piepildīsies tajā izteiktā svētība vai novēlējums: “Augļojieties un vairojieties! Piepildiet zemi un pakļaujiet sev to, un valdiet pār zivīm jūrā un putniem gaisā, un katru dzīvu radījumu, kas rāpo pa zemi.” (1:28). Nākamā, Ēdenes dārza, epizode (2:4-3:24) šim meklējumam rada sarežģījumu, kas ietekmē itin visas svētības skartās jomas: bērnu dzemdēšanu, vīra un sievas savstarpējās attiecības (3:16), zemes apstrādāšanu, pakļaušanu un izdzīvošanu (3:17–19). Vienīgā gaišā nots šeit ir daļa pār čūsku izteiktā lāsta, saskaņā ar kuru sievas *sēkla* (*zēra<sup>c</sup>* – *pēcnācējs* vai *pēcnācēji*) to uzvarēs. No šīs epizodes lasītājs iziet ar jaunu meklējumu: kas ir šī sēkla? Kad tā (tas, tie) ieradīsies? Kā iespējams uzvarēt čūsku un vērst par labu nodarīto? Kaut arī netiešs, šis ir apsolījums, bet šīs epizodes sarežģījums gaida

<sup>8</sup> Šo vērojumu skat.: Laurence A. Turner, *Genesis* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 2000), 22.

risinājumu un ir kļuvis par meklējumu, ar ko ieejam nākamajā epizodē. *Svētās vēstures (Heilsgeschichte)* jeb *pestīšanas vēstures* pieraksts ir sācies.

Uz daudzajiem lasītāja uzdotajiem jautājumiem Ievai, šķiet, atbilde jau ir gatava: tā dzemdē dēlu, sacīdama: “Esmu ieguvusi sev vīru ar Jahvi” (vai pat *Jahvi* – *qānīṭī ʔiš ʔeṭ-yhwh*; 4:1).<sup>9</sup> Taču Jahve neatzīst Ievas iecerēto varoni un parāda labvēlību pret jaunāko dēlu. Izceļas nepārvarams brāļu naidis, kas beidzas ar slepkavību, un cerības par uzvaras nesēju-pēcnācēju pagaist.

Lai atjaunotos pēctecības cerība, dzimst Sets, jauns pēcnācējs (jeb sēkla, *zera*<sup>5</sup>) Ābela vietā (4:25). Beidzot redzams arī neliels progress: Seta dēla Ēnoša laikā cilvēki sāk pielūgt Jahvi, bet septītajā paaudzē pēc Ādama Ēnohs vada “savas gaitas ar Dievu” (5:24), kamēr Lamehs, septītās paaudzes pēcnācējs pēc Kaina, lepojas ar savu vardarbību, turklāt viņa vārdus izceļ dzejas pants (4:23–24)<sup>10</sup>:

*ʕādāḥ wəʕillāḥ ʕmaʕan laqôlī*  
*nəšē lemek haʔzēnnāḥ ʔimrāṭī*  
*ki ʔiš hāraḡṭī laḫīṣī*  
*wəyeleḡ laḫaburāṭī*  
*ki iḫʕāṭayim yuqam-qāyīn*  
*wəlemerk iḫʕim wə iḫʕāḥ*

Ada un Cilla, dzirdiet manu balsi!  
 Lameha sievas, klausieties manu runu!  
 Vīru es nogalināju par savu brūci,  
 un zēnu par savu skrumbu!  
 Kains tika atriebts septiņkārt,  
 bet Lamehs – septiņdesmit septiņas!

Pēctecība turpinās. Seta ģenealoģijā devītajā paaudzē pēc Ādama cits Lamehs kļūst par tēvu Noam un nepārprotami no jauna pauž gaidāmā pēcnācēja nākšanas cerību: “Šis mūs atvieglos (*yənaḫāmēnū*) no mūsu pūlēm un mūsu roku smagā darba, apstrādājot zemi, ko Jahve nolādēja.” (5:29) Nākamā epizode (6:1–8) atklāj jaunu cilvēces varenības laikmetu, taču Jahve novērtē, ka “liels ir cilvēka ļaunums uz zemes; katrs sirds nodoms ir tikai ļauns (*raq ra*<sup>6</sup>), nepārtraukti.” (6:5) Pilnīgs pretstats radīšanas epizodei, kur septiņkārt tika uzsvērts, cik viss ir labs.

<sup>9</sup> Šis īsais teikums ir īpatnējs gan sintaktiski, gan semantiski, tādēļ pazīstams kā grūti interpretējams, taču skaidrs, ka Ieva šeit piedēvē savam dēlam īpašu lomu Jahves plānā.

<sup>10</sup> Šo vērojumu un šādu rindu sadalījumu skat.: Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985), 5–12.



Jahve pasargā cerības nesēju-pēcnācēju Nou, viņa ģimeni un saujiņu dzīvās radības drošā šķirstveida kuģī (*tēbā<sup>h</sup>*), bet pārējo pasauli iznīcina globālā plūdu katastrofā. Atveras gan “debesu logi”, gan “dziļumi” (*ṭḥôm* 7:11; sk. 1:2). Iet bojā “ikviena radība, kas kustēja zemes virsū, putni, lopi, zvēri un visi radījumi, kas pulkiem mudž uz zemes, un visi cilvēki. Viss, kam bija dzīvības dvaša, kas dzīvoja sausumā, nobeidzās.” (7:21–22) Plūdu apraksta valoda atgādina radišanas stāstu valodu.<sup>11</sup> Pasaule atgriežas radišanas izejas punktā, pirmatnējā haosa stāvokli.<sup>12</sup>

“Tad Dievs atcerējās (*wayyizkōr*) Nou” (8:1), kuram arī lasītājs seko pēcnācēja cerības dēļ. No jauna pūš Dieva vējš (*rū<sup>ah</sup>*), no jauna parādās sauszeme (8:14). Noas ģimene iziet no šķirsta, un līdz ar viņu “ikviena radība: putni, lopi, rāpuļi, kas rāpo pa zemi”, lai no jauna “augļotos un vairotos” un “piepildītu zemi” (8:17). Dievs no jauna svētī cilvēku – šoreiz Nou: “Augļojieties, vairojieties un piepildiet zemi.” (9:1) Jaunā radišana ir paveikta.

Cerības par Nou kā iespējamo pēcnācēju-uzvarētāju aug, jo tieši ar viņu, viņa ģimeni, dēliem, dēlu sievietēm un visu dzīvo radību, kas ar viņu bija šķirstā, Jahve tagad slēdz mūžīgu derību (*ḥerīt ‘ólām*), ar kuru saskaņā Jahve apņemas vairs nekad neiznīcināt dzīvo radību uz zemes un nekad vairs neizraisīt globālus plūdus (9:8–17). Iepriekšējā epizodē, kad Noa uzcēla altāri un pienesa Jahvem upuri, Jahve šīs derības kontekstā apņēmas nekad vairs “nenolādēt zemi cilvēka dēļ, kaut arī cilvēka nodomi ir ļauni jau no jaunības” (8:21). Tā ir atsauce ne tikai uz pirmsplūdu pasaules lepnību, bet arī uz notikumu Ēdenes dārzā – lāstu pār zemi cilvēka dēļ.

Atbalsojot Ēdenes dārza notikumu, no jauna seko epizode, kur kāds neapzinās savu kailumu un kāds saņem lāstu (9:18–27), no jauna zeme tiek apdzīvota (10:1–32), un no jauna pasauli pārņem globāla lieluma mānijas krīze (11:1–9). Šoreiz ļaudis vēlas celt savu reputāciju jeb vārdu (*šēm*) ar pilsētas un torņa

<sup>11</sup> Par paralēlēm starp radišanas naratīviem un plūdu naratīvu skat. arī: Bernhard W. Anderson, *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999), 94.

<sup>12</sup> Par radišanu *ex chaos vs. ex nihilo*, skat.: Bernhard W. Anderson, op. cit., 87–88.

būvniecību, kura “virsoņe sniedzās debesīs” (11:4), tomēr Jahve, lai šo “arhitektūras sasniegumu” apskatītu, ir spiests nolaisīties uz zemes.<sup>13</sup> Celtniecības iemesls ir arī “netikt izkaisītiem”, taču to Jahve panāk, sajaucot valodas (11:7–9).

Vai tiešām viss atkārtojas kā iepriekš, un Noas derība neko neatrisina? Salīdzinājumā ar pirmsplūdu paralēlēm, jaunās epizodes ir ar mazāk saasinātu konfliktu. Zeme vairs netiek nolādēta cilvēka dēļ; Noas ģimenes skandālam, kas gan asociējas ar Ēdenes dārza pārkāpuma epizodi, nav globālu sekas; atšķirībā no Lameha vardarbības un augstprātības, Nimroda liels ir “Jahves priekšā” (10:8); Bābeles torņa “projekts” Jahve izjauc, neizjaucot radīto pasauli. Protams, tie visi ir ne vairāk kā *uzlabojumi*; problēmas sakni tie neatrisina, tāpēc stāsts turpinās.

Tieši pēc cilvēku neveiksmīgā mēģinājuma celt sev “vārdu” (*šēm*) lasītājs uzzina, ka Jahve ceļ kādu citu vārdu – tā ir Noas mantinieka Šema (*šēm*) ģenealoģija (11:10–26). Šī ģenealoģija aizved līdz nākamajam potenciālajam pēcnācējam-uzvarētājam – Ābrahāmam, ar ko Jahve slēdz īpašu derību:

Es tevi darišu par lielu tautu,

Es tevi svētīšu un darišu lielu savu vārdu (*šomēkā*), un tu būsi par svētību.

Es svētīšu tos, kas tevi svētī, un nolādēšu tos, kas tevi nolād,

***Un tevī būs svētītas visas zemes ciltis.***

[..]

Taviem pēcnācējiem (jeb sēklai - *lozár'ākā*) es došu šo [kanaāniešu] zemi.

(12:1–3;7)

Jahve sola dot Ābrahāmam visu, ko iepriekšējo stāstu antagonistu kāroja iegūt sev, un vēl vairāk, taču pirms tam viņam jāatstāj sava dzimta un jādodas Jahves norādītā virzienā. Lai cik nozīmīga Ābrahāmam varētu būt zemes, pēcnācēju un reputācijas iegūšana, lasītājam apsolījuma svarīgākā daļa ir svētība visām “zemes ciltīm” – beidzot ir ieradies pēcnācējs, ar kura starpniecību tiks risināta globālā ļaunuma problēma.

Ar šo derību beidzas mītiski noslēpumainais pirmatnējais vēstures periods *Genesis* grāmatas naratīvā (1.–11. nod.) un

<sup>13</sup> Šo ironisko vērojumu skat.: Kaiser Walter, C., Jr., op. cit., 82–83.

iesākas jauns, patriarhu vēstures, posms (12.–50. nod.) ar identificējamām darbības vietām, pragmatiskākiem notikumiem un reālākiem personāžiem. Neraugoties uz to, joprojām aktīvs ir sīzētiskais pēcnācēja (jeb sēklas – *zēra*<sup>c</sup>), uzvarētāja meklējums. Zināmā mērā to piepildīja Noas derība ar mūžīgu nodrošinājumu pret visa radītā iznīcināšanu un konflikta mīkstināšanu, bet tagad Ābrahāma derība paredz jaunus pēcnācējus, Kanaāna zemes iegūšanu un visbeidzot – svētību visām tautām, tātad Ēdenē sakņotās problēmas atrisinājumu. Kā tas viss īstenosies ar Ābrahāma starpniecību? – skan tagadējais sīzētiskā meklējuma jautājums.

Ābrahāma derības apsolījums ir tik liels un “neatbilstošs reālajai situācijai”, ka ikviens solis tā piepildījuma virzienā ir jāizcīna. Jau pašā sākumā, ceļojumā uz Kanaānu, Ābrahāms līdzī ņem savu brāļa dēlu Latu. Kādēļ? Latam viņš ir spiests atdot Jordānas līdzenumu – tolaik auglīgu zemes teritoriju –, glābt Latu no ķēniņa Kedorlaomera (14. nod.) un “kaulēties” par viņu ar Jahvi pirms Sodomas iznīcināšanas (18:16–32). Lata meitas gūst savus pēcnācējus incesta ceļā no tēva (19:30–38). Vai Ābrahāms sievas neauglības dēļ uzskatīja, ka Lats ir vienīgais iespējamais mantinieka kandidāts?<sup>14</sup>

Neskatoties uz Jahves apsolījumā ietverto aizsardzību, Ābrahāms aiz bailēm no sāncensības divas reizes uzdod savu sievu Sāru par māsu (12:10–20; 20. nod.), tā riskēdams pazaudēt viņu un ignorēdams apstākli, ka arī viņai pieder mantinieka apsolījums (18:10). Tāpēc, ka Sāra ir neauglīga, Ābrahāms gūst pēcnācēju no kalpones, un izceļas ģimenes konflikts (16. nod.).

Par spīti visām šīm likstām apsolītais mantinieks Ābrahāmam un Sārai tomēr dzimst (21:1–7), taču tā, šķiet, ir vienīgā piepildītā apsolījuma daļa Ābrahāma ciklā (t. i., 11:27–25:18). Īzāks manto Ābrahāma derību, un tajā ietilpst visi galvenie elementi (Jahves aizsardzība, svētība, zeme, pēctecība, un svētība visām tautām – 26:2–5).

Īzāka sievai Rebekai dzimst dvīņi, taču tikai vienu, turklāt jaunāko, Jahve izvēlas par apsolījuma mantinieku (25:23). Tas

<sup>14</sup> Šādi to interpretē Laurence A. Turner, “Announcements of Plot in Genesis”, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 96* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1990), 62–72.

kļūst par iemeslu jaunam brāļu naidam un jaunākā brāļa Jēkaba bēgļu gaitām. Grūtā bridī bēgļu gaitu sākumā Jahve Jēkabam aplicina savu klātbūtni, aizsardzību, apsola Kanaāna zemi, skaitliski lielu pēctecību un kļūšanu par svētību visām tautām (28:10-22) – gluži tāpat kā Ābrahāmam un Īzākam. Atšķirībā no viņiem Jēkabs gūst veselus divpadsmit mantiniekus. Tomēr lasītāja bažas par apsoliājuma piepildījuma meklējuma sekmīgu rezultātu izraisa protagonista paņēmieni: savu pirmdzimtību jeb mantinieka statusu viņš “lēti” nopērk no vecākā brāļa par lēcu virumu, mantinieka svētību izkrāpj no redzi zaudējušā tēva, ar mātes veiklu paņēmieni palīdzību izbēg no atreibības, lai meklētu patvērumu pie mātes brāļa Lābana Padanaramā. Šos pašus paņēmienus viņš lieto arī tur, kaut gan sastopas ar līdzīgu “lietpratēju”. Pēc divdesmit nokalpotiem gadiem Jēkabs ir spiests bēgt arī no Lābana (Gen. 31) – atpakaļ uz Kanaānu, kur viņu gaida tikšanās ar vecāko brāli Ēsavu. Šis mirklis ir izšķirošs. Nakts ciņa ar Jahves eņģeli pie Jabokas strauta beidzas ar sarunu, kur Jēkabs pieprasa svētību (32:26). Viņš apzinās savu manipulatīvo rīcību un vairs nav pārliecināts, ka mantinieka svētība viņam joprojām garantēta. Viņš arī vairs nesamierinās ar savām spējām dublēt šo svētību ar viltību, ja “gadījumā” svētība izrādītos vairs spēkā neesoša. Šāds pavērsiens Jahvem šķiet pietiekams, lai piešķirtu viņam jaunu vārdu: “Tavs vārds turpmāk nebūs Jēkabs, bet Israēls, jo tu ar Dievu un ar cilvēkiem esi cīnījies un esi uzvarējis.” (32:29) Turpmākajās epizodēs un visā nākamajā Genesis grāmatas ciklā (37:2–50:26) lasītājs sastop jau citādu Jēkabu.

Šis, pēdējais Genesis cikls – Jāzeps jeb Jēkaba ģimenes cikls –, sākumdaļā rada maldinošu iespaidu, ka tam maz kopīga ar apsoliājumu un līdz ar to ar sižeta meklējumu, taču vēlāk šādu saistību apstiprina Jāzeps: “Neesiet apbēdināti un nebīstieties, ka jūs mani esat šurp pārdevuši, jo Dievs mani šurp sūtījis, lai jums saglabātu dzīvību” (45:5) un Jahves uzruna Jēkabam: “Es esmu Dievs, tava tēva Dievs, nebīsties noiet uz Ēģipti, jo *es tevi darišu par lielu tautu*. Un es iešu kopā ar tevi uz Ēģipti, un *es tevi atkal vedams atvedīšu atpakaļ*, un Jāzeps ar savu roku aizspiedīs tavas acis.” (46:3–4)

Taču, ja lasītājs ar savu apsolījuma piepildījuma meklējumu “ierodas” šī cikla sākuma epizodēs, tad tajās dominējošais brāļu naidis liek atcerēties Jēkaba un Ēsava naidu un to, kā šis naidis apdraudēja svētību (tātad arī mantinieka statusu un apsolījuma piepildījumu) un pat dzīvību. Šajā stāstā viens no galvenajiem naida iemesliem ir Jāzeps sapņi (37:8–10), kuros tas paceļas pāri citiem, un citi (kas ir vecāki par viņu) viņam kalpo vai pat pielūdz viņu. Tā kā lasītājam pagaidām vēl nav zināms, kurš no Jēkaba dēliem būs apsolījuma mantinieks (vai ka tādi būs vairāk nekā viens)<sup>15</sup>, tad šie sapņi var izraisīt arī nopietnu jautājumu, kādu uzdod Jēkabs: “Vai mums būtu ietin jāiet – man, tavai mātei un taviem brāļiem, lai klanītos tavā priekšā līdz zemei?” (37:10) Seko brāļu sazvērestība, kuru tie daļēji īsteno, pārdodot Jāzepsu verdzībā ismaēliešu karavānai. Šī spriedze izklīst, ģimenei no jauna apvienojoties Ēģiptē un, kā jau iepriekš minēju, noskaidrojot Jahves slēpto nodomu šajā notikumā.

Vairāk nekā jebkurā citā Genesis grāmatas naratīvā šajā ciklā ir piepildījies apsolījums *kļūt par svētību* citām tautām. Jahves atklāsmes apgaismots, Jāzeps glābj ne tikai savas ģimenes, bet visas Ēģiptes iedzīvotāju dzīvību.

Arī pēcnācēju skaits ir pieaudzis. Ābrahāmam, lai radītu tikai vienu apsolījuma mantinieku, pagāja 25 gadi, un tam veltīts gandrīz viss naratīva cikls, bet Jēkabam, ieceļojot Ēģiptē, ģimenes kopskaits sasniedz 70. Savukārt, kad Israēls apmetas uz dzīvi Gošenē, tas “augļojas un ļoti vairojas” (47:27, *wayyiprū wayyirbū məʾōd*) – atbalsojot un pastiprinot radīšanas (1:28) un pēcplūdu jaunradīšanas (9:1) terminoloģiju.

<sup>15</sup> T.i., “pirmās reizes” lasītājam. Tomēr katrs lasītājs, kas ļaujās teksta uzaiicinājumam ņemt dalību tā attēlotajā pasaulē, ir pirmās reizes lasītājs, jeb, Gadamera vārdiem, spēlētājs, kurš gan labi zina, ka tā ir “tikai” spēle, bet viņš nezina, ko īsti viņš “zina”, to zinādams (skat.: Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, transl. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 2006), 103). Iespējams, ka šāds lasītājs pietiekami labi pārzina Israēla vēsturi, lai jau iepriekš zinātu, ka mantinieki būs visi 12 Jēkaba dēli nevis tikai Jāzeps, bet tas viņam nelaupa iespēju ieiet stāsta pasaulē un piedzīvot Jāzepsa stāstu tā, it kā nebūtu zināms, kā tas beigsies.

Citādi ir ar zemes apsolījuma papildīšanos. Faraons israēliešiem gan dāsni piešķir “vislabāko” zemi Ēģiptē (47:5,11), taču tā nav viņu apsolītā Kanaāna. Viss, kas tiem šobrīd Kanaānā pieder, ir apbedīšanas vieta, un pat tā ir pirka.<sup>16</sup>

Līdz pat *Genesis* grāmatas beigām šī apsolījuma daļa tā arī paliek nepiepildīta. Makrosīzeta sarežģījums, kas iesākas Ābrahāma ciklā un kas savukārt ir atbilde uz Ēdenes stāsta sarežģījumu, tālāku risinājumu gaida *Exodus* grāmatā.

*Exodus* naratīvs sākas ar ekspozīciju jeb situācijas aprakstu, kurš šajā gadījumā veido tiltu ar *Genesis* grāmatu: tiek aprakstīts Jēkaba ģimenes sastāvs, kāds tas bija iecelojis Ēģiptē, pieminēts Jāzeps, un paskaidrots, ka stāsta darbība risinās, kad visa šī paaudze ir jau mirusi (Ex. 1:1-6).

Ekspozīcija daļēji pāriet darbībā ar nākamo minēto faktu – israēliešu vairošanos, kas ir divkārša atsauce uz *Genesis* naratīvu.

Pirmkārt, šeit jau ceturto reizi atkārtojas vairošanās “formula” (t.i., klišejiska frāze), kas par tādu ir kļuvusi *Genesis* grāmatā, bet tagad tiek uzsvērtā spēcīgāk nekā jebkad agrāk:

*porù úroḅù ùmil'ù 'eḷ-hā'āreš*

Augļojieties un vairojieties,  
un papildiet zemi! (Gen. 1:28; 9:1)

*wayyēšeḅ yisrā'ēl bə'ēreš mišrāyim*  
*hə'ēreš gōšen wayyē'āhāzū ḅāh*  
*wayyiprū wayyirbū mə'ōḡ*

Un dzīvoja Israēls Ēģiptes **zemē**,  
Gošenes **zemē**, un tā viņam piederēja,  
un tie **augļojās un ļoti vairojās**  
(Gen. 47:27).

*ūḅonē yisrā'ēl pāru*

Un Israēla dēli **augļojās**

*wayyisrašū*

un **mudžēja**,

*wayyirbū*

un **vairojās**,

*wayyq'ašmū bim'ōḡ mə'ōḡ*

un kļuva ļoti, ļoti vareni,

*wattimmālē' hā'āreš 'ōḡām*

un **zeme** kļuva viņu **pilna**. (Ex. 1:7)

Otrkārt, šī fakta pieminēšana paziņo lasītājam, ka šeit ir runa par Ābrahāma apsolījumu, kuram ir globāla, līdz pat radīšanai izsekojama nozīme – tātad pēcnācēja-uzvarētāja jeb *svētās vēstures* sīzietiskais meklējums ir atjaunots.

<sup>16</sup> Laurence A. Turner, op. cit., 171.

Tūlīt seko arī sižeta sarežģījums, kas dominē *Exodus* grāmatas pirmajā pusē: Ēģiptē tagad valda ķēniņš, “kas par Jāzepu neko nezina”. (Ex. 1:8) Viņš šādu israēliešu vairošanos uztver kā apdraudējumu sev un savai zemei, tādēļ vērsas pret tiem ar genocīda politiku. Sākotnēji israēliešu darba apstākļi tiek padarīti ekstremāli smagi, bet pēcāk tiek izdots likums, ar kuru saskaņā visi israēliešu vīriešu kārtas pēcnācēji jānogatolina (Ex. 1:15–16).

Šajā smagajā laikā Jahve uzrunā israēlieti Mozu Midiāna tuksnesī pie Horeba kalna: “Vērodams esmu vērojis manas tautas bēdas, kādas tai ir Ēģiptē. Viņas brēkšanu par tās uzraugiem Es esmu dzirdējis, jo es zinu viņu ciešanas. Es esmu nolaidies, lai viņus izglābtu no ēģiptiešu rokām un tos izvestu no šīs zemes.” (Ex. 3:7–8)

Jaunais sižeta sarežģījums ir nobriedis risinājumam un kulminācijai, kur skaidri jūtams lasītāja meklējums ar jautājumiem: kā Jahve glābs Israēlu? Vai tas izdosies? Vai israēlieši tagad iegūs patriarhiem apsolīto Kanaāna zemi?

Kā redzams no šī sižeta līnijas ieskicējuma, sižetiskais meklējums sākas *Genesis* naratīva pirmajās epizodēs (Gen. 1–3), turpinās pirmatnējās vēstures ciklā (1–11), sagatavo kontekstu patriarhu cikliem (12–50), bet patriarhu cikli sagatavo kontekstu *Exodus* naratīvam. Kaut arī šī raksta ietvaros nav iespējams analizēt visas *Genesis* naratīva epizodes, apskatītās epizodes iekļaujas pēcnācēja-uzvarētāja makrosižeta meklējumā, tādēļ izsekotā sižeta līnija var kalpot kā ārējais konteksts atsevišķu epizožu literārajā eksegēzē.

*Genesis* makrosižeta līnija arī aicina tālākam naratīva lasījumam un tālākiem pētījumiem, jo sižeta sarežģījums neatriisinās ne *Genesis* grāmatā, ne *Exodus* grāmatā, ne *Pentateihā*, pat ne visā Vecajā Derībā. Tādēļ Jaunajā Derībā Mateja evaņģēlija autors savu naratīvu sāk ar ģeonealģiju, kura pasniedz Jēzu kā Ābrahāma pēcnācēju un līdz ar to gaidāmā uzvarētāja apsolījuma kārtējo iespējamo piepildījumu (Mat. 1:1).<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Šo vērojumu skat.: William Sanford LaSor et. al., *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2nd ed., 1996), 6.

## Summary

### ***The Track of the Plot of Genesis***

*This article explores the Biblical book of Genesis as a narrative and uses the final edition of the text without trying to reconstruct the history of the Ancient Near East behind it. Instead, the analysis proceeds from an assumption that the biblical narrative is a genre that exploits the narrative prose in order to interpret history from the theological point of view, and that the very narrative is the source of theology, not the history behind it.*

*The biblical narrative also poses a challenge of seeming discontinuity. With awareness of literary conventions of biblical narrative this article suggests using God as a character's quest throughout the book, even in the scenes where God is not among the characters. Because the hero's (protagonists) quest is closely tied to the narrator's point of view, suspense and some of biblical literary devices, such as repetition, this analysis also demonstrates how a story involves a reader, thus making the hero's quest become the reader's quest as well.*

*The macro plot of the book of Genesis, as presented here, begins with God creating the heaven and the earth, and forging a perfect world (Gen. 1). The two scenes of Eden (Gen. 2-3) bring in the major complication, as the humans yield to the serpent's temptation of power and thus they become subjects for suffering and death. God's judgment upon the serpent also contains a foresight of a coming conqueror, a successor of a woman that will crush the serpent's head. Anticipation of the coming hero, as the author suggests, is an overarching quest of the book: God seeks to bless the cursed world anew while people hope to find relief from the toil allotted to them by the judgment. Sometimes the two quests split and are even represented by two genealogical branches, as in the story of Cain and Abel (Gen. 4), and sometimes they merge into one, as in the scene of Abraham's call (Gen. 12). The article uses selected scenes and genealogies to illustrate how this quest unifies all the material of the book of Genesis, and how it seeks its fulfillment even beyond, in the book of Exodus.*



## PĀRPRASTIE REVOLUCIONĀRI – RASTAFARIEŠI

*Mg. theol. Guntars Rēboks,*  
*LU Teoloģijas fakultātes doktorants*

Viens no pazīstamākajiem rastafariešiem ir Roberts Nesta Mārlijs (*Robert Nesta Marley*), kurš plašāk pazīstams ar vārdu Bobs Mārlijs. Liela daļa šī mūziķa dziesmu tika veltītas imperatoram Tafari. Līdz ar Mārlija vēstījumu Jamaikā, Āfrikā un melnādaino diasporās daudzi sāka sevi asociēt ar rastafari kustību. Drīz vien ar Rastafari vārdu identificējās arī baltie Amerikā un Eiropā. Mārlijs un viņa mūzika jo īpaši uzrunāja trešo pasaules valstu iedzīvotājus un apspiestās sabiedrības šķiras.<sup>1</sup>

Nav šaubu, ka rastafarieši ir viena no pārprastākajām kustībām pasaulē. Lielākoties izplatīts priekšstats, ka rastafarietis obligāti valkā sarkandzelteni zaļu cepuri, audzē dredus, klausās regeja mūziku un smēķē kaņepes. Šīs klišejas iespējams “iegādāties” plašajā multikulturālisma tirgū.

Šajā rakstā autors sniegs nelielu ieskatu rastafari kustības tapšanā un tās attīstības gaitā, izklāstot svarīgākās rastafariešu idejas, kas saistāmas ar dažādiem kustības novirzieniem un to aizsācējiem. Tā kā rastafari kustība mūsdienās ir ļoti daudzveidīga, šis raksts koncentrējas uz laikposmu no 19. gadsimta astoņdesmitajiem gadiem līdz 20. gadsimta astoņdesmitajiem, kas iezīmē svarīgākos notikumus rastafari kustības ideju tapšanā un attīstībā.

---

<sup>1</sup> Leonard E. Barrett, *The Rastafarians* (Boston: Beacon Press, 1997), 213.

## Pravietis Marks

Marks Gārvijs (*Marcus Garvey*) dzimis 1887. gada 17. augustā Karību jūras salā Jamaikā. Marks uzauga ar lielu mīlestību pret grāmatām un jau deviņpadsmit gadu vecumā kļuva par kāda grāmatu iespiedēja mācekli. Piecus gadus vēlāk, kad Marks pārcēlās uz Jamaikas galvaspilsētu Kingstonu, lai strādātu par iespiedēju, viņš aktīvi darbojās iespiedēju apvienībā. Gārvijam bija tikai divdesmit viens gads, kad viņš sāka izdot savu pirmo laikrakstu. Tā mūžs nebija ilgs un neilgi pēc tam viņš pameta Jamaiku un turpmākos gadus pavadīja Kostarikā un Panamā, kur strādāja par laikrakstu redaktoru. 1912. gadā Gārvijs turpināja izglīties Lielbritānijā un atgriezās Jamaikā, iedvesmas pilns. Šī iedvesma, kā viņš pats norāda, nākusi no T. Vašingtona Būkera (*Taliaferro Washington Booker*) autobiogrāfiskā darba "Attapties no verdzības" (*Up from Slavery*). Līdz ar šo grāmatu, kā saka Gārvijs, viņam "tika nolemts liktenis kļūt par rases līderi." Kingstonā Gārvijs nodibināja Vispasaules melnādaino asociāciju un afrikāņu kopienu (imperīālo) līgu ar mērķi apvienot pasaules melnādainos vienā lielā kopienā, kurai būtu pašai sava dzīvesvieta un valdība.<sup>2</sup>

Gārvija kustības būtība nemainījās arī pēc viņa nāves. Viņa filosofiju "Āfrika afrikāņiem, tiem, kuri mājās, un tiem, kuri ārpus tām" vēlāk pārņēma vairākas melnādaino kustības, tajā skaitā arī rastafari kustība Jamaikā. Rastafarieši bieži uzsver, ka 1916. gadā pirms došanās uz Amerikas Savienotajām Valstīm Marks atvadoties esot teicis: "Meklējiet melnā valdnieka kronēšanu Āfrikā, viņš arī būs tās atbrīvotājs." Rastafariešiem šis valdnieks ir Haile Selasijis I.<sup>3</sup>

Vispasaules melnādaino asociāciju un afrikāņu kopienu (imperīālā) līga virzījās uz priekšu, izmantojot bibliisku motīvu. Tika apgalvots, ka "prinči nāks no Ēģiptes; Etiopija drīz izstieps savas rokas pretī Dievam."<sup>4</sup> Šī motīva nozīme ietvēra gaidas,

<sup>2</sup> Bob Blaisdell, ed., *Selected Writings and Speeches of Marcus Garvey* (New York: Dover Publications, 2004), v.

<sup>3</sup> Leonard Barret. *The Rastafarians* (Boston: Beacon Press, 1997), 67.

<sup>4</sup> Rakstā sniegtas atsauces uz rastafariešu izmantoto Bībeles tulkojumu: *Holy Bible: King James Version* (UK: Collins, 2007), Psalmi 68:31.

ka Āfrikā parādīsies imperators, kurš vedīs visus melnādainos pretim brīvībai. Gārvijā Kingstonā iestudēja lugu, kurā tika attēlota kāda Āfrikas imperatora kronēšana, savukārt tā rezultātā pēc tam, kad 1930. gadā avižu pirmajās lappusēs bija redzams kronētā Etiopijas imperatora attēls, daudzi no Gārvija sekotājiem, kas Bībelē saskatīja specifisku vēstījumu, bija pārliecināti, ka imperators Haile Selasijā ir “Ķēniņu Ķēniņš” gan burtiskā, gan bibliskā nozīmē.<sup>5</sup>

### Pirmie rastafarieši

Starp personām, kas uztvēra Etiopijas imperatora Tafari Makonena kronēšanu nopietni, bija Leonards Hovels (*Leonard Howell*), Žozefs Hiberts (*Joseph Hibbert*), Ārčibalds Danklijs (*Archibald Dunkley*) un Roberts Hindss (*Robert Hinds*). Visi četri bija atsevišķu grupu vadītāji un dibinātāji un apgalvoja, ka ir saņēmuši atklāsmi par to, ka nesen kronētais Etiopijas valdnieks ir mesija.<sup>6</sup>

Leonards Hovels, cilvēks, kurš ieņēma nozīmīgu lomu agrajā rastafari kustības attīstībā, savu misiju sāka rietumu Kingstonas graustu rajonā, kur nekavējoties ieguva sekotājus. Hiberts savu misiju sāka Sentendrjū pilsētas Benoa rajonā, taču vēlāk pārcēlās uz Kingstonu, kur atklāja, ka Hovels sludina tādu pašu doktrīnu kā viņš; Roberts Hindss bija viņa vietnieks. Ārčibalds Danklijs, Apvienoto augļu kompāniju nolīgts zvejnieks, savu misiju sāka Portantonio un ieradās Kingstonā vēlāk. Rastafari kustība radās Kingstonā un no turienes izplatījās pa visu salu. Ap 1934. gadu Hovela, Danklija un Hidsa vadībā Kingstonā izveidojās rastafari kustība, kura piesaistīja biedrus no bijušo Gārvija atbalstītāju vidus.<sup>7</sup>

Hovels staigāja apkārt, pārdodot Haile Selasija fotogrāfijas un uzsverot viņa dievišķo statusu, taču 1934. gadā viņš kopā ar Dankliju un Hibertu tika arestēts par musināšanu. Viņam

<sup>5</sup> Horace Campbell, *Rasta and Resistance: From Marcus Garvey to Walter Rodney* (London: Hansib Publications, 2007), 64.

<sup>6</sup> Leonard Barret, op. cit., 81.

<sup>7</sup> Ibid., 82.

tika piespriesti divi gadi ieslodzījumā. Kad Hovelu atbrīvoja, viņš nodibināja Etiopijas pestīšanas biedrību (*Ethiopian Salvation Society*) un ap 1940. gadu, lai izvairītos no policijas, Senkatrīnas kalnos izveidoja kopienu.<sup>8</sup> Būdams izglītots un dedzīgs verdzības un pretošanās vēstures pētnieks, Hovels ļoti labi apzinājās sava gājiena simbolisko nozīmi, pārceļoties no kreisi noskaņotā politiķa Manlija un labēji tendētā politiķa Bustamantes politiskā cīņu lauka uz kalnaino lauku reģionu.<sup>9</sup>

Hovela organizāciju veidoja 1600 rastafariešu kustības biedru, ar kuru palīdzību viņš vēlējās izveidot kooperatīvu, kas pastāvētu ārpus koloniālās sabiedrības ekspluatējošajām saistībām. Vēsturiskās liecības par šo eksperimentu ir neskaidras, jo lielākā daļa ziņojumu par kopienu sekoja koloniālisma paraugam, kas uzskatīja rastafariešus par vardarbīgiem sektantiem, kuri traucē apkārtējo cilvēku dzīvi. Tieši šajā kopienā aizsākās marihuānas pīpēšana reliģiskajos rituālos, līdz ar to policijai bija iemesls iejaukties kopienas darbībā. Pateicoties Aizsardzības reglamentam, policijai tika piešķirta lielāka vara, un vairāk nekā 173 bruņotu policistu komisāra vadībā ielauzās kalna kopienā. Reida apraksti presē liecina par to, ka tas tika rīkots kā militāra operācija pret cilvēkiem, kas rosināja nabadzīgos iedzīvotājus nemaksāt nodokļus.<sup>10</sup>

Kopā ar vēl divdesmit astoņiem citiem līdzgaitniekiem Hovels tika apcietināts par *gandžas*<sup>11</sup> audzēšanu. No šī brīža kā ieroci pret rastafariešiem valdība izmantoja marihuānas kultivēšanas likumu. Kad Hovelu 1943. gadā atbrīvoja no cietuma, viņš atgriezās savā kooperatīvā, un ap šo laiku izkristalizējās dažas no rastafariešu raksturīgākajām iezīmēm. Lai gan pastāvēja vairākas grupas, kas sludināja monofizitismu<sup>12</sup>, t.i.,

<sup>8</sup> Brian Morris, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2006), 214.

<sup>9</sup> Horace Campbell, op. cit., 94.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> *Gandža* – viens no kaņepes nosaukumiem, ko bieži izmanto rastafarieši.

<sup>12</sup> Monofizitisms tulkojumā no grieķu valodas nozīmē "viena daba." Šis jēdziens attiecināms uz Kristus dievišķo un cilvēcisko dabu. Monofizitisms nenoliedz Kristus divas dabas, taču uzskata, ka pēc Kristus inkarnācijas (parādīšanās fiziskā ķermenī) viņa cilvēciskā daba kļuva

izpratni par Kristus dievišķumu un cilvēciskumu līdzīgā interpretācijā kā koptu baznīca<sup>13</sup>, tieši šajā kalnu kopienā veidojās pretošanās simboli, kas raksturo rastafari kustību.<sup>14</sup>

Būtisks pavērsiens notika 1955. gadā, kad kāds no Etiopijas pasaules federācijas vadošajiem pārstāvjiem apmeklēja Jamaiku kādas nozīmīgas ziņas dēļ. Šis notikums ārkārtīgi rosināja rastafari kustību, un ziņa skanēja šādi: "Imperators [Haile Selasij] pašlaik ir nodarbināts ar tirgotāju kuģu eskadra būvniecību. Un tas laiks nav tālu, kad kuģi no Adisabebas piestās Amerikas ostās. Iespējams, ka kādu dienu kuģi piestās arī šeit [Jamaikā]."<sup>15</sup>

Tācu nozīmīgākā vēsts rastafariešus vēl tikai sagaidīja. Pēc Etiopijas pasaules federācijas pārstāvja Jamaikas apmeklējuma rastafarieši uzzināja, ka pats imperators piešķīris 200 hektārus zemes rietumos dzīvojošajiem melnādainajiem, kas, pēc Etiopijas pasaules federācijas domām, palīdzējuši Etiopijai tās nelaimēs. Bagātā un auglīgā zeme bija imperatora personīgais īpašums, un tika piešķirta eksperimentālā kārtā. Ja tā tiktu izmantota lietderīgi, tai tiktu pievienots papildu zemes gabals. Vīzija par kuģiem un zemi Etiopijā rastafariešu vidū radīja sava veida reliģisku atklāsmi. Sektas pārstāvji skandēja lozungu: "Repatriācija – tagad!" Gan Etiopijas pasaules federācijai, gan rastafariešiem jaunu biedru piesaistīšana kļuva ārkārtīgi viegla, pateicoties ziņai par tūlītēju repatriāciju uz karalisko zemi Etiopiju, kas sirsnīgi sagaidīja svētceļniekus, kā arī ziņai par Viņa Majestātes kuģu būvniecību. Gandrīz vienas nakts laikā rastafari kustība acumirkli dubultoja savu biedru skaitu.<sup>16</sup>

dievišķa. Monofizitu formulējums ir: "no divām dabām viena". W. H. C. Frend. "Monophysitism," in Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion Vol. 9* (New York: Thomas Gale, 2005), 6153.

<sup>13</sup> Koptu baznīca ir sena baznīca Ēģiptē. Saskaņā ar tradīciju, šīs baznīcas dibinātājs un pirmais patriarhs bija apustulis Marks, kurš sāka sludināt kristietību Ēģiptes pilsētā Aleksandrijā. Aziz Suryal Atiya and Mark N. Swanson, "Coptic Church," in Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion Vol. 3* (New York: Thomas Gale, 2005), 1979.

<sup>14</sup> Horace Campbell, op. cit., 95.

<sup>15</sup> Leonard Barret, op. cit., 90.

<sup>16</sup> Ibid., 91.

## Haile Selasijis I

Etiopijas amharu valodas vārds “Ras” ir tituls, ko piešķir Etiopijas karaļa ģimenes locekļiem. Savukārt “Tafari” ir Etiopijas pēdējā imperatora uzvārds.<sup>17</sup> Rastafari (*Ras Tafari*) vārdā sevi sauc arī rastafarieši. Zināmā mērā tas saistīts ar rastafariešu konceptu “I&I,” kas pārstāv uzskatu, ka katrā cilvēkā ir “dievišķā dzirksts” jeb “Es (“I”) Esmu tāds pats Es (“I”) kā Tu”. Tādēļ rastafarietiem nav problēmu saukt kādu svešinieku vai pat kustībai nepiederīgo par savu brāli vai Etiopijas imperatora Rastafari vārdā. Savukārt Haile Selasijis I ir Etiopijas imperatora Rastafari kronēšanas vārds, kas nozīmē “trīsvienības spēks.” Vārdam Rastafari pēdējā skaņa “I” tiek īpaši uzsvērtā, un līdzīgi arī vārdu “Haile Selasi I” lasa un izrunā nevis “Haile Selasijis pirmais”, bet gan “I” izrunā kā angļu “Es.”

“Te viens no vecajiem saka man: “Neraudi! Redzi, uzvarējis ir lauva no Jūdas cilts, Dāvida sakne, lai atvērtu grāmatu un tās septiņus zīmogus.””<sup>18</sup> Pēc etiopiešu tradīcijas, Selasija dzimtas saknes sākās jau tad, kad tronī kāpa Sālamans, kura slava bija izplatījusies pa visu pasauli līdz pat Sābas ķēniņienei, kuras vārds bija Kandake – dienvidu ķēniņiene. Arī viņa ieradās, lai izrādītu cieņu valdniekam Sālamanam un uzturētu attiecības ar viņu. Rezultātā Kandake kļuva par Sālamana sievu, un viņiem piedzima dēls Meneliks I. Falašu<sup>19</sup> līnija tiek skaitīta no Menelika I līdz Menelikam Lieliskajam, kurš bija “lauva no Jūdas cilts”<sup>20</sup>, Viņa Imperiālās Majestātes Haile Selasija I tēvocis.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Leonard Barret, op. cit., 82.

<sup>18</sup> Jāņa Atklāsmes grāmata 5:5

<sup>19</sup> *Falaša* – Etiopijas jūdu reliģija.

<sup>20</sup> Lauva no Jūdas cilts bibliskā nozīmē ir varonīgs dzīvnieks, kam piemīt varoņa drosme, spēks, gods un cēlums. Ebreju svētajos rakstos lauva simbolizē ko tādu, no kā cilvēks baidās. Dieva varu spriest tiesu pār cilvēci asociē ar bailēm no lauvas. Skat.: Kathryn Hutton, “Lions” in *Encyclopedia of Religion Vol. 8*, Lindsay Jones, ed. (New York: Thomas Gale, 2005), 5463.

<sup>21</sup> Milton C. Sernett, *Afro-American Religious History: A Documentary Witness* (Durham: Duke University press, 1995), 401.

Rastafariešu vidū īpaša nozīme ir Jāņa Atklāsmes grāmatai, kura, pēc rastafariešu domām, satur pravietojumus, kas attiecināmi gan uz cilvēci kopumā, gan īpaši uz pašiem rastafariešiem un jo sevišķi uz Haile Selasiju I. Saskaņā ar rastafariešu uzskatu, Jāņa Atklāsmes grāmata satur svēto pravietojumu par imperatoru un ir kļuvusi par kustības centrālo tekstu. Šajā grāmatā var atrast imperatora dižos titulus: “Valdnieku valdnieks un Kungu Kungs, Iekarojošā lauva no Jūdas cilts, Dieva Izraudzītais un Pasaules Gaisma.”<sup>22</sup>

1936. gadā imperatora uzruna “Tautu Savienībai” pievērsa Eiropas un pasaules politiķu uzmanību imperatoram un Etiopijai. Runā viņš norādīja, ka vairākas reizes vērsies pēc palīdzības, lai atvairītu itāļu fašistu iebrukumus Etiopijā. Imperatora lūgums tika atbalstīts vāji, kā rezultātā ar pāvesta svētību senā Etiopijas karaļvalsts tika okupēta un pakļauta Itālijas varai.<sup>23</sup> Rastafariešu interpretācijā tas nozīmēja vienu: pāvests ir antikrists, kas vērsas pret Dieva pravieti, pret Kristu, kurš ieradies imperatora veidā. Šis notikums saskanēja ar melnādaino centieniem cīņā ar segregāciju un diskrimināciju. Daudzu Ziemeļamerikas un Dienvidamerikas melnādaino acīs Etiopijas imperators bija melnās rases aizstāvis cīņā pret netaisnību.

## Princis Emanuēls un Boboašanti

Prinča Edvarda Emanuēla aizgādībā un vadībā tika sasaukta 1958. gada Najabingi<sup>24</sup> sanāksme, kas ir viena no lielākajām rastafariešu vecājo sanāksmēm, kurās notiek *spriešana* (*reasoning*),

<sup>22</sup> Leonard Barret, op. cit., 106.

<sup>23</sup> Horace Campbell, op. cit., 74

<sup>24</sup> Vārds “najabingi” rastafari kustībā tika aizgūts no Ugandas najabingi kustības, kas bija vēsta pret koloniālismu. Rastafarieši ne tikai saistīja sevi ar Etiopiju, bet arī dēvējās par najamaniem, saistot savas idejas ar Kigezi, Ugandas antikoloniālo kustību Najabingi. Rastafarieši, kuri sauca sevi par najamaniem, gluži tāpat kā Ugandas zemnieki, saprata, ka koloniālistu melnādainie aģenti, tāpat kā melnādainie vergturi un “mājas nēģeri” var būt tikpat brutāli, cik baltie. (Sk.: Leonard Barret, op. cit., 121.)

t.i., brāļu savstarpēja diskusija par dažādiem aktuāliem jautājumiem. Emanuels ir viens no pirmajiem rastafari kustības līderiem jau kopš 1935. gada un darbojas kopš Leonarda Hovela laikiem, turklāt ir piedalījies gandrīz visās konfrontācijās ar valdību attiecībā uz repatriācijas jautājumu. Kādā intervijā viņš apgalvoja, ka uz zemes viņš parādījies 1915. gadā Seintelizabetes piepilsētā un, gluži kā Melhisedeks,<sup>25</sup> ir bez mātes un tēva. 1930. gadā viņš ieradās Kingstonā un bija viens no tiem, kuram bija iespēja redzēt Marku Gārviju.<sup>26</sup>

Boboašanti jeb Etiopijas Nacionālā kongresa (*Ethiopian National Congress*) nometne atrodas Jamaikā, vietā, ko sauc par Ciānas kalnu (*Mount Zion*). Nometne atrodas pie pašas kalna malas ar skatu uz jūru, aptuveni sešsimt metru virs jūras līmeņa un trīs kilometru attālumā no galvenā ceļa. Tā aizņem trīs hektārus zemes, uz kuras atrodas liels tabernākuls<sup>27</sup>, skola rastafari kustības jauniešiem, divas nojumes – slotu un sandaļu pagatavošanai, prinča dzīvojamā ēka, apmēram deviņas soka-tāju ēkas un vēl dažas citas ēkas. Nometne ir iežogota un ieieta tajā var caur lieliem vārtiem, kuri ir apsargāti. Lai iekļūtu teritorijā, visi pasaulīgie priekšmeti un instrumenti ir jāatstāj pie vārtu sarga.<sup>28</sup>

Prinča Emanuela grupa pārstāv rastafari kustības reliģisko spārnu. Grupas locekļi nēsā neparastu apģērbu – tas sastāv no turbāna, kas ir pārveidota Etiopijas Ortodoksālās baznīcas turbāna versija, krītošas mantijas, kurā var redzēt sarkanu, melnu un zaļu krāsu,<sup>29</sup> kā arī rastafariešu sandalēm. Hierarhijas virsotnē ir pats princis, kurš apgalvo, ka ir priesteris pēc Melhisedeka kārtas un viņu godina kā vienu no

<sup>25</sup> Melhisedeks minēts 1. Mozus grāmatā kā Salemas karalis un Dieva augstais priesteris, kurš svētīja Ābrahāmu un pienesa viņam vīnu un maizi. Vēstulē Ebrejiem par Melhisedeku kā par Kristus pirmtēlu runāts kristietības kontekstā. (Sk.: Andrew Phillip Smith, *A Dictionary of Gnosticism* (Wheaton: Quest Books, 2009), 158.)

<sup>26</sup> Leonard Barret, op. cit., 94.

<sup>27</sup> Reliģiskās prakses izpildes vieta.

<sup>28</sup> Leonard Barret, op. cit., 182.

<sup>29</sup> Sarkana, melna un zaļa ir Vispasaules melnādaino asociācijas un afrikāņu kopienu (imperālās) ligas karoga krāsas.



trīsvienības. Šī trīsvienība sastāv no Haile Selasija I – Dievs Tēvs, kuram pieder vara pār visu un kurš sagaidīs savus bērnus apsolītajā zemē, – Marka Gārvijs, pravieša ar brīvības redzējumu, un Prinča Emanuēla, Dieva Dēla, kurš ir gans un ap sevi pulcina savu ganāmpulku. Prinča sieva tiek saukta par imperatori, un viņas pārziņā ir kopienas sievietes. Hierarhijā zem viņas ir priesteri, apustuļi un pravieši. Biedri paklanās prinča priekšā, labo roku uzliekot uz sirds un vienlaikus saktot: “Mans Kungs”. Tādā veidā tiek sveicināti arī visi ciemiņi, kas apmeklē nometni. Vienlaikus ar aizliegumu smēķēt cigaretes tiek praktizēta rituāla *svētās kaņepes* pīpēšana.<sup>30</sup>

### Divpadsmit Israēla ciltis

Divpadsmit Israēla cilšu dibinātājs ir Vernons Karingtons, kurš dzimis Metjū Leinā, Kingstonā. Tā kā viņš ir dzimis novembra mēnesī, viņa cilts nosaukums ir *Gad*, līdz ar to Karingtonu dēvē par pravieti Gadu. Viņa vēsts uzreiz izraisīja šaubas lielākajā daļā šķiras – jamaikiešos, kas apzinājās savu piederību attiecīgajai sociālajai kārtai. Karingtons ir strādājis gadījuma darbus, lielākoties Jamaikas ostas rajonā. Vēlāk viņš kļuva par jamaikiešu *fast food* tirgotāju. Pateicoties līdera spējām, Karingtons kļuva par Pasaules Etiopijas federācijas<sup>31</sup> 15. nodaļas galvu.<sup>32</sup>

Vernons Karingtons bija daudzveidīgs indivīds, kurā sajaucas vairāki elementi. Viņš bija Pasaules Etiopijas federācijas biedrs, atmodas sludinātājs, un rastafarietis – viss vienlaikus. Karingtons uzsāka sistemātisku Bībeles studēšanu, vairākas reizes to izlasot kopā ar grāmatām, kas attiecas uz jūdaismu, Ēģiptes un Etiopijas reliģiju, un rezultātā attīstīja jaunu kristietības, jūdaisma, kabalas, numeroloģijas, ģenealoģijas, astroloģijas un rastafari sintēzi. Šo sintēzi viņš sauc par “divpadsmit Israēla ciltīm”.

<sup>30</sup> Leonard Barret, op. cit., 184.

<sup>31</sup> Pasaules Etiopijas federācija tika dibināta Ņujorkā 1937. gadā Haile Selasija I vadībā (Skat.: Leonard Barret, op. cit., 227).

<sup>32</sup> Leonard Barret, op. cit., 227.

Viens no Pravieša Gada mācības stūrakmeņiem bija ļoti vienkāršs: katram kopienas loceklim ik dienas ir jāizlasa viena Bībeles nodaļa, un visa Bībele ir jāpabeidz lasīt pēc trīsarpus gadiem.<sup>33</sup> Pats pravietis par to teicis: “Es viņiem stāstu, ja viņi lasīs vienu Bībeles nodaļu dienā, tad viņi redzēs, ka tas, ko es daru, ir vai nu pareizi, vai nepareizi. Redziet, lielākā daļa ir izlasījuši Biblii, un viņi saka, ka tas, ko es saku, tur ir, tāpēc viņi būs daļa no tā.”<sup>34</sup>

Lielāko diskusiju rastafariešu vidū izraisa pravieša Gada mācība par Jēzu Kristu kā mesiju un pestītāju, kas konfliktē ar vienu no izplatītākajiem uzskatiem, ka Selasijs I ir pats Kristus vai Dievs. Pravietis Gads šajā sakarā norādījis: “mēs redzam Kristu, kurš miris un atkal piecēlies, kurš miris par mūsu grēkiem, mēs redzam šo personu. Tātad tā ir, vai zināt, atšķirīga mācība, tāpēc, ka ne daudzi redz šo mācību, ka Kristus ir šī persona.”<sup>35</sup> Saskaņā ar Divpadsmit Israēla cilšu doktrīnu Selasijs nav Kristus, jo ir miris, – pretēji agrāko rastafariešu uzskatam, ka Selasijs I ir patiesais Mesija: “Viņa Majestāte nav pēdējais Ķēniņš, jo viņa šeit pašreiz nav, un mums būs citi ķēniņi, kas nāks. [...] bet es stipri ticu, ka Kristus sēdēs tronī, bet Viņa Imperiālā Majestāte nav pēdējais Ķēniņš.”<sup>36</sup> Tajā pašā laikā Divpadsmit Israēla cilšu biedru nostāja pret Etiopijas monarhiju ir akceptējoša un atklāsmei piederīga.

Lielu ažiotažu tajā laikā izraisa pravieša paziņojums, ka arī baltie drīkst pievienoties rastafari kustībai. Lai gan nekad nav pastāvējis aizliegums baltajiem sekot rastafari mācībai, tomēr, pēc daudzu tā laika *afrocentriski* noskaņotu rastafariešu domām, tumšādainie ir pārāki par baltajiem. Pravietis Gads bija pirmais no vecajiem, kas savā skolā uzņēma baltos un neskatījās uz tiem ar aizdomām: “Mēs nedarbojamies tikai vienai cilvēku grupai, no vienām asinīm ir cēlušās visas tautas, tātad visi ir aicināti, taču es zinu, ka ne visi sapratīs to,

---

<sup>33</sup> Leonard Barret, op. cit., 229.

<sup>34</sup> Intervija ar pravieti Gadu Jamaikas radiostacijā *Irie FM*, 1997. g. Interviju skat.: <http://dubroom.org/rastafari/audio.htm>, skatīts 10.03.2009.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

ko mēs pašreiz darām. [...] Būtu nepareizi teikt, ka glābt var tikai vienu rasi, tādā veidā mēs neizdzīvotu. Dievs radija mūs visus, un tas ir tas, pie kā es turos.”<sup>37</sup>

Praviētis visu cilvēci identificēja ar divpadsmit Israēla ciltīm. Gads apgalvoja, ka katrs cilvēks var noteikt savu piederību kādai ciltij pēc dzimšanas datuma. Tas atgādina paņēmienu astroloģijā un senajās kristietības ezoteriskajās un gnostiskajās mācībās. Papildus cilts piederībai ikviens noskaidro arī atbilstošo cilts krāsu, cilts funkciju, cilvēka ķermeņa daļu un Jēzus apustuli. Gads šo ezoterisko mācību saņēmis līdz ar atziņu, ka ir Vecās Derības pravieša Gada inkarnācija.<sup>38</sup>

## Nobeigums

Mūsdienās rastafarieši un viņu idejas sastopamas visā pasaulē. No rastafari kustības mājvietas Jamaikā rastafari kustība atrodama kā Japānā, tā Dienvidāfrikā un Polijā. Rastafari kustības ideju izplatība vairumā saistīta ar regeja mūziku, kas pasaulē popularitāti sāka iegūt ap 1960. gadu.<sup>39</sup>

Rastafariešu doktrīnas, rituāli un organizācijas sistēma kustības iekšienē atšķiras, tādēļ rastafari kustību ir grūti definēt pēc doktrīnas. Tāpat rastafari grupas nepieprasa, lai rastafari praktizētājs būtu uzticīgs kādai konkrētai ticības apliecībai. Tajā pašā laikā doktrīna veidojas un mainās kopīgā dialogā. Tāpat atšķiras arī grupu organizācijas sistēmas. Arī autoritāšu un līderu jautājumos dažādās partijās nav vienprātīgas. Divas raksturīgākās rastafariešu iezīmes ir attieksme pret auga *cannabis* smēķēšanu un tās rituālo “padošanu uz riņķi”, tāpat vērā ņemams elements ir rastafariešu matu sakārtojums: dredi, kas tulkojumā no angļu valodas nozīmē “šausmas.”<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Intervija ar Praviēti Gadu Jamaikas radiostacijā, op. cit.

<sup>38</sup> Riley Thayer, *The Twelve Tribes of Israel: An Organizational Movement* (n. pl.: The Dread Library, n.y.)

<sup>39</sup> Richard C. Salter and Ikael Tafari, “Rastafarianism,” in Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion Vol 11*, (New York: Thomas Gale, 2005), 7622.

<sup>40</sup> Ibid., 7623.

Jāpiemin, ka šīs divas pēdējās pieminētās iezīmes var nebūt klātesošas kādā no kustības grupām vai biedriem.

Ar šādām bieži kontrastējošām kustības rakstura iezīmēm bieži ir grūti noteikt, kurš ir kustībai piederīgs un kurš ne. Paši rastafarieši tādēļ apgalvo, ka par rastafarieti nav iespējams kļūt vai konvertēties. Saskaņā ar viņu uzskatiem, par rastafarieti piedzimst, vienīgais jautājums – vai cilvēks to apzinās un dzīvo saskaņā ar to. Tādēļ rastafarieši to sauc par dzīvesveidu.<sup>41</sup>

Ja runā par rastafarismu Latvijā, tad jāatzīmē, ka tas šeit nepastāv tādā formā, kā to pazīst Karību salās, Amerikā, Āfrikā vai, piemēram, Lielbritānijā. Drīzāk Rastafari vārds degradēts līdz popkultūras līmenim, un to atpazīst kā regeja subkultūru, kurā pastāv ļoti vāja izpratne par rastafariešu mācību. Tomēr tas neliedza pazīstamajam rastafariešu mūziķim un Boba Mārlija vienam no producentiem Lī Perijam (*Lee "Schrach" Perry*) uzrunāt Latvijas publiku 2008. gada koncertā Rīgā. Perijs aicināja klausītājus neapgriezt *dredus*, lai turpinātu protestu pret netaisnību.

## Summary

### ***Rastafarians: The Misunderstood Revolutionaries***

*Rastafarians have been one of the most misunderstood groups in the modern and postmodern world. Since reggae music (which is used by Rastafarians to preach the Rasta "gospel") is known to the world, "Rasta" has become to mean a person who listens to reggae music, wears red, gold and green in his/her clothing, grows dreadlocks and smokes marijuana. This article presents the history of the Rastafari movement since its beginning till the late 90s. It covers the development of the general ideas of the movement and introduces the major branches of the diverse Rastafari movement.*

---

<sup>41</sup> Richard C. Salter and Ikael Tafari, "Rastafarianism," in Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion Vol 11*, (New York: Thomas Gale, 2005), 7623.

# SINODĀLI EPISKOPĀLĀ IEKĀRTA LATVIJAS EVANĢĒLISKI LUTERISKAJĀ BAZNĪCĀ LAIKPOSMĀ NO 1931. LĪDZ 1940. GADAM

*Mg. theol. Linards Rozentāls,  
LU Teoloģijas fakultātes doktorants*

## Ievads

Gatavojoties Latvijas evanģēliski luteriskās baznīcas (turpmāk tekstā LELB) pirmā bīskapa Kārļa Irbes 150 gadu piemiņas konferencei, arhīvā uzdūros personīgi negaidītam atklājumam. Nelielā brošūrā bīskaps K. Irbe bija aprakstījis savas kritiskas pārdomas par sinodāli episkopālo iekārtu. Šīs viņa pārdomas vēl jo saistošākas šķita tāpēc, ka rakstītas 1931. gada sākumā – tikai nepilnus 3 gadus pēc tam, kad spēkā stājās LELB pirmā Satversme, kuras centrs un struktūra bija sinodāli episkopāla iekārta. Proti, tāda baznīcas iekšējā vadības un pārvaldes forma, kurā baznīcas konstituējošais centrs ir draudžu pārstāvju un garīdznieku sinode, kas ievēl bīskapus visai baznīcai kopīgo garīgo uzdevumu veikšanai un Virsvaldi baznīcas kopējo administratīvo un saimniecisko, kā arī garīgo uzdevumu pārraudzīšanai. Baznīcu kā institūciju veido sinodālie un episkopālie pārvaldes principi, kas abi atrodas savstarpējās brālīgās un koleģiālās attiecībās, līdzvērtīgi, savstarpēji atbalstoši un viens otru papildinoši.

Izrādījās, ka šīs bīskapa K. Irbes pārdomas ir kā pavediens, kurš ved tālāk par viņa paša dzīves robežām. Mans raksts ir mēģinājums nedaudz izsekot šim pavedienam, cik nu to var atdzīvināt arhīvā atrodami dokumenti. Un tomēr – manuprāt, aizraujošais stāsts par sinodāli episkopālo iekārtu un tās

likteni 30. gadu Latvijā ir pietiekami vērtīgs, lai ar to iesāktu kādu citu pavedienu, kas labāk ļauj saprast kādu aspektu no tā, kas ir mūs – šodienas LELB – veidojis un formējis.

Raksta pirmajā nodaļā analizēšu bīskapa K. Irbes ierosināto diskusijas tēmu par sinodāli episkopālās iekārtas LELB kritiku un šīs iekārtas trūkumiem. Otrajā nodaļā es pievērsīšos jautājumam, kā bīskapa K. Irbes aktualizētā baznīcas iekārtas maiņas tēma noslēdzās 1932. gadā. Trešajā nodaļā es rakstīšu par sinodāli episkopālās iekārtas *de facto* nomaiņu ar episkopālo iekārtu un par valsts baznīcas modeļa izveides sagatavošanu līdz 1940. gadam. Savukārt pēdējā nodaļā es runāšu par to, kādu objektīvu un hipotētisku iespaidu šie procesi atstāja uz LELB darbību padomju varas apstākļos.

### **Diskusija par sinodāli episkopālās iekārtas trūkumiem LELB**

1931. gada sākumā, trīs gadus pēc LELB pirmās Satversmes stāšanās spēkā, toreizējais baznīcas bīskaps Kārlis Irbe ierosināja iecirkņu sinodēs diskutēt par sinodāli episkopālās iekārtas lietderību.<sup>1</sup>

Sinodēm izsūtītajā materiālā līdzās citiem jautājumiem, kas apspriežami pirms Latvijas Sinodes, kas bija paredzēta 1931. gada aprīlī, bīskaps K. Irbe raksta: “Vai mūsu baznīcā tagadējās demokrātiskās, sinodālās baznīcas iekārtas vietā ar daudziem neatbildīgiem lēmējiem un nedaudziem darītājiem nav ievadama episkopālā iekārta ar nedaudziem atbildīgiem lēmējiem un daudziem darītājiem?” Lai izprastu bīskapa motivāciju, ir nepieciešams pievērsties pašam sinodēm izsūtītajam materiālam, kurā ir atstāts nemainīgs oriģinālais izteiksmes veids.

Tajā K. Irbe raksta:

Kad sastādījām mūsu tagadējo satversmi<sup>2</sup>, mums gribot negribot vajadzēja rēķināties ar demokrātiska gara uzplūdumu nevien mūsu jaunās valstīs, bet tāpat arī mūsu baznīcas dzīvē.

<sup>1</sup> LVVA 1370. f., 1. apr., 10. lieta, 1. lpp.

<sup>2</sup> 1928. gada Satversmi. (*Autora piezīme.*)

Arī tur sagaidīja vislabākos panākumus no vēlēšanām, kurās piedalās visa tauta. Deviņu gadu novērojumi manī vēl tikai pastiprinājuši manu agrāko pārliecību, ka mūsu pārāk demokrātiskā baznīcas dzīves iekārta varbūt atbilst mūsu ticības biedru un līdzpilsoņu – vāciešu, bet neatbilst latviešu tautas izjūtai. Latvieši Virsvaldi, kurā ir 40 vīru, vislabākie no ikkatra iecirkņa pa diviem, neuzskata par īsto saimnieku Latvijas Baznīcā, bet gan par tādu uzskata bīskapu. Tas spilgti izpaužas Garnizona draudzes lietā ar Doma draudzi. Ne tikai cilvēki, kas stāv tālu baznīcas dzīvei, bet arī daži draudzes valdes locekļi un pat daži mācītāji, bija un ir vēl tagad pārliecināti, ka bīskaps var piešķirt Garnizona draudzei tādas pat tiesības Doma jeb Māras baznīcā, kādas ir Doma draudzei. Nelīdz nekādi paskaidrojumi, ka bīskaps nevar nevienu draudzi ne ielikt baznīcā, ne no tās izlikt, ka bīskapam mūsu baznīcā ir tikai garīdznieka, bet ne baznīcas mantas pārvaldnieka tiesības, un ka šo viņam ierādīto stāvokli arī negroza un nevar grozīt laikrakstos daudzkārt daudzminātais 1923. gada likums par katedrālēm. Līdzīgu uzskatu esmu vairākkārt dabūjis dzirdēt arī citu draudžu nesaskaņu jautājumos par baznīcas mantas, lietošanas un pārvaldīšanas tiesībām. Tikai tie nav iznesti uz ārieni tādā veidā kā Garnizona draudzes lietā tas noticis, un tādēļ nav modinājis plašāku aprindu, bet toties vēl lielāku vietējo interesi. Aizrādu, piemēram, uz abu latviešu draudžu nesaskaņām baznīcas lietošanas ziņā Saldū. Gan rakstos, gan mutes vārdos esmu brīdināts, ka Saldū izcelsies nopietni nemieri, ja bīskaps nepateiks savu svarīgo vārdu. Pat prāvesta tēvs pārliecināts, ka vienīgi bīskaps šē var līdzēt. Dāmu komitejas locekļiem vairāk kā stundu pūlējās izskaidrot, ka bīskapam nav tādas varas. Viņas aizgāja un noteica: “Jūs varat gan, ja tikai gribat!” Ir bijuši arī vēl daudz citu gadījumu, gan nesaskaņās starp latviešiem un vāciešiem, gan starp latviešiem ar latviešiem. Vienmēr latviešu izjūta ir šī, ka bīskaps ir stridīgo jautājumu izšķirējs un nokārtotājs.

Un ne tikai nesaprašanās draudžu starpā, tautas sajūta noraida pie bīskapa, tāpat arī visas citas nesaskaņas un nevēlamas parādības baznīcas dzīvē. Nevienam, piemēram, nevar iestāstīt, ka bīskapam nav tiesības mācītāju pārcelt uz citu

draudzi un tā miera ceļā izbeigt nesaskaņas starp mācītāju un draudzes padomi. Šī tautas izjūta nav apmierināma ar aizrādījumiem uz likumu. Nevar taču būt tāda likuma, kas bīskapam liegtu tiesības, kuras viņam nākas. Viņš ir saimnieks baznīcas mājā, viņam un viņam vienīgam ir rīcības brīvība, un viņš vienīgais atbild par kārtību. Visu to novērojot, esmu nācis pie pārliecības, ka latviešu dziļākai sajūtai mūsu demokrātiskā baznīcas iekārta ir un būs pretīga. Tāpēc lieku priekšā iecirkņu Sinodēm šo jautājumu: vai nav paplašināmas bīskapa tiesības un ievadama mūsu baznīcas dzīvē tā sauktā episkopālā baznīcas iekārta? Ja Sinode atzīst, ka bīskapa tiesības paplašināmas, tad noteikt šo tiesību paplašināšanas apmērus.

Ar episkopālu baznīcas iekārtu tagadējās sinodālās iekārtas vietā, mēs gan atšķirtos no mūsu konfesijas baznīcām citās zemēs, bet baznīcas iekārta luterāņiem jau ir tikai praktiskās dzīves un ne ticības jautājums, kā katoļiem. Tāpēc mums ir pilnīga tiesība dot sev tādus baznīcas likumus, kādi visvairāk piemēroti mūsu apstākļiem un mūsu tautas izjūtai.

Pieņemot episkopālu baznīcas iekārtu, mēs ne tikai nāktu pretī savas tautas dziļākai izjūtai, bet būtu panākti arī sekojoši labumi: nesaskaņas draudžu starpā, kā arī starp padomēm un mācītājiem, starp padomes locekļiem un baznīcas priekšniekiem bīskaps ātri noskaidrotu un izšķirtu, ieceltu, atceltu, un pārceltu uz citu draudzi mācītājus, ieceltu padomes un valdes locekļus, kas patiesi grib strādāt draudzes labā un ir spējīgi izpildīt viņiem uzdotos pienākumus. Draudzes locekļiem dotās vēlēšanu tiesības patiesībā stāv tikai uz papīra. Tās nav ierakstītas baznīcas locekļu sirdīs, kā to pierāda visas baznīcas vēlēšanas, kurā tikai piedalās draudzes locekļi kaut cik lielākā skaitā, kad notikušas aģitācijas.

Mūsu darbīgākās organizācijas tagadējā baznīcā: dāmu jeb sieviešu komitejas un jaunatnes pulciņi, kas gadu no gada ieņems arvienu redzamāku vietu draudžu dzīvē, nav vis radušās demokrātisku vēlēšanu ceļā, un ja dažās draudzēs ir patiesi dzīvi valdes locekļi un baznīcas priekšnieki, tad droši vien ne tādēļ, ka mums pastāv vispārīgas, tiešas un t. pr. vēlēšanas, bet ka visām šīm vēlēšanām par spīti pats Dievs par to gādājis, ka ietikušas Viņa draudzes amatos derīgas personas.



Es lūdzu mani nepārprast un nedomāt, ka ar savu priekšlikumu liekos vadīties no varas kāres. Es, personīgi, varu būt tikai garīdznieks, ne baznīcas kungs un pārvaldnieks. Bet persona te nekrīt svarā. Gan Dievs palīdzēs atrast derīgo personu.

Mani vada vienīgi baznīcas intereses, tādēļ lūdzu izšķirt šo jautājumu gluži neatkarīgi no manas personas. Ja neatrastos mūsu mācītāju starpā tāda vispusīgi apdāvināta persona, varētu arī pienākumus dalīt: vienam bīskapam uzticēt garīdznieka pienākumus, otram pārvaldes tiesības.

Ir arī pat vēl trešā iespējamība, ka baznīcas pārvaldes tiesības ar plašām pilnvarām nodod kādam labam juristam, baznīcas cilvēkam, ar nosaukumu LELB prezidents, lai gan prezidents neiegūs tik viegli saimnieka cieņu tautā kā bīskaps. Tur tad būtu vajadzīga, vismaz sākumā, sevišķi izcila persona. Bet gan jau mūsu juristu starpā tādu atradīsim, ja meklēsim.<sup>3</sup>

Arhīvu materiālos ir saglabājušas ziņas par šī ierosinājuma apspriešanas rezultātiem vācu draudžu prāvestu iecirkņu sinodēs. Šīs apspriešanas rezultāti atklāj, ka daudz lielāka uzticība sinodālās pārvaldes principam vērojama tieši vācu garīdznieku un draudžu pārstāvju vidū, kas ir izskaidrojams gan ar šīs sinodālās iekārtas tradīciju vācu luterisma telpā, gan arī ar piesardzību iepretī iespējamībai, ka episkopālā iekārtā baznīcas vadība koncentrēsies viena latviešu tautības bīskapa rokās.

Tā, piemēram, Rīgas vācu prāvesta iecirkņa sinode 1931. gada 12. februārī izteica viedokli, ka bīskapa K. Irbes priekšlikums par episkopālās baznīcas iekārtas pieņemšanu uzspiedīs baznīcas Satversmei neevanģēlisku raksturu un kavēs draudžu iekšējās dzīves attīstību.<sup>4</sup> Savukārt Zemgales vācu prāvesta iecirkņa sinode, kas notika tajā pašā dienā, noraidīja pastāvošās sinodālās iekārtas nomaiņu ar episkopālo, jo tā:

redz sinodālajā iekārtā saglabātu evanģēlisko līniju un uzskata, ka no tās atteikties nedrīkst. Draudzē zustu darba prieks un pašatbildības sajūta, ja tās pamatā nebūtu vairs sinodālā

<sup>3</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 10. lieta.

<sup>4</sup> LVVA, 6636. f., 5. apr., 12. lieta, 32.

satversme. Sinode atzīst grūtības, kas ceļas valdei pienākumus pildot, viņa nožēlo, ka tas nevarot notikt bez spriedzes, bet arī tā atrod, ka šās grūtības var atcelt tikai caur to, ka draudze un viņa pārstāvniecības tiek vestas pie aicinājuma iekšējā disciplinā padoties bīskapa vadībai un autoritātei. Sinode arī noraida bīskapa amata sadalīšanu starp vēl kādiem bīskapiem.<sup>5</sup>

Arī Kurzemes vācu prāvestu iecirkņa sinode noraidīja K. Irbes priekšlikumu par sinodālās iekārtas maiņu kā neatbilstošu evaņģēliskajiem pamatprincipiem. Sinodes rezolūcija vēsti: "Kaut arī būtu tiesība censties pēc stiprākas autoritātes, tomēr tīri episkopālas satversmes priekšlikums evaņģēliskai baznīcai nav pieņemams"<sup>6</sup>.

1931. gada 7.–10. aprīlī notikušās VI Latvijas Sinodes darba kārtībā šis bīskapa K. Irbes ierosinājums nenonāca, par ko liecina Sinodes sēžu protokoli.<sup>7</sup>

Diemžēl man nav pieejami latviešu iecirkņu sinožu protokoli, kuri atklātu šīs diskusijas saturu iecirkņos. Tomēr fakts, ka šis bīskapa ierosinājums, atšķirībā no citiem, kuri arī bija minēti sinodēm izsūtītajā materiālā, Latvijas Sinodes dienas kārtībā neiekļuva, ļauj secināt, ka iecirkņu sinodēs tas neiegūva 2/3 balsu vairākumu, kā to paredzēja Satversme<sup>8</sup>.

Šī paša, 1931. gada, novembrī VII (ārkārtējā) Latvijas Sinodē bīskaps K. Irbe atkāpās no amata. Oficiālais atkāpšanās iemesls bija valsts iejaukšanās Doma baznīcas pārvaldes procesā. 1931. gadā valsts pieņēma noteikumus, kas

gan nosacīja, ka Doma baznīca ir arhibīskapa katedrāle, bet tai pašā laikā šis pats likumdošanas akts nepiešķīra arhibīskapam gandrīz nekādas tiesības uz šo katedrāli, izņemot tiesības izpildīt baznīcas kulta darbību, ko arhibīskaps var

5 LVVA, 6636. f., 5. apr., 12. lieta, 36.

6 LVVA, 6636. f., 5. apr., 12. lieta, 11.

7 LELB arhīvs, 1. f., 3. apr., 7. lieta.

8 LELB Satversmes §60 pēdējais teikums: "Latvijas Sinodes lēmumus un instrukciju noteikumus var grozīt, ja priekšlikums iepriekš iztirzāts iecirkņu sinodēs ar 2/3 balsu vairākumu."

izdarīt ikvienā ev. lut. kulta iestādē, bet arī šī kulta funkciju darbības izpildīšana ārēji varēja būt ierobežota ar noteikumiem, kādus dod katedrāles pārvalde, kurā arhibīskapam caur savu pārstāvji ir tikai viena balss no 11<sup>9</sup>.

Tomēr līdztekus atkāpšanās oficiālajai versijai es nevaru neņemt vērā iespaidu, ko radīja bīskapa K. Irbes ierosinājuma par sinodālās iekārtas nomaiņu ar episkopālo un bīskapa pilnvaru paplašināšanas noraidīšana. Arī tas varēja veicināt bīskapa K. Irbes vēlmi pāriet malā no pienākumiem, kuros viņš nejutās kā “baznīcas saimnieks”, kā tāds, kuram baznīcā ir visa rīcības brīvība un pēdējais vārds. Ja izrādītos, ka mans pieņēmums ir patiess, tas atvērtu jaunu izpratni par dramatiskajiem notikumiem LELB un Latvijas valstī un sabiedrībā sakarā ar bīskapa K. Irbes atkāpšanos no amata. Jāņem vērā, ka visi apstākļi, kas K. Irbem lika aiziet no amata – gan tie, kas saistīti ar Rīgas Domu, gan hipotētiskie attiecībā uz bīskapu pilnvaru paplašināšanu, ar uzviju tika laboti turpmākajos gados pēc 1934. gada 15. maija apvērsuma un autoritatīvās valsts iekārtas nodibināšanās, ko aplūkosim raksta nākamajā sadaļā.

### **Sinodāli episkopālās iekārtas maiņas jautājuma atlikšana**

Sakarā ar bīskapa K. Irbes atkāpšanos no amata 1931. gada 26. novembra Virsvaldes plenārsēde par Virsvaldes pagaidu prezidentu līdz jauna Latvijas bīskapa ievēlēšanai ievēlēja līdzšinējo Virsvaldes viceprezidentu zvērinātu advokātu H. Rūsi.

Šī notikuma rezultātā plenārsēdē izvērsās interesanta diskusija par to, ka šāds Virsvaldes lēmums atjauno konsistoriālo iekārtas principu, proti, ka Virsvaldes prezidents (līdzīgi kā savulaik Konsistorijas prezidents) ir nevis garīdznieks, bet laicīgs loceklis. Viens no LELB 1928. gada Satversmes autoriem A. Kēze iesniedza priekšlikumu, ka prezidija sastādīšanā ir jāievēro līdzšinējā kārtība, proti, ka prezidents ir garīgais loceklis,

<sup>9</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 2316. lieta, 91–93. Paskaidrojums pie likumprojekta par Doma baznīcu Rīgā.

bet viceprezidents ir laicīgais loceklis, jo “šis veids pieskaņojas ziemeļvalstu praksei”. A. Kēze lūdza neievieš agrāko konsistorijas iekārtu ar laicīgu prezidentu, jo ar šādas iekārtas pieņemšanu viss līdzšinējais desmitgadu darbības veids būtu “stipri sašaurināts, pat izbeigts”. Priekšlikums tika noraidīts ar 20 pret 17 balsīm.<sup>10</sup>

1932. gada 29.–31. marta VIII Latvijas Sinode par bīskapu ievēlēja Teodoru Grīnbergu un sēdē otrajā dienā grozīja Satversmes §92, iesākot to ar teikumu: “Visas Latvijas ev. lut. baznīcas garīgais priekšnieks ir Latvijas arhibīskaps”, kas izbeidza līdzšinējo paritātes principu latviešu un vācu draudžu bīskapu vidū.

Zīmīgi, ka Virsvaldes plenārsēdē 1932. gada 3. maijā tika principiāli pārrunāts jautājums, vai palikt pie sinodāli episkopālās vai pāriet “uz konsistoriālo iekārtu”. Diskusiju rezultātā atzina, ka “sinodāli episkopālā iekārta nav grozāma”.<sup>11</sup>

Ar to jautājums par sinodāli episkopālās iekārtas maiņu pagaidām bija izsmelts.

### **Sinodāli episkopālās iekārtas *de facto* nomaiņa ar episkopālo iekārtu pēc 1934. gada**

Pēc 1934. gada maijā notikušās valsts iekārtas maiņas sākas priekšdarbi, lai ar valsts likumu palīdzību izmainītu arī baznīcas iekārtu.

Latvijas valsts un LELB attiecības līdz 1934. gadam noteica “Noteikumi par evaņģēliskās luteriskās Baznīcas stāvokli”, kurus savulaik izstrādāja LELB Sinodes komisija un kurus bīskaps K. Irbe 1926. gada 17. jūlijā iesniedza Iekšlietu ministram un Ministru kabinetam pieņemšanai un ieviešanai dzīvē Latvijas Satversmes 81. panta kārtībā. Šis likums tika pieņemts 1928. gada 14. augustā. Tā §2 paredz, ka “Evaņģēliski luteriskā Baznīca Latvijā bauda pašvaldīšanas un pašnoteikšanas tiesības, kas paredzētas viņas satversmē, kuru pieņem

<sup>10</sup> LVVA 1370. f., 1. apr., 1603. l., 92.

<sup>11</sup> LVVA 1370. f., 1. apr., 1731. l., 21.

Sinode”.<sup>12</sup> Šis likums beidzot deva LELB tiesības pašai pieņemt savu Satversmi.

Tomēr iepriekšējos gados rosinātā diskusija par sinodāli episkopālās iekārtas lietderību, un mēģinājums to mainīt, kā arī tālaika politiskās tendences un autoritārās valsts iekārtas izveidošanās mudināja sākt atkal pārskatīt ne tikai LELB iekārtas, bet arī LELB un valsts attiecību modeli.

Tā 1934. gada 23. augustā Virsvaldes<sup>13</sup> plenārsēde lūdza Mazajam Ministru kabinetam likumā par Ev. lut. baznīcu ieviegot šādas normas:

Arhibīskapam ir veto tiesības attiecībā uz visiem baznīcas virsvaldes un tai padoto baznīcas orgānu lēmumiem, kā arī tiesība pārceļt mācītājus uz citām draudzēm, saziņā ar attiecīgām padomēm, un atlaist mācītājus no amata bez baznīcas padomju piekrišanas. Šai pantā minētie arhibīskapa lēmumi un rīkojumi ir galīgi un nav pārsūdzami; arhibīskaps izdod noteikumu un instrukcijas baznīcas lietās, kuras uz baznīcas Satversmes un šā likuma 2. panta pamata ietilpst sinodes un baznīcas virsvaldes kompetencē. Minētie noteikumi un instrukcijas paliek spēkā un ir izpildāmi, kamēr Sinode tos nav atcēlusi.

Šim lūgumam 31. jūlijā savu paskaidrojumu sniedza Iekšlietu ministrs un Garīgo lietu pārvaldes priekšnieka v.i.: “Evaņģēliskās luteriskās baznīcas dzīve ir cieši saistīta ar visas valsts dzīvi. Pēc savas dziļākās būtības evaņģēliskā luteriskā baznīca negrib noslēgties no sabiedriskās un valsts dzīves, bet visur ņemt dzīvu daļību un ar savu iekšējo tikumisko spēku stiprināt valsti. Tamdēļ ir viegli saprotams, ka uz evaņģēliski luteriskās baznīcas dzīvi pa daļai, bet sevišķi uz viņas pārvaldes orgāniem – draudzes padomēm, valdēm un dažiem mācītājiem laika gars ir atstājis nevēlamu iespaidu, caur ko cietusi baznīcas cieņa. Ja nu valsts dzīve ar jaunā laikmeta iestāšanos ir atsvabinājusies no visa kā nevēlama, tad arī būtu

<sup>12</sup> Noteikumi “Par evaņģēliski luteriskās Baznīcas stāvokli”, *Valdības Vēstnesis* 188 (1928. gada 22. augusts).

<sup>13</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 2316. l., 122.

vēlams ar likumu dot LELB arhibīskapam un baznīcas virsvaldei tiesības arī baznīcas un viņu pārvalžu orgānu dzīvi skaidrot un tīrīt un tā pacelt baznīcas nozīmi.”<sup>14</sup>

Likums “Par evaņģēliski luterisko Baznīcu”, atceļot 1928. gada noteikumus par evaņģēliski luteriskās Baznīcas stāvokli, tika pieņemts 1934. gada 26. septembrī un deva arhibīskapam “veto tiesības attiecībā uz visiem Baznīcas Virsvaldes un tai padoto Baznīcas orgānu lēmumiem, kā arī tiesības pārceļt mācītājus uz citām draudzēm, saziņā ar attiecīgām padomēm, un atļaut mācītājus no vietas” (4. p.).<sup>15</sup> Savukārt šī likuma 5. punkts noteica, ka “laikā starp sinodēm arhibīskaps var izdot noteikumus un instrukcijas Baznīcas lietās, kas pēc Baznīcas satversmes ietilpst Sinodes un Baznīcas Virsvaldes kompetencē. Šie noteikumi un instrukcijas paliek spēkā, ja Sinode tos neatceļ.”<sup>16</sup>

Šādi nosacījumi bija pretrunā ar LELB 1928. gada Satversmes §93, kas noteica arhibīskapa tiesības Virsvaldes un citu LELB iestāžu un organizāciju lēmumus tikai nodot Latvijas Sinodes revīzijai, sasaucot ārkārtas Sinodi. Kas attiecās uz mācītāju pārceļšanu, tad mācītāju ievēlēja draudzes padome (§30), un Virsvaldei bija tiesības uz dibinātu sūdzību pamata mācītājus no amata atļaut, taču tiesības arhibīskapam – nedz pārceļt, nedz atļaut mācītājus – Satversme neparedzēja. Tiesības arhibīskapam izdot noteikumus un instrukcijas starpsinožu laikā, kad šādas pašas tiesības ir Virsvaldei (§68), kā arī vienpersoniski pieņemt lēmumus, kuri ir visas Sinodes kompetencē, nepašaubāmi, bija Satversmes normu pārkāpums, kas mazināja Sinodes ietekmi un autoritāti, centralizējot varu arhibīskapa un viņa paša veidotas Virsvaldes rokās. 1934. gada 21. decembrī arhibīskaps T. Grīnbergs iecēla jaunu Virsvaldes prezidiju, kurā, atšķirībā no iepriekšējā, vairs nebija vācu minoritātes pārstāvniecības.<sup>17</sup> Jaunā prakse – ar valsts likuma

<sup>14</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 2316. l., 122.

<sup>15</sup> Izraksts no Likumu un Ministru kabineta noteikumu krājuma 16. sērija, 1934. gada 27. oktobrī, 22.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Hans Wenschkewitz, *Die christlichen Kirchen in Lettland* (Baltische Kirchengeschichte, Gottingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1956), 274.

palīdzību iejaukties baznīcas autonomajās tiesībās pašai noteikt savu vadības un pārvaldes modeli – ierobežoja LELB pašnoteikšanās un autonomijas tiesības, norādot, ka LELB, lai arī tai ir sava Satversme, tomēr arī savā iekšējā pārvaldē ir pakļauta valsts likumam, citiem vārdiem, LELB un valsts attiecību praktiskais modelis ir valsts baznīca.

Viedoklis, ka LELB ir jābūt pakļautai valstij, izpaužas arī kādā vēstulē, ko 1934. gada 28. septembrī Ministru kabinetam iesniedza četras Latvijas armijas militārpersonas – A. Freimanis, P. Bērziņš, A. Kalniņš un T. Brumbergs:

Pamatojoties uz to, ka Virsvaldes patreizējais sastāvs<sup>18</sup>, kas vēlēs no Sinodes, neatbilst latviešu draudžu nospiedošam vairākumam un neizteic to gribu, jo līdzšinējā ev. lut. Baznīcas vadība balstījās uz vācu minoritāti un atļāva tai dibināt neierobežotā skaitā vācu draudzes pat ar dažiem 10 locekļiem, kuras baudija balsttiesības Sinodē, kādēļ panāca sev labvēlīgu Baznīcas Virsvaldes locekļu ievēlēšanu, bez tam vēl iegūstot sev pārstāvniecību 1/3 apmērā, kas pēc 15. un 16. maija vēsturiskiem notikumiem vairs nav normāls stāvoklis un prasa pēc steidzošas reformas". Iesnieguma autori lūdz Ministru Kabinetam atcelt Virsvaldi un uzdot viņas funkcijas pagaidām izpildīt Arhibīskapam kopā ar Garīgo lietu pārvaldi, kurai būtu jāizstrādā jauns likums, kurš garantētu nacionāli viendabīgas Virsvaldes ievēlēšanu no Sinodes.<sup>19</sup>

Pārdomu vērts ir fakts, ka valsts baznīcas attiecību modelis kā pašas Virsvaldes un arhibīskapa iniciatīva pastāvēja jau pirms 1934. gada 15. maija apvērsuma. Tas atklājas jautājumā par nodokļu piedzišanu draudžu un baznīcas labā. Tā, piemēram, 1933. gada 29. decembrī Baznīcas Virsvaldes prezidents un arhibīskaps T. Grīnbergs Iekšlietu ministrijai Virsvaldes vārdā lūdz pieņemt sekojošu labojumu Likumā par nodokļu un neapstrīdamu naudas summu piedzišanu (Lik. kr. 1928. g. 119):

<sup>18</sup> LELB Satversmes §62 noteica, ka vācu draudzes Virsvaldē ievēlēs savus locekļus proporcionāli savu iecirkņu skaitam.

<sup>19</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 2335. l., 15.

“Visus valsts nodokļus un kopīgi ar valsts nodokļiem uzliktos pašvaldību nodokļus, kā arī valstij neapstrīdami pienācīgās summas piedzen policija savas priekšniecības uzraudzībā. Tāpat administratīvā kārtā policija piedzen evaņģēliski luteriskām draudzēm par labu nodokļus no draudzes locekļiem, kuri nav rakstiski paziņojuši, ka izstājas no draudzes”. Neparasti, ka tieši Saeimas Kodifikācijas nodaļa ir tā, kas, atbildot uz šo arhibīskapa lūgumu 1934. gada 2. janvārī, atzīmē, ka

vispirms ceļas jautājums, vai vispār ieteicams pielaist jauno principu, ka projektā paredzētā veidā valsts iejauktos baznīcas-autonomas organizācijas lietās. Nodokļu ņemšana draudzei un baznīcai par labu ir pamatota uz labprātības principu un piemērot šiem maksājumiem noteikumus par neapstrīdamu naudas summu piedzišanu nebūtu pareizi. Evaņģēliski luteriskās baznīcas satversmes 21. pants nosaka, ka draudzes locekļi, kuri par diviem gadiem nav samaksājuši noteiktos nodokļus, uzskatāmi kā izstājušies no draudzes, ar ko jaunievedamais princips par minēto nodokļu piespiedu piedzišanu radītu zināmu iekšēju pretrunu.

Taču, kad pēc valsts iekārtas maiņas 1934. gada 17. jūlijā Garīgo lietu pārvalde saņēma Virsvaldes viceprezidenta P. Egliša līdzīga satura vēstuli, tās rezultātā uz Valdības 1934. g. 18. maija deklarācijas pamata tika izdots papildinājums Nodokļu nolikuma (1928. g.) I pielikuma §1 (Lk. kr. 1933. g. 178): “Administratīvā kārtā policija piedzen arī evaņģēliski luteriskām draudzēm par labu nodokļus no draudzes locekļiem, kuri tos draudzes padomes noteiktā laikā nenomaksā un nav rakstiski paziņojuši, ka izstājas no draudzes. Sarakstus par piedzenamiem nodokļiem apstiprina Baznīcas virsvalde.”<sup>20</sup>

Var teikt, ka valsts atbalsts LELB kā latviskuma veidotājam un garīgai autoritātei kopš 1934. gada palielinājās. Par to liecina gan 1934. gada 26. septembra likums par Evaņģēliski Luterisko baznīcu, gan 1934. gada 22. decembrī izdotais likums

<sup>20</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 2335. l., 122.



par Doma baznīcu Rīgā, kas noteica, ka Doma baznīcas dievnams Rīgā ir athibiskapa katedrāle. Par atbalstu LELB darbībai var uzskatīt arī 1934. gada 21. decembrī izdoto Likumu par reliģiskajām apvienībām un to savienībām. Ar šo likumu visi nelielie reliģiskie novirzieni tika pakļauti Baznīcu un konfesiju departamenta pārzināšanai.<sup>21</sup>

Šī likuma pamatā atrodas pieņēmums, ka noteiktas reliģiskas organizācijas vai aktivitātes var apdraudēt valsts drošību, politiku un vienotību.

Šo konceptu spilgti atklāj 1934. gada 14. septembra Tieslietu ministrijas juriskonsultācijas atsauksme attiecībā uz likumprojektu par reliģiskajām apvienībām un savienībām:

Ņemot vērā, ka dažādu sektu piekritēji, pateicoties parasti viņiem piemītošam opozīcijas garam, ir negatīvi noskaņoti pret pārējo tautu, – kaut gan šāda tautas šķelšanās sīkās sektēs, kuras viena otru apkarō, vispār nav vēlama, – tad, likumprojekts, kas regulē šādu reliģisko organizāciju uzbūvi un viņu darbību, ir apsveicams, it sevišķi tagadējos – atjaunos dzīves apstākļos, kad par pamatu top likta nevis tautas dzīvo spēku šķelšana un savstarpējā cīņa, bet gan visu Latvijas pilsoņu, bez tautības, ticības un dažādu iedzīvotāju slāņu atšķirības, savstarpēja saprašanās un sadarbība. Projektā pavisam pietiekošā mērā ir saskaņoti – no vienas puses, ticības brīvības principi (ciktāl dažādu sektu ticējumus var saukt par “ticību”), bet, no otras, – ievērojot sektu kā reliģisko organizāciju publiski tiesisko raksturu, neapstrīdama Valsts varas tiesība un pienākums – šādu sektu dzīvi, kas vispār ir pretēja mūsu tautas garam, ne tikai regulēt ar likuma normām, bet arī, pēc iespējas, to attiecīgi ierobežot.<sup>22</sup>

Līdzīgi uzskata arī Garīgo lietu pārvaldes priekšnieka v. i. J. Ozols savā paskaidrojumā iekšlietu ministram par šo likumprojektu:

<sup>21</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 2314. l., 86.

<sup>22</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 2316. l., 79.

[..] Tautas šķelšanās sīkās sektēs, kuras viena otru apkarot, nav vēlama. Tie paši šķēlēji, kas agrāki radīja sociālismu un komunismu, saprot, ka šādas dažādas sektes arī var viņiem palīdzēt šķelt tautas dzīvos spēkus. Sektu piekritēji ir pilni negatīvu noskaņojumu pret pārējo tautu, pilni opozīcijas gara, kuri gandrīz nevienā kopējā darbā ar visu tautu nevar sadarboties. Šādām sektēm, kas pilnīgi pretojas mūsu tautas garam, viņu darbība būtu stipri jāierobežo. Lai to varētu panākt, tad šo sektu, resp., reliģisko organizāciju un savienību pārzināšanu jānodod vienas iestādēs – Garīgo lietu pārvaldes rokās.<sup>23</sup>

1934. gada 21. decembrī pieņemtā Likuma par reliģiskajām apvienībām un savienībām §16 paredzēja, ka tās apvienības un savienības, kuru mācība apdraud valsts drošību, pilsoņu veselību, tikumību, mieru un kārtību, vai kuru mācības vai reliģiskas ceremonijas aizliedz Sodu likums, Garīgo lietu pārvalde neregistrē un tādu pašu iemeslu dēļ var slēgt jau pastāvošās apvienības. Pie tam iekšlietu ministrs, kā to paredz šī likuma §18, var “atstādināt no amata nelikumīgi ievēlētās apvienības amatpersonas un uzdot izdarīt jaunas vēlēšanas, un atcelt nelikumīgus vai pretēji statūtiem sapulces lēmumus, un uzdot attiecīgajam pārvaldes orgānam sasaukt vēlreizēju sapulci, uzņemt dienas kārtībā tos jautājumus, par kuriem nelikumīgie vai statūtiem pretējie lēmumi pieņemti.”<sup>24</sup>

30. gadu beigās virzība uz valsts baznīcas modeli, kā arī uz baznīcu un citu reliģisko organizāciju pārraudzību un kontroli no valsts puses pastiprinājās. 1939. gada 19. oktobrī stājās spēkā Pārgrozījumi un papildinājumi Likumā par reliģiskām apvienībām un to savienībām, kas tā §18 pantā iepriekš minētās iekšlietu ministra tiesības papildināja ar 3. un 4. punktiem:

“3) atcelt apvienības vai to savienības amatpersonas no amatiem, ja to prasa valsts, sabiedriskās, reliģiskās, apvienības vai to savienības intereses un iecelt pilnvarniekus līdz jaunu amatpersonu ievēlēšanai;

<sup>23</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 2316. l., 84.

<sup>24</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 2840. l., 18.–19.

- 4) slēgt apvienības vai to savienības, kuru darbību viņš atzīst par nevēlamu vai kaitīgu valsts, sabiedriskām vai reliģiskām interesēm<sup>25</sup>.”

Taču valsts kontroli pār reliģiskajām institūcijām bija paredzēts paplašināt arī attiecībā arī uz tām baznīcām, kuras attiecības ar valsti līdz šim regulēja atsevišķi likumi, kā, piemēram, ar LELB.

Arhīva materiālos<sup>26</sup> ir atrodams likumprojekts par baznīcām, kas datēts ar 1939. gada decembri. Ieskats šī likumprojekta galvenajās nostādņēs ļauj mums iztēloties valsts un baznīcu attiecību modeli, kāds tas, visticamāk, būtu izveidojies, ja vien šiem plāniem svītru nebūtu pārvilkusi Latvijas pievienošana PSRS.

Ar šo likumprojektu visas “lielās” baznīcas tiktu apvienotas vienā likumā, savukārt pārējo reliģisko apvienību un savienību darbību un attiecības ar valsti regulētu jau spēkā esošais likums.

Sava darbība katrai baznīcai būtu jāsaskaņo ar vispārējiem valsts uzdevumiem un mērķiem (§4). Tātad – ne tikai jāpakļaujas valsts likumiem, bet arī politiskās un sabiedriskās dzīves tendencēm un domāšanas paradigmām. Baznīcu darbībai jābūt aktīvai un tās pienākums ir rosīgi veicināt tautas reliģisko dzīvi un audzināt tautu kristīgi-ētiskā un valstiskā garā. Noteiktās valsts svinamās dienās jānotur svinībām piemēroti dievkalpojumi (§5). Baznīcas iekšējo dzīvi un iekārtu nosaka Ministru kabineta apstiprināti statūti (§6). Tātad ne tikai reģistrēti, bet apstiprināti, kas paredz iespēju Ministru kabinetam arī šos statūtus neapstiprināt, lūgt mainīt, labot, līdz ar to pastāv iespēja tieši iejaukties baznīcas dzīvē.

Tomēr likumprojekta §18 noteica, ka konkrēti Latvijas evaņģēliskās baznīcas<sup>27</sup> augstākā vara kanonisko priekšrakstu, baznīcas administrācijā un baznīcas tiesā pieder šīs baznīcas sinodei. Sinode darbojas periodiski, saskaņā ar baznīcas statūtiem. Latvijas evaņģēlisko baznīcu pārstāv evaņģēliskās baznīcas arhibīskaps un virsvalde.

<sup>25</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 2840. l., 8.

<sup>26</sup> LVVA, 1370. f., 1. apr., 2850 l., 11–19.

<sup>27</sup> Šī likumprojekta izpratnē Latvijas evaņģēliski luteriskā baznīca tiek dēvēta par Latvijas evaņģēlisko baznīcu.

Tomēr vistiešāk valsts baznīcas modeli atklāja §23 minētā norma, ka

[..] ievēlētie (virsvaldes) locekļi caur Baznīcu un konfesiju departamentu stādāmi priekšā iekšlietu ministram apstiprināšanai. Ja priekšā stādītās personas iekšlietu ministrs neapstiprina, tad jāievēl un jāstāda priekšā apstiprināšanai citas personas. Ja arī otrreiz priekšā stādītās personas iekšlietu ministrs neapstiprina, tad viņš vajadzīgās amatpersonas ieceļ no Baznīcu un konfesiju departamenta priekšā liktiem attiecīgās baznīcas locekļiem.

Pat kanceleju un darbvedību baznīcu centrālās pārvaldēs pārzinātu sekretāri, kurus amatā apstiprina iekšlietu ministrs (§24). Turklāt §25 nosaka, ka baznīcas augstākajam garīgajam vadītājam visās baznīcas kanoniskajās lietās piederētu veto tiesības un baznīcas augstāka pārvaldes orgāna (Sinodes) saņēmēju starplaiķā, ja neatliekama vajadzība to prasa, baznīcas augstākajam garīgajam vadītājam ir tiesības izdot kanoniskos likumus un saistošus pārvaldes noteikumus, kuri paliek spēkā tik ilgi, kamēr baznīcas augstākais pārvaldes orgāns tos atceļ (§26). Likumprojekts arī izveidoja iekšlietu ministra pozīciju kā nākamo pārsūdzības instanci baznīcu lēmumos administratīvās lietās (§27).

Atšķirībā no LELB 1928. gada Satversmes, pavisam cita kompetence tikt dota Virsvaldei – tā var atcelt draudzes padomes un valdes lēmumus un rīkojumus, nodot lietu padomei vai valdei izlemšanai no jauna, savukārt draudzes padome vai valde var pārsūdzēt lēmumu iekšlietu ministram (§31). Protams, Virsvaldei ir tiesības atcelt draudzes padomes un valdes locekļus, uzdot atcelto vietā ievēlēt jaunus un uz laiku, kamēr jauni locekļi tiek ievēlēti, baznīcas centrālajiem orgāniem ir tiesības iecelt draudzēm pagaidu padomes un valdes locekļus (§32).

Ja Virsvaldes locekļus apstiprina un arī prāvestus<sup>28</sup> (§37) amatā apstiprinātu iekšlietu ministrs, tad ievēlētu arhibīskapu

<sup>28</sup> Prāvestus ievēl pēc baznīcas noteikumiem. Taču, ja izraudzītās personas iekšlietu ministrs neapstiprina, tad jāizrauga un jāstāda priekšā apstiprināšanai citas personas. Ja iekšlietu ministrs neapstiprina arī otrreiz priekšā stādītās personas, tad viņš vajadzīgās amatpersonas ieceļ pēc sava ieskata no attiecīgās baznīcas garīdzniekiem.

un bīskapus šis likumprojekts paredzēja ar iekšlietu ministra starpniecību stādīt "priekšā Valsts Prezidentam apstiprināšanai. Ja priekšā stādītās personas Valsts prezidents neapstiprina, tad jāievēl un jāstāda priekšā apstiprināšanai citas personas. Ja arī otrreiz priekšā stādītās personas Valsts prezidents neapstiprina, tad viņš vajadzīgās amatpersonas ieceļ no iekšlietu ministra priekšā liktiem attiecīgās baznīcas garīdzniekiem" (§35).

Šāds modelis paredzēja arī uzticības zvērēšanu Valsts prezidentam un valdībai: "Stājoties amatā metropolīts, arhibīskaps un bīskapi Valsts prezidentam nodod šādu svinīgo solījumu: "Apsolu Jums un valdībai uzticību, apņemos sargāt Latvijas valsts un tautas godu, ievērot likumus un valdības noteikumus"" (§36).

Savukārt §40 noteica, ka, lai arī baznīcas augstākajam garīgajam vadītājam ir tiesības atcelt no amata zemākos garīdzniekus un citus baznīcas darbiniekus, tomēr bīskapa atcelšanai viņam jālūdz Valsts prezidenta, bet prāvestu atcelšanai – iekšlietu ministra piekrišana.

Pamatā baznīcas tiktu pakļautas Iekšlietu ministrijai (§53), kura pārraudzītu baznīcas darbību administratīvajās lietās kā likumības, tā lietderības ziņā, bet augstākā pārraudzība būtu iekšlietu ministra rokās, savukārt tiešā pārraudzība – Baznīcu un konfesiju departamenta pārziņā. Turklāt iekšlietu ministra pienākums būtu (§54) apstiprināt baznīcas budžetu un tā izpildes pārskatu, baznīcas un draudzes pārvaldes orgānu lēmumus par nekustamo īpašumu iegūšanu, atsavināšanu, apmaiņu un ieķīlāšanu, izlemt pārsūdzības par baznīcas amatpersonu un pārvaldes orgānu lēmumiem, rīkojumiem un rīcību, kā arī izlemt citus likumā paredzētus jautājumus. Arī baznīcas augstākā pārvaldes orgāna un augstākā garīgā vadītāja izdotie kanoniskie likumi un saistošie pārvaldes noteikumi pirms izsludināšanas jāiesūta Baznīcu un konfesiju departamentam iesniegšanai iekšlietu ministram. Gadījumā, ja izdodamie kanoniskie likumi un saistošie pārvaldes noteikumi ir pretrunā ar valsts likumiem vai noteikumiem un baznīcas statūtiem, ministrs var apturēt izdodamo likumu un noteikumu izsludināšanu (§55). Likumprojekts paredzēja, ka iekšlietu ministram ir tiesības gadījumos, kur valsts un sabiedriskās intereses to prasa, atcelt

baznīcas un draudzes pārvaldes orgānu locekļus, uzdodot atcelto vietā ievēlēt citas personas, kā arī apturēt un pārtraukt baznīcas un draudzes pārvaldes orgānu darbību vai aizliegt garīdzniekam izpildīt viņa amata pienākumus (§56). Turklāt, ja garīdznieks nepilda likumā paredzētos ar garīdznieka amatu saistītos pienākumus vai arī ja viņa dzīvesveids un uzvedība neatbilst garīdznieka cieņai, iekšlietu ministrs varētu pieprasīt tāda garīdznieka atcelšanu no amata. Ja baznīcas augstākais garīgais vadītājs tādu garīdznieku no amata neatceltu, tad iekšlietu ministram ir tiesības atcelt to pašam, izņemot bīskapus un augstākus garīdzniekus kurus no amata atceļ Valsts prezidents, balstoties uz iekšlietu ministra priekšlikumu (§57).

Savukārt Baznīcu un konfesiju departamenta pienākums ir vest draudžu reģistru; saziņā ar Izglītības ministriju uzraudzīt baznīcas mācību iestādes; pārbaudīt baznīcai piešķirto valsts pabalstu izlietošanu; apstiprināt baznīcas nodokļu un nodevu, kā arī citādas baznīcai par labu ņemamas atlīdzības apmērus un noteikumus; pārzināt citas piekritīgās lietas un jautājumus (§58). Pēc šī likumprojekta stāšanās spēkā (to nosaka Pārejas laika noteikumi) 6 mēnešu laikā, skaitot no likuma spēkā stāšanās, pastāvošām baznīcas centrālām pārvaldēm jāiesniedz baznīcas statūti apstiprināšanai.

Kopumā, saskaņā ar šo likumprojektu LELB autonomija un pašnoteikšanās, un pašpārvaldības tiesības, kuras garantēja tolaik spēkā esošais Likums par evaņģēliski luterisko baznīcu (§2), tiktu valsts ierobežotas šādos aspektos:

- 1) baznīcas likumdošanā;
- 2) baznīcas darbības stratēģijā;
- 4) vadības un pārvaldes institūciju personālsastāva (arhibīskaps, bīskapi, Virsvaldes locekļi, prāvesti, arī garīdznieki un pat draudžu pārvaldes orgānu locekļi) izvēlē un viņu amata izpildīšanā;
- 5) baznīcas finanšu plānošanā un izpildē;
- 6) darījumos ar nekustamo īpašumu;
- 7) pārvaldes un vadības institūciju lēmumos, rīkojumos un rīcībā;
- 8) no draudzes locekļiem iekasējamo nodevu noteikšanā;

- 9) valsts patur tiesības īpašos gadījumos pilnībā pārņemt baznīcas vadību un pārvaldi savās rokās;
- 10) baznīca saglabā autonomiju tikai attiecībā uz kano- niskajiem lēmumiem;
- 11) ne tikai visa baznīcas darbības likumība, bet arī liet- derība atrodas valsts pārraudzībā.

### **Episkopālās iekārtas *de facto* ieviešanas un valsts baznīcas izveidošanas nodoma implikācijas**

Vēsturiski pamācošs ir fakts, ka vēlāk, padomju vara praksē īstenoja ļoti līdzīgu valsts baznīcas modeli, tomēr ar to atšķi- rību, ka padomju valsts politika bija vērsta ne tikai padarīt baznīcu no valsts varas atkarīgu, to pārraudzīt un kontrolēt, bet arī uz baznīcu darbības iznīcināšanu vai totālu marginali- zēšanu. Un tam ļoti sekmīgi kā instruments kalpoja baznīcas autonomijas radikāla samazināšana, atkarība no valsts iestā- dēm, centralizācija un totāla baznīcas darbības kontrole, kā aiz- metņus jau redzam 1939. gada likumprojektā. Likumprojekts paredzēja varas centralizāciju šaura augstāko baznīcas amat- personu loka vai pat vienpersoniski arhibīskapa rokās. Tas piešķīra arhibīskapam tās pilnvaras, kuras LELB 1928. gada Satversme saskaņā ar tajā īstenoto sinodāli episkopālo iekārtu, paredzēja Virsvaldei, Sinodei vai draudzēm. Ar valsts likuma spēku bija paredzēts dot arhibīskapam veto tiesības attiecībā uz kanoniskajām lietām, tiesības vienpersoniski pieņemt visus Virsvaldes un Sinodes kompetences lēmumus, bez nepiecieša- mības tos šajās institūcijās vēlāk apstiprināt, kā arī draudžu padomju un valžu lēmumu atcelšanu, un arī pašu padomju un valžu locekļu atcelšanu.

Tas, ka arī pati baznīca saskaņā ar šo jauno likumu gatavo- jās pārbūvēt savu iekārtu, apliecina arhīva materiālos atrodamais Satversmes projekts<sup>29</sup>, kurš, acīmredzami, ir gatavots šī likum- projekta nostādņu ietvaros. Arī jauno Satversmi pieņemt aiz- kavēja 1940. gada notikumi.

<sup>29</sup> LVVA, 6636. f., 5. apr., 3. l.

Es apzināti lietoju vārdu "aizkavēja". 1940. gada sākumā gan šis likumprojekts, gan LELB Satversme, kas veidoja LELB kā valsts baznīcu ar episkopālu iekārtu, bija sagatavoti pieņemšanai. Bīskapa K. Irbes 1931. gadā ierosinātā diskusija par sinodāli episkopālās iekārtas nomaiņu pret episkopālo iesāka procesu, kas, savienojumā ar politiskajiem un sabiedriskajiem strāvojumiem autoritārisma ideju ietvarā, noveda pie prakses, ka baznīcas vadība saskaņā ar valsts likumu tika centralizēta arhibīskapa rokās, un sagatavoja tiesiskos pamatus valsts baznīcas izveidošanai. Uzdrošinos apgalvot, ka šo procesu atbalstīja arī valsts un baznīcas sabiedrība.

Kā norāda baznīcas tiesību vēsturnieks Oto Luhterhands, pastāv divas valsts un reliģijas attiecību formas totalitārā režīma apstākļos<sup>30</sup>. Viens šo attiecību veids ir, ka totalitārā valsts atzīst reliģiju kā vienu no cilvēciskās apziņas likumīgām dimensijām, kas liek valdošajai ideoloģijai kādu no reliģijām definēt kā valdošo un noteicošo, to sakausējot ar sevi, izveidojoties valsts reliģiju, kā rezultātā reliģija pazaudē savu institucionālo neatkarību un izveidojas valsts baznīcas pārvalde. Otrā gadījumā totalitārā valsts principiāli noliedz reliģiju un neuzskata to par cilvēka apziņai un dzīvei nepieciešamu dimensiju. Bet arī tad ir divas iespējas. Viena iespēja ir, ka valsts aizliedz visas reliģiskās organizācijas, tās vajā un apspiež. Tam piemērs ir 1976. gada Albānijas konstitūcija, kuras §55 ir rakstīts: "Ir aizliegta jebkuru tādu organizāciju veidošana, kurām ir fašistisks, antidemokrātisks, reliģisks un antisociālistisks raksturs. Aizliegta ir fašistiska, antidemokrātiska, reliģiska, karu veicinoša, antisociāla darbība un propoganda, kā arī musināšana uz tautu un rasu naidu". Cita iespēja ir PSRS izveidotā un īstenotā antireliģiskā politika. PSRS nekad nav pasludinājusi reliģisku organizāciju darbības aizliegumu. Taču realitātē reliģiskās organizācijas tika strauji iznīcinātas. Piemēram, 1932. gada pieņemtajā piegādes plānā bija paredzēts iznīcināt reliģiju PSRS līdz 1937. gadam. Tas arī daudz neatpalika

---

<sup>30</sup> Otto Luchterhandt, *Die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften im totalen Staat. Ein Vergleich zwischen Sowjet- und NS-Staat. ZevKR* 24 (1979): 111.



no realitātes. Tā, piemēram, luterisko draudžu likvidācija PSRS noslēdzās 1938. gadā, un līdz ar to evaņģēliski luteriskā baznīca kā organizācija arī pārstāja eksistēt.

Šie abi O. Luhterhanda minētie valsts un reliģijas attiecību modeļi sagatavo gultni arī viens otram. Process, kurā LELB veidojās kā episkopāla baznīca, kurā lēmumus pieņem šaurs baznīcas amatpersonu loks, un LELB autonomijas un pašnoteikšanās tiesību zaudēšana 1939. gada likumprojekta kontekstā sagatavoja augsni veiksmīgākai LELB sovjetizācijai 1946.–1948. gados, ko LELB Virsvalde īstenoja stingrā padomju varas uzraudzībā.

Manuprāt, LELB iekārtas *de facto* maiņa laikposmā no 1934. līdz 1940. gadam un LELB sovjetizācija 1946.–1948. gados ir viena un tā paša procesa viena no otras izrietošas un viena ar otru nesaraucjami saistītas sastāvdaļas.

## Noslēgums

Šodien ir viens posms lielajā mozaīkā, kas tikai veidojas. Par ko tā izveidosies, mēs nezinām. Mēs nezinām, kur mūs – indivīdus, sabiedrību, baznīcu – vedīs šodien ietie ceļi, virzieni, tendences, pārliecības. Vai tas, ko atzīstam par labu šodien, tāds izrādīsies arī daudzu gadu desmitu griezumā? Mēs neviens nevaram ieskatīties nākotnē, tā ir un paliek noslēpums un jautājums. Tomēr, paraugoties vēsturē, skatoties plašākā perspektīvā, gan varam ieraudzīt – ne tikai atsevišķos notikumus, lēmumus, izvēles, bet arī lielo mozaīku, lielo procesu. Katrā ziņā lielāku un plašāku nekā to, ko redzam, skatoties uz šodienas laikmetu.

Raugoties uz LELB nepilnu divu gadu desmitu robežās – no 1931. līdz 1948. gadam –, mēs redzam procesus, kuri nav mums – šodienas luteriskās baznīcas locekļiem – nepazīstami. Diskusijas par sinodāli episkopālā modeļa lietderību, tā trūkumiem un stiprajām pusēm. Lasot bīskapa K. Irbes rosinātās pārdomas iecirkņu sinodēm, šķiet, ka es pat dzirdu dzīva cilvēka balsi aiz tolaik kādā tipogrāfijā iespiestajiem vārdiem – tik dzirdētas ir viņa domas. Valsts un baznīca – tās tuvums un tālums, baznīca valstī, valsts baznīcā. Vēlme pēc aizsardzības,

patvēruma pie tā, kas stiprāks. Un arī iedomātā pārliecība, ka esam lielāki nekā patiesībā, esam... Ar sāpēm un skumjām redzam arī to, kur šajos procesos esošo baznīcu laikmets veda.

Tas palīdz mums atrast labāko ceļu šodien...

### **Summary**

## ***Synodal Episcopal order in the Latvian Evangelical Lutheran Church 1931–1940***

*In 1931 the Bishop of the Evangelical Lutheran Church of Latvia K. Irbe suggested discussions at the deaneries about various topics of the planned Synod at the end of 1931, and also about the shortcomings of the episcopal synodal order or demand its substitution with the episcopal order. As this suggestion was not supported by the deaneries and was not included in the agenda of the Synod, the theme of the change in church order initiated by Bishop K. Irbe was concluded in 1932 by the decree of the Consistory that “the synodal episcopal order is not to be changed.” However, in practice, during the period between 1934 and 1940, as a result of the initiative of the church itself and of the authoritarian state administration, the synodal episcopal order was de facto replaced by the episcopal order and all the prerequisites – the draft law about the state church and the new church Constitution – for introducing the state church model created in 1940. These processes formed the understanding of the church and its relations with the state that substantially enabled the Soviet authorities to implement the policy of sovietisation of the Latvian Evangelical Lutheran church and bringing it under Soviet interests, depriving the church of its rights of autonomy and self-determination. While the intention of the authoritarian regime was to integrate the church into the structures of state power and administration, the aim of the Soviet regime was to weaken the church as an institution as much as possible and to consign it to oblivion and extinction.*



EIROPAS SAVIENĪBA



LATVIJAS  
UNIVERSITĀTE  
ANNO 1919

Šis darbs izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā “Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē”.

## KRISTUS KARAĻA KALNS: JAUNĀS KRISTĪGĀS SIMBOLIKAS PIETEIKUMS

*Dr. theol. **Elizabete Taivāne,**  
LU Teoloģijas fakultātes docente*

Kristus Karaļa kalns, skulptūru parks Aglonas ezera krastā, ko sākuši veidot 2006. gadā, jau ir kļuvis par diezgan populāru vietu, kur katru dienu mēdz iegriezties liels skaits tūristu no Latvijas un citām valstīm. Bez gadījuma apmeklētājiem šeit ir izveidojusies draudze, kuras locekļu skaits ir aptuveni 120. Karaļa kalns ar savām koka skulptūrām ir izpelnījies gan uzslavas, gan asu kritiku. No vienas puses, parka veidotāji var palielīties ar īpašu atzinības rakstu, ko viņiem ir dāvājis pāvests Benedikts XVI, no otras puses, nevar noklusēt Kristus Karaļa projekta bargo nosodījumu, ko ir izteicis kardināls Jānis Pujats. Kamēr viesu grāmatā dārza apmeklētāji turpina ierakstīt pateicības vārdus par redzēto un pieredzēto, koka skulptūru veidotāja Ērika Delpera grāmatu teoloģiskās nekonsekvences kritiskā manierē analizē priesteris un teoloģijas doktors Aleksandrs Stepanovs.<sup>1</sup>

Kristus Karaļa kalna popularitāte nav nejauša. Ērika Delpera veidotās skulptūras atsauc kristieša atmiņā pazīstamos Vecās Derības personāžus, Jēzus Kristus, Dievmātes, apustuļu un eņģeļu tēlus, tomēr nevar noliegt zināmu novitāti, ko neapšaubāmi uzrāda koktēlnieka daiļrade. Gan jauni simboli, gan maniere, kurā ir izteikta tēlu autora teoloģiskā doma, vilina

---

<sup>1</sup> Pr. Aleksandrs Stepanovs, "Aglona vai Karaļa kalns?", *Katoļu Baznīcas Vēstnesis* 18 (378) (2009. gada 27. septembrī.), 1, 10. Raksta turpinājums ir atrodams turpmākajos izdevuma numuros.

ne tikai vienkāršu skatītāju. E. Delpera skulptūras ir spējīgas ieintrigēt arī izglītotu teologu, reliģiju pētnieku vai etnogrāfu. Jauno tēlu un simbolu aktualitāte, šķiet, ir papildu liecība tam, ka pierastās kristīgās idejas un simboli piedzīvo panīkumu un ir kļuvuši daudziem mazsaprotami. To sastingušās formas acīm redzami gaida uz prasmīgu modernizēšanu no teologu puses. Tādēļ faktiski jebkurš mēģinājums piešķirt klasiskās kristietības idejām vai tēliem jaunu noformējumu mūsdienu Rietumu sabiedrībā ir pieprasīts un beigās izrādās veiksmīgs.

No mākslinieciskā viedokļa E. Delpera skulptūru veidošanas stilu var kvalificēt kā *naivismu*.<sup>2</sup> Aptuveni tāpat autora sarakstīto varētu izvērtēt no teoloģiskā viedokļa. Šī raksta uzdevums tomēr nav kritiska Ē. Delpera teoloģijas analīze, bet viņa piedāvāto simbolu un reliģisko ideju izgaismošana ar nolūku apzināties tos kristīgās doktrīnas un ortoprakses aspektus, kas mūsdienu Rietumu cilvēka izpratnē ir zaudējuši savu jēgu. Acīmredzot tos būtu nepieciešams antropoloģizēt, t.i., pārvērtēt antropoloģijas gaismā jeb padarīt saprotamus vienkāršam ticīgajam.

Sāksim ar īsu ieskatu skulptūru parka vēsturē un plānā. Zemes gabala īpašnieks un finansētājs ir uzņēmējs Jānis Stupāns, kurš sākumā plānoja celt šajā teritorijā privātmāju. Reiz viņš, "stāvot augstajā kalnā un domājot, kā te varētu izskatīties, apjauta, ka viņam šī vieta rada vīziju par Golgāta kalnu. Jānis izlēma: viņš te necels sev māju, bet radīs vietu Dievam par godu."<sup>3</sup> Izlasot lidotāja un koktēlnieka Ērika Delpera grāmatas, viņš nolēma piesaistīt viņu savas idejas īstenošanai. Tā 2006. gadā parādījās pirmā, t. i., Jēzus Kristus Uzvarētāja, skulptūra. Ar laiku izveidoja arī citas koka figūras, iestādīja kokus, krūmus un ziedus, izraka diķus, uzcēla baznīcu un citas ēkas.

Savās grāmatās Ēriks Delpers uzsver, ka uz skulptūru veidošanu un grāmatu rakstīšanu viņu pamudināja pats Jēzus Kristus. "Rakstu par Jēzus Kristus liecību, ko Viņš man no

---

<sup>2</sup> Tādas domas privātā sarunā ir izteikusi māksliniece Katrīna Taivāne 2011. gada novembrī.

<sup>3</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns* (b. v.: Karaļa Kalna Fonds, 2012), 44.

debesīm ir devis. Kā es liecinu par Dievu, tā Jēzus Kristus liecina par mani.”<sup>4</sup> Viņš atsaucas uz kādu vīziju, ko piedzīvojis 7 gadu vecumā, un uz trim kritiskām situācijām gaisā, kad viņam draudēja nāve. Paša Ē. Delpersa stāstījums liek domāt, ka viņš ir piedzīvojis ko līdzīgu klīniskai nāvei – izmēģinot lidmašīnu 18 kilometru augstumā, viņam pēkšņi aprūcies skābekļa:

Tajā brīdī sevi redzēju no mugurpuses – mana miesa aizlidoja lidmašīnā, bet mani pašu ar lielu ātrumu caur gaismas tuneli rāva debesīs, kur tēls, līdzīgs Kristum, teica – vēl nav laiks, atgriezies un dzīvo. Kā tagad atceros – acumirkli atgriezās apziņa un acu gaisma, varēju samazināt gan lidmašīnas ātrumu, gan augstumu. Ar to brīdī manī viss mainījās. Sapratu, ka tikai Dievs nosaka cilvēka dzīvi.<sup>5</sup>

Savās grāmatās Ēriks Delpers nemitīgi piedēvē sev vizionāra spējas, kas ļaujot viņam ne tikai skatīt Debesu Valstības un citu pasaulu ainas, bet arī redzēt apkārtesošo cilvēku garīgās un fiziskās vainas.

Tā vai citādi, bet pateicoties viņa pūlēm ir tapis un turpina tapt Kristus Karaļa kalna ansamblis, kurā var saskatīt trīs idejiski iekrāsotos maršrutus. Pirmais sākas dārza attālajā stūrī un attēlo Ēdenes dārzu ar Ādama un Ievas, kā arī viņu bērnu figūrām. Tepat sākas divi ceļi, platais un šaurais. Pirmais ved uz pazušanu, ko simbolizē no koka izveidotais grēcinieces tēls pie diķa malas. Otrais, parastiem akmeņiem klātais, ved garām Noasa šķirstam, Vecās Derības praviešu figūrām un kādai kompozīcijai, kas saucas “Krusts un divpadsmit ciltis”. Starp citu, pēdējo Ēriks Delpers arī saista ar kādu mistiska rakstura pieredzi:

2007. g. janvārī skulptūru autoram Ērikam Delperam sapnī parādījās vīzija ar skaidru attēlu, kurā redzams, ka 12 cilvēki

<sup>4</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsme* (Rīga: Sol Vita, 1999), 188.

<sup>5</sup> Citēts pēc Andris Bernāts, “Pujata nopeltais Karaļa kalns”, *kasjauns.lv* (2012. gada 24. augusts 22:28), pieejams <http://www.kasjauns.lv/lv/zinas/30289/pujata-nopeltais-karala-kalns>; skatīts 15.08.2012.

nes lielu krustu ceļā pie Kristus. Dzirdēja, kā Kristus skaidri teica: Veido Karaļa kalnā skulptūru kompozīciju, kurā attēloti 12 cilvēki, kas simbolizē 12 Izraēla ciltis, kuri nes krustu ceļā pie Manis.<sup>6</sup>

Tālāk ar akmeņiem klātais ceļš ved kalnā, kas simboliskā veidā attēlo Debesu Valstību. Tā virsotnē atrodas Kristus Uzvarētāja skulptūra, kas ir darināta no 600 gadu veca ozola stumbra, un tās pakājē redzamas lielas koka rokas. Tās esot Dieva rokas, kurās var pasēdēt un izjust Dieva spēku.

Otrais maršruts sākas perpendikulāri citā parka nostūrī un aizved turpat, Kristus Uzvarētāja statujas pakājē. Ja pirmais maršruts simbolizē cilvēces vēsturi un Dieva Atklāsmi tajā, tad otrais nozīmē katra atsevišķa cilvēka dzīvi. Tas sākas pie milzīga krusta ezera krastā. Pa labi no tā ir visu redzošās Dieva acs tēls, pa kreisi – ērkšķu vainags. Šie tēli liek domāt, ka Dievs vēro cilvēku viņa zemes gaitās, kas šajā dzīvē ir nepieciešami saistītas ar ciešanām. Gājējs iet garām Svētā Gara stabam, kas acīmredzot nozīmē to, ka Viņš darbojas mūsu ikdienas dzīvē. Tālāk ceļš ved cauri krustam, kurš ļoti atgādina japāņu tempļa vārtus *torii*. Profānā realitāte Kristus Karaļa kalnā ir simboliski nodalīta no Debesu Valstības teritorijas ar arku, kas ir darināta no nerūsējošā tērauda un simbolizē vārtus. Starp tiem un Kristus Uzvarētāja figūru ir koka altāris, kas veidots Romas katoļu dievnamiem tipiskajā manierē. Ir grūti teikt, vai šim altārim ir lemts kādreiz pildīt tam paredzēto liturģisko funkciju, jo pašlaik to uzskata vienkārši par lūgšanu vietu.

Trešais Kristus Karaļa kalna maršruts ved uz baznīcu, ko sāka celt tikai 2010. gadā. Baznīca atrodas atstatu no galvenā skulptūru ansambļa. Jau pirmajā apmeklējuma reizē rodas iespaids, ka baznīcas ēka nav svarīgākā vieta Karaļa kalnā. Droši vien pašā sākumā baznīca tur nemaz nebija paredzēta, tomēr to uzcēla tāpēc, ka radās draudze un bija nepieciešama ēka, kur sanākt uz Svēto Rakstu lasīšanu un lūgšanām arī tad, kad laika apstākļi nebija piemēroti svētbrīdim ārā. Dievnams,

---

<sup>6</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 12. lpp.

kas, starp citu, visbiežāk ir slēgts pat svētdienās, nav domāts liturģijai un sakramentu pieņemšanai, jo šāda veida prakses prasa ordinēta mācītāja vai priestera klātbūtni. Ja tradicionālajā kristietībā baznīca ir aicināta izpildīt sakrālā *axis mundi* lomu, tad Kristus Karaļa kalnā to neapšaubāmi izpilda jau pieminētā teritorija ap Kristus Uzvarētāja skulptūru. Tieši tādēļ rodas iespaids, ka baznīca nav nepieciešama kompleksa sastāvdaļa.

Kristus Karaļa kalnā nesen ir sācies darbs pie Paradīzes dārza zonas izveides, kas atradies Ēdenes dārzam pretējā parka pusē un būs domāta dažāda veida izklaidēm. No teoloģiskā viedokļa gan būtu grūti paskaidrot, kādēļ Paradīzes dārzam būtu jāatrodas nomaļā vietā, kas nekādā veidā nav saistīta ar Ēdeni. Ja parkā akcentētā atšķirība starp Ēdenes dārzu un Debesu Valstību ir teoloģiskā ziņā adekvāta, tad trešās “svētlaimes” zonas parādīšanās atstāj apmeklētāju neizpratnē par to, kāda ir tās funkcija sakrālajā kosmosā.

Bez pieminētajām kompleksa sastāvdaļām Karaļa kalnā ir daudzas neatkarīgas koka skulptūras, kuru lokalizācija nav skaidri apzināta. Tāds, piemēram, ir lotosa zieds, kas ir uzstādīts netālu no Ēdenes dārza, lielā Bētleme ar Marijas, Jāzepa un Jēzus figūrām, Jāņa Kristītāja tēls un daudzi citi.

Šī raksta ietvaros mēs mēģināsim paskaidrot Kristus Karaļa kalna simbolikas zemtekstu, atsaucoties ne tikai uz pašiem tēlu vizuālajiem atribūtiem, bet arī uz Ērika Delpera sacerējumiem un citu dārza veidotāju interpretāciju. Ir būtiski ne tikai atspoguļot tēlu autora ieceres, bet arī patērētāja izjūtas. Šāda veida abpusējā simbolikas analīze ļautu padarīt šo hermeneitikas gultnē ievirzīto pētījumu pilnīgāku. Visbeidzot ir svarīgi piezīmēt, ka šī raksta ietvaros vārds “simbols” būtu jāizprot plašākā, t. i., K. G. Junga izpratnē. Tas nozīmē, ka simbols ir ne tikai vizuāli uztverama zīme, bet jebkura lielākā vai mazākā mērā loģiski noformēta reliģiskā ideja, aiz kuras, pēc dižā psihologa domām, slēpjas viens vai otrs universālajai bezapziņai piemītošs arhetips.

Savā rakstā par Kristus Karaļa kalnu priesteris Aleksandrs Stepanovs korekti norāda, ka Ērika Delpera mācībā var saskatīt

“dažādu reliģisku un pseidoreliģisku tradīciju elementus, sākot no folkloras līdz kristietības, Austrumu reliģiju un ezoterikas elementiem”<sup>7</sup>. Jāatzīst, ka šādus elementus uzrāda ne tikai Ērika Delpera rakstītais, bet arī viņa darināto skulptūru kopa, kur bez kristietības ir atvēlēta vieta gan latviešu tradicionālajai reliģiozitātei, gan Dienvidāzijas reliģiju modificētiem elementiem.

Ārkārtīgi interesanti, ka par spīti kristīgajam pieteikumam Kristus Karaļa kalna skulptūru un stādījumu kompozīcija integrē tradicionālos latviešu zemnieka priekšstatus par sakrālo. Lai sniegtu adekvātu parādības interpretāciju, jāpievēršas etnogrāfu pētījumiem par latviešu reliģiozitātes īpatnībām. Krievu pētniece Svetlana Rižakova savā pētījumā par etniskajiem stereotipiem Latvijā un Lietuvā norāda, ka latvieši uzskata par sakrāliem dabas objektus un privāto telpu, t.i., savu māju un zemes gabalu, kas nav raksturīgi, piemēram, krieviem. Turklāt latviešiem ir tieksme sašaurināt savu telpu līdz atsevišķam valsts apgabalam, pilsētas zonai, kā arī līdz savas mājas un piemājas teritorijas robežām un sakralizēt to. Latviešiem ir raksturīgi padarīt par sakrālu konkrētu vietu, kas bieži vien nav nekas cits kā ainava.<sup>8</sup>

Savas disertācijas kopsavilkumā S. Rižakova atzīmē, ka par galveno latviešu ainavas lokusu kļūst lauku vide, kas ir apgūta un sakārtota teritorija pie dabas krūts, kas pēc iespējas nav atrauta no lauksaimniecības. Tai ir jāatrodas pie meža, jūras, upes vai ezera un noteikti ir jāiekļauj dārzs vai vismaz puķu dārzs. Latvieši allaž ir pieķērušies savai teritorijai un mīlējuši savu māju un dārzu.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Pr. Aleksandrs Stepanovs, “Aglona vai Karaļa kalns?”, *Katoļu Baznīcas Vēstnesis* 19 (379) (2009. gada 10. oktobris), 11.

<sup>8</sup> С. И. Рыжакова, М. В. Завьялова, *Этнические образы и стереотипы: по результатам сравнительного исследования среди молодежи Латвии и Литвы (1999–2003 гг.)* (Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, 2008), 136, 138.

<sup>9</sup> С. И. Рыжакова, *Этнокультурные представления об основах латышской идентичности: Исторический контекст, взаимосвязи, современные аспекты (середина XIX – начало XXI вв.) – Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук* (Москва, 2011), 30–31.



Šādas telpas sašaurināšanas tieksmes izskaidrojumu var atrast Haralda Biezā pētījumā par debesu dievu saimi tradicionālajā latviešu reliģiozitātē. Viņš norāda, ka latviešu zemnieka pasaule allaž ir bijusi ierobežota. *Pa-saule* ir vieta zem saules, kur zemnieks dzīvoja un ar ko viņš saistīja ne tikai šīs dzīves, bet arī aizkapa eksistences gaitas.<sup>10</sup> Tas nozīmē, ka sakrālais viņam saistījās un vēl joprojām saistās ar sevī noslēgtu dabas pasauli zem saules. Mūsdienās latvietis bieži vien fragmentē *pa-sauli*, sakralizējot konkrētu vietu dabā ar tai piemītošajiem ainavas elementiem, kas būtu koki, ziedi, akmeņi un ūdens. Šāda veida fragmentēšana acīmredzot ir saistīta ar to, ka urbanizācijas un modernizācijas gaitā latviešu izdzīvošana pārstāj būt atkarīga no dabas procesiem. Piesaiste dabas pasaulei vairs nav nepieciešamība, bet kāda noturīga emocionāli-reliģiska palieka latviešu apziņā. Uz to, ka īpaša lauku vides izjūta kopā ar idealizēto un kultivēto lauku ainavu ir kļuvusi par latviešu nacionālās identitātes stūrakmeni 19. un 20. gs., norāda kultūras ģeogrāfijas jomas speciālists Edmunds Valdemārs Bunkše.<sup>11</sup>

Intervijā kādam populāram Latvijas izdevumam S. Rižakova paskaidroja latviešu sakrālā izjūtu:

Latvietim māja ir paradīzes metafora. Droši vien mājas tēma ir latviskumam svarīgākā – atšķirībā no pareizticīga cilvēka, kura uztverē paradīze nav “šeit”. Tādēļ laimes meklētājus, klejotājus, kas lūko pēc labākas dzīves svešatnē, latviešu tautas, kā arī atsevišķu latviešu autoru pasakās nosoda. Bet materiālais paradīzes iemiesojums ir dārzs vai puķu dārzs ap māju.<sup>12</sup>

Būtu lieki atsevišķi norādīt uz to, ka viss augstāk teiktais tiešā veidā attiecas uz Kristus Karaļa kalnu. Parka veidotāji

<sup>10</sup> Haralds Biezais, *Seno latviešu debesu dievu ģimene* (Rīga: Minerva, 1998), 142 sq.

<sup>11</sup> Edmunds Valdemārs Bunkše, “Poetics of the Latvian Landscape”, *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*, A Daļa: *Sociālās un humanitārās zinātnes*, 2012, 66. sēj., nr. 3., 11.

<sup>12</sup> Мария Кугель, “Для латыша дом – это метафора рая”: интервью с С. Рыжаковой, *Телеграф* 220 (2508), 11 ноября 2011, 13.

atzīmē, ka šī ir īpaša ar sakrālām īpašībām apveltīta vieta. Protams, nebūtu adekvāti domāt, ka Karaļa kalns iemieso latviešu tradicionālo mentalitāti visā pilnībā. Ērika Delpera kultivētā tradīcija ir lielākā mērā kristietība, nekā senais latviešu pagānisms vai kāda no Dienvidāzijas reliģijām. Un tomēr nevar ignorēt “paradīzes virs zemes” idejas klātbūtni koka skulptūru kompleksā.

Pievērsīsimies dārza cienītāju liecībām. Ģirts Skuja, piemēram, raksturo Kristus Karaļa kalnu kā “citu pasauli”, kas ir “tīra, svēta, svētsvinīga klusuma un Dieva klātbūtnes piestrāvota.”<sup>13</sup> Par to, ka parks ir īpaša sakrāla vieta, liecina gide Terēzija Bumbure. Viņa dēvē to par Dieva dārzu, kur “Dievs ar Svēto Garu ticīgos nomazgā”.<sup>14</sup> Viņa atzīstas, ka vienmēr skaidri izjūt, kad iziet no šīs teritorijas un ieiet tajā. Pēc viņas vārdiem “šeit cilvēks jūtas kā Dievā”<sup>15</sup>. Katrīna Rotgalve saka: “Lai arī kādā veidā un kāpēc kāds nokļūst Karaļa kalnā, tikko viņš ieiet pa vārtiem, izlasījis vārdus “Dievam par godu”, viņš nokļūst it kā jaunā pasaulē – Dieva mīlestības valstībā uz Zemes.”<sup>16</sup> Karaļa kalna skulptūras kļūst par sava veida sakramentālo vidutāju starp cilvēku un dievišķās Atklāsmes realitāti, kur nebūt ne pēdējo lomu spēlē taustāms kontakts ar koka tēlu:

Reāli pieskaroties Derības tēliem, domās redzi to īstenību, kas ir bijusi pirms gadu tūkstošiem, sajūti tā laika noskaņas, emocijas. [...] Pakāpeniski ejot pie Kristus, sajūti, cik daudz Dievs caur cilvēkiem ir devis gudrības, mīlestības, atziņu, žēlastību, lai viņus novestu līdz Kristus atzišanai. [...] Katra skulptūra ir atslēga savai sarunai, atziņai, arī pateicībai Dievam un konkrētam dzīvam cilvēkam, kurš ir veicis Dieva nolikto.<sup>17</sup>

Par paradīzes dārza alūziju liecina arī stādījumi. Tā “katra talcinieku ģimene iestādīja savu augļu koku, lai tie nes augļus,

<sup>13</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 36.

<sup>14</sup> Ibid., 33.

<sup>15</sup> Privāta saruna ar Terēziju Bumburi Kristus Karaļa kalnā 2012. gada 22. jūlijā.

<sup>16</sup> Sast. Ēriks Delpers, *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 57.

<sup>17</sup> Ibid., 36.

kuri būs pieejami parka apmeklētājiem.” Savukārt tējas namiņā varot ne tikai saņemt informāciju, bet arī nobaudīt “paradīzes dārza tēju.”<sup>18</sup>

Ir skaidrs, ka parka veidotāji un apmeklētāji piešķir pārdabiskas rakstura īpašības skulptūrām, pateicoties tajās attēloto personāžu harizmai. Tomēr apslēpto skulptūru kultā būtu grūti ignorēt tradicionālo latviešu animismu, kas mūsdienās ir krietni modificēts. Ja latviešu zemnieks mēdza uzskatīt, ka katrā dabas parādībā, vai tas būtu koks vai viesuļvētra, mitinās kāds gars, tad mūsdienu populārajā latviešu pagānismā pateicoties Jaunā laikmeta (*New Age*) ieguldījumam, mēdz neindividualizēt garu realitāti, bet rīkoties otrādi – piedēvējot tai Dieva vārdu, depersonificēt un apveltīt to ar enerģijas atribūtu. Par atslēgas vārdu modificētajā latviešu pagānismā kļūst “enerģija”, kas īpatnējā veidā strāvojot tā sauktajās “Māras baznīcās” jeb īpašajās vietās, kuras atrodas galvenokārt Latvijas mežos. Šī dievišķās enerģijas koncentrācijas un plūsmas koncepcija mūsdienās mēdz pārsniegt tradicionālo norobežoto latviešu sakrālo telpu. Pateicoties jau pieminētajam *New Age* reliģisko ideju kompleksam, sakrālā vide kļūst vēl vairāk depersonificēta un tiek papildināta ar kosmosa kontekstu.

Saskaņā ar tādu autoru kā Ivars Viks un Daila Rotbaha domām, svētvietu starojumam ir noteicošā loma, jo tas “rada sava veida kanālu, pa kuru notiek enerģijas apmaiņa, kas nepieciešama vienlīdz kosmosam un Zemei. Enerģijas apmaiņas rezultātā notiek negatīvās enerģijas potenci uzkrāšanās. [...] Svētvietas būtība jau arī ir negatīvās enerģijas saņemšana un dievišķās enerģijas dāvāšana, kas izpaužas visos iespējamajos veidos.”<sup>19</sup> Daila Rotbaha raksta, ka pati daba ir iezīmējusi svētvietas tur, kur “zemes gaišais strāvojums nes augšup mūsu lūgšanas Dievam.”<sup>20</sup> Ivars Viks savukārt piebilst, ka “minētie strāvājumi veicina cilvēku un arī dzīvnieku veselību, garīgās spējas, tostarp spējas paredzēt nākotni, risināt problēmas,

<sup>18</sup> Sast. Ēriks Delpers, *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 34.

<sup>19</sup> Daila Rotbaha, *Latvijas svētvietas un to ļaudis* (Rīga: Jumava, 2006), 16.–17.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 7.

atmetot niekus, krenķus, aizmirst nebūtiskas klapatas un raizes, izprast būtību.”<sup>21</sup> Ir svarīgi arī tas, ka Zemes strāvotāju ideja ir cieši saistīta ar sava veida *pan-latvismu*. Citiem vārdiem, Latvija ir īpaša vieta uz planētas un ir aicināta to dziedināt.<sup>22</sup>

Šī garā atkāpe ir vajadzīga, lai paskaidrotu parka veidotāju un apmeklētāju attieksmi pret koka skulptūrām kā tādām, kas ir apveltītas ar minēto brīnumenerģiju. Protams, ir jāņem vērā tas, ka Dieva dārzā cilvēkiem ir darīšana galvenokārt ar kokā izcirstām figūrām, nevis ar pašiem dabas objektiem, kas šajā gadījumā būtu koki, tomēr nevar noliegt, ka apmeklētāju acīs arī izejvielai ir nozīme. No vienas puses, skulptūras reprezentē Bībeles personāžus, no otras – iemieso dievišķās enerģijas piestrāvoto bezpersonisko realitāti, kas ir spējīga automātiski dziedināt. Par labu šiem apgalvojumiem liecina parka cienītāju atziņas, piemēram: “Skulptūrās ir tik stipra enerģija, ka deg plauksta ilgu laiku”<sup>23</sup>, vai “Katrai no tām [skulptūrām] ir sava vibrācija un enerģijas.”<sup>24</sup>

Ir tādas koka skulptūras, kuras par īpašām enerģijas nesējām atzinis pats Ēriks Delpers. Tā par kompozīciju “Dzīvais koks” viņš raksta: “Saliekot zarus pa apli kopā un to virsotnes vienojot augšā, veidojās enerģiju virzošais “Dzīvais koks”. Stāvēt tā vidū, ir patīkama sajūta. Ozola zaros ir spēks un cilvēka radītā dzīvā koka forma pārsteidz ar dzīvīgumu un enerģijām.”<sup>25</sup> Līdzīgi Ē. Delpers komentē skulptūru “Svētajam Garam par godu”: “Pieskaroties tai, varam sajūst Svētā Gara plūsmu.”<sup>26</sup> “Dieva darbības spēku”<sup>27</sup> varot sajūst krustā, kuram gājējs iet cauri, lai nokļūtu kalnā ar Kristus Uzvarētāja figūru tā virsotnē. Tādu pašu enerģijas plūsmu varot sajūst, iekāpjot koka kompozīcijā ar nosaukumu “Lotosa zieds”: “Ienākot “Lotosa

<sup>21</sup> Ivars Viks, *Sarunas ar putniem un kokiem* (Rīga: Jumava, 2005), 75.

<sup>22</sup> Skat., piem.: Daila Rotbaha, *Latvijas svētvietas un to ļaudis*, op. cit., 21–22.

<sup>23</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 29.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 53.

zieda centrā”, var sajust enerģijas plūsmu. Arī zem cilvēka kājām Dievs ir radījis enerģijas lotosa ziedu. Atrodoties zieda centrā, tie savienojas lielā enerģijas plūsmā.”<sup>28</sup>

Gadījumā ar lotosa zieda kompozīciju dārza apmeklētājam ir darišana ne tikai ar Ē. Delpersa kultivēto sinerģijas principu, bet arī ar Āzijas reliģiju elementiem. Lotosa zieda simbols nāk no tantriskā hinduisma, kamēr priekšstats par strāvojumu, kas ceļas no zemes, ir atrodams ķīniešu *cigun* mācībā. Interesants ir gides Terēzijas komentārs par ozolkoka soliēm: “Šeit ir soli no ozola. Ja kādam sāp roka vai kāja, pasēdiet. Šie soli ir no Kristus ozola zariem, šim ozolam ir 600 gadi. Soliem ir dziedinoš spēks, ja ir ticība.”<sup>29</sup> Citātu rindu var noslēgt ar anonīmas apmeklētājas atsauksmi: “Kad apsēžos Kristus Karaļa kalnā uz soliņa, ir sajūta, ka esmu ienākusi Paradīzē, kur Dievs ir tik tuvu un Viņa varenība sajūtama it visā, kas apkārt – skulptūrās, debesīs, saulrietā, ezerā, kalnā, ziedos, it visā.”<sup>30</sup>

Pēdējā atsauksmē var manīt panteisma piekrāsu, kas nav retums Ē. Delpersa sarakstītajos tekstos. Grāmatā “Zelta gaudi”, kuras pirmā daļa ir veltīta Paradīzes dārza aprakstam, var atrast atziņas par to, ka Dievs mīt “ziediņos” un “krāšņajā auglī”<sup>31</sup> mītiskajā Paradīzes dārza Svētajā upē, kuras ūdeņus Dievs esot “veidojis no sevis”<sup>32</sup>, pērkonā, jo “tajā mirklī un tajā vietā Debesu Tēvs ir vistuvāk Zemei un piepilda savu nodomu. Ar zibens gaismu un pērkonu dārdiem Debesu Tēvs atgādina par savu varenību. Zibens un pērkons visu attīra un izmaina daudzas lietas uz Zemes.”<sup>33</sup>

Gan Ēriks Delpers, gan citi parka veidotāji pievērš lielu uzmanību zīmēm dabas pasaulē, caur kurām Dievs mūs uzrunā. Tā, piemēram, debesīs varot ieraudzīt Dieva Derības rakstu. Turpat esot iespējams skatīt arī Dieva kroni. Dieva zīmes esot arī ūdenī, bet miglā varot sajust Dieva dvasi. Dievs

<sup>28</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 22.

<sup>29</sup> Terēzijas Bumbures vadītā ekskursija Kristus Karaļa kalnā 2012. g. 22. jūlijā.

<sup>30</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 63.

<sup>31</sup> Ēriks Delpers, *Zelta gaudi* (Rīga: Sol Vita, 2001), 27.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>33</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsmes*, op. cit., 65–66.

savu svētību dāvājot saullēkta laikā.<sup>34</sup> Līdzīgus motīvus var atrast jau citētajā Dailas Rotbahas grāmatā par Māras svētīcām.<sup>35</sup> Kristus Karaļa kalnā Dievs ne reizi vien esot apliecinājis savu svētību ar varavīksnes zīmi skulptūru uzstādīšanas laikā.<sup>36</sup> Ēriks Delpers skaidri izsakās par labu panteismam šādos vārdos: “Dievs sevi apliecina ar savu varenību dabas procesos un stihijās.”<sup>37</sup> Savukārt norāde uz to, ka “pasaules un Debesu Valstības robeža ir debess jums”<sup>38</sup>, kā arī citas līdzīgas atziņas Ē. Delpera rakstos neļauj šaubīties par to, ka Dieva Valstība ir taustāma.

Acīmredzot koktēlnieka panteisko uzskatu vizuālo ilustrāciju var vērot pavisam nesen izveidotajā skulptūrā ar nosaukumu “Radītājs ir visā”. Par labu komentāru tai kļūtu Ē. Delpera “Zelta graudu” fragments: “Dzīvības koka saknes ir Debesu Tēvs, pats koks ar zariem ir Dieva Dēls, un augļi esam mēs, visi dzīvīvie, kas Tēva radīti, – cilvēki, eņģeļi, vecaji un dzīvas būtnes. Mēs visi esam dzīvā saiknē ar Jēzu Kristu.”<sup>39</sup>

Visbeidzot “Zelta graudos” panteisks pasaules redzējums ir izteikts Dieva izdvestajos vārdos: “Es visu radu no saviem dziļajiem avotiem, no savas pilnības Valstības. [...] Vispirms viss nāk no manis, arī augi un koki, arī dzīvas radības un cilvēki, arī debesis, zeme un jūras, arī valstības un pasaules.”<sup>40</sup> Arī šādi Radītāja vārdi liecina paši par sevi: “Viss radītais ir mana dzīvā organisma sastāvdaļa, un caur manu Dēlu pie visa plūst dzīvības gaisma. Es esmu visā mūžīgi dzīvs.”<sup>41</sup> Nav noslēpums, ka panteiskais skats uz esošo ir pretrunā ar kristīgo mācību par pasaules radīšanu no nekā (*ex nihilo*).

<sup>34</sup> Ēriks Delpers, *Ceļā uz gaismu* (b. v. : Karaļa Kalna Fonds, 2012), bez lpp.

<sup>35</sup> Tā, piemēram, autore apraksta kādu brīnumu Roču rezervātā, kad no skaidrām debesīm norasināja lietus par liecību dievišķā klātbūtnei. (Daila Rotbaha, *Latvijas svētvietas un to ļaudis*, op. cit., 55.)

<sup>36</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 11., 45.

<sup>37</sup> Ēriks Delpers, *Zelta graudi*, op. cit., 251.

<sup>38</sup> Ēriks Delpers, *Ceļā uz gaismu*, op. cit., bez lpp.

<sup>39</sup> Ēriks Delpers, *Zelta graudi*, op. cit., 187.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 83–84.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 98.

Ē. Delpers iesaka uzmanīgi iejusties dabas cikliskajos procesos. Latviešu tradicionālajiem priekšstatiem par dabas cikliskumu un cilvēka likteņa atkarību no tā esam pieskārušies rakstā par Likteņdārzu<sup>42</sup>, tādēļ šeit pietiks ar atgādinājumu, ka šādas reālijas ir aktuālas Austrumāzijas reliģiju un seno latviešu reliģiskās pasaules kosmocentrismam, nevis kristīgajam antropocentrismam. Balstoties tradicionālajā zemnieka domāšanā, Ē. Delpers apraksta dažādus ciklus dabas pasaulē un apgalvo, ka cilvēkam ir jādzīvo saskaņā ar tiem. Tā, piemēram, viņš iesaka “uzsākt jaunus darbus augošā mēness fāzē” un mācīties “ieklausīties dabas ritmā.”<sup>43</sup>

Ē. Delpers, acīm redzami ietekmējies no mūsdienu astroloģijas, runā par cilvēka dzimšanas datumu un laiku, kas “nosaka īpašo ritmu un skanējumu”. Pēc viņa vārdiem “pirms dzimšanas dienas viņa [t. i., cilvēka] miesa Svētā Gara spēkā tiek pārveidota un pielāgota jaunā dzīves gada ritma vajadzībām.” Tāpat “ik septiņi cilvēka dzīves gājuma gadi veido lielāko viņa dzīves ciklu. Pēc katriem septiņiem gadiem cilvēkā notiek krasi izteiktas izmaiņas.”<sup>44</sup> Bet norobežosimies no astroloģijas un atgriezīsimies pie latviešu tradicionālās dabas ciklu izjūtas, lai adekvāti izprastu Ē. Delpersa mācību par likteni. Tieši tā viņa sacerējumos aizstāj kristīgo grēkā krišanas un pirmdzimtā grēka koncepciju.

Jāatgādina, ka, saskaņā ar tradicionālo latviešu zemnieka reliģiju, priekšstats par likteni ir saistīts pirmkārt ar nepielūdzamo dabas procesu ritmu. Zemnieka izdzīvošana ir pilnīgi atkarīga no dabas cikliem. Viņš jūtas kā dabas pasaules sastāvdaļa. Tāpat kā nav iespējams izmainīt saules gājumu pa debess jumu, nav iespējams izmainīt arī cilvēkam nolikto mūžu. Tomēr likteņa negrozāmības izjūta ir saistīta ar vēsturiskiem notikumiem Latvijā. Raksturojot latviešu tautas stāvokli gadsimtu gaitā, sākot ar valsts iekarošanu 1197. g., H. Biezais to apraksta kā “koloniālā verdzībā nopiestas tautas

---

<sup>42</sup> Raksta *preprint* variantu skat.: <http://scireprints.lu.lv/222/>; skatīts 03.01.2013.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 150–151., 153.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 152.

postu”<sup>45</sup>. Tieši šī iemesla dēļ latviešu apziņā iesakņojusies pārlicība par to, ka liktenis mēdz būt Dieva vai Laimas uzlikts bez jebkādiem loģiskiem un ētiskiem apsvērumiem.

Ē. Delpers darbos uzkrītoši bieži parādās priekšstats par Dieva uzlikto likteni atsevišķam cilvēkam, valstij, tautai, Zemei un pat citām pasaulēm.<sup>46</sup> Liktenis ir kāds Dieva plāns attiecībā uz visu radīto, sākot ar radišanas mirkli līdz pat otrreizējai Kristus atnākšanai. Katrs cilvēks ir burtiski ieprogrammēts un nevar brīvi veidot savu dzīvi tādu, kādu viņš to vēlas:

Ar debess, Zemes, visa dzīvā un cilvēka radišanu iesākās laika ritējums, kurā ik mirkli ikviena cilvēka liktenis, dabā notiekošo procesu un pasaules notikumu gaita tiek stingri vadīta pēc Dieva projekta. Dieva Atziņa darbojas visā kā absolūts spēks, kuru nevar apstādināt. Arī cilvēku likteņus nevar izmainīt. Tas ir negrozāms Dieva likums.<sup>47</sup>

Līdz ar to cilvēks brīvi var nevis darīt labu vai ļaunu – tikai pakļauties vai nepakļauties liktenim:

Ko tad atliek darīt cilvēkam? Ikvienam cilvēkam pasaulē ir cieši saistīts ar sev nolemto likteni. [...] Ja piekritam savam Dieva noteiktajam liktenim, tad varam būt pateicīgi, ka esam atraduši to vienīgo šauru ceļu, par kuru Jēzus Kristus ir runājis. Cilvēkam ir dota brīvība. Viņš var Dieva likumiem un Viņa lemtajam liktenim nepakļauties.<sup>48</sup>

Pat ikdienišķie darbi ir Dieva ieprogrammēti: “Ik dienu un nakti tiek noteikti cilvēka uzdevumi. Katru darba dienu tiek doti trīs Dieva darbi – trīs galvenās iespējas.”<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Haralds Biezais, “Raudošā Laima”, *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis* nr. 9 (530), 1991, 46–47.

<sup>46</sup> Ēriks Delpers, *Zelta gaudi*, op. cit., 165; Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 157.

<sup>47</sup> Ēriks Delpers, *Zelta gaudi*, op. cit., 163–164.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 165.



Nav noslēpums, ka kristietība ir izveidojusies uz jūdaisma bāzes, un, kaut arī tā nav integrējusi visas jūdaisma idejas, reliģiju zinātnē ir pieņemts runāt par judeokristīgo pasaules skatījumu un ētiku. Lai izprastu Ē. Delpera likteņa un Dieva plāna koncepcijas atšķirību no klasiskās kristīgās doktrīnas, būtu interesanti īsi pievērsties jūdu izpratnei par vēsturi. Kijevas Universitātes profesors nelaiķis Leonīds Macihs kādā lekcijā paskaidroja to šādi:

Mēs esam iemīļotas radības, jo tikai mēs, cilvēki, varam ietekmēt Dieva nodomus, koriģēt radišanu. [...] Cilvēks kļūst par Radītāja sabiedroto. Viņš kopā ar Dievu rada vēsturi. [...] Tas ir, no mūsu uzvedības ir atkarīga ne vien mūsu personīgā dzīve, kas ir saprotami, ne tikai mūsu ģimenes, radnieku dzīve, bet arī – vēsturiskais process. Dievs mūs uzlūko un, atkarībā no tā, ko mēs darām, Viņš koriģē mūsu nodomus.<sup>50</sup>

L. Macihs gan paskaidro, ka starp jūdaismu un kristietību ir atšķirība, proti, kristieši uzskata, ka Dievs radīja pilnīgu pasauli, tādēļ to nevajag koriģēt, kamēr jūdi uzskata, ka pasaule ir radīta nepilnīga. Tādēļ jūdaismā ir priekšstats par to, ka cilvēks kopā ar Dievu turpina pasauli radīt.<sup>51</sup> Stingri runājot, kristīgo koncepciju nedrīkst jaukt ar jūdaismā pieteikto, tomēr arī kristietības ietvaros pastāv uzskats, ka cilvēka uzvedība spēj mainīt Dieva nodomus attiecībā uz cilvēci. Šādu atziņu var atrast, piemēram, pāvesta Benedikta XVI komentārā nesen atklātajam trešajam Fatimas noslēpumam. Viņš uzsver, ka vīziju jēga nav parādīt predestinētās jeb pareģotās nākotnes ainu, bet pamudināt ticīgos uz pozitīvo spēku mobilizāciju, kas ir grēku nožēla. Pēc pāvesta domām, cilvēka brīvība ir ļoti būtiska, jo nākotne nav nekas iedots un neizbēgams,

---

<sup>50</sup> Leonīds Macihs, "Dievs un vēsture: ebreju skatījums uz vēsturisko procesu" // *Sarunas VI: Lekcijas un diskusijas sabiedriskā izglītības fonda "Jaunā Akadēmija" vasaras nometnē Mērsragā 2004. gada vasarā*, Helēna Demakova, sast. un galv. red. (Rīga: Jaunā Akadēmija, 2005), 58.

<sup>51</sup> Ibid.

savukārt nākotnes vīzijās redzētais ir brīdinājums, nevis pārēģojums.<sup>52</sup>

Ē. Delpersa pārdomas par Dieva uzlikto likteni ir jāsaista ar grēka rašanās ideju. Tradicionāli kristietības ietvaros ir pieņemts uzskatīt, ka Dievs ir devis cilvēkam brīvību izvēlēties starp paklausību un nepaklausību, labo un ļauno. Līdz ar to cilvēces traģēdijas jeb grēkā krišanas iemesls ir pats cilvēks, jo viņš ir izvēlējis iet nepaklausības ceļu. Ē. Delperam ir citas domas par grēka izcelsmi. Viņš apgalvo, ka "Dievs grēku radījis, lai cilvēks, izejot cauri grēkam, iepazītu ceļu bez grēka."<sup>53</sup> Citur viņš raksta: "Uz Zemes tika radīti īpaši dzīves apstākļi – ar grēka smagumu un grēka piedošanas iespējām, ar gara izaugsmes iespējām, ar Dieva Derības piepildījuma spēku."<sup>54</sup>

Pēdējais apgalvojums ir jāpaskaidro. Ē. Delpers savā grāmatā "Zelta gaudi" piedāvā jaunu radišanas stāstu, kas apraksta cilvēka dvēseles preeksistenci Debesu Valstībā. Dievs esot vispirms radījis cilvēka garu, kuram bija nolikts mitināties Debesīs astoņpadsmit Gaismas gadu. Pēc tam Dievs sūtīja cilvēku uz planētas ar nosaukumu Zeme. Tur notika pirmā cilvēku pāra radišana miesā jeb pirmo cilvēku garu iemiesošana.<sup>55</sup> Dievs esot radījis miesu grēcīgu. Miesai patikot grēks<sup>56</sup>, tādēļ tā iemiesojušos cilvēka garu visu laiku izaicina. Jebkura cilvēka gars ir gājis šo iemiesošanās ceļu.<sup>57</sup> Platonisma vai, iespējams, hinduisma vai budisma garā, Ē. Delpers apgalvo, ka gars neko no savas preeksistences Debesu Valstībā neatceras, bet, dzīvojot taisnīgi, pamazām atgūst gara zināšanas.<sup>58</sup> Kad cilvēks guļ, viņa gars atrodas mobilizētas atmiņas stāvoklī. Ē. Delpers raksta: "Kad cilvēks guļ, viņa gars darbojas debesīs pēc Dieva nodoma un likumiem."<sup>59</sup> Var piebilst, ka šādu ideju

<sup>52</sup> Кардинал Йозеф Ратцингер, "Теологический комментарий" // Аура Мигель, *Тайна, которая ведет Папу*, 224.

<sup>53</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 171.

<sup>54</sup> Ēriks Delpers, *Zelta gaudi*, op. cit., 162.

<sup>55</sup> Ibid., 22–23., 89.

<sup>56</sup> Ibid., 101., 208; Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 136.

<sup>57</sup> Ibid., 144.

<sup>58</sup> Ibid., 124., 172.

<sup>59</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 71.

<sup>59</sup> Ibid., 71.

par apziņas spēju mobilizēšanu miegā var atrast hinduismā un budismā, piemēram, Šankaras filozofijā un Tibetas budismā, kur uzskata, ka miega, nāves un meditācijas stāvokļi ir analogiski.

Pēc Ē. Delpersa domām, cilvēkam ir būtiski atgūt šīs zināšanas, lai sataustītu Dieva sagatavoto šauro likteņa taku. Ja tas izdodas, cilvēks atgriežas Dieva mitekļī Debesu Valstībā, kas ir viena pasaļu vidū.<sup>60</sup> Ja viņam ar to neveicas, tad viņš, uzkrādams grēka nastu, nopelna piedzimšanu uz kādas materiālas planētas, kas kopā ir septiņas.<sup>61</sup> Piedzimt var arī uz augstāka ranga planētām, kas ir četras.<sup>62</sup> Tā vai citādi, bet cilvēks dzīvo daudzas dzīves<sup>63</sup> un katru reizi piedzimst tajā vietā, kas atbilst viņa garīgajam stāvoklim.<sup>64</sup>

Vispirms ir jāatzīmē, ka Ē. Delpers ir aizguvis savu kosmogonisko un kosmoloģisko shēmu no vaišnavisma, precizējot – no Starptautiskās Krišnas Apziņas biedrības plaši popularizētās mācības par pasaules rašanos un funkcionēšanu. Saskaņā ar vaišnavisma doktrīnu katra dzīva būtne, katrs cilvēks kādreiz ir mitinājies Krišnalokā, tomēr, gribēdams būt neatkarīgs no Krišnas, iemiesojies kādā no zemākajām pasaulēm. Atgriešanās Krišnalokā ir iespējama, un tā notiek uz visiem laikiem. Ja Rietumu vaišnavisms savdabīgā formā ir aizguvis kristīgo mācību par grēkā krišanu, tad Ē. Delpers, pielāgodams vaišnavu kosmogoniju savai teoloģijai, ir galīgi atmetis grēkā krišanas ideju. Atņēmis cilvēkam brīvo gribu, viņš padarījis individu par marioneti Dieva rokās. Dievs savukārt pārtop par despotisku būtni, kura, no vienas puses, savā labestībā ļauj cilvēkam baudīt Debesu Valstības jutekliskos priekus, bet, no otras, – pēc noteikta Viņa ielplānotā laika perioda uzliek cilvēkam “likteņa krustu” jeb “likteņa ciešanas”<sup>65</sup>, tādā veidā cilvēku pārbaudot<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 45.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 84., 167.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 91. lpp.; Ēriks Delpers, *Zelta gaudi*, op. cit., 176–177.

<sup>65</sup> Ēriks Delpers, *Zelta gaudi*, op. cit., 236., 189.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 23., 255.

Līdz ar to šajos Ē. Delpera uzskatos var ievērot gan tradicionālo latviešu priekšstatu par likteni, gan modificēto Dienvidāzijas kosmogoniju. Koktēlnieka piedāvātā kosmoloģija uzrāda pārsteidzošas paralēles ar Starptautiskās Krišnas Apziņas biedrības sludināto. Savās grāmatās Ē. Delpers piemin 7 materiālās un 4 no blīvās matērijas brīvas pasaules, un šādi priekšstati par kosmosa uzbūvi ir arī vaišnavām. Par to vairs nav jāšaubās, kad "Zelta graudos" lasām par debesu izplatījumā esošām planētām Krišnaloka un Buda. Cilvēki, kas mītnoties Krišnalokā, pēc tam piedzimstot uz Zemes Indijas teritorijā un turpinot godināt viltus dievu Krišnu. Līdzīgi arī musulmaņiem esot sava planēta, ko sauc par Medu.<sup>67</sup>

Turklāt Zeme Ē. Delperam kļūst par kādu izcilu planētu – par spīti tam, ka cilvēkam tā ir "likteņa ciešanu" vieta. Koktēlnieks raksta:

Zeme ir Dieva gudrības, Atziņas un Patiesības atklāsmes planēta – tāda visā izplatījumā pasaulīgā līmenī ir viena vienīga. Tikai uz Zemes miesā ir dzimis Dieva Dēls – Jēzus Kristus. Caur Viņu cilvēki var iepazīt Dievu un izzināt Patiesību. Caur Viņu tiek īstenots Dieva Derības piepildījums.<sup>68</sup>

Acīmredzot tieši šāda veida zemescentrisms ir motivējis Ē. Delperu izveidot koka kompozīciju, kas attēlo zemeslodi.

Tātad Kristus Karaļa kalna koka skulptūru dārzā var saskatīt tradicionālās latviešu reliģiozitātes elementus, kas ir atšķaidīti ar Āzijas reliģiju modificētām idejām. Izņemot to, skulptūru kompleksam ir vēl viens ne mazāk svarīgu komponents, proti, ar cilvēka tēmu saistītā simbolika. Savos pētījumos ne reizi vien esam pieskārušies mūsdienu kristietības ideju un tēlu panīkuma tēmai, kā arī teologu ierosinātajam antropoloģiskajam pagriezienam. Esam atzīmējuši arī to, ka teologiem palīgā nāk spontānā un neapzinātā vienkāršu kristiešu tieksme antropoloģizēt ticības patiesības jeb ievirzīt tās cilvēka tēmas gultnē un tādā veidā pārvērtētajām koncepcijām pielāgot arī reliģisko praksi.

<sup>67</sup> Eriks Delpers, *Zelta graudi*, op. cit., 244–245.

<sup>68</sup> Ibid., 247.

Bez šaubām, Kristus Karaļa kalns ir viens no tādiem gadījumiem. Tautas reliģiozitātes līmenī norisinās neapzināta un spontāna kristīgās doktrīnas un dievbijības prakses antropoloģizācija. Tas bieži vien nozīmē to, ka ticības patiesības ir maksimāli pietuvinātas parka apmeklētājam tādā veidā, ka viņš, piemēram, var personīgi piedalīties Dieva tautas vēsturē. Tā Ādama, Ievas un viņu bērnu kompozīcija, kā arī no Paradīzes dārza vedošais šaurais ceļš ļauj skatītājam attiecināt uz sevi kādreizējos notikumus ar pirmo cilvēku pāri. Cilvēks pats pārtop par Ādamu vai Ievu un taustāmā veidā mēģina iet plato pazušanas ceļu, bet pēc tam – šauro likteņa ceļu, kas ved pie Kristus.

Šāds ticības patiesības antropoloģizācijas paņēmieni atrod apstiprinājumu Ē. Delpers darbā “Zelta graudi”. Kā jau ir minēts iepriekš, grāmatas pirmā daļa ir veltīta cilvēka radīšanas tēmai. No grāmatas satura rādītāja kļūst skaidrs, ka autors lūko sīkāk izklāstīt mums pazīstamo *Genesis* grāmatas radīšanas stāstu. Ne velti taču saturs min septiņas radīšanas dienas. Lasītājs jūtas nedaudz apmulsis, kad jau pirmās dienas izklāstā iepazīstas ar cilvēka radīšanas stāstu. Daiļliteratūrai piemītošā manierē Ē. Delpers 124 lappusēs apraksta Dieva radītā paradīzes dārza skaistumu un cilvēka prieka pilno dzīvi tajā.

Apraksta lasīšanas gaitā rodas jautājums, kādēļ koka tēlnieka radīšanas stāsts tik ļoti atšķiras no tā, ko lasām Vecajā Derībā. Mikla atrisinās 89. lpp., kur ir teikts, ka šis nu ir cilvēka gara radīšanas stāsts. Dievs vēl tikai grasās radīt pirmo cilvēku pāri miesā, kamēr garā cilvēks jau pastāv. Turklāt Ē. Delpers sacerētājā stāstā nav runa tikai par Ādama gara preeksistenci, bet arī par visu citu cilvēku gariem, kas ir radīti un mitinās turpat, kur Ādams. Sakarā ar jau pieminēto koka tēlnieka sludināto mācību par katra cilvēka gara preeksistenci Debesu Valstībā kļūst skaidrs, ka viņa piedāvāto stāstu par cilvēka radīšanu lasītājs attiecina uz sevi. Tādā veidā antropoloģizācijas princips darbojas Ē. Delpers teoloģijā un viņa iekārtotajā Dieva dārzā.

Bet pievērsīsimies mākslinieka izveidotajiem tēliem un cilvēku liecībām. Sāksim ar Ē. Delpers attēloto Ēdeni un šauro

ceļu, kas ved pie Kristus Uzvarētāja skulptūras. Gide Terēzija Bumbure aicina ekskursantus iet “dzīvības, mīlestības un patiesības šauru ceļu, kas ir izlikts no akmentiņiem” un, ja ir vēlme, “ielikt [tur] savu akmentiņu”<sup>69</sup>, pamudinot ekskursantus taustāmā veidā ņemt dalību Bībeles stāstā. Gide liecina, ka šo parka zonu kopā ar tā saukto mīlestības tiltu esot iecienījuši jaunlaulātie<sup>70</sup>, kuriem acīmredzot arī ir iespēja identificēties ar Ādamu un Ievu. Savukārt Ģirts Skuja raksta: “Šaurais ceļš – no Ādama un Ievas gar Šķirstu un Mozu ar savu nelīdzenumu un šaurumu apliecina, ka pasaulīgais ir jāpārvar, ka dzīvot pasaulē nav viegli.”<sup>71</sup>

Īpašu interesi apmeklētājos izraisa 2007. gadā uzstādītā kompozīcija “Krusts un divpadsmit ciltis”, kura izskatās kā 12 cilvēku figūras, kas visi kopā uz saviem pleciem nes lielu koka krustu. Gan gide, gan pats skulptūru kompleksa autors komentē to ļoti vienkārši: 12 Israēla ciltis nes savu krustu. Ē. Delpers šajā sakarā piemin Jēzus vārdus: “Kas grib man nākt pakaļ, tas lai aizliedz pats sevi, lai ņem savu krustu un lai staigā man pakaļ.”<sup>72</sup> Bet, neraugoties uz paskaidrojumu, tēls ieintriģē, jo jautājums, kādēļ Vecās Derības personāžiem ir jānes krusts, kura tēls nāk no Jaunās Derības, paliek neatbildēts. Acīmredzot šī koka kompozīcija skatītājam būtu jāattiecina arī uz sevi, un tas patiešām ir iespējams, ja ielūkosimies Ē. Delpera sacerētajā cilvēka gara preeksistences stāstā: “Pirmsākumā Tēvs garā radīja lielu skaitu cilvēku un tos sadalīja divpadsmit ciltis. Tie iznāca no Gaismas Dieva Dēlā, Debesu Valstībā.”<sup>73</sup> Citiem vārdiem, 12 ciltis ir visa cilvēce, tie esam mēs paši, kuriem saskaņā ar Dieva gribu ir lemts iemiesoties virs Zemes un nest Dieva piespiesto krustu.

Ne tikai aprakstītā kompozīcija, bet arī citi tēli Dieva dārzā ir aicināti cilvēku īpaši uzrunāt. Ē. Delpera palīga Ulda Reķa liecība: “Strādājot pie Mozus skulptūras, daudz domāju par

<sup>69</sup> Terēzijas Bumbures vadītā ekskursija Kristus Karaļa kalnā 2012. gada 22. jūlijā.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 36.

<sup>72</sup> Ibid., 12.

<sup>73</sup> Ēriks Delpers, *Zelta graudi*, op. cit., 46.

baušļiem un to pildīšanu. Katrā Karaļa kalna parkā uzstādītajā skulptūrā var sajust Svētā Gara darbību, pie tām es parunāju ar Dievu.”<sup>74</sup>

Ir tādas skulptūras, kas tieši skar cilvēka tēmu. Tāda, piemēram, ir lotosa zieda kompozīcija, kas attēlo katru atsevišķu cilvēku, kas esot kā zieds Dieva dārzā. Terēzija Bumbure piebilst: “Gara sirsniņā mums ir lotosa zieds. Dieva spēkā mēs veram vaļā lotosa ziedu. Tas nozīmē to, ka Dievs mūs ļoti mīl.”<sup>75</sup> Jāpiezīmē, ka lotosa tēls nāk no tantriskā hinduisma tradīcijas, kur tas simbolizē gan atmodināto un no karmiskās nastas attīrīto apziņu, gan esošā pirmsākumu, no kā viss ir radies. Lotosa tēma diezgan bieži figurē Ē. Delpers rakstos. Viņš viennozīmīgi attiecina lotosa simbolu uz cilvēka sirdi. Mēs vēl atgrīcīsimies pie šīs tēmas, bet pagaidām ir svarīgi norādīt, ka lotosa zieda kompozīcija ir domāta ne tikai aplūkošanai, bet arī tam, lai tajā iekāptu un izjustu vietas enerģētiku.

Līdzīgi Ē. Delpers raksta, ka dārza apmeklētāji vēlas pastāvēt no dekoratīviem augiem izveidotajā sirdī, kas atrodas skulptūras “Marija ar Kristus bērniņu” priekšā. Šeit varot izjust Dieva pieskārienu.<sup>76</sup> Par antropoloģisko motīvu liecina arī tādi Dieva dārzā atrodamie tēli kā “Cilvēks, kas lūdz”, “Rokas lūgšanā”, “Grēcinieks”, “Cilvēka gars”, “Augšāmcelšanās” un neskaitāmas lūdzošu cilvēku un eņģeļu figūras. Ja parka apmeklētājs tiek aicināts pielīdzināt sevi lūdzēju figūrām, tad eņģeļi atraisa viņā drošības un pašlūgības jūtas, nemaz nerunājot par to, ka, būdams debesu būtņu un citu Bībeles personāžu vidū, cilvēks jūtas kā īstajā Dieva dārzā.

Raksta ievaddaļā esam minējuši veco un jauno reliģisko simbolu mistrojumu. Šo simbolu starpā ir, piemēram, sirds, kas, no vienas puses, ir ierasts tēls Romas katoļu ikonogrāfijā, kur Jēzu Kristu un Jaunavu Mariju bieži attēlo ar sirdi krūšu rajonā. Interpretāciju šim klasiskajam simbolam esam mēģinājuši sniegt mūsu pētījumā par Dievmātes parādīšanās

<sup>74</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 49.

<sup>75</sup> Terēzijas Bumbures vadītā ekskursija un saruna ar Terēziju Bumburi Kristus Karaļa kalnā 2012. gada 22. jūlijā.

<sup>76</sup> Sast. Ēriks Delpers, *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 20.

Rietumos fenomenu<sup>77</sup>, kamēr Kristus Karaļa kalnā tam ir pilnīgi jauns piepildījums. Ja katolicismā sirds ir Kristus un Marijas atribūti, tad Dieva dārzā sirdi attēlo arī lūdzejū rokās. Diezgan neparasta ir Ē. Delpera izveidotā kompozīcija, kur Kristus ir attēlots sirdī, nevis otrādi, kā tas ir pierasts Romas katoļu sakrālajā mākslā. Kristus sirdī nozīmē to, ka “ja mēs ticam, ja esam ar Kristu, tad Viņš mūsos dzīvo”.<sup>78</sup> Acīmredzot šī kompozīcija vislabāk parāda teoloģisko koncepciju antropoloģizācijas principu.

Visspilgtāk antropoloģizācijas princips parādās otrajā maršrutā, kas ved no ezera krasta kalna virsotnē. Vispirms tas ir sakāms par krustu, kuram var iziet cauri, dodoties pie Kristus Uzvarētāja skulptūras. Ē. Delpers uzsver, ka “krustā var izjust Dieva darbības spēku”<sup>79</sup>, bet Terēzija Bumbure apgalvo, ka “šim krustam var iziet cauri un visu atdot Dievam, [...], kas nevajadzīgs, vai tā ir skaudība, greizsirdība, augstprātība, nenovīdība, meli. Visu, kas nav no Dieva, Dievs paņem.”<sup>80</sup> Un kaut arī Ē. Delpers privātā sarunā noliedza to, ka šim neparastajam krusta attēlam ir kāds sakars ar japāņu vārtiem *torii*, kurus parasti novieto pie šinto tempļiem, šāda asociācija veidojas gan vizuālā, gan idejiskā līmenī. Ja Japānā *torii*<sup>81</sup> parāda robežu starp profāno un sakrālo teritoriju, tad Dieva dārzā atīrīšanās ar krusta enerģijām un visa negatīvā atstāšana aiz muguras arī nozīmē sava veida ieiešanu sakrālajā teritorijā.

---

<sup>77</sup> Э. Тайване, “Явления Богородицы как фактор возрождения католического общества в Европе XX–XXI веков” // *Мировая политика: взгляд из будущего: Материалы V Конвента РАМИ, общ. ред. А. Ю. Мелевиль, т. 3: Постсекулярные общества: перспективы и реальность: Межкультурное взаимодействие и международные отношения*, ред. т. А. Б. Зубов, В. М. Сергеев, А. В. Шестопаль, отв. за вып. М. А. Хазиль (Москва: МГИМО-Университет, 2009), 259–266. (Pieejams: [http://www.sociognosis.narod.ru/Postsecular\\_Societies\\_MGIMO\\_2009.pdf](http://www.sociognosis.narod.ru/Postsecular_Societies_MGIMO_2009.pdf); skatīts 03.01.2013)

<sup>78</sup> Terēzijas Bumbures vadītā ekskursija Kristus Karaļa kalnā 2012. gada 22. jūlijā.

<sup>79</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 53.

<sup>80</sup> Privāta saruna ar Terēziju Bumburi Kristus Karaļa kalnā 2012. gada 22. jūlijā.

<sup>81</sup> Privāta saruna ar Ēriku Delperu Kristus Karaļa kalnā 2012. gada 1. maijā.



Strikti runājot, profāno un sakrālo Dieva dārzā vienu no otras simboliski nodala metāla arka jeb vārti, kas ved uz Debesu Valstību. Kad apmeklētājs uzkāpj kalnā, viņš nokļūst Kristus Uzvarētāja figūras pakājē, kur atrodas no koka darinātās Dieva rokas. Arī šeit varot gūt gluži taustāmu kontaktu ar Dievu, jo rokās “var iesēsties. Sēžot rokās, varam apjaust, kā Dievs mūs neredzami nes uz rokām un nekad neaizmirst par saviem bērniem.”<sup>82</sup> Kas attiecas uz pašu Kristus Uzvarētāja figūru, tad arī tā ir sava veida vidutājs starp cilvēku un netveramo dievišķo realitāti, kas nodrošina īpašu intīmu reliģisku pieredzi. Uldis Reķis šajā sakarā dalās:

Man bija iespēja strādāt pie Kristus Karaļa skulptūras atjaunošanas un pārklāšanas ar aizsarglakām. Pirms šī darba man bija iekšēja grēku nožēla. Kad mani pacēla krāsošanai pie Kristus sejas, izjutu Kristus mīlestību. Biju priecīgs, ka varēju pieskarties pie Jēzus sejas un acīm, samīļot ar sirdi un rokām. Kristus visā ir dzīvs. Dievs man 2009. gada pavasarī deva iespēju dziļi izjust Kristus skulptūras garīgo lielumu – no tās izstaro spēks un varenība.<sup>83</sup>

Tā teoloģisko koncepciju un tēlu pārorientēšana antropoloģijas plāksnē cieši savijas kopā ar iepriekš iztīrīto latviešu modificētā animisma tēmu. Ir zīmīgi, ka šāda veida pieredze pie Kristus figūras drīzāk asociējas ar indiešu *mūrti* jeb iesvētītu dievu tēlu godināšanu, nevis ar latviešu animismu. Saskaņā ar šivaītu katehismu *mūrti* ir “dievu pagaidu mītne”. “*Mūrti* nav vienkārši simbols, bet forma, caur kuru dievu mīlestība, spēks un svētība nokļūst pasaulē.” “Dievišķo vibrāciju un klātbūtni var sajust tēlā. [...] Kad mēs pieaugam kalpošanā, mēs sākam neizmērojami mīlēt Dievības fizisko veidolu”.<sup>84</sup> Bet, pēc Bhaktivinodas Thākuras atziņas, *mūrti* ir

---

<sup>82</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 37.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>84</sup> Садругу Шивайя Субрамуньясвами, *Танец с Шивой: Современный катехизис индуизма*, перб П. Алейников (Киев: София, 1997), 317.

transcendentās dievības formas materializācija, kas rodas no meditētāja sirds.<sup>85</sup>

Un vai ne analogisku domu var apjaust Ģirta Skujas vārdos?

Skulptūru veidošanas laikā Dievs ļoti darbojas caur cilvēkiem, kas tās veido un nodrošina ar visu nepieciešamo. Skulptūru veidošana nav viegls process, tas no cilvēka prasa atdot un ielikt kokā visu, ko viņš spēj dot tajā brīdī. Tad vienā brīdī skulptūra atdzīvojas un paliek dzīva. Ar to var sarunāties, to var izjust. Skaidrs ir viens, ka cilvēks viens pats nespēj izveidot kaut ko tik skaistu un pilnīgu. Tikai Dievs, ar cilvēka rokām spēj radīt skaistu un pilnīgu tēlu, ar bagātu iekšējo pasauli, izjūtām, noskaņām.<sup>86</sup>

Kādēļ šīs paralēles? Vai tās nozīmē to, ka Ē. Delpers ir labi apguvis hinduismu un izglītojis arī savus palīgus? Minētā paralēle ir gluži nejauša. Tikpat labi varētu salīdzināt Karaļa kalna tēlu ar ķīniešu sinkrētiskās tautas reliģijas elku vai Romas katoļu Kristus un Dievmātes statuju godināšanu. Bez šaubām, Dieva dārza iecienītāju reliģisko jūtu spektrs nav nekas unikāls. Vēl vairāk, tas izsaka universālu cilvēka tieksmi veidot taustāmu kontaktu ar Augstāko realitāti caur sakrālo tēlu kā zināmu hierofānijas liecinieku radišanas starpniecību. Konstatējot šādas paralēles, būtu vieglāk noteikt un definēt vienu no antropoloģizēšanas paņēmieniem, kas šajā gadījumā ir emocionāls un fizisks kontakts ar dievišķo.

Ar to antropoloģijas tēma nav izsmelta. Šī raksta uzdevums nav pilnībā atspoguļot Ē. Delpersa mācību par cilvēku, tomēr ir vērts īsumā pieminēt tās pamatnostādnes. Uzreiz jānorāda, ka par spīti daudzām nekonsekvencēm viņa sistēmā

---

<sup>85</sup> Bhaktivinoda Thākura, *Jaiva-Dharma: The Essential Function of the Soul*, English trans. (Mathura: Uttar Pradesh: Gaudīya Vedānta Publications, [1893] 2001), 267; Bhaktivinoda Thākura, *Jaiva-Dharma* (Māyāpur: Nadia: W. Bengal: Śrī Caitanya Math, [1893] 1989), 198. (Citēts pēc Kenneth Russell Valpey, *Attending Kṛṣṇa Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti sevā as devotional truth*, 93.)

<sup>86</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 27.

antropoloģija tajā ir vislabāk pārdomāta un izkopta. Acīmredzot pat nenojaušot to, ka cilvēka tēma mūsdienu humanitārajā pasaulē ir vispieprasītākā, Ē. Delpers neapzināti apmierina mūsu laikmeta garīgās vajadzības un līdz ar to kļūst par teicamu tautas reliģiozitātes spontāno transformāciju paudēja paraugu.

Savu mācību par cilvēku viņš izklāsta grāmatā “Atklāsme”, kas ir pietiekami labi apgādāta ar paša autora uzzīmētajām ilustrācijām un shēmām. Viņš piedāvā *trihotomisko* cilvēka modeli. Tas nozīmē, ka cilvēks sastāv no gara, dvēseles un miesas. Atgādināsim, ka saskaņā ar tradicionālo kristīgo teoloģiju gars nav atšķirīgs no dvēseles, bet pārstāv tās augstākās spējas.<sup>87</sup> Pēc Ē. Delpera antropoloģijas gars, kura kodols ir gara sirds kristāls, ir kas atšķirīgs no dvēseles un ir cilvēkā visbūtiskākais. Viņš dēvē garu arī par “debesu ķermeni”<sup>88</sup>, kas acīmredzot ir nepieciešams, lai aizplivurotu tradicionālā priekšstata par augšāmcelšanos atmešanu.

Kad Dievs sūta cilvēka garu uz Zemes, Viņš piešķirot tam miesu un dvēseli. Dvēsele, būdama gara un miesas savienotāja<sup>89</sup>, ir pie reizes gara nodalitāja no miesas<sup>90</sup>. Dvēsele izskatās kā gara apvalks, kamēr miesa ir otrais, ārējais, gara apvalks. Tas nozīmē, ka dvēsele ir pa vidu starp garu un miesu. Pēc Ē. Delpera domām, dvēsele, kas pēc savas būtības ir tas pats astrālais ķermenis, uzkrāj grēkus un tādēļ kļūst necaurspīdīga<sup>91</sup>. Tad cilvēka gara gaisma nevar ieplūst miesā, kas paliek aptumšota.

Nebūtu lieki piebilst, ka Ē. Delpers operē ar tādiem populāriem tantriskā hinduisma un Jaunā laikmeta antropoloģijas konstruktiem kā *čakras* un *auras*. Viņa sistēmā atrodas vieta pat kam līdzīgam tantras *kundalinī* jeb čūskas spēkam,

<sup>87</sup> Д. Б. Макарий, *Д. Б. Макария, архиепископа Харьковского Православного догматическое богословие*, том 1 (СПб, 1868), 442–446.

<sup>88</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsme*, 182. lpp.; Ēriks Delpers, *Zelta gaudi*, op. cit., 139.

<sup>89</sup> Gluži tāpat kā tantrisma smalkais ķermenis Ē. Delperam dvēsele uztur dzīvību miesā. (Ēriks Delpers, *Zelta gaudi*, op. cit., 69.)

<sup>90</sup> *Ibid.*, 242.

<sup>91</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 210.

kas "riņķo viņā [cilvēkā] no apakšas uz augšu"<sup>92</sup>. Šo *enerģiju* Ē. Delpers pielīdzina Svētā Gara spēkam: "Lielāko enerģijas daudzumu Dievs cilvēkam dod ar Dieva Svēto Garu, ko cilvēks saņem gan tiešā veidā, gan arī no Saules, Zemes, augiem, ūdens, sniega un dažādos citos veidos."<sup>93</sup> Pēdējā atziņa par komunikāciju starp cilvēka un dabas enerģijām, kā arī Ē. Delpera apgalvojums par to, ka slimības gadījumā cilvēka "biolauks samazinās"<sup>94</sup>, liecina par ķīniešu *cigun* ideju klātbūtni viņa izveidotajā mācībā.

Savukārt sirds kristāla ideja atgādina tantriskā budisma dimanta (sk. *vadžra*) simbolu, kas attēlo cilvēka apziņas sākotnēji atmodināto dabu. Šajā sakarā ir interesants arī Rīgas Metropolijas Romas katoļu Garīgā semināra profesora un katoļu priestera Andra Priedes minējums, ka kristāla tēls Ē. Delpera antropoloģijā tikpat labi varēja ienākt no Annas Brigaderes lugas "Sprīdītis", kas vēsta par laba cilvēka sirdi kā "dimanta oliņu".<sup>95</sup>

Tā vai citādi, bet tantrisko elementu ienākšana koktēlnieka antropoloģijā norāda uz kādu izveidojušos tukšumu viņa kristoloģijā. Ir viegli pamanīt, ka Ē. Delpera grāmatās ir runāts par Kristus garu<sup>96</sup>, bet nekur par Kristus Miesu. Saskaņā ar tradicionālo kristīgo mācību Kristus Miesa ir tā pestījošā Miesa, par kuras daļu kristietis kļūst, pieņemot Vissvētāko Sakramentu jeb ejot pie dievgalda. Kristus Miesas koncepcijas iztrūkums mākslinieka mācībā liecina par to, ka mūsdienu Rietumu cilvēkam aizvien mazāk un mazāk ir izprotama sakramentu loma pestīšanas procesā. Viņam labāk tik smalkā jeb dimanta ķermeņa (tas pats astrālais ķermenis) ideja, kas tantriskajā hinduismā un budismā arī izpilda pestījošās miesas lomu. Bez šīs cilvēka apziņu atbrīvojošās funkcijas smalkā ķermeņa koncepcija ar visām tai piemītošajām *čakrām* un enerģijas plūsmām zaudē savu nozīmi.

---

<sup>92</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 73.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 72.–74.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>95</sup> Anna Brigadere, *Sprīdītis* (Rīga: Zvaigzne ABC, 1998), 54.

<sup>96</sup> Sk., piemēram, Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 183., 188.

Tantrismā cilvēka fiziskā miesa, ar ko tik cieši ir saistīts smalkais ķermenis, tiek atmesta. Interesanti, ka arī Ē. Delpers antropoloģijā fiziskais ķermenis ir nolemts iznīcībai: "Dievs cilvēkā ir sagatavojis mūžīgu attīstības ceļu, kurš paver arvien plašākas iespējas. Laicīgā miesa šajā ceļā neder, tas ir gara miesas darbs".<sup>97</sup> Atgādināsim, ka "gara miesa" jeb "debesu ķermenis" Ē. Delpers sistēmā ir tas pats gars. Miesas augšāmcelšanās ideja ir aizstāta ar "debesu ķermeņa" augšāmcelšanos.<sup>98</sup> Šāda neizpratne par miesas augšāmcelšanās patiesību Ē. Delpers izveidotajā doktrīnā norāda uz vēl vienu kristīgās teoloģijas problēmjautājumu, ko, iespējams, varētu atrisināt, antropoloģizējot miesas augšāmcelšanās koncepciju.

Iepriekš esam pieskārušies kristoloģijai un krusta tēmai. Krusts ir kristīgais tēls, kas aizvien mazāk uzrunā mūsdienu Rietumu cilvēku. Rietumu kristietībā var novērot izvairīšanos no krusta tēla un tā aizstāšanu ar citiem simboliem. Ē. Delpers šajā ziņā izrādījies konservatīvs. Krusts ir simbols, ko viņš diezgan plaši izmanto gan savās grāmatās, gan veidojot skulptūras. Kristus Karaļa kalnā var vērot vairākus krusta attēlus: mazākus, kāds, piemēram, ir apustuļa Pāvila rokās, un lielākus, kādi ir otrā maršruta sākumā, vidū un kompozīcijā "Krusts un divpadsmit ciltis".

Neraugoties uz to, ka Ē. Delpers savās grāmatās piemin Krustā Sisto, Dieva dārzā nav krucifiksu. Ja koka tēlnieks grib izteikt Pestītāja ciešanu ideju, tad viņš aprobežojas ar ērkšķu krūma vai ar ērkšķiem vainagotā Jēzus tēlu. Krustus, kas ir uzstādīti Dieva dārzā, mēdz interpretēt kā ciešanas, kas mums ir jāpiedzīvo šajā dzīvē. Krusts ir arī ar spēcīgu enerģiju apveltīts objekts, kas var atbrīvot cilvēku no visa negatīvā.<sup>99</sup> Ē. Delpers rakstītais papildina šīs ziņas. Tā koka tēlnieks izprot krustu plašākā nozīmē, nekā tas ir pieņemts tradicionālajā kristietībā. Kaut arī viņa grāmatās var atrast skopas norādes uz Pestītāja krusta mokām, krusts viņa sistēmā visbiežāk pārtop par kādu visu aptverošu zīmi, caur ko Dievs darbojas pasaulē.

<sup>97</sup> Sk., piemēram, Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 186.

<sup>98</sup> Ēriks Delpers, *Zelta gaudi*, op. cit., 163.

<sup>99</sup> Privāta saruna ar Ēriku Delperu Kristus Karaļa kalnā 2012. gada 1. maijā.

Tā "Atklāsmē" var lasīt, ka "krusts ir Dieva Dēla zīme, caur kuru viss, kas pastāv, ir radīts."<sup>100</sup> Karaļa kalna baznīcas altārglezna, uz kuras ir attēlota Debesu Valstība, ir veidota krusta formā. Ē. Delpers to komentē: "Kristus atnāk pie cilvēkiem un Viņam līdzī nāk Dieva Valstība, kas attēlota gleznā krusta formā."<sup>101</sup>

Lai arī Ē. Delpers paplašina un līdz ar to modificē krusta nozīmi, viņš piedēvē krustam godības aspektu. Ir interesanti tas, ka Rietumu kristīgajā misticismā allaž ir pastāvējusi meditācija jeb pārdomas par Kristus ciešanām, kad lūdzējs cenšas uztvert tās visā to brutalitātē. Zīmīgi, ka, piemēram, Ignācijs Lojola savos "Garīgajos vingrinājumos" ieteica uz laiku aizmirst augšāmcelšanās godību ar nolūku dzert ciešanu kausu kopā ar Pestītāju un tādā veidā identificēties ar Viņu.<sup>102</sup>

Rietumu mentalitātei ir raksturīgi akcentēt Jēzus Kristus cilvēcisko dabu lielākā mērā nekā dievišķo. Viņš ir Labais gans un Cietējs, kamēr Austrumu mentalitātei viņš ir galvenokārt Dievs Pantokrators jeb Visvaldītājs, jo Austrumu kristietim ir tendence labāk izjust un izprast Pestītāja omnipotento dievišķo dabu, nekā cilvēcisko. Tādēļ Austrumu kristietis piedēvē krustam godības atribūtu, jo viņam nav iedomājami abstrahēties no Pestītāja dievišķās dabas. Tam par liecību ir, piemēram, Pareizticīgo Baznīcas liturģiskie teksti<sup>103</sup> un Austrumu Baznīcas hagiogrāfija un misticisms, kur gandrīz nemaz nevar atrast pārdomas par Kristus ciešanām un *stigmū* fenomenu. To vietā Austrumu kristieši mēdz apcerēt pagodinātā Kristus noslēpumu, kamēr hagiogrāfija apliecina lielu fotisko jeb ar dievišķās neradītās Gaismas saistītu fenomenu skaitu.

Atšķirībā no Rietumu Baznīcas un zināmā mērā arī no Austrumu Baznīcas tradīcijas Ēriks Delpers piedēvē krustam

<sup>100</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 114.

<sup>101</sup> Ēriks Delpers, sast., *Kristus Karaļa kalns*, op. cit., 78.

<sup>102</sup> *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, trans. Father Elder Mullan, S. J. (New York: P. J. Kenedy & Sons, 1914), 55. (Pieejams: <http://www.jesuit.org/jesuits/wp-content/uploads/The-Spiritual-Exercises-.pdf>; skatīts 03.01.2013.)

<sup>103</sup> Vairāk par šo tēmu: В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви* // В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* (Москва: СЭИ, 1991), 113–114.

godības atribūtu, atstājot dižā Upura norisi otrajā plānā. Krusts viņam viennozīmīgi ir Augšāmcelšanās un dzīvības zīme. To pierāda arī mākslinieka vārdi: “Kaps – nāve, krusts – dzīvība un augšāmcelšanās”<sup>104</sup>, vai arī tādi: “Līdz ar ticību Dievam cilvēkā ienāk krusts, kas satur cilvēkā dzīvību, kura pirmsākumā dota no Dieva. Krusta priekšā daudzas ticības lietas kļūst skaidras. Cilvēkā krusts ir dzīvs, un viņam jāpieņem šis dzīvības krusts.”<sup>105</sup> Ir zīmīgi, ka pat Golgātas baznīcas apmeklējums neraisa mākslinieka meditatīvās domas par Kristus ciešanām. Kristus kapa baznīcā uzstādīto krucifiksu viņš komentē šādi: “Jeruzaleme. Golgāta. Tā Kunga Kapa bazilika. Vissvētākā vieta pasaulē. Ar to saistās cilvēku ticība par augšāmcelšanos. Krusts. Jēzus Kristus un augšāmcelšanās spēks. Lai ticības pilnas ir mūsu sirdis Viņa atnākšanas dienā!”<sup>106</sup> Krusta godības aspekts vizuāli ir attēlots koka kompozīcijā “Kristus ir augšāmcēlies”.

Ē. Delpers raksta, ka ikvienam kristietim uz pieres ir krusta zīme: “Uz Dieva bērna Dievs ir uzlicis zīmi – baltu krustu uz pieres un goda kroni galvā. Tas ir garā skaidri redzams. Un ar gara gaismu ir apspīdēta visa Dieva bērna miesa. Dieva izredzētais dzīvo Jēzus Kristus krusta gaismā.”<sup>107</sup> Ē. Delpera aprakstīto krusta zīmi var ieraudzīt uz Kristus Uzvarētāja figūras pieres, kas viennozīmīgi rada asociāciju ar tantriskā hinduisma mistiskās anatomijas trešo aci jeb *adžna čakru*, kas arī atrodas pieres zonā.

Ē. Delpera krusta jaunā interpretācija acīmredzot ir liecība kristoloģijas krīzei mūsdienās. Aizvien biežāk Rietumu cilvēks neapzinās Kristus misiju cilvēces pestīšanas procesā. Šādu neizpratni var manīt arī Ē. Delpera rakstītajā, kur ir runāts par to, ka “Jēzus Kristus gars atbrīvo daudzu cilvēku sirdis no smago ciešanu nastas, kuras radušās izvirtušās pasaules dēļ. [...] Jēzus Kristus dzēš daļu no cilvēku grēku nastas, kas vairs nav panesama. Citādi daudzi sabruktu no sava grēka

<sup>104</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsmes*, op. cit., 114.–115.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>106</sup> Ēriks Delpers, *Ceļā uz gaismu*, bez lpp.

<sup>107</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsmes*, op. cit., 57.

smaguma".<sup>108</sup> No šī citāta var noprast, ka ne jau Kristus Miesa, bet "Kristus gars" atbrīvo mūs no grēkiem, kas nozīmē to, ka Kristus Miesas koncepcija šodien daudziem vairs neko neizsaka.

Vēl viens aspekts, kuram būtu jāvelta uzmanība, ir tas, ka Kristus dzēš tikai daļu grēku, jo mēs krītam zem to smaguma. Turpinot Ē. Delpera domu, var pieņemt, ka, ja cilvēku grēku nebūtu bijis tik daudz un grēku nasta tik smaga, tad cilvēki paši varētu atpirkt savus grēkus. Problēmas iemesls acīmredzot ir pirmdzimtā grēka idejas iztrūkums Ē. Delpera izveidotajā sistēmā. Ja nav pirmdzimtā grēka, tad nevar rasties Kristus Upura nepieciešamība. Ja tradicionālajā kristietībā pirmo cilvēku grēks ir kļuvis par iemeslu mūsu dabas samaitātībai, bet iemiesošanās un krustā sišana ir vajadzīgi kā ontoloģiskās cilvēka dabas izlabošanas instrumenti, tad Ē. Delpera kristoloģija un soterioloģija šādu ontoloģisku transformāciju cilvēkā nemaz neparedz.

Visbeidzot īsi gribētos pieskarties eshatoloģijas tēmai. Kristus Karaļa kalnā var redzēt veselu skulptūru kopu, kas atgādina mums par Kristus otrreizējo atnākšanu un tiesu. Tādas ir, piemēram, kompozīcijas ar nosaukumu "Eņģeļi ar septīto bazūni", "Eņģelis ar svaru kausiem" un "Jānis raksta Atklāsmi". Šovasar ir tapusi skulptūra ar nosaukumu "Laiks ir tuvu". Visi šie tēli it kā brīdina Dieva dārza apmeklētāju par eshatoloģiskajiem notikumiem, kas esot tuvu.

Ir jāatzīmē, ka pievēršanās pēdējās tiesas tēmai ir tipiska kristīgās izcelsmes jaunajām reliģiskajām kustībām. Par spīti tam, ka Ē. Delpera skulptūras neuzrāda nekādas nobīdes no tradicionālās kristīgās eshatoloģijas, mākslinieka grāmatās tās ir pamanāmas. Tā Ē. Delpers daudzkārt uzsver, ka eshatoloģiskās dabas procesi Debesu sfērās jau ir sākušies. Piemēram, viņš apgalvo, ka "jau četrus gadus Dieva bērni, kuru vārds ir rakstīts Mūžīgās Dzīvības grāmatā, tika gatavoti garā un miesā šai lielajai stundai. Jēzus Kristus ar visu savu spēku un mīlestību atmodināja izredzēto garīgo miesu, savienoja to ar mūžīgās dzīvības vārtiem".<sup>109</sup>

<sup>108</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 183.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 61.



Vai arī tādi vārdi:

Pirms desmit gadiem mūsu planētas aura bija ļoti smagnēja, un tikai mirklis šķīra no lielās katastrofas. Dieva Dēls uzsāka lielo, izšķirošo kauju Debesīs pret visām varām un valdniekiem, kuri bija sacēlušies pret Dieva likumiem un kārtību. Dienu pēc dienas savu varmācīgo varu zaudēja Dievam nepaklausīgie, viltus pravieši, ķēniņi un varenie. Tie tika uzvarēti, sagūstīti un iemesti degošā sēra un uguns jūrā. Visi nepaklausīgie gadu pēc gada tika uzvarēti, un mūsu planēta Dieva spēkā tika atbrīvota no nepaklausīgo varmāku smaguma.<sup>110</sup>

Lielākas uzmanības vērts ir tas, ka, pēc koktēlnieka domām, taisnīgie tiks augšāmcelti, bet netiks tiesāti. Tādēļ viņiem otrreizējā Kristus atnākšana būs patīkams notikums: "Tas Kungs no visām debess pusēm savāks savus izredzētos un Lielajā dienā augšāmcels. Pārējiem nāks tiesa. Svētīgs būs ikviens, kam būs daļa pie pirmās augšāmcelšanas."<sup>111</sup>

Jēzus Kristus man astoņas reizes dažādos sapņos un īstenībā garā deva iespēju ar visu miesu izjust augšāmcelšanās mirkli, kurš tuvojas. Es tagad zinu un varu liecināt, ka tuvojas vispatīkamākais brīdis, kādu vien cilvēks jebkad var piedzīvot. Šis mirklis ir kā prieka vēsts, kuru mēs gaidām. Kā tēvs savu bērnu paceļ uz rokām, lai samīlotu, tā arī Dievs savus bērnus augšāmcels, lai viņi dzīvotu Dieva mīlestībā un bezgalīgā laimē.<sup>112</sup>

Līdzīgu cilvēku šķirošanas motīvu var vērot, piemēram, Jehovas liecinieku sludinātajā mācībā par pēdējām dienām, kas ļauj kvalificēt Ē. Delpersa izveidoto kopienu kā tipisku jauno reliģisko kustību. Ē. Delpersa pasludinātā pēdējās tiesas atcelšana taisnīgajiem ir jāsaprot ne tikai kā kāda nekonsekvence vai teoloģiska kļūda, bet kā mūsdienu Rietumu cilvēkam raksturīga tendence izvairīties no Dieva Tiesneša un tiesas tēla.

---

<sup>110</sup> Ēriks Delpers, *Zelta gaudi*, op. cit., 237.

<sup>111</sup> Ibid., 112.

<sup>112</sup> Ēriks Delpers, *Atklāsme*, op. cit., 63.

Šī raksta ietvaros esam mēģinājuši izanalizēt Kristus Karaļa kalna gadījumu no reliģijas fenomenoloģijas viedokļa un konstatēt tajā mūsdienu tautas kristietības tendences. Esam atklājuši, ka Rietumu cilvēks vairs nav spējīgs visā pilnībā atpazīt kristīgās antropoloģijas un soterioloģijas paradigmu. Mūsdienās, kad esam atsvešinājušies no pašu radītā reliģiskā mantojuma, kristīgie teologi ir liela izaicinājuma priekšā. Tas, vai kristīgie dievnami Latvijā un citur Eiropā kļūs par atjaunotās kristietības uzplaukuma vietu vai par tukšām ēkām, kur tikai reizēm sanāk šaurs ekskluzīvās un vecmodīgās mācības sekotāju pulks, ir lielā mērā atkarīgs no viņiem.

### **Summary**

#### ***The Hill of Christ the King: A Project of a New Christian Symbolism***

*The research is dedicated to a popular in recent years sculpture complex called the hill of Christ the King. It is situated in the Eastern part of Latvia near the famous pilgrimage place Aglona beginning with 2006. Although Christian spirituality together with its images and symbols experiences a deep crisis today, the project of the hill of Christ the King being mainly Christian by its content attracts ordinary people in Latvia who, in turn, have even formed a parish of approximately 120 members. Even more than that: the sculpture complex seems to be rather fascinating for Christian theologians and experts in the field of religion as well.*

*The task of the article is to discover the reason for such a popularity of the hill of Christ the King. Firstly, it represents in obscure form some essential aspects of the traditional Latvian folk religion, such as the modified animism and the idea of fate. Secondly, the author of the sculpture complex Eriks Delpers, deliberately or not, goes the path of anthropological shift in the traditional Christian doctrine and practice paying great respect to the theme of man in his books and art. Thirdly, a few problematic modes of Christian doctrine today are just ignored by the artist or reinterpreted in the light of popular Asian soteriological ideas. Fourthly, the art and books by Eriks Delpers present the strong emphases on eschatology that is typical for new religious movements of Christian origin.*

# THE CHRISTIAN WITNESS TO PEACE IN THE TIME OF THE COLD WAR

## A Case Study in the Contemporary History of the Evangelical Church of the Union\*

*Dr. theol. Henning Theißen,  
Ernst-Moritz-Arnd-University of Greifswald,  
Researcher of Systematic Theology*

### I The Twofold Notion of Peace and Brotherhood

The topic I wish to present is the Christian witness to peace. It seems only natural that considering this issue we come across two biblical passages. One is from the letter to the Ephesians which says that “he [Christ himself] is our peace”, since “in his flesh he has made both groups into one and has broken down the dividing wall, that is, the hostility between us” (Eph 2:14 NRSV). The other passage I have in mind opens the Psalm 133: “Behold, how good and how pleasant for brethren to dwell together in unity” (Ps 133:1 KJB).

Either passage evokes a certain image or concept of peace: are they equivalent, or do they denote different aspects of

---

\* Paper delivered at the international conference “Politics and Christianity” in Riga, October 22, 2011 (cf. also my preparatory work in: *New Journal for Systematic Theology*, vol. 53 (2011) 225–239, here 229–235). All translations from German archival, and printed sources, and secondary literature (including book and periodical titles and article headlines) are my own. The archival material is referred to according to the signatures of the Pomeranian Evangelical Church Archive at Greifswald (Archive of the PEC). I am grateful to the archive director Ulrike Reinfeldt for her generous support.

peace, perhaps struggling or even excluding each other? This question is not easy to answer. At first sight it might seem that living together in unity (Ps 133:1) is the same thing as being made into one by the abolition of dividing walls (Eph 2:14), but at a closer look things get complicated. Ephesians describes peace as being integrated into one and the same household such as a city or a family, but if we consider what the biblical writings tell us about brotherhood of Jacob and Esau, it is obvious that even such close relationships can differ from peace in the true sense of its meaning. There are occasions when living together as brothers is not yet fully peace, but only a form of coexistence without open hostilities. In return, even this example from family life illustrates that *sometimes peacebuilding does not start by abolishing dividing walls, but, quite the opposite, by dividing inimical siblings!* Ephesians clearly goes beyond this preliminary peace, but its images and concepts do not – unless we consider Christ himself for the image of peace. But how can Christology help Christians bear witness to peace? This is precisely the methodological problem we are faced with when considering the issue of a Christian witness to peace. We can summarize this in a thesis:

*Thesis #1:*

The methodological problem of a theological peace ethics is that the biblical notion of peace as *unity in Christ* (Eph 2:14) goes beyond a political *coexistence of inimical siblings* (Ps 133:1), but its imagery (abolition of dividing walls) does not. Therefore the main question is how peace as unity in Christ relates to peaceful brotherhood.

## **II Ecclesial Structures of Brotherhood in Germany during the Cold War**

A similar problem occurs when we turn from the middle of 1st to the middle of the 20th century CE, when Europe was split in half by the Iron Curtain between the NATO and the Warsaw Treaty countries. Here the term the Cold War denotes a situation where armed hostilities of a real war are absent,

but so is peace that goes beyond an armistice. The role which a Christian witness can play in such a situation has recently been studied in both contemporary historical<sup>1</sup> and theological<sup>2</sup> research, and my following remarks are meant to contribute to this research. The term the Cold War in my understanding covers the period from 1945 to 1990, but will concentrate on a stage after the geopolitical change which the so-called policy of détente has brought about since the middle 1960s, when various negotiations between the confronting political systems were taken up. At least in Germany this change of policy was to a remarkable extent accompanied by an ecclesial debate that went back to the early post-war period.<sup>3</sup> The influence this debate has had on the social democratic government who carried out the new policy in West Germany is most obvious in an official ecclesial memorandum from 1965 whose authors

<sup>1</sup> Modern historian Katharina Kunter focuses on the attitudes and relationships which different church bodies on a national or international level entertain with the political structures and events of the Cold War, cf. e.g. Katharina Kunter, *The Churches in the CSCE Process 1968–1978*, Stuttgart 2000 (Confession and Society, vol. 20); Katharina Kunter, *Hopes Fulfilled and Dreams Shattered. Evangelical Churches in Germany Between Democracy and Socialism (1980–1993)*, Göttingen 2006 (Studies in Contemporary Church History, Ser. B, vol. 46).

<sup>2</sup> Recent studies include: Martin Greschat, *Protestantism in the Cold War. Church, Politics, and Society in a Divided Germany 1945–1963* (Paderborn: andenhoeck & Ruprecht, 2010); Claudia Lepp, “Taboo of Unity? The East-Western Community of the Protestant Christians and the Division of Germany (1945–1989)”, *Studies in Contemporary Church History, ser. B, vol. 42* (Göttingen: n. publ., 2005); Gerhard Besier, Armin Boyens/Gerhard Lindemann, “National Protestantism and Ecumenical Movement. Ecclesial Activities in the Cold War (1945–1990)”, *Contemporary Historical Research 3* (Berlin: n. publ., 1999).

<sup>3</sup> Among the most important documents are the so-called *Stuttgart Confession of Guilt* (an address of the ECG Council to representatives of worldwide ecumenism) from Oct. 19, 1945 (= Church Yearbook 72–75 [1945–48] 26f., [http://www.ekd.de/bekanntnisse/stuttgarter\\_schulderklaerung.html](http://www.ekd.de/bekanntnisse/stuttgarter_schulderklaerung.html), accessed 28.09.2011) and the so-called *Darmstadt Word* “On the Political Way of Our People” (issued by the ECG Council of Brethren) from Aug. 8, 1947 (= Church Yearbook 72–75 [1945–48] 220–222, [http://cms.reformiert-ronsdorf.de/attachments/111\\_Darmstädter\\_Wort.pdf](http://cms.reformiert-ronsdorf.de/attachments/111_Darmstädter_Wort.pdf), accessed 28.09.2011)

from either part of Germany insinuated that the acceptance of a post-war Eastern frontier to Poland was an act of reconciliation and a precondition for peace in Europe.<sup>4</sup>

In return, the political changes have had their corollaries for the churches, too. Shortly after the new GDR constitution (1968) and its still quite restrictive attitude towards the churches, the Eastern German Federation of Evangelical Churches (FEC) was founded in 1969 and eventually recognized by the socialist state although the new ecclesial motto of a “Church in Socialism” (FEC Synod in 1972) made an implicit claim for a social mandate of the church which the GDR state officials rightly suspected might some day threaten the real existing socialism.<sup>5</sup> At any rate, after 1969 the Evangelical Church in Germany (ECG) was practically restricted to West Germany, although the Eastern Federation (FEC) claimed a “special community” with the West German protestant churches and immediately took up rather loose consultations with the Church Leading Boards from the West.<sup>6</sup> Many scholars, however, agree that churches in East Germany did not profit from the change in policy until a face-to-face meeting their leaders had with Erich Honecker in 1978, some years after the Act of Helsinki

---

<sup>4</sup> On the Situation of the Displaced and on the Relation of the German People to its Neighbours in the East, a memorandum of the ECG Council, in: Memoranda of the ECG, vol. I/1, Gütersloh 1978, 77–126 (<http://www.ekd.de/EKD-Texte/45952.html>, accessed 28. 09. 2011). In its concluding section (VI) on the Eastern Borders of Germany, the memorandum argues very cautiously by advising the political leaders not to insist on certain rights which appear granted in the Western world (123–126). The background of this advice is that the preceding section (V) argues for inserting elements of “reconciliation” into political discourse about rights (122).

<sup>5</sup> This claim was made explicit by Heino Falcke’s influential lecture “Christ frees – therefore Church for Others” (Vote on Barmen II, 213–232) which considered socialism “improvable” – an attitude which was strictly refused by the GDR state officials who dealt with the Regional Synod of the ECU-East in 1974 (cf. Winter, ECU and GDR, 270).

<sup>6</sup> Cf. Anke Silomon, “Claim and Reality of a ‘Peculiar Community’. The East-Western Dialogue of the German Evangelical Churches 1969–1991”, *Studies in Contemporary Church History*, ser. B, vol. 45 (Göttingen: n. publ., 2006).

(1975) – one of the most important political results of the détente process which guaranteed among others stable frontiers and human rights in all signatory countries, including the GDR.<sup>7</sup>

Christoph Kleßmann has argued that the existence of two Protestant church federations on the national level (ECG, FEC) in times of détente parallels with the political conviction of one nation in two states – and thus shares its eventual success in national unity.<sup>8</sup> This interpretation seems helpful because it widens the horizon for a theological evaluation of these events. My impression, however, is that the real test case is not the national church communities, but *the Evangelical Church of the Union* (ECU), a smaller church community comprising the United churches from the Prussian era. For unlike the national federations, this community was able to hold up the institution of a common West-Eastern board of church leaders (Joint Councils) who met every month for common consultation even if their decisions needed negotiation and approval by the Regional Synods and Council Sections on

---

<sup>7</sup> Cf. Armin Boyens, “Talk in a Showcase. The Summit Meeting between Honecker and the Evangelical Church Leaders of the GDR on March 6, 1978”, in *Contemporary Church History*, vol. 7, (1994), 209–235, and Gerhard Besier, “The SUP (Socialist Unity Party) State and the Church 1969–1990”, *The Vision of a “Third Way”* (Berlin: n. publ., 1995), 65–119 on the one hand and *The Summit Talk on March 6, 1978 – a Stroke of Luck or a Fall of Man? 20 Years After the Conversation between the Executive Committee of the Conference of Evangelical Church Leading Boards and the President of the GDR State Council*, ed. by the Society for the Promotion of Comparative State-Church Research, Berlin 1998 (Series of the Institute for Comparative State-Church Research, vol. 5) on the other. The latter publication views these events in their immediate historical context, whereas Besier and Boyens consider them in the framework of an evaluation of the different societal and political systems in West and East Germany.

<sup>8</sup> Christoph Kleßmann, “Protestant Churches and National Identity in a Divided Germany”, in *Contemporary Church History*, vol. 12 (n. pl.: n. publ., 1999), 441–458. Kleßmann’s view as an historian who works on the German *political history* is very helpful to mitigate the divergent opinions church historians hold about these events (cf. the previous footnote).

either side of the Iron Curtain, the ECU-West and the ECU-East.<sup>9</sup> Moreover, the ECU has been a united church reconciling Lutheran and Reformed traditions which requires an implicit ecclesiological notion of peace. Therefore I think that the history of the ECU is paradigmatic for the role a Christian peace witness has played since the détente stage of the Cold War.

### **III The Issue of Peace in the Evangelical Church of the Union**

The most important theological achievement of the ECU is probably the eight-volume commentary on all six theses of the Theological Declaration of Barmen (Barmen I-VI), which the Theological Board of the ECU (both West and East) published between 1974 and 1999.<sup>10</sup> Initially this impressive project was just a case study in Barmen II, but this study established an influential interpretation of the entire Declaration by creating a link between the first and the third thesis, i.e., between the basis and the “axis” of the entire declaration, as later Bishop

---

<sup>9</sup> Reference literature on this topic includes Friedrich Winter, *The Evangelical Church of the Union and the German Democratic Republic. Effects and Relations*, Bielefeld 2001 (Union and Confession 22).

<sup>10</sup> Cf. *On the Political Mandate of the Christian Congregation (Barmen II). Vote of the Theological Board of the ECU*, ed. by Alfred Burgsmüller, Gütersloh 1974 (Separate Print of the Vote, Gütersloh 1975). – *The Church as “Community of Brethren” (Barmen III)*, ed. by Alfred Burgsmüller, 2 vols. (Lectures and Vote of the Theological Board of the ECU), Gütersloh 1980/81. – *To Care for Right and Peace. The Mandate of the Church and the Task of the State According to Barmen V. Theological Vote of the ECU-West*, ed. by Wilhelm Hüffmeier, Gütersloh 1986. – *God’s One Word: A Message For All (Barmen I and VI)*, ed. by Wilhelm Hüffmeier, 2 vols. (Lectures and Vote of the Theological Board of the ECU), Gütersloh 1993/94. – *The Service of the Entire Congregation of Jesus Christ and the Problem of Dominion (Barmen IV)*, ed. by Joachim Ochel, 2 vols. (Lectures and Vote of the Theological Board of the ECU), Gütersloh 1999. (In what follows, I will quote these volumes as “Vote” resp. “Lectures” on Barmen [I to VI].)



Wolfgang Huber characterised the third thesis.<sup>11</sup> This leads me to my second thesis:

*Thesis #2: The Theological Board of the ECU has established an influential interpretation of their central doctrinal document (Theological Declaration of Barmen, 1934) by striving for a social ethics of brotherhood (Barmen III) that is grounded in the exclusive claim of Christology (Barmen I and II).*

The study's basic interest, as pointed out by the chairman of the Theological Board Walter Kreck, was to provide a "*Christological foundation for a political ethics*" according to the first thesis<sup>12</sup> while emphasizing *social structures* as the object of such ethics according to the third thesis<sup>13</sup> which stresses the social nature of the church as a "community of brethren" (Barmen III). The link between the Christological and the structural argument was borrowed from a paper by the board member Hans-Georg Geyer and stated a twofold concept of totality: While Christ as the one Word of God (Barmen I) demands the believer's total life (Barmen II), the totality which political entities (like a state) may demand is of a different nature.<sup>14</sup> This *structural difference between spiritual and*

---

<sup>11</sup> Wolfgang Huber, The Actuality of the Theological Declaration of Barmen, in: *ibid.*, Consequences of Christian Freedom. Ethics and Church Theory in the Horizon of the Theological Declaration of Barmen, Neukirchen-Vluyn 1983 (Neukirchen Contributions to Systematic Theology 4), 23–30, here 28.

<sup>12</sup> The quotation is from the study itself (Vote on Barmen II [Separate Print 1975], 12), but cf. also Kreck's preface (7).

<sup>13</sup> E.g. Vote on Barmen II (Separate Print 1975), 18.

<sup>14</sup> This important argument is also on p. 18 of the Vote on Barmen II (Separate Print 1975). Hans-Georg Geyer, Some Preliminary Reflections on the Necessity and Possibility of a Political Ethics in Protestant Theology, in: Vote on Barmen II, 172–212, sketches a similar argument when reflecting the tension between the "exclusivity" and the "universality" of the Christian faith (184) that is expressed by Barth's social ethical metaphor of spiritual and political community as concentric circles (177f.).

*political totality* requires a theological distinction between just and unjust structures in society. Therefore, the memorandum focuses on the social nature of the Christian belief and the “political mandate” it constitutes for the church. It is peculiar of this study that its quest for just social structures allows for or even requires *different political mandates for Western and Eastern contexts respectively*. At the same time this peculiarity is a disadvantage, because it turned out very soon that even the board members who wrote the study did not agree on the political consequences.

This lack of unanimity is a serious problem which paves the way of the Board’s further work during the Cold War. Already this first Barmen study had to be published together with the divergent opinion of one of the board members from West Germany, Erich Dinkler.<sup>15</sup> Moreover, the Eastern Regional Synod, whose members were encouraged by the socialist government,<sup>16</sup> preferred not to publish the Vote immediately, but circulate particularly its practical recommendations among the congregations.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. Vote on Barmen II (Separate Print 1975), 44–66 for a) Dinkler’s minority vote, b) the response of the majority, and c) Dinkler’s defense of his minority vote.

<sup>16</sup> On the contemporary circumstances cf. Winter, ECU and GDR, 267–271, esp. 268 with fn. 169.

<sup>17</sup> It is interesting that while the Joint Councils envisaged to “print” the study in West Germany, they only considered to “duplicate” it for East Germany (Archive of the PEC, C 10310, vol. II, 5/73 verso). The unpublished minutes of the 14th Consultation of the Eastern Council Section on October 3, 1973 say (under the headline: “Work of the Theological Board of the ECU”) that “the vote materially deals with topics from the Commission for the [sc. United-Lutheran] Discourse on Doctrine. [The Commission], however, investigates the issue of witness in the GDR more thoroughly than the Theological Board does. It has to be considered what a complicated situation would arise if the paper [i.e. Vote on Barmen II] was edited without the Lutherans and the Board for ‘Church and Society’. [...] the work of the Theological Board should not be kept in filing cabinets, but its use requires very careful consideration.” (Archive of the PEC, C 10310, vol. II, 4/73) These sentences shed a new light on the resolution the Eastern Council Section took that same day, emphasizing

Things got even worse with the sequel study on Barmen III. It was originally meant to encourage brotherly community in the church, since the preceding study thought this was missing in German Protestantism.<sup>18</sup> However, when the study was released after five years of work, the synodal resolution and unpublished minutes of the Council consultations indicated that the Eastern Region of the ECU considered it “insufficiently differentiated”<sup>19</sup> to be of *practical value in the ecclesial situation of the GDR*.<sup>20</sup> The West German synodal resolution, on the other hand, demonstrates that the Western member churches

---

“especially” the need for “consultation with the United Evangelical-Lutheran Church in the GDR” (Vote on Barmen II [Separate Print 1975] 4): The more or less *formal argument of confessional equity* between the United and the Lutheran churches can be interpreted as a *disguise for substantial doubts about the practical use of the study*. The 11th Joint Consultation of both Council Sections (also on October 3, 1973) seems to confirm this interpretation in respect to the churches in the GDR: “Section IV B [of the vote, i.e. the recommendations for the GDR] is not tailored for the pastor’s desk, but for conversation among the members of the congregation. IV B must not yet be published in the FRG. The paper must be spread to folks here [= in the GDR] first. The entire thing should go out, but IV B with many copies more [than the rest of the study].” (Archive of the PEC, C 10310, vol. II, 5/73 recte)

<sup>18</sup> Vote on Barmen II (Separate Print 1975), 10 (in the analysis of the ecclesial and theological situation in West Germany): “What should have been realized by the entire ‘community of brethren’ (Barmen III), was left to the ‘official’ church [...]”.

<sup>19</sup> The Resolution of the Eastern Regional Synod from May 18, 1980 says openly: “The analysis of the situation of the churches in the GDR appears insufficiently differentiated” (Vote on Barmen III, 17).

<sup>20</sup> Together with the Resolution from the previous footnote the Synod took another one concerning future projects for the Theological Board. Such projects, the synod advised, should be “thematically narrower and more scheduled in the short run” (Archive of the PEC, C 10303, vol. IX, 7/80, transfer A 110.18/80) Two years before, when the study in Barmen III was the main topic of the synodal consultations, substantial pleas against the draft of the study had been articulated, dealing in particular with the overcomplex outline of the study. It was then that the idea of a brochure as reading aid originated (Archive of the PEC, C 10303, vol. IX, 9/78). When the Western Regional Synod in 1980 approved the study, they made a similar suggestion in their resolution which eventually succeeded.

were mainly concerned with the *worldwide challenges* in ecclesiology and thus favoured a *comprehensive reflection* on the church<sup>21</sup> over its local activities. Of course, such a divergence between the West and the East could have contributed to a differentiated statement like in the study on Barmen II, had there not been a fundamental disagreement on the key concept of brotherly community in the background of this divergence. While the unpublished minutes of the preparative consultations of the *Eastern Synod* (1978) document clearly stated that the "community of brethren" was here understood as a *church internal community* like in the *Johannine writings* of the New Testament,<sup>22</sup> the *West German* attitude is represented by the influential lecture Wolfgang Huber gave before the Theological Board in 1977, favouring a *wide interpretation of brotherhood* like in the *Matthean parable of the Last Judgment*.<sup>23</sup>

The additional interpretation which Kreck, the chairman of the Board, suggested failed to reconcile the divergent understandings of the "community of brethren". Kreck argued that Christian communities could not draw basically different social and political conclusions from one and the same gospel and thus applied the notion of brotherhood to the two sections of the ECU themselves. However, he did so only after resigning from his position as the chairman and even leaving the Board

<sup>21</sup> The lengthy Resolution (Vote on Barmen III, 18f.) deals extensively with every single of the nine recommendations that the study gives.

<sup>22</sup> During the Eastern Regional Synod in 1978 an appointed committee dealt with the draft of the study and formulated four pages of "remarks", no. 5 explains the phrase "community of brethren" merely in ecclesiological respect: "Brotherhood should be spoken of in a more concrete way. Brothers ought to be disclosed as a Christ-given help to faith and as a limitation for living out one's humanity. How does brotherhood relate to distance, to an ordering of the community in which there are different, also hierarchical ministries, to the diversity of decisions and shapes of spirituality, to democratic ways of behaviour (fraternity), to the Lutheran concept of the [ecclesial] office?" (Archive of the PEC, vol. IX, 11/78, p. 3) The single reference (in no. 4.3.) to the "brother in need", who might be outside the church, does not balance this strictly ecclesiological understanding of brotherhood. (Archive of the PEC, vol. IX, 11/78, p. 3)

<sup>23</sup> Cf. Lectures on Barmen III, 269f.

altogether,<sup>24</sup> which indicates that there was no majority in the Board (neither Western nor Eastern) for his proposal to consider ecclesial brotherhood as a community over the political fence. As Kreck revealed in a literary debate with Helmut Gollwitzer in 1978, that he understood (so did the ECU on Barmen III) the “community of brethren” in terms of the “political mandate” of the church (so the ECU on Barmen II) ???, since the topics he suggested for practising this brotherly community were clearly political, above all the issue of nuclear disarmament.<sup>25</sup> Like Gollwitzer, Kreck thought that intellectual exchange with Marxist science and ideology was necessary for a common West-Eastern Christian statement on disarmament. And it was most probably this thrust for an ideological exchange across the Iron Curtain that Kreck could not convince the Board members of, so he resigned.

If we consider this early stage of the theological work of the ECU, the overall image is very ambiguous, as my third thesis propounds:

*Thesis #3:* Due to the divergent *semantics* of brotherhood as

- either church-internal (ECU-East, relying on the Johanneine writings)
- or worldwide bonds (ECU-West, relying on Matth 25:31–46),

the Regional ECU Synods failed to take a Resolution for a Christian peace witness until they realized the *pragmatic* impact which the notion of a “community of brethren” (Barmen III) had on their own ecclesial relation to the world. This seems to have taken place for the first time in Eberhard Natho’s Account of Presidency in the Regional Synod of the ECU-East in 1980.

---

<sup>24</sup> Kreck’s excursus on the “Community of Brethren or Structures of Power?” in his *Basic Issues in Ecclesiology*, Munich 1981, 196 quotes from the letter Kreck had written in January 1978 to inform the Joint Council about his withdrawal (partially published in Martin Stiewe, *The History of the Interpretation of the Theological Declaration of Barmen by the Theological Board of the ECU*, in: *Lectures on Barmen IV*, 150–175, here 161).

<sup>25</sup> Walter Kreck, *Church and Church Organisation. Questions to Helmut Gollwitzer’s Theses about the Church*, in: *Evangelical Theology*, vol. 38 (1978), 518–526, here 526.

The basic theological aim of Christological foundation for a political ethics is very ambitious and so is the claim for ecclesial brotherhood. Given that these aims were realized, the position of the Theological Board would offer an excellent basis for a Christian witness to peace in the Cold War, since in a theological perspective, the issue of peace would definitely have to deal with structures of brotherhood (like in Ps 133:1) that are grounded in Christology (like in Eph 2:14). Unfortunately, it seems that the Theological Board was unable to keep up these high standards even among their own members. Kreck's failure in his advance for a peace witnessing "community of brethren" (Barmen III) across the Iron Curtain speaks volumes in this respect, even though it was less noticed in public than Dinkler's minority vote in the Barmen II study several years before.

It is, however, striking that the alleged misfortune of these first two Barmen studies was followed by a period of synodal work both in the West and East of the ECU which brought about exactly what the Theological Board had been unable to set forth (and what their former chairman had desired so badly): a Christian witness to peace expressing a community of brethren across the Iron Curtain. In his study on the relationship between the ECU and the GDR, Friedrich Winter has pointed out the decisive events between 1980 and 1983, the years of the debate on the NATO Double Track Decision (1979).<sup>26</sup>

The unexpected unity of opinions between the Western and the Eastern regions of the ECU first appeared in May 1980 at the same Eastern Regional Synod who disappointed the Joint Councils' expectations by taking a very distanced resolution concerning the study in Barmen III.<sup>27</sup> In a Resolution to Eberhard Natho's Account of Presidency, the Synod pleaded the *idea of brotherly community within the church and linked it*

---

<sup>26</sup> In what follows I am relying on Winter, ECU and GDR, 266–313.

<sup>27</sup> The resolution has been published together with the Vote on Barmen III itself (17), but not so the (eventually declined) Joint Councils' resolution in favour of the Vote, cf. 59th Consultation of the Joint Councils on May 7, 1980: Archive of the PEC, C 10310, vol. II, 1/80.

*closely to the Christian hope for worldwide peace.*<sup>28</sup> Only four weeks later, the Western Regional Synod adopted formulations from the Eastern Synod in their own Resolution for Peace.<sup>29</sup> A similar event took place two years later (1982) when (again) Natho called for brotherly unanimity in the efforts for peace on either side of the Iron Curtain.<sup>30</sup> This time the

---

<sup>28</sup> In his Presidential Account, Natho referred to the idea of “a church of brethren” (Materials for the 3rd Consultation of the 5th Synod of the ECU [GDR Region], May 16–18, 1980, 10) to characterize the problem of church internal communication as one aspect of the first section of the account, dealing with mission and evangelisation (2–11). The second section was dedicated to the peace issue (11–23). The link between both was created in the Synod’s Resolution which introduces the geopolitical peace issue as follows: “In his account, the President of the Council has expressed the feeling of grief about having too little time for brotherly conversation with his co-workers. We share this feeling in respect to the conversation among the co-workers in all areas [of the church]. It is of particular necessity in the church of today so that brothers and sisters have got time for each other for conversation in consolation and admonition. [...] ‘Truly’ herein ‘starts the peace’ that is above all reason. Also in conversation with representatives of state and society we may have confidence in the ‘clarifying, urging, asking, thinking, helping word’ to bring forth what it promises in the name of the Prince of Peace.” (33; quotes within quotes are from Natho’s account)

<sup>29</sup> Cf. Winter, ECU and GDR, 285.

<sup>30</sup> Natho’s interest in a peace witness across the Iron Curtain is obvious from the fact that he repeatedly denied the possibility of an autonomous peace movement in the GDR (cf. Materials for the 1st Consultation of the 6th Synod of the ECU [GDR Region] on June 4–6, 1982, 20f. and [FRG] Federal Archive, D 0–4, 622, 2. First daily piece of information [reported by Winter, ECU and GDR, 290]). Natho referred to the “Swords into Ploughshares” movement among the East German youth (cf. Anke Silomon, “Swords into Ploughshares” and the GDR. The Peace Work of the Evangelical Churches in the GDR in the Time of the Peace Decades 1980–1982, Göttingen 1999 [Studies in Contemporary Church History, ser. B, vol. 32]); the peace activities of several congregations in Berlin, esp. Pankow (cf. Marianne Subklew-Jeutner, *The Pankow Peace Circle. The History of an East Berlin Group within the Evangelical Churches in the GDR 1981–1989*, Osnabrück 2004), also deserve notice.

Western adoption of the Eastern resolution for peace<sup>31</sup> is even more remarkable because it frankly affronted a resolution which the West German Reformed Federation had taken to declare the confessional state (*status confessionis*) after the NATO decision to station cruise missiles in West Germany.<sup>32</sup>

Following Winter's assessment of these hot years of the Cold War, we can say that within no more than two years brotherhood in peace witness across the Iron Curtain had grown closer than the denominational bonds the regional ECU bodies entertained within the church family of the Reformation, the Western region being linked to the Reformed traditions of Barmen and the Eastern region following the ecumenical peace engagement of the WCC. As Winter argues, the newly discovered brotherhood in peace witness reached its peak in the summer of 1983 when the unity of German Protestantism ascended to the national level in a letter which the ECG and the FEC wrote jointly to Helmut Kohl and Erich Honecker, reminding them of the peace responsibility of both German states.<sup>33</sup> The Joint Councils of the ECU supported this letter.<sup>34</sup>

Looking back on this hot stage of the Cold War, it can of course be argued that the reasons for the growing brotherly unity between the two regions of the ECU lay mainly in the political pressure caused by the armament activities in the Soviet Union and the United States – and not so much in an increasing “community of brethren” within the church. However, we would oversimplify things by focusing only on the political outcome of the church's witness and neglecting its theological foundations. We should not forget that it was the ECU who, in their 1970s interpretation of the Barmen Declaration, claimed

<sup>31</sup> So Heinrich Reiß as the President of the Council of the ECU-West, cf. Proceedings of the 1st Consultation of the 6th Synod of the ECU (Western Region) on June 18-20, 1982, 102 (reported in Winter, ECU and GDR, 292).

<sup>32</sup> Cf. The Confession for Jesus Christ and the Peace Responsibility of the Church. A Declaration of the Reformed Federation, Gütersloh 1982.

<sup>33</sup> The letter from Aug. 10, 1983 has been published in: Church Yearbook 110 (1983) 57.

<sup>34</sup> Cf. Archive of the PEC, C 10302, vol. XVI, 7/83, minutes p. 2 and attachment 1 (transfer A 221/83).



Christological foundation for political ethics. The internal dispute about the shape of this ethics does not compromise the general theological claim. On the other hand, of course, the eventual peace witness which the Theological Board and Synods articulated in the early 1980s is not a direct result of their theological investigations in the preceding decade the fairly theoretical investigation and practical witness of the brotherly community appear disparate at first sight.

However, it would be overhasty to rule out the possibility that the ECU *discovered their brotherly community precisely over its breaking apart*. If the ecclesial "community of brethren" is really such a costly good as Barmen III insinuates, then it would only be logical that it is most valuable when it is at stake. The notion of brotherly community, in the sense of living as one, would then include a rather pragmatic understanding in the sense of *two brothers who commonly confess to quarrel with each other*. The theological category of *witness* seems adequate to express this *pragmatic aspect of confession*. Certainly the peace witness which the ECU Councils and Synods articulated in the early 1980s included this pragmatic aspect, since the peace resolutions from these years were commonly articulated by two sibling churches whose community included quarrel even about the meaning of brotherhood!<sup>35</sup> Can the pragmatic aspect of witness therefore be helpful to disclose the relationship between peace in the full sense of the word as expressed in Eph 2:14 and its rather pragmatic rendering in Ps 133:1? In order to answer this question, the final section of my presentation will return to the general theological claim we have encountered in the history of the ECU during this hot stage of the Cold War.

#### **IV The Twofold Address of the Christian Witness to Peace**

The claim to ground political ethics on Christology is at the heart of the interpretation of the Barmen Declaration which the Theological Board of the ECU has inaugurated by its study

<sup>35</sup> On this quarrel cf. thesis 2 above.

in Barmen II. Given this claim, it seems convincing in terms of methodology to postulate, as Walter Kreck did, unanimous ethical consequences from one and the same gospel, and the quest for a brotherly community in the church (Barmen III) is consistent. However, Martin Honecker, Kreck's younger colleague at Bonn, published a refutation of this claim<sup>36</sup> which used only methodological arguments.

Due to its theological exclusiveness, M. Honecker argues, Christology naturally neglects the peculiarities of the ethical situation and therefore fails to serve as a criterion in the given situation. In other words, the alleged "criteria" from Christology or theology in general lead to ambiguous "decisions" and, according to M. Honecker, need to be preceded by an analysis of the ethical situation using merely sociological, not theological criteria. Thus M. Honecker's basic methodological concern makes the distinction between the ethical situation and its theological evaluation.<sup>37</sup> It is obvious that M. Honecker's hint to the sociological diversity of the ethical situation is incompatible both with a Christological foundation and a brotherly unanimity of ethical decisions. In short, Christology – and theology in general – cannot start an ethical argument, according to M. Honecker.<sup>38</sup>

Though it is convincing in terms of *methodology*, Honecker's refutation of Kreck's interpretation of Barmen does not necessarily affect the peace witness we encountered in and around the Barmen studies of the ECU, since this witness is a

---

<sup>36</sup> Cf. Martin Honecker, *Theological Criteria and Political Judgment. Questioning the Vote of the Theological Board of the ECU "On the Political Mandate of the Christian Congregation" (Barmen 2)*, in: *Journal for Theology and Church*, vol. 71 (1974), 456–490.

<sup>37</sup> Cf. M. Honecker, *Criteria*, 485 on the "difference between empirical analysis and theological judgment".

<sup>38</sup> Like Dinkler in his defence of his minority vote on Barmen II (cf. fn. 15 above), M. Honecker, *Criteria*, 464 rightly points out that the practical recommendations which the ECU (West) vote gives (for the issues of *a*) democracy, *b*) economic systems, and *c*) exercise of power) do *not* use the Christological criterion! This criticism is even more important since it also applies to the recommendations for East Germany, which do not draw on Christology, but on the doctrine of creation (cf. e.g. *Vote on Barmen II* [Separate Print 1975], 33–35: "Society under the Creator's Word").

*pragmatic* process which bridges the gulf M. Honecker opens between theology and the ethical situation.<sup>39</sup> As the synodal resolutions from the ECU have shown, such *witness* is neither a description of the geopolitical situation nor its theological evaluation, but it *expresses an anxiety and hope for this situation which results from the church's own involvement in the situation*. This pragmatic structure implies that within witness the alleged Christological criteria – like his promise for peace (Eph 2:14) – are mirrored critically in the light of the church's situation. E.g., in the case of the ECU peace resolution taken by the Eastern Regional Synod in 1980, it was a self-adoration for brotherly community in the Christian congregations that enabled Eberhard Natho in his Account of Presidency to address the worldwide peace issue.<sup>40</sup> In this respect Natho mentioned explicitly the growing estrangement between the local congregations and the church leading boards after they had taken up official negotiation with the socialistic state especially at the face-to-face meeting with E. Honecker in 1978. And there had been other issues like the self-cremation of the parishioner of Zeitz, Oskar Brüsewitz, in 1976.<sup>41</sup> This event was disapproved by various church officials,<sup>42</sup> while many Christians in the GDR recognized it as a sign of protest demanding individual human rights only one year after the Final Act of Helsinki.

<sup>39</sup> Had M. Honecker known the East German ecclesial debate about the Vote on Barmen II (cf. fn. 17 above) and the recommendations for East Germany (which were only published one year after his essay), he might have alleviated his criticism. These documents show clearly that in East German church and theology Barmen was less considered a doctrinal document than a practical aid to the situation of congregations. The theological point of this attitude (which may have been overlooked by many in the West) is that it values Barmen as a *practical* instrument for the *analysis* of the ecclesial situation.

<sup>40</sup> Cf. fn. 28 above.

<sup>41</sup> Cf. Harald Schultze, *The Signal of Zeitz. Reactions to the Self-Cremation of Oskar Brüsewitz 1976. A Documentation*, Leipzig 1993. – Helmut Müller-Enbergs/Heike Schmolz/Wolfgang Stock, *The Fire Signal. The Immolation of Parishioner Brüsewitz and the Evangelical Church*, Frankfurt 1993.

<sup>42</sup> Cf. e.g. Winter, ECU and GDR, 276 fn. 203.

There is *no semantical or logical connection* between the signal of Zeitz, as Brüsewitz' act of self-cremation was soon called, and the Act of Helsinki, but the simple *pragmatics of communication* pointed at least to an indirect connection, because the communication for the church both with its own members and with the political representatives became more difficult. The church could not afford to disregard an event which had upset so many people in the church. In terms of pragmatics, Brüsewitz' peaceless sign did represent the peace issue, though in a negative way by expressing the absence of peace. Natho's Presidential Account in 1980 and its connection between church internal communication and the peace issue appears like a lesson learned from these events because in his speech the gateway to brotherly community in the sense of geopolitical peace is to admit the church internal lack of such a "community of brethren".

In contrast to M. Honecker's view, Natho's speech is an example of how theology can start an ethical argument, namely by *opening a horizon for critical self-perception*. Then the argument does not start with a logical premise, but with an open question, which has a logical and a theological function. The logical one is to bring the "asking self" into community with others who ask the same question from outside of theology, while the theological function is to bring this question "before God", which is the core element of any Christian witness. By transferring a question into the horizon "before God" witness confesses that this question is not theological by itself but can be dealt with in a religious manner, since it belongs to people of every religion regardless of their personal religious convictions. In other words, by treating certain issues in a religious manner, Christian witness opens them for interreligious treatment. The confessional element of a transfer "before God", which is constitutive of any religious witness, requires the religious horizon in order to exclude unjust religious claims concerning that which is being witnessed.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> As Paul Ricoeur has argued in his major study *The Symbolism of Evil* (translated by Emerson Buchanan), Boston 1969, the category "before God" turns guilt into sin and thus allows for a divine pardon that frees people from overhasty moral or juridical judgment.

Peace is undoubtedly among the most prominent of these issues. Peace as such is not a religious issue, let alone a Christian issue. But of course when Christians engage for peace, they do *as Christians*, and their Christian contribution<sup>44</sup> to the many-sided efforts for peace will be to place peace in the centre “before God” where it does not belong to any particular side. The significance of this modest contribution is obvious in the history of the ECU during the Cold War when the concept of peace turned into a rhetorical “weapon” in the hands of the GDR administration, as Michael Beintker has shown.<sup>45</sup> Armin Boyens even speaks of a “peace divided” between the West and the East and reproaches the Western peace movement for *not* placing peace in the sense of disarmament in the wider horizon of its ideological, or we might add, religious, aspects.<sup>46</sup> At first sight paradoxically, Natho’s Presidential Account at the Eastern

---

<sup>44</sup> In the case of the East German Protestantism, this contribution is known as the “third way” beyond the alternative of the political systems in the Cold War. The theological significance of such a third way is that it does not necessarily refrain from *political* judgment, but can include a *theological* judgment on politics.

<sup>45</sup> As Michael Beintker, *The Idea of Peace as a Weapon in the Cold War*, in: *Contemporary Church History*, vol. 4 (1991), 249-259 has argued, the political doctrine of the SUP claimed peace exclusively as a state affair, putting the churches off with the Christian Peace Conference (established in Prague in 1958), which in the course of time turned into a tool of socialist peace propaganda (cf. 254).

<sup>46</sup> Cf. Armin Boyens, *Peace Divided. Remarks on the Peace Movement in the 80s*, in: *Contemporary Church History*, vol. 8 (1995), 440-509. Although Boyens’ admonition not to reduce peace to disarmament, but to include the issues of democracy and human rights (489) is certainly worth reflecting, however, his overall thesis that only the Christian peace movement in the GDR held this broader, politically “independent” (483f.) peace concept, whereas its FRG counterpart was under the “heteronomous” (462) influence of the *East* German (co-)financed Communist Party in West Germany (461 and *passim*) is speculative and builds too much on Boyens’ (and his teacher Besier’s) findings how the SUP (and Alexander Schalck-Golodkowski in particular) managed to divert the ECG’s financial support for the East German Evangelical churches from its intended use (cf. e.g. Boyens, *Talk in a Showcase*, 217 fn. 24).

Regional Synod in 1980 is an example of how such hot issues like individual human rights could from a religious viewpoint be better discussed in the Cold War situation than in the immediate political discourse. The various instances when the synod had to cope with Hanfried Müller's petitions in favour of the GDR state and its religion policy<sup>47</sup> show how careful the ECU were not to let their peace resolutions take sides with either of the political systems. The Christian contribution to peace was in these instances simply to stand in the middle even if that prolonged the status quo of the divided brotherhood with the ecclesial peace witness in West Germany, who often felt obliged to take sides with someone.

These examples lead us back to the question we started with: How does the biblical promise that Christ is our peace (Eph 2:14) relate to the idea of brotherly community (Ps 133:1)? In concrete: *Could the status quo of simple coexistence be a step on the path to peace or astray?* The history of the peace witness in the ECU during the Cold War has acquainted us with very different situations on either side of the Iron Curtain. This warns us better not to jump too fast to a conclusion, since an analysis of these situations must come first, as Martin Honecker insists. However, in contrast to his conclusions our reflections seem to suggest that *religious convictions can start the path to peace if they place the issue in the middle between either side "before God"*. This "third way" of a peace witness enables the church to recognize its anxiety and hope – its own peacelessness and need for God's peace. Such a peace witness requires particularly two things of the Christians that coincide with the theological and logical functions of their witness. They are best summed up in the concluding theses of my presentation:

*Thesis #4: It is essential for the peace witness of a Christian church to confess their own need of Christ's peacemaking love especially in their community with sibling churches (cf. Ps 133:1).*

---

<sup>47</sup> On Müller's peace activities in the Regional ECU Synod (East) cf. Winter, ECU and GDR, 288 (Extraordinary Synod 1981) and 293f. (Extraordinary Synod 1983).

*Thesis #5: It is essential for the peace witness of a Christian church to argue rationally for the truth of their hope in Christ's peace (cf. Eph 2:14) especially in conversation with partners who do not hold any religious conviction.*

Given these requirements, the Christian witness to Christ as our peace will simultaneously create a "community of brethren" between the church and the world that embraces both the church external and internal meanings this term has adopted in the ecclesial discourse during the Cold War.

### **Appendix: Tables of Information on Section II**

<i>Year</i>	<i>Document (Authors)</i>	<i>Published (German texts online, Sept. 28th, 2011)</i>
1945	Stuttgart Confession of Guilt (Council of the ECG)	Church Yearbook 72–75 (1945–48) 26f. <a href="http://www.ekd.de/bekenntnisse/stuttgarter_schulderklaerung.html">http://www.ekd.de/bekenntnisse/stuttgarter_schulderklaerung.html</a>
1947	Darmstadt Word on the Political Way of Our People (Council of Brethren of the ECG)	Church Yearbook 72–75 (1945–48) 220–222 <a href="http://cms.reformiert-ronsdorf.de/attachments/111_Darmstaedter_Wort.pdf">http://cms.reformiert-ronsdorf.de/attachments/111_Darmstaedter_Wort.pdf</a>
1965	On the Situation of the Displaced and on the Relation of the German People to its Neighbours in the East (Council of the ECG)	Memoranda of the ECG, vol. I/1, 77-126 <a href="http://www.ekd.de/EKD-Texte/45952.html">http://www.ekd.de/EKD-Texte/45952.html</a>

Table 1

<i>Year</i>	<i>Church fellowship</i>	<i>Members</i>	<i>Institutions (selected)</i>
1945/48	<b>Evangelical Church in Germany</b> ECG	27 (2011: 22) Lutheran, Reformed and United member churches	Council (1945) Council of Brethren (until 1948) Synod (1948)
1948	<b>United Evangelical-Lutheran Church of Germany</b> UELCG	9 (1967: 11) Lutheran member churches	Conference of Bishops, Leading Bishop General Synod Church Leading Board
1953 (until 2003)	<b>Evangelical Church of the Union</b> ECU	6 (1960: 7) United member churches	Synod Council Church Office and Theological Board
1968 (until 1989)	<b>United Evangelical-Lutheran Church in the GDR</b> (UELC-GDR)	3 Lutheran member churches	analogous to UECLG, but in close cooperation with FEC
1969 (until 1990)	<b>Federation of Evangelical Churches in the GDR</b> (FEC)	8 Lutheran and United member churches	Synod Conference of Church Leading Boards (consultations with ECG Council)
1972 (until 1990)	<b>Western and Eastern Region of the ECU</b>	West: 2 member churches + Berlin (West) East: 5 member churches	Regional Synods East (Synod Members also Members of FEC Synod) and West Council Sections East and West Joint Councils

Table 2



## Kopsavilkums

### **Kristiešu iestāšanās par mieru aukstā kara laikā: atziņas no Evaņģēliskās apvienotās baznīcas mūsdienu vēstures**

Aukstā kara gados Vācijas Evaņģēliskā baznīca (*EGG*) bija sadalīta. Lai arī 1969. gadā dibinātā Austrumvācijas Evaņģēlisko baznīcu federācija postulēja, ka tai ir īpašas attiecības ar kristiešiem Rietumvācijā, realitātē tas nozīmēja tikai vispārīga rakstura konsultācijas. Divu baznīcu federāciju pastāvēšana atbilda politiskajai situācijai “viena nācija divās valstīs”. Šīs organizācijas tomēr nebija vienīgās “spēlētājas”, jo pastāvēja arī Evaņģēliskā Apvienotā baznīca (*ECU*), kas saglabāja Rietumu–Austrumu baznīcu vadītāju padomes institūciju, kuras locekļi sanāca uz konsultācijām ik mēnesi. Līdzās institucionāliem vienotības uzturēšanas centieniem šī baznīca saglabāja uzticību teoloģiskajam principam par luterāņu un reformātu tradīciju “samierināšanu” vienas baznīcas ietvaros. Nozīmīgākais šīs baznīcas teoloģiskais sasniegums bija Bārmenes deklarācijas astoņu sējumu komentāru publicēšana (1974–1999). Mērķis bija sniegt politiskās ētikas kristoloģisku pamatojumu. Komentāru veidotāju uzskati par to, kādas konkrēti ir politiskās konsekvences, gan atšķirās. Ja Austrumos jēdzienu “brāļu kopiena” saprata kā eklesiālu kopienu (līdzīgi kā johanneiskajos tekstos Jaunajā Derībā), tad Rietumu puses teologi to saprata kā norādi uz cilvēces brālību (saistot to ar līdzību par pēdējo tiesu Mateja evaņģēlijā). Astoņdesmitajos gados gan abas puses vienojās par to, ka minētais jēdziens ir cieši saistīts ar kristiešu cerību uz mieru pasaulē – aukstā kara gados bieži cilātu tēmu, kura praksē saistījās ar iestāšanos par nukleāru atbrūnošanos. Protams, šādu pavērsienu iespējams skaidrot ar satraucošo politisko kontekstu – ASV un PSRS augošo bruņošanos. Tomēr nevajadzētu ignorēt arī teoloģiska dialoga centienus. Tajos parādījās pragmatiska izpratne par “brāļu kopienu” – “brāļi” var arī nepiekrīst viens otram un vienoties būt atšķirīgi. Jebkura diskusija par mieru pasaulē baznīcai nozīmē vienlaikus arī iekšējas debates par mieru, kas jānodrošina, samierinot karojošas frakcijas. Vēl viena mācība, ko gūstam no šīm aukstā kara laiku debatēm, ir, ka, baznīcai skarot vispārcilvēciskus jautājumus, jānācās argumentēt racionāli, lai dialogā varētu iesaistīties arī cilvēki, kuri nav kristieši.

## VIENU SOLI TUVĀK DIEVAM: K. G. JUNGA “ATBILDE ĪJABAM” – DIEVA TĒLU MEKLĒJOT

*Mg. theol. Signe Veipa,  
LU Teoloģijas fakultātes doktorante*

Mēs zinām, vai arī domājam, ka zinām, tik ļoti daudz par cilvēku, par cilvēka dabu – un tomēr mēs zinām tik maz. Termini, kurus lietojam, ir tikai vārdi, kas aizsedz mūsu nezināšanu; tie ir abstrakti apraksti, kas nekad nespēj mums sniegt skaidru atbildi par cilvēka dzīves pilnību, nedz arī izskaidrot cilvēka pieredzes unikālo sarežģītību.<sup>1</sup>

*(Paul E. Pfuetze)*

Jāatzīst, ka mūsu izpratne par indivīda esamību aizvien ir tālu no pilnības un mūsdienu pētniekiem un domātājiem jāturpina cīnīties ar tiem pašiem neizprotamajiem paradoksiem un pretrunām, kas apgrūtinājušas šo jautājumu gadsimtiem ilgi. Cilvēka patiesā esamība ir bijusi un paliek neizdibināma mīkla – no vienas puses, tā ir pieredzes objekts, no otras, pieredzi uztverošais subjekts; tā ir gan identitātes avots, gan tās produkts; tā ir pastāvīga un miesiska, kā arī transcendentā un nemateriāla; tā ir unikāla un individuāla, un vienlaicīgi arī universāla un sociāli saistīta.<sup>2</sup>

Vēlme izprast cilvēku ir tikpat sena kā pati ideja par iekšējo esamību. Teoloģiskajā antropoloģijā šīs atbildes meklējumi

<sup>1</sup> Paul E. Pfuetze, *Self, Society, Existence: Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber* (New York: Harper, 1961), 23.

<sup>2</sup> Leon Turner, *Theology, Psychology and the Plural Self* (Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2008), 1.

ir sekmējuši dogmu veidošanos, dažādu Svēto Rakstu interpretāciju un pārinterpretāciju. Tomēr katra nākamā paaudze norāda, ka atbilde nav atrasta. Tādēļ aizvien vairāk mūsdienu teologu pievēršas Svēto Rakstu, reliģisko pieredžu, teoloģisko apgalvojumu un ticību dekonstrukcijai, lai veidotu jaunas teoloģiskās konstrukcijas cerībā atrast atbildi uz mūžam neatbildēto jautājumu. Šajā rakstā vēlos piedāvāt vienu no šādām konstrukcijām, kuru ilggadējā darbā formulējis analītiskās psiholoģijas pamatlicējs Karls Gustavs Jungs. Lai arī viņa interese un pētnieciskā darbība reliģijas jomā bijusi galvenokārt saistīta ar vēlmi izskaidrot un rast jaunas iespējas garīgu veselības traucējumu ārstēšanā, tomēr vēlos uzsvērt viņa nozīmīgo ieguldījumu arī dažādu reliģisko un teoloģisko priekšstatu un ideju pētniecībā. Līdzīgu priekšstatu pauž arī mūsdienu filozofs un vēsturnieks Roberts Smits:

Jungs gribēja atrast personīgās dzīves jēgu un nozīmi. Un vairāk nekā jebkurš cits psihiatrs vai filozofs viņš savos darbos pētīja un iztirzāja gan filozofisko, gan reliģisko nozīmi. Viņu nemotivēja tīra kāre pēc zināšanām, bet gan nepieciešamība sadziedēt iekšējo plaisu dzīves garumā.<sup>3</sup>

Junga izstrādātās analītiskās psiholoģijas centrālais mērķis – individuācija – ir paredzēta individuālā cilvēka viengabalainības attīstīšanai līdz pilnīgam integrētam briedumam, kurā visas viņa psihiskās realitātes dimensijas darbotos kopā veselīgā un atbildīgā dzīvē. Ar psihisko realitāti tiek apzīmēta indivīda pilnīga personība, visa viņa psihe vai dvēsele. Šādu psihes pilnības harmonisku viengabalainību un briedumu Jungš nosaucis par patību.<sup>4</sup>

Arī pastorālās teoloģijas mērķi varētu raksturot ļoti līdzīgi – kā centienus izskaidrot mūžam neatbildētos indivīda jautājumus

<sup>3</sup> Robert C. Smith, *The Wounded Jung: Effects of Jung's Relationships on His Life and Work* (Evanston: Northwestern University Press, 1997), 9–10.

<sup>4</sup> Kenneth L. Becker, *Unlike Companions: C.G. Jung on the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola: an Exposition and Critique Based on Jung's Lectures and Writings* (Herefordshire: Gracewing Fowler Wright Books, 2001), 29.

par viņu pašu, ārējo pasauli un Dievu, kā centienus samierināt cilvēku ar sevi un dievišķo, centienus padarīt cilvēku par nesauktu un laimīgu būtņi, kas spēj dzīvot harmonijā gan pati ar sevi, gan ar apkārtējiem cilvēkiem.

Pastorālās teoloģijas centrālais uzdevums ir formulēt vispusīgu cilvēka stāvokļa teoloģisko izpratni – ietverot psiholoģisko darbību, mentālos procesus, iesaisti konkrētās attiecībās un kopienā, mijiedarbību ar kultūru, un pieredzi ar *numinozo*. Pastorālās teoloģijas interesēs ir veicināt teoloģisko antropoloģiju, kas ir fundamentālais punkts tās uzdevumu risināšanā. Pastorālie teologi interesējas par cilvēka fizisko, mentālo, emocionālo un garīgo potenciālu; kāpēc kaut kas iet greizi, kas kavē attīstības iespējas; un apsver, kādi procesi nes dziedināšanu un rada labklājību.<sup>5</sup>

Abos gadījumos, lai realizētu sašķeltā indivīda apvienošanu vai transformāciju vienotā personībā, ir nepieciešams vienojošais faktors, kaut kas, kas ļautu saliedēt cilvēka iekšējās pretrunas, radītu tiltu starp cilvēku un ārējo vidi un aizpildītu milzīgo plaisu starp cilvēku un dievišķo jeb “citādo”.

Analizējot dažādus reliģiskos mītus, leģendas un pārliecības, kā arī salīdzinot tos ar indivīda bezapziņas augļiem – sapņiem un fantāzijām –, Jungs nonāca pie šīs kopējās, vienojošās priekšstatu bāzes un spēja šo vienādību pamatot ar konkrētu motīvu atkārtotās modeli arī mūsdienu cilvēkā.

Ir *situāciju* tipi un *attēlu* modeļi, kas bieži vien atkārtoti pašiem un kuriem ir attiecīga nozīme. Tādēļ es izmantoju terminu “motīvs”, lai atspoguļotu šo atkārtotanos. [...] Tās ir formas, kas eksistē apriori, “nospiedumi” vai psihiskās aktivitātes bioloģiskie paraugi.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Andrew D. Lester, *The Angry Christian: A Theology for Care and Counseling* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003), 9.

<sup>6</sup> C. G. Jung, “The psychological Aspects of the Kore”, in *The Archetypes and Collective Unconscious*, trans. R.F.C. Hull. 2nd ed. CW, Vol. 9 I (Princeton, London: Princeton University Press, 1968), 183.

Šis apriori eksistējošās *formas* jeb *nospiedumus*, kas parādās gan pirmatnējā, gan mūsdienu cilvēka psihē, Jungs nosaucis par arhetipiem. Jānorāda, ka termins “arhetips” nav uzskatāms par Junga izgudrojumu, jo to savos darbos jau helēnisma laikā minējis bibliskais apoloģēts un filozofs Jūdejas Filons, tāpat saukts par Aleksandrijas Filonu (20. B.C. – 50. A.D.), kurš arhetipus pieminējis saistībā ar Dieva tēlu (*Imago Dei*) cilvēkā.<sup>7</sup> Arī Junga arhetipisko modeli caurauž Dieva tēla ideja. Piemēram, psihoterapeits Roberts Azizs, runājot par Junga patības arhetipu, raksta:

Jungs nesaka, ka patības arhetips sniedz tēlus, kas ir paralēli Dieva tēlam, drīzāk viņš saka, ka patības arhetips ir sākotnējā Dieva tēla izcelsmes vieta. Patības tēli, attiecīgi, [...] “nevar tikt nodalīti no Dieva tēla”, jo tie ir viens un tas pats, nākot, kā tie to dara, no kopīgas izcelsmes vietas, tas ir, no patības arhetipa.<sup>8</sup>

No minētā citāta jāsecina, ka Dieva tēls ir patības arhetips. Taču patības tēli, kas nāk no patības arhetipa, ir arī visi pārējie arhetipi, kurus savos darbos tik detalizēti aprakstījis Jungs. Varbūt Dieva tēls ir visu arhetipu kopums? Ar nožēlu jāatzīst, ka Junga pētnieki nav veltījuši pietiekamu daudzumu pūļu, lai izprastu un izskaidrotu Junga Dieva tēla fenomenu. Iespējams, psiholoģijas laukā tas arī nav bijis nepieciešams, jo koncepts “Dieva tēls” raksturojams kā cita pētnieciskā spektra, t. i., teoloģijas “objekts”.

Ja paraugāties uz teoloģisko nišu, tad būs grūti atrast vienprātīgu “Dieva tēla” koncepta skaidrojumu, tomēr nešaubīgi var atzīt šī fenomena nozīmīgumu pastorālās teoloģijas problēmu risināšanā. Manuprāt, Dieva tēlu iespējams definēt kā vienu no “populārākajiem” vienojošajiem aspektiem, kurš tik ļoti nepieciešams, lai savienotu cilvēku ar sevi pašu.

Tādēļ šī raksta mērķis ir sniegt nelielu ieskatu Junga “teoloģijā”, ieskicēt Junga izpratni par Dieva tēlu analītiskās

<sup>7</sup> C. G. Jung, “Archetypes of the Collective Unconscious”, op. cit., 4.

<sup>8</sup> Robert Aziz, *The Syndetic Paradigm: The Untrodden Path Beyond Freud and Jung* (Albany: State University of New York Press, 1990), 213.

psiholoģijas ietvaros un norādīt uz šāda Dieva tēla interpretācijas modeļa nozīmi pastorālajā teoloģijā.

Junga Dieva tēla meklējumi visspilgtāk novērojami viņa darbā “Atbilde Ījabam”, kuru rakstot, pats Jungš vēlas izprast, “kādi priekšstati par Dievu bijuši šiem senajiem filozofiem [kas sarakstījuši Vecās Derības kanonā ietverto Ījaba grāmatu]?”<sup>9</sup>

Ījaba grāmata ir stāsts par kādu vīru, vārdā Ījabs, kurš godāja Dievu un vairījās no ļauna. Sātans savā ikdienišķajā rotaļīgumā spēja Dievā sēt šaubas par Ījaba uzticību Viņam, [iz]laicinot Dievu par to pārliecināties. Dievs ļāva Sātanam atņemt Ījabam visu, kas tam tuvs un dārgs, – ģimeni, mājas un lopus. Par spīti tam, Ījaba ticība Dievam palika nemainīgi spēcīga. Bet Sātans nerimās un turpināja kultivēt Dievā šaubas, un guva atļauju nomocīt Ījabu ar dažādām slimībām un sāpēm. Un arī tas Ījaba ticību nespēja sagraut.

Ījaba grāmata kalpo kā paradigma zināmai Dieva pieredzei, kurai ir būtiska nozīme šodien. Šī pieredze nāk pie cilvēka no iekšienes tikpat labi kā no ārienes, un ir veltīgi to interpretēt racionāli, tādējādi novājinot to ar attālinātu jēgu. [...] Bet viņam [cilvēkam] jāzina vai jāmacās zināt, kas viņu ir ietekmējis, jo tādā veidā viņš, no vienas puses, transformē vardarbības aklumu un pārveido tās ietekmi zināšanās, no otras puses. [...] Es varētu mācīties izzināt, kāpēc un kāda iemesla dēļ Ījabs tika ievainots un kādas sekas no tā izrietēja Jahvem, tikpat labi kā cilvēkam.<sup>10</sup>

Visvairāk Jungu šajā stāstā pārsteidz Ījaba skaidrā apziņa, ka ļaunums, kas viņu vajā, ir Dieva gribas izpausme, bet tik un tā Ījabs turpina ticēt Dieva taisnīgumam un cerēt uz Viņa palīdzību. Un “šis īpaši savādais apstākļis liek iepriekš pieņemt pretstatu koncepciju Dievā.”<sup>11</sup> Taču Ījabs neapšaubā Dieva vienotību. Gluži pretēji, Ījabs ir pārliecināts, ka Dievā

<sup>9</sup> C. G. Jung, “Answer to Job”, in *Psychology and Religion: West and East*, trans. R.F.C. Hull. CW, Vol. 11. (New York: Pantheon Books, 1959), 358.

<sup>10</sup> C. G. Jung, Answer to Job, op. cit., 366.

<sup>11</sup> Ibid., 358.

atradis palīgu un aizstāvi pret Dievu pašu. Viņš ir vienlīdz drošs gan par ļauno, gan par labo Dievā. Tas nenorāda uz Dieva sašķeltību, bet gan uz to, ka Dievs ir antinomija jeb pretruna, t. i., iekšēju pretstatu pilnība.<sup>12</sup> Taču kā gan Dievs, kas ir visvarens un visu zinošs (kāds tas atspoguļots judeokristīgajā tradīcijā), spēj rīkoties pretēji sevis noliktajiem likumiem un darīt lietas, kas ir ļaunas no Viņa paša taisnīguma skatu punkta? Tas, ko cilvēki uzskata par taisnīgu, vai, gluži pretēji, raksturo kā netaisnu, ir moralitātes radītie kritēriji. Dievs, kāds tas attēlots Ījaba stāstā, parādās pilnīgas bezapziņas ietvarā – Viņš ir pārāk neapzināts<sup>13</sup>, lai būtu morāls. Jo moralitātes priekšnosacījums, kā norāda Jungs, ir apziņa<sup>14</sup>:

Tā kā Viszinība ielūkojas visās sirdīs un Jahves acis “skrien pār un caur visu zemi”, [cilvēkam] būtu labāk netapt pārāk zinošam par viņa niecīgo pārākumu pār daudz dziļākā bezapziņā esošo Dievu. Labāk paturēt to tumsā, jo Jahve nav kritiskās domāšanas draugs, un tas jebkurā gadījumā mazina cieņu pret Viņa izvirzītajām prasībām. Skaļi kā Viņa spēks atskan caur Visumu, attiecīgi Viņa eksistences pamats ir trūcīgs, un tādēļ tam nepieciešama apzināta refleksija pie nosacījuma, ka Dievs eksistē realitātē. Eksistence ir patiesi īsta tikai tad, kad tā ir apzināta kādam. Tādēļ Radītājam vajadzīgs cilvēks, kas apzinās, kaut arī no pilnīgas bezapziņas Viņš vēlētos atturēt viņu no kļūšanas apzinātam.<sup>15</sup>

Vienlīdz svarīgi šķiet norādīt, ka moralitāte, lai arī eksistējoša indivīda apziņā, nebūt nav cilvēka privilēģija vai pārākums Dieva priekšā. Tas, ka bezapziņas stāvoklī moralitāte nepastāv, nenozīmē, ka tās saknes rodamas apziņas telpā – savā

<sup>12</sup> C. G. Jung, Answer to Job, op. cit., 369.

<sup>13</sup> Neapzināts – “stāvoklis” jeb “esamība”, kurā garīga būtne, nav apziņas ietvarā, t. i., atrodas ārpus apziņas. Skat.: Robert G. Howard, *Mind, Consciousness, Body: Hypothetical and Mathematical Description of Mind and Consciousness Emerging from the Nervous System and Body* (Bloomington, IN: iUniverse, 2012,) 50.

<sup>14</sup> Ibid., 372.

<sup>15</sup> Ibid., 373.

darbā “Labais un ļaunais analītiskajā psiholoģijā” Jungs skaidri norāda, ka cilvēka uzskati par labo un ļauno, tāpat kā par taisnīgo un netaisno, ir tikai viņa ētisko spriedumu principi, kas, novesti līdz to ontoloģiskajām saknēm, parādās kā “pirmsākumi”, kā Dieva aspekti.<sup>16</sup> Attiecīgi šajā shēmā var saskatīt mūžīgo riņķveida kustību – moralitātes priekšnosacījums ir apziņa, bet moralitātes saknes nāk no bezapziņas, kurā mīt Dievs, līdz ar to moralitātes priekšnosacījums arī ir pats Dievs. Tādēļ indivīdam “sava niecīguma un neaizsargātības Visvarēnā priekšā dēļ, nepieciešams pārņemt kaut ko kvēlāku, kas balstīts apziņas pašrefleksijā: viņam, lai spētu izdzīvot, nepieciešams vienmēr paturēt prātā savu nespēju.”<sup>17</sup> Kas tieši ir šī nespēja un neaizsargātība? No teoloģiskā skatpunkta tas būtu raksturojams kā radības stāvoklis, kur apziņa mijas ar bezapziņu, vieta, kur pretstati sāk saplūst vienā veselumā, “ar vienu roku” tomēr tveroties pie apziņas kraujās malas. Junga arhetipiskajā modelī radības stāvokli vislabāk raksturo ēnas arhetips. Ēna pēc savas struktūras sakrīt ar “personīgo” bezapziņu, kas atbilst psihoanalīzes pamatlicēja Zigmunda Freida zemapziņas konceptam.<sup>18</sup> Tā ir tā personības puse, kuru indivīds labprāt neatklāj citiem. Tas ir viss, ko tas atsakās apzināt pats par sevi. Tie ir trūkumi, kuri ir zināmi un kurus indivīds cenšas apspiest.<sup>19</sup> Ēna ir kaut kas pirmatnējs, nepiemērots un neērts, taču nav nekas slikts. Tai piemīt bērnišķīgas un pirmatnējas īpašības, kas savā ziņā atdzīvina un izpušķo cilvēka eksistenci.<sup>20</sup> Vēl jo prasmīgāk ēnas arhetipu raksturo psihologs Džons P. Kongers:

---

<sup>16</sup> C. G. Jung, “Good and Evil in Analytical Psychology” in *Civilization in Transition*, trans. R.F.C. Hull. 2nd ed. CW, Vol. 10. (Princeton, London: Princeton University Press, 1968), 458.

<sup>17</sup> C. G. Jung, “Answer to Job”. op. cit., 375.

<sup>18</sup> C. G. Jung, “Conscious, Unconscious, and Individuation” in *The Archetypes and Collective Unconscious*, op. cit., 284.

<sup>19</sup> Libby Ahluwalia, *Understanding Philosophy of Religion for AS&A2 (AQA)* (Buckinghamshire: Folens Publishers, 2008), 62–63.

<sup>20</sup> C. G. Jung, “Psychology and Religion”, in *Psychology and Religion: West and East*, op. cit., 78.



Ēna [...] ir izdomāta, neredzēta, primitīva, arhaiska, instinktīva, pirmatnēja, apjukusi, nepakļāvīga, nestrukturēta, nepieņemama, nesaistīta, nekulturāla, nestabila, nepieejama, traka, kreisā roka, antitētiska maska, Dionīss, lietu apakšpuse, apakšējā puse, pamats, perifēriska, ļoti vēlama, tā, kas turas iepakāļ un ir aizmugurē, tā, ko pavirši uztver ar acs kaktiņu, tā, kas izskatās slikti, ir maģiska, noliegta, neparasta, kustīga, izvairīga, briesmīga, pazeme, koka saknes.<sup>21</sup>

Ēna ir morālā problēma, kas izaicina visu ego personību, jo neviens nevar apzināties savu ēnu bez ievērojama morālā ieguldījuma. Lai apzinātos ēnu, kā esoši un īsti ir jāatpazīst personības tumšie aspekti.<sup>22</sup> Ēnas integrācija vai personīgās bezapziņas aptveršana apzīmē pirmo analītiskā procesa posmu<sup>23</sup>, jo individuācijas procesā ir nepieciešams pieņemt pretstatus, ietverot dzīves tumšās pamācības.

Palikt par cilvēku bez ēnas nozīmē dzīvot kā masu cilvēkam, projicējot uz citiem pasaules netaisnības, balstoties seklā taisnīgumā, viegli pakļaujoties dzīves kolektīvajiem spēkiem. Bez šīs ēnas modernajam cilvēkam nav pamata, nekādas individuālas jēgas apjausmas. “Modernajam cilvēkam,” Jungs norāda “nepieciešams izvērtēt viņa paša garīgās dzīves dziļākos avotus. Lai to izdarītu, viņam jācīnās ar ļauno, jākonfrontējas ar paša ēnu, lai integrētu sātānu. Citas iespējas nav.”<sup>24</sup>

Ījabs ir lielisks piemērs tādām cilvēkiem, kurš spējis apziņāt un pieņemt savu ēnas pusi, savu radības stāvokli. Un, savas morālās uzvedības dēļ, viņš “ir paaugstināts virs zvaigznēm debesīs, no kurienes viņš spēj ieraudzīt Jahves muguru, “lausku” dziļo pasauli. [A]pzināšanās gaismā viņa zināšanas sasniedz dievišķo numinozitāti. Un šīs attīstības iespējamība

<sup>21</sup> John P Conger, *Jung & Reich: The Body as Shadow*. 2nd ed. (California: North Atlantic Books, 2005), 87.

<sup>22</sup> C. G. Jung, *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, trans. R.F.C. Hull. CW, Vol. 9 II. (New York: Pantheon Books, 1959), 8.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>24</sup> John P. Conger, *Jung & Reich: The Body as Shadow*, op. cit., 88.

[..] gulst "Dieva līdzībā", kas ir cilvēkā."<sup>25</sup> Ar personīgās ēnas apzināšanos un sava radības stāvokļa pieņemšanu indivīds ir spējīgs pietuvoties savai dievišķajai daļai jeb Dieva tēlam, kurš tam piešķirts Radīšanas procesā. Jungs minēto Dieva līdzību saista ar Sofijas jeb Dievišķā Saprāta ideju, kas ir vienlīdz mūžīga un hipostātiska. Tāpat to iespējams raksturot kā sievišķīgu Dzīvības Garu, kas eksistējis jau pirms Radīšanas:

Gudrība apraksta sevi kā Logosu, kā Dieva Vārdu ("Es nācu no Visaugstākā mutes"). Kā Gars [*Ruach*], Dieva gars, viņa savilkās pār pirmatnējiem ūdeņiem. Tāpat kā Dievam, viņai ir tronis debesīs. Kā kosmogoniskā Dzīvības Elpa [*Pneuma*] viņa ieviesa debesis un zemi, un visas radītās lietas. Viņa atbilst gandrīz visām Sv. Jāņa aprakstītajām Logosa pazīmēm.<sup>26</sup>

Tomēr Dieva Saprāts vai Gudrība nav tikai Logoss. Tas vienlaicīgi ir arī Eross, kurš, kā norāda Jungs, Ījaba stāstā tik ļoti pietrūkst Dievam attiecībā uz vērtībām<sup>27</sup>: "Kādam trūkst Sofijas "cilvēkmīlestības" vairāk nekā jebkad."<sup>28</sup> Šo Erosa izpausmi vislabāk iespējams saskatīt animas arhetipā. Par apziņas Erosu anima kļūst caur integrāciju un spēj dod sasaisti apziņai ar bezapziņu.<sup>29</sup> Anima ir indivīda iekšējā personība, tā ir iekšējā noskaņa, raksturojošā seja, kas pavērsta pretim bezapziņai. Ārējo nostāju jeb ārējo seju Jungs nosaucis par personu, bet iekšējo nostāju, iekšējo seju, par animu.<sup>30</sup> Anima ir kā spēcīga un bieža enerģija, kas nepārtraukti signalizē ķermenisiskajai un miesiskajai sirdij.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> C. G. Jung, "Answer to Job", op. cit., 377–381.

<sup>26</sup> Ibid., 388.

<sup>27</sup> Ibid., 395.

<sup>28</sup> Ibid., 396.

<sup>29</sup> C. G. Jung, *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, op. cit., 16.

<sup>30</sup> C. G. Jung, *Psychological Types*, transl. H. Godwin Baynes, M.B., B.C. Cantab. CW, Vol. 6. (New York: Pantheon Books, 1959), 467.

<sup>31</sup> C. G. Jung, "Commentary on "The Secret of the Golden Flower"", in *Alchemical Studies*. 2nd ed. Vol 13., transl. R. F. C. Hull (London, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1968), 38.

Bet kā mēs uzdrīkstamies saukt šo burvju būtņi par “anima”? Anima nozīmē dvēseli, un tai vajadzētu iezīmēt kaut ko ļoti brīnišķu un nemirstīgu. Tomēr tā nav bijis vienmēr. Mums nevajadzētu aizmirst, ka šāda veida dvēsele ir dogmatisks koncepts, kura mērķis ir fiksēt un sagūstīt kaut ko pārdabiski dzīvu un aktīvu. Vācu vārds *Seele* ir ļoti līdzīgs gnostiķu formai *saiwalo* un grieķu vārdam *aiolos*, kas nozīmē “ātra kustība”, “mainīga krāsa”, “mirgošana”, kaut kas līdzīgs tauriņam – *psyche* grieķiski – kas apreibusi dejo no zieda uz ziedu un dzīvo no medus un mīlestības.<sup>32</sup>

Jāpiebilst, ka Jungs savos darbos par animas arhetipu runā galvenokārt kā par sievišķo aspektu vīrietī, piedēvējot tai Erosa funkcijas, savukārt Logosa aspektus pārņem animas dubultnieks sievietes psihē – animus. Iespējams, formulējot šos uzskatus, Jungs vēl nav nonācis pie patiesās atskārsmes par Dieva antinomo dabu, kurā apvienoti un savienoti visi pretstati, jo, tāpat kā Dievs ir pretstatu pilnība, tāpat arī Dievišķā Gudrība, Sofija jeb anima – kas ir daļa no Dieva – ir divpolu un tādēļ var parādīties vienā mirklī kā pozitīva, bet nākamajā jau kā negatīva, te jauna, te veca, gan kā māte, gan kā meita, brīnumaina labā feja, un tad jau ragana vai arī svētā, un tad ielasmeita.<sup>33</sup>

Bezapziņas, plēromas<sup>34</sup> vai bardo<sup>35</sup> stāvoklis, ir perfekta kosmisko spēku saspēle, kur visas “lietas” atrodas pilnīgā saskaņā, bet ar radišanu, tas ir, ar pasaules sašķelšanu nošķirtos procesos – laikā un telpā, notikumi sākuši konfrontēt savā

<sup>32</sup> C. G. Jung, “Archetypes of the Collective Unconscious” in *The Archetypes and Collective Unconscious*, op. cit., 25.

<sup>33</sup> Jung, C. G., “The Psychological Aspects of the Kore”, in *The Archetypes and Collective Unconscious*, op. cit., 199.

<sup>34</sup> Plēroma no grieķu valodas nozīmē “pilnība.” Tā ir dievišķā eonu valstība, garīgā pasaule, kas eksistē virs radītās materiālās pasaules. Andrew Phillip Smith, *A Dictionary of Gnosticism* (Wheaton: Quest Books, 2009), 198.

<sup>35</sup> Bardo – Tibetas budisma termins, kas apzīmē savienojuma vietu vai fāzi starp diviem stāvokļiem (nāvi un atdzimšanu). Damien Keown, *A Dictionary of Buddhism* (New York: Oxford University Press, 2003), 29.

starpā.<sup>36</sup> Un tādēļ apzināta pašrefleksija kļuva par kategorisku nepieciešamību, kurai savukārt bija nepieciešama gudrība – neliela tālredzība un pārdomātība<sup>37</sup>: “Jahvem ir jāatceras sava absolūtā zināšana; jo, ja Ījabs gūst zināšanu no Dieva, tad arī Dievam nepieciešams iepazīt pašam sevi.”<sup>38</sup> Ar Dievišķās Gudrības palīdzību Dievs tapa zināms cilvēkam, un šī zināšana sāka darboties ne tikai cilvēkā, bet arī Dievā. Šis apstāklis Jungam liek secināt:

Tāds tas cilvēks ir bijis pēdējos pāris gadsimtus pirms Kristus, kurš priekšpastāvošās Sofijas maigā pieskāriena varā līdzsvaroja Jahvi un Viņa attieksmi, un tajā pašā laikā realizēja Gudrības anamnēzi. Ieņemot spilgti personificētu formu, kas ir skaidrs pierādījums viņas autonomijai, Gudrība atklājās cilvēkiem kā draudzīgs palīgs un aizstāvis pret Jahvi, un parādīja tiem viņu Dieva gaišo pusi, laipno, taisnīgo un draudzīgo aspektu.<sup>39</sup>

Ījaba stāsts spilgti atspoguļo to, kā tad, kad ārējs notikums pieskaras kādai bezapziņas daļai, šīs zināšanas spēj sasniegt apziņu. Tādēļ Junga arī norāda uz Sofijas parādīšanos. Viņa stiprina tik ļoti nepieciešamo pašrefleksiju, tādējādi padarot iespējamu Dieva lēmumu kļūt par cilvēku.

Bezapziņa vēlas abus: gan dalīt, gan apvienot. [...] Bezapziņa vēlas ieplūst apziņā, lai sasniegtu gaismu, bet tajā pašā laikā tā turpinoši kavē sevi, jo tā labprātāk paliktu bezapzināta. Citiem vārdiem sakot, Dievs vēlas kļūt par cilvēku, bet ne gluži. Konflikts viņa dabā ir tik liels, ka inkarnācija var tikt panākta caur izpērkošu pašupuri, kas pasniegts Dieva dusmu tumšajai pusei.<sup>40</sup>

Dievs paaugstina sevi virs Viņa primitīvā sākotnējā apziņas stāvokļa, netieši atzīstot, ka Ījabs ir morāli pārāks par

<sup>36</sup> C. G. Jung, “Answer to Job”, op. cit., 394.

<sup>37</sup> Ibid., 395.

<sup>38</sup> Ibid., 391.

<sup>39</sup> Ibid., 396.

<sup>40</sup> Ibid., 456.

viņu un ka tādēļ Viņam pašam jāklūst par cilvēku. Ja Viņš nepieņemtu šo lēmumu, Viņš attaptos briesmīgā pretstatā savai paša viszinībai. Dievam nepieciešams kļūt par cilvēku tieši tāpēc, ka Viņš darījis sliktu cilvēkam. Viņš, taisnīguma sargs, zina, ka ikvienai netaisnībai jātiek izpirktai, un Viņa Gudrība zina, ka morālais likums ir pat virs Viņa paša. Tā kā Viņa radība ir pārsniegusi Viņu, Viņam jāatjauno pašam sevi.<sup>41</sup>

Ījabs [...] bija parasta cilvēciska būtne, un tādēļ netaisnība, nodarīta viņam un caur viņu visai cilvēcei, saskaņā ar dievišķo taisnību var tikt labota tikai ar Dieva inkarnāciju empīriski cilvēcīgā būtņē.<sup>42</sup>

Sastapšanās ar radību maina Radītāju.<sup>43</sup> Tas nozīmē Dieva transformāciju, kas satricina visu pasauli.<sup>44</sup> Jaunā Derība ir spilgts šīs transformācijas atspoguļojums. Dievam atkal apvienojoties ar Dievišķo Gudrību jeb Sofiju, kas saskaņā ar Junga priekšstatiem Jaunās Derības kontekstā parādās kā Marija (jo kā Dieva līgava un Debesu Ķēniņiene, viņa saglabā Vecās Derības Sofijas vietu<sup>45</sup>) dzimst pilnība – Dievs-cilvēks. Kristū mēs sastopam Dievu pilnīgā apziņas un bezapziņas harmonijā. Viņš ir vidusceļš jeb starpnieks starp divām galējībām, cilvēku un Dievu, kurus ir tik grūti savienot. Viņam netrūkst nedz cilvēcības, nedz dievišķuma, un tā kā Viņš aptver visu un vieno pretstatus, Viņu iespējams raksturot ar pilnības simboliem.<sup>46</sup>

Šis dižākais un "pilnīgais" cilvēks ir radīts no "nezināma" tēva un dzimis no Gudrības, un tas ir viņš, kurš mūžības zēna attēlā – ar mainīgu izteiksmi, gan baltu, gan melnu [vultu mutabilis albus et ater] – atspoguļo mūsu pilnību, kas pārsniedz apziņu.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Ibid., 405.

<sup>42</sup> Ibid., 414.

<sup>43</sup> Ibid., 428.

<sup>44</sup> Ibid., 401.

<sup>45</sup> Ibid., 398.

<sup>46</sup> Ibid., 430.

<sup>47</sup> Ibid., 457.

Dievišķais bērns ir dzimis no dievišķās dzīvesbiedres, un tās atspulgs jeb anima dzīvo katrā cilvēkā.<sup>48</sup> Individīda ārējās personības apvienošanās ar animu jeb pirmatnējo Dieva tēlu, ar kuru saskaņā cilvēks ir radīts, sapņos atspoguļojas kā psihiskās grūtniecības simbols, un bērns, kuram jādzimst, nozīmē individualitāti, kas pašreiz vēl nav apzināta.<sup>49</sup> Tāpēc dievišķā bērna dzimšanu, senā mīta, tikpat labi kā modernā sapņā ietvaros, var interpretēt kā tuvošanos patības apziņai.<sup>50</sup>

Apzinātā izpratne par to, kas ir apslēpts un turēts noslēpumā, neapšaubāmi mums liek sadurties ar neatrisināmu konfliktu; vismaz tā tas parādās apzinātajam prātam. [...] Bet viņš [cilvēks] nevar sasniegt nekādu progresu pats ar saviem spēkiem, ja vien viņš daudz labāk neiepazīst pats savu dabu.<sup>51</sup>

Ar Junga atspoguļoto Dieva transformāciju arī cilvēks tiek aicināts mainīties, arī cilvēkam tiek dota iespēja sapludināt pretstatus sevī, harmonizēt sevi, apvienojot savas būtības sašķeltās daļas. Taču, lai to realizētu, cilvēkam ir jāapzinās savas tumšās, bezapzinātās personības daļas, vai, citiem vārdiem sakot, sevis kā radītas būtnes ēnas puse. Un tikai tad cilvēkam paveras iespēja apvienoties arī ar savu dievišķo daļu, ar pirmatnējo Dieva tēlu, ar kuru saskaņā viņš radīts – ar animu. Šo divu (radības un dievišķās) dabu sapludināšanā notiek pretstatu savienošana, kuras ceļā dzimst patiesā personība jeb patība, kas ir arī mūžīgā un pilnīgā Dieva tēls.

[...] ja individuācijas process tiek padarīts apzināts, apziņai jāsaskaras ar bezapziņu un jātiek atrastam balansam starp pretstatiem. [...] Centrālais šī procesa simbols apraksta patību, kas ir cilvēka pilnība, kas, no vienas puses, sastāv no tā, kas viņā ir apzināts, bet, no otras puses, no bezapziņas satura.

<sup>47</sup> C. G. Jung, "Answer to Job", op. cit., 457.

<sup>48</sup> Ibid., 456.

<sup>49</sup> Jung, C. G. *Psychological Types*, op. cit., 469.

<sup>50</sup> Jung, C. G. "Answer to Job", op. cit., 442.

<sup>51</sup> Ibid., 460.

Patība ir *teleios anthropos* [perfektais cilvēks], cilvēks visā kopumā, kura simboli ir dievišķais bērns un tā sinonīmi.<sup>52</sup>

Indivīda tuvināšana iepriekš minētajam *perfektajam cilvēkam* ir gan psiholoģijas, gan pastorālās teoloģijas (un, manuprāt, arī daudzu citu zinātnisko sfēru) centrālais mērķis, jo kā gan un cik ilgi cilvēce spētu pastāvēt no sašķeltām, nošķirtām un nelaimīgām būtnēm? Vienota cilvēka esamība ir gan indivīda esence, gan apvalks, taču, lai to izprastu un sasniegtu, indivīdam vispirms nepieciešams apzināties savu divējādo, pretstatiem caurvīto dabu. Rakstā ieskicētais Junga “teoloģijas” pirmatnējais Dieva tēla modelis pastorālās teoloģijas kontekstā piedāvā rekonstruētu iespēju indivīdam pielāgot Dieva tēla iemiesojumu savā unikālajā esamībā, tā, lai indivīds būtu spējīgs atspoguļot Dieva nodomu savā dzīvē. Šāds Dieva tēls spēlē starpnieka lomu starp Dieva gribu un cilvēka dzīvi, tas sekmē gan cilvēka, gan Dieva paša transformāciju, kas norit nerimstošā dinamikā. Dieva tēlam ir jātiek iemiesotam indivīda attiecībās pašam ar sevi un citiem, tāpat Dieva tēla teoloģijai jābūt piemērojama cilvēka individuālajā un kulturālajā kontekstā. Pretējā gadījumā šāda teoloģija nedarbojas praktiski, tā ir nedzīva. Tādēļ, rakstot šo darbu, Jungs, manuprāt, apzināti centies distancēties no visām viņam zināmajām dogmām par Dievu un Tā tēlu, lai censtos izprast šī stāsta būtiskākos aspektus bez iepriekš uzliktiem, stereotipiskiem ietvariem: “Mūsu pirmais uzdevums nav ieraudzīt stāsta zemtekstu, bet gan izlasīt to, kas tur rakstīts.”<sup>53</sup> Tādēļ stāstā ietverto informāciju Jungs spējis atspoguļot jaunā manierē, paverot ceļu “atjaunotai” indivīda sasaistei gan ar sevi, gan apkārtējo pasauli, gan ar Dievu. Ikviens, kurš spēs atbrīvot sevi no tradīciju un teoriju uzliktajiem “rāmjiem” un spēs atpazīt un izprast šajā rakstā minēto pirmatnējo Dieva tēlu sevi, un apvienot to ar savu ēnas pusi, būs ceļā uz pilnīgā Dieva tēla realizāciju un sevis kā perfektā cilvēka transformāciju.

<sup>52</sup> Jung, C. G. “Answer to Job”, op. cit., 468.

<sup>53</sup> C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (London, New York: Routledge Classics, 2001), 13.

## Summary

### **One Step Closer to God: C. G. Jung “Answer to Job” – Search of the Image of God**

*Psychology and theology are two different scientific fields, but both deal with problems concerning human beings. How to answer an individual's questions about itself? How to help him/her in his/her conflicts? How to make his/her relationship with other people and community easier, stronger and more flexible? How to grant him/her understanding of numinous? To answer these and other questions the scientific fields of psychology and theology need something that can unite an individual with everything else – other people, the world around him, and God.*

*One of the best examples of uniting both of these academic disciplines was Carl Gustav Jung – the founder of analytical psychology. He found uniting motives present also in modern man's psyche myths, legends and fairytales. Jung named them “archetypes”. In psychology, archetypes are unique phenomena by themselves, but from the theological viewpoint they represent something more – they can improve our knowledge about God's image.*

*The purpose of this article is to show the great contribution of C. G. Jung to the theological concept of “the image of God” and the exploration of this term is given in Jung's work “Answer to Job”. Throughout his work Jung keeps a distance from the traditional Christian dogmas and examines the text of the Book of Job in new ways, which correspond to his analytical methods. He demonstrates a very different point of view concerning the story and explains “the image of God” as something extraordinarily fresh and living. God transforms Himself and His image transforms with Him. People also should be transformed in order to keep the harmony within themselves and in the world as a whole. The aim of this article is to demonstrate a pathway that would bring people closer to this transformation.*