

CELŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums
Nr. 59

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte
LU Akadēmiskais apgāds
Rīga, 2009

Redakcijas kolēģija:

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

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

Riho Altnurme, *Dr. theol.*, Tartu Universitāte, Igaunija

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

Juris Dreifelds, *Ph.D.*, Broksa Universitāte (*Brocks University*),
Kanāda

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

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

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

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

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

Stefans Šreiners (*Schreiner*), *Dr.*, Tībingenes Universitāte
(*Universität Tübingen*) Vācija

Jouko Talonens, *Ph.D.*, Helsinku Universitāte, Somija

Arvids Ziedonis, *Ph.D.*, Milenberga koledža (*Muhlenberg
College, Allentown*), ASV

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

Krājuma sastādītājs *Dr. phil.* **Valdis Tēraudkalns**

Redaktore **Vija Kaņepe**

Maketu veidojusi **Ieva Zarāne**

Vāka dizainu veidojis **Arnis Čakstiņš**

Vāka dizainā izmantots **Daces Balodes** zīmējums

- © Dace Balode, Lilija Beļakova, Jānis Briedis, Juris Cālītis,
Inta Jakāne, Anta Filipsons, Deniss Hanovs, Paskals Marija
Jerumanis, Jozefs Kiršs (*Josef Kirsch*), Normunds Kamergrauzis,
Valdis Tēraudkalns, Normunds Titāns, Mārtiņš Urdze, 2009
- © Latvijas Universitāte, 2009

ISSN 1407-7841

ISBN 978-9984-45-053-7

SATURA RĀDĪTĀJS

Ievads.....	4
Einuhi Debesu valstības dēļ	5
<i>Dace Balode</i>	
Rietumu kristīgais misticisms un erotika	19
<i>Lilija Beļakova</i>	
Zilo teorija (<i>Queer Theory</i>): īss vēsturisks pārskats	31
<i>Jānis Briedis</i>	
Pāvila slazds: vai pareizi tulkojam <i>Vēstuli romiešiem</i> 1:18-32?.....	51
<i>Juris Cālītis</i>	
Jaunavas Marijas tēls feminisma teoloģijā.....	67
<i>Inta Jakāne, Anta Filipsons</i>	
Kristīgais konservatīvisms, diskursīvā konkurence un seksuālo minoritāšu marginalizācija kibertelpā: biedrības “No Pride” mājas lapas saturs analīze.....	91
<i>Deniss Hanovs</i>	
Homoseksuālisma sociālā atzīšana ticības un prāta gaismā	115
<i>Paskals Marija Jerumanis</i>	
Skatījums uz diskusiju par homoseksualitāti politikā, psiholoģijā un baznīcā	131
<i>Jozefs Kiršs (Josef Kirsch)</i>	
Kaislības, bailes un fascinācija: zviedru perspektīvas debatēs par homoseksualitāti	151
<i>Normunds Kamergrauzis</i>	
“Aizliegtās” seksualitātes diskurss Latvijas kristietībā.....	161
<i>Valdis Tēraudkalns</i>	
Erotisma, nāves nojausmas un reliģijas ģeneoloģiskā saistība Žorža Bataja domāšanā.....	189
<i>Normunds Titāns</i>	
Homoseksualitāte — izaicinājums kristiešiem	211
<i>Mārtiņš Urdze</i>	

Ievads

Šajā “Ceļa” krājumā apvienoti pārliecībā un zinātniskajā specializācijā atšķirīgu pētnieku raksti par tēmu, kas skar ikvienu cilvēku — seksualitāti. Tēmas aktualitāti nosaka labi zināmais fakts, ka reklāmas industrijas ietekmē seksualizēts tiek ne tikai ķermenis, bet arī tā apdzīvotā telpa.

Dažādu zinātnes nozaru atziņu un metodoloģiju klātesamība vienā tekstu kopumā nav nekas neparasts mūsdienu pasaulē, kurā tiek akcentēts zinātnes starpdisciplinārais raksturs. Savā ziņā cilvēce ir atgriezusies pie zinātnes pirmsākumiem, kad robežas starp dažādām disciplinām nebija strikti definētas un plūstoši pārgāja viena otrā. Daudzbalsība ir it īpaši svarīga, runājot par seksualitātes problemātiku, kas bieži vien izraisījusi un vēl joprojām rada asus strīdus un dalīšanos pretēji domājošās nometnēs, kuru pārstāvji sarunājas vienīgi ar “savējiem”. Jebkurš mēģinājums pārvarēt daudzveidīgās dihotomijas, kuru pamatā ir atšķirīgi pasaules redzējumi un tos ietekmējošas individuālās dzīves pieredzes, tāpēc ir apsveicams.

Par šī laidiena izdošanu pateicība pienākas Ziemeļelbas Evaņģēliski luteriskajai baznīcai (Vācija), kura finansēja šo projektu.

Skaidrs, ka lasītāja vērtējumam nodotie teksti neizbēgami būs impulss citu tekstu un ap tiem esošu nozīmju lauku radīšanai. Jācer vienīgi, ka šīs nozīmes ne tikai savstarpēji sadursies, bet kaut uz mirkli sastapsies cieņpilnā dialogā.

EINUHI DEBESU VALSTĪBAS DĒĻ

Mt 19, 10–12 eksegēze

Dace Balode

Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes lektore

Baznīcas vēsturē ir daudz runāts par seksualitātes ierobežošanu. Šķiet, tādu tekstu, kas runā par atturību, atteikšanos ir vairāk nekā to, kas runātu par seksualitātes kopšanu un iedrošinātu savu seksualitāti izdzīvot. Varbūt daļēji par to atbildību nes tie Jaunās Derības teksti, kas, lai arī to ir nedaudz, runā par atteikšanos no seksuālajām attiecībām.

Viens no šādiem tekstiem ir Mt 19, 10–12. Šie vārdi parasti kritiskajā eksegēzē tiek pieskaitīti tiem vārdiem, ko patiešām ir teicis pats Jēzus, laikam jau tādēļ, ka nav vienkārši iedomāties, ka pirmskristīgā profētija Jēzus vārdā būtu sludinājusi šos ne visai viegli saprotamos, pat piedauzīgos vārdus.

2007. gada latviešu tulkojumā šie panti skan šādi:

Mācekļi viņam (Jēzum) sacīja: “Ja vīrs un sieva ir tā saistīti, tad jau labāk neprecēties.” Jēzus atbildēja: “Ne visi var pieņemt šo vārdu, tikai tie, kam tas dots. Ir einuhi, kas tādi piedzimuši no mātes miesām. Ir citi, kurus par tādiem padarījuši cilvēki; un ir tādi, kas paši sevi lēmuši bezlaulībai debesu valstības dēļ. Kas to spēj saprast, lai saprot.”¹

Kā redzams no grieķu oriģinālteksta, te runāts par trim einuhu tipiem — visos trīs gadījumos, runājot gan par tiem, kas tādi piedzimuši, gan tiem, kurus citi par tādiem padarījuši, gan par tiem, kuri paši tādi kļuvuši debesu valstības dēļ, ir lietots vārds *eunouchos*. Tulkotājiem, šķiet, tas tomēr šķitis pārāk piedauzīgs, lai aprakstītu to, ko kāds izdarījis debesu valstības dēļ, tādēļ laikam jau mēģinot pasargāt tekstu no

¹ *Jaunā Derība*. Rīga: LBB, 2007.

pārpratumiem, iztulkots ir ar zināmu eifēmismu: “.. paši sevi lēmuši bezlaulībai.”

Latviešu Bībeles 1965. gada izdevuma revidētajā tekstā 12. pants ieguvis šādu vārdisku veidolu: “Jo ir bezdzimuma cilvēki, kas tādi no mātes miesām. Un ir bezdzimuma cilvēki, ko citi padarījuši par tādiem. Un ir bezdzimuma cilvēki, kas paši sevi padarījuši par tādiem Debesu valstības dēļ. Kas to spēj saprast, lai saprot.”² Grieķu *eunouchos* konsekventi tulkots ar vārdkopu “bezdzimuma cilvēks”, ko šodienas lasītājs droši vien attiecinātu uz kādu, kas nav ne vīrietis, ne sieviete.

Ieskats Mt 19, 10–12 interpretācijas vēsturē

Par to, ka šie evaņģēlija vārdi jau pašam Matejam šķituši grūti saprotami, liecina viņa pievienotais “Kas to spēj saprast, lai saprot.” Tādēļ ir svarīgi palūkoties interpretācijas vēsturē, kā šos vārdus ir spējuši saprast dažādi to interpreti.

Laikam jau viens no populārākajiem Mt 19, 10–12 interpretiem ir Origenis, viens no izcilākajiem 2. gs. teologiem. Baznīcas vēsturnieks Eisēbijs par viņu liecina:

Tajā laikā, kad Origenis pildīja katehēzes darbu Aleksandrijā, viņš izdarīja kādu lietu, kas liecina par nenobriedušu un jauneklīgu prātu, tomēr vienlaikus deva vislabāko ticības un saprāta pierādījumu. Jo vārdus: “Ir einuhi, kas sevi padarījuši par einuhiem debesu valstības dēļ” viņš uzņēma ļoti tieši un spēcīgi, domādams gan piepildīt Pestītāja balsi, gan apklusināt visas neticīgo apkaunojošās melīgās aizdomas, jo jaunam esot viņam bija jārunā par dievišķām lietām ne tikai ar vīriešiem, bet arī ar sievietēm. Viņš izpildīja Pestītāja vārdus ar darbiem, domādams, ka vairums viņa skolnieku to neuzzinās.³

Kā mēs no šīs liecības varam secināt, Origenis bija sevi pakļāvis kastrācijai, vēlēdamies piepildīt Kristus vārdus. Tomēr jau šis Eisēbija teiktais parāda, ka tāda burtiska šo pantu interpretācija nav uzņemta viennozīmīgi. Lai arī Eisēbijs norāda, ka Origēna radikālais solis ir uzņemts pozitīvi, tajā pašā laikā, viņaprāt, tas arī ir jaunības karstumā sperts

² *Bībele*. 1965. gada izdevuma revidētais teksts. Rīga: LBB, 1997.

³ Autores tulkojums, oriģinālu skat.: Eusebius. *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy. Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, Lib. 8–10: vol. 3., Sources chrétiennes 55. Paris: Cerf, 1958, 8.6.1–3.

un nebūt ne visiem būtu jāskatās uz to kā uz piemēru, kam sekot.⁴

Lai arī Origens nebūt nav vienīgais, kas senbaznīcas laikā šos vārdus skaidroju burtiski, lielākā daļa no interpretācijām, ar kurām sastopamies Baznīcas vēsturē, tomēr vadās no atziņas, ka izteikums “padarīt sevi par einuhu debesu valstības dēļ” ir jāsaprot pārnēstā nozīmē. Visbiežāk šie vārdi saprasti kā seksuāla atturība, kā tas ir redzams, piemēram, Tertuliāna, Jāņa Hrizostoma un Augustīna darbos.⁵

Alūzija uz šo pantu rodama Tertuliāna darbā *De monogamia*, kur, runājot par vienlaulības vērtību, viņš tomēr kā augstāku ideālu izvirza seksuālu atturību. Balstoties uz Mt 19, 12, Tertuliāns nonāk pie secinājuma, ka pats Pestītājs tiem, kas ir einuhi (*spado*), ir atvēris debesis, arī viņš pats pieskaitāms tiem; arī apustulis Pāvils, viņam sekojot, ir bijis einuhs (*castratus*).⁶ Sasaistot evaņģēlijā teikto ar apustuļa Pāvila izteikumiem 1. Kor 7, 1 “.. labi ir, ka vīrs sievietai nepieskaras”. Tertuliāns sludina arī seksuālu atturību laulībā. Ja jau teikts, ka labi ir nepieskarties, tas nozīmējot, ka pieskarties ir slikti, jo taču labā pretmets ir sliktais.⁷

⁴ Pētniecībā diskutēts, vai Origens patiešām izpildījis šo radikālo soli. Tomēr nav vēsturiska pamata apšaubīt Eisebija liecību, pie tam šī burtiskā un radikālā interpretācija atbilstu Origēna agrīnajai nostājai. Skat. diskusiju par to: Bauer, W. Matth. 19.12 und die alten Christen. In: *Aufsätze und kleine Schriften*, W. Bauer; hrsg. G. Strecker, Tübingen: Mohr, 1967, 256. Savas dzīves gan vēlīnajos gados Origēns pats arī ir nonācis pie citādas šīs vietas interpretācijas, tulkodams visus trīs einuhu tipus alegoriski. Skat.: Origenes. *Commentarium in evangelium Matthaei* (lib. 12–17), ed. E. Klostermann, Origenes Werke, vol. 10.2, Leipzig: Teubner, 1937, 15, 1–5.

⁵ Skat: Bauer, W. Matth. 19.12 und die alten Christen. In: *Aufsätze und kleine Schriften*... 253–262.

⁶ Droši vien šeit *castratus* jāsaprot pārnēstā nozīmē: “.. ipso domino spadonibus aperiente regna caelorum ut et ipso spadone, quem spectans et apostolus, propterea et ipse castratus, continentiam mavult. (...) Tertullianus. Liber de Monogamia, III, http://www.tertullian.org/latin/de_monogamia_app.htm, skatīts 26.09.2008.

⁷ Tertullianus. Liber de Monogamia, III. http://www.tertullian.org/latin/de_monogamia_app.htm, skatīts 26.09.2008. Līdzīgi Tertuliānam uzskatījuši arī baznīctēvi Epifānijs, Kiprināns, Ambrozijs un citi. Skat. atsauces: Bauer, W. Matth. 19.12 und die alten Christen. In: *Aufsätze und kleine Schriften*.. 256.

Arī no citiem Tertuliāna izteikumiem redzams, ka dzīvi atturībā viņš vērtē augstāk nekā dzīvi laulībā.⁸ Tādi ieskatī ir arī Jānim Hrizostomam, pēc viņa domām, laulības iestādījums radies tikai pēc grēkā krišanas, lai tādā veidā turpinātu cilvēci, patiesā paradiziskā stāvoklī cilvēkam nekas tāds nebūtu nepieciešams. Tādējādi faktiski seksualitāte, pēc Hrizostoma izteikumiem, nepieder sākotnēji pie Dieva vēlētās kārtības.⁹ Mt 19, 10 Hrizostoms interpretē, ka te mācekļi paši nonāk pie secinājuma: labāk būt neprecētam.¹⁰ Interesanti, ka Hrizostomam ārēja šķīstība pati par sevi nav vērtīga, svarīgs ir nolūks, kādēļ kāds atturas. Einuhs, kuram nav iespējams izdzīvot savu seksualitāti, tādēļ vien nav pelnījis īpašu apbalvojumu. Tikai tas, kurš pēc brīvas gribas nolēmis sevi seksuālai atturībai, iegūst balvu.¹¹

Arī Augustīns, runājot par īsto Dieva ceļu, atsaucas uz Mt 19, 12, dzīvi seksuālā atturībā pretstatot dzīvei laulībā, pie kuras Augustīns esot “verdžiski” pieturējies — kā pie lietām, kas viņam bija ērtas.¹² Atkal saistībā ar Pāvila pamācību korintiēšiem 1. Kor 7, šie evaņģēlija vārdi Augustīnam izskan kā aicinājums pacelties pāri zemākām tieksmēm, lai kā “einuhs (*abscisus*) debesu valstības dēļ” dzīvotu laimīgāks Dieva apskāvienos.¹³

⁸ Tas diemžēl atstājis iespaidu arī viņa skatījumā uz sievieti. Piemēram, *De Cultu Feminarum* 1, 1. Katra no sievietēm Tertuliāna izpratnē ir kā Ieva, kuras dēļ cilvēce ir kritusi grēkā. Te Tertuliāna teiktais angļu tulkojumā: “And do you not know that you are (each) an Eve? You are the devil’s gateway: you are the unsealer of that (forbidden) tree: you are the first deserter of divine law: you are she who persuaded him who devil was not valiant enough to attack. You destroyed so easily God’s image, man. On account of your desert — that is, death — even the Son of God had to die.” Tertullian. *On the Apparel of Women*. In: *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994, 14.

⁹ *De virginitate*, ed. H. Musurillo and B. Grillet. Jean Chrysostome, La virginité, Sources chrétiennes 125. Paris: Cerf, 1966, XIV, 3.

¹⁰ Turpat, XIII, 3.

¹¹ Turpat, VII, 5. Likumsakarīgi, ka Hrizostoma viedoklis par sievieti ir ārkārtīgi negatīvs, viņas dēļ cilvēki izdzīti no paradīzes, viņa ir noderīga mājas darbiem, tomēr vīrieti tur ieslēgtu zemes lietās. XLVI, 2.5.

¹² Augustinus. *Confessiones/Bekennnisse*. Lateinisch und Deutsch, Übers. Bernhardt, J., 3. Aufl., München, 1966, 8.1.

¹³ Turpat, 2, 2-3.

Kā redzams no šīm teksta interpretācijām, seksualitāti nostāda kā kaut ko pretēju tieksmei pēc Dieva, pēc debesu valstības, tās īsti kopā nav saistāmas. Augustīns ir pārliecināts, ka laulībā izdzīvota seksualitāte dod mieru (*tranquillitas*) tikai tik daudz, cik tā vajadzīga bērnu radīšanai, kā to paredz Dieva likums, tomēr patiess miers un patiess prieks ir rodams tikai pie tā Kunga.¹⁴

Tajā pašā laikā ir arī tādi baznīctēvu izteikumi, balstīti Mt 19, 11–12, kas ierobežo pārmērīgu seksuālu askēzi. Kopumā jāatzīst, ka baznīctēvi ir sapratuši evaņģēlijā teikto kā Jēzus aicinājumu dzīvot seksuālā atturībā, to uzskatot par augstāku ideālu nekā dzīvi laulībā.¹⁵

Ar citu uzsvāru Mt 19, 11–12 tiek interpretēts Reformācijas laikā. Protams, tādu zināmu seksa revolūciju radīja reformatoru ieviestā priesteru laulība. Lai gan seksualitāte joprojām tiek uztverta drīzāk kā kaut kas bīstams, tomēr arī neatvairāms, tā ir jāizdzīvo laulībā.

Reformatoru vērtējums iepretī seksuālai askēzei ir ļoti atvairīgs. No pieminēto baznīctēvu pamācību toņa ļoti atšķiras Mārtiņa Lutera teiktais, ka viņš uz šiem laulībai nespējīgajiem cilvēku tipiem raugās kā uz izņēmumiem. Citi, saskaņā ar Lutera, nemaz nedrīkstētu dzīvot bez laulības; kurš sevi nesarēdz šo izņēmumu vidū, “lai tik domā par laulības dzīvi”.¹⁶

Jo tur nekas cits nesanāks: tu nepaliksi dievbijīgs, tas nav iespējams, jo Dieva vārds, kas tevi ir radījis un teicis: audz un vairojies, tas paliek un valda tevī, un tu nevari no tā izvairīties vai arī tu būsi spiests darīt bez mītēšanās briesmīgu grēku.¹⁷

Protams, Luters atzīst, ka Dieva žēlastības dāvana var būt arī dzīve bezlaulībā, tomēr tie, ar kuriem noticis šāds “Dieva brīnumdarbs” ir ļoti, ļoti reti — “pat tūkstoša vidū

¹⁴ Augustinus. *Confessiones/Bekenntnisse*. Lateinisch und Deutsch, Übers. Bernhardt, J., 3. Aufl., München, 1966, 2, 3.

¹⁵ Skat. interpretācijas vēsturi: Luz, U. *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK Bd. I/3: Mt 18–25, Zürich, Düsseldorf: Benzinger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997, 104.

¹⁶ D. Martin Luthers. *Evangelienauslegung II*, Das Matthäusevangelium (Kap. 3–25). Hrsg. E. Mülhaupt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, 650.

¹⁷ Autores tulkojums no: D. Martin Luthers. *Evangelienauslegung II*, Das Matthäusevangelium (Kap. 3–25). Hrsg. E. Mülhaupt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, 650.

nebūs atrodams neviens”.¹⁸ Tātad “normālā”. parastā, arī no Dieva iestādītā kārtība ir dzīve laulībā. Saskaņā ar Cvingliju seksuāla atturība bija vairāk domāta apustuļiem, kuriem bija tik daudz jānopūlas evaņģēlija darbā, un tā nebūt neattiektos uz kristiešiem visos laikos. Arī citi reformatori brīdina no pārsteidzīgiem šķīstības solījumiem.¹⁹

Noslēdzot šo ieskatu interpretācijas vēsturē, jāpiemin vēl tikai šāds nozīmīgs fakts: atbildot uz Reformācijas izraisīto diskusiju par šķīstības jautājumiem, Tridentas koncils uzliek nosodījumu tiem, kas saka, ka dzīve celībā būtu jāaizvieto ar dzīvi laulībā, un noliedz, ka “dzīve šķīstībā ir labāka un svētīgāka nekā laulība”.²⁰

Mt 19, 10–12 jūdaisma kontekstā

Lūkojoties uz to, cik Mt 19, 12 ir bijusi nozīmīga Rakstu vieta šķīstības ideāla veidošanā Baznīcas vēsturē, jāautā, kā šo tekstu sapratuši tā pirmie lasītāji.

Viens no svarīgākajiem atslēgvārdiem, kuram jāveltī īpaša uzmanība, ir *eunouchos*. Jaunajā Derībā tas sastopams tikai divās rakstu vietās — mūsu apskatāmajā Jēzus izteikumā Mt 19, 12 un Apd 8, 17 — stāstā par etiopiešu galminieku, kurš tiek kristīts. Šis vārds grieķu valodā ir lietots, lai apzīmētu kastrātus gan cilvēku, gan arī dzīvnieku vidū. Šāda prakse grieķiski runājošajā pasaulē ienāca no Austrumiem, kur kastrāti sākotnēji bija sievu kalpi un sargi, vēlāk arī sociāli augsti stāvošu cilvēku uzticamības personas. Kastrātu priesterība helēnisma laikā bija sastopama Mazāzijā izplatītajos Kibeles

¹⁸ Autores tulkojums no: D. Martin Luthers. *Evangelienauslegung II*, Das Matthäusevangelium (Kap. 3–25). Hrsg. E. Mülhaupt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, 651.

¹⁹ Skat. interpretācijas vēsturi: Luz, U. *Das Evangelium nach Matthäus.*, 105–106, par Cvingliju arī: Oberman, H. A. *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen III, Die Kirche im Zeitalter der Reformation*, Neukirchen: Neukirchener, 1994, 98.

²⁰ *The Council of Trent*. The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent, Ed. and trans. J. Waterworth. London: Dolman, 1848, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, skatīts 27.09.2008. 193.

un efeziešu Artemīdas kultos. Kultiskā kastrācija bija solis, ko izpildīja, lai līdzinātos dievībai.²¹

Tam iepretī likums Vecajā Derībā aizliedz einuhiem piedalīties tā Kunga draudzē (23, 2–9, sal. arī Lev 21:20). Šis noteikums tiek mikstināts Jes 56, 3–5, kur tiek pasludināta Dieva apžēlošanās, kas pārvar dažādas robežas. Tādējādi arī pagāni un einuhi var būt starp tiem, “kam Es došu vietu Savā namā un Savos mūros” (Jes 56, 5). Iespējams, ka arī Israēlā kastrāti varēja ieņemt augstu stāvokli ķēniņa galmā (sal. 2. Ķēn 25, 19), tomēr tiem bija liegta pieeja kultiskai kalpošanai.²²

Rabinistiskajā jūdaismā liels uzsvars tika likts uz pēcnācēju radīšanu, kas tiek uztverta kā katra vīrieša pienākums. Kastrācija vispār tiek aizliegta, savukārt ārkārtīgi svarīga vieta ir laulībai.²³ Šī iemesla dēļ kastrāti jūdaismā sociāli tika vērtēti ļoti zemu, jo tie nespēja radīt pēcnācējus, kā arī asociējās ar jau pieminētajiem pagānu kultiem, no kuriem jūdi norobežojās.²⁴ Jozefs Flāvijš pat norāda, ka jāizvairās no einuhu sabiedrības, kas nespēj pildīt pavēli radīt pēcnācējus un kuriem ir sievišķas dvēseles un miesas.²⁵

Jēzus izteikums par dažādiem einuhu tipiemi daļēji saskan arī ar rabīnu iedalījumu. Tā, piemēram, rabīni runā par Saules jeb debesu einuhiem (*sarise hammah*, *sarise shamayim*), tātad tiem, kas ir “einuhi” no dzimšanas, iepretī cilvēku einuhiem (*sarise adam*), tātad tiem, kuri tādi ir kļuvuši

²¹ Schneider, H., *eunouchos, eunouchizō*, in: *ThWNT II*, Stuttgart: Kohlhammer, 1935, 763.

²² Turpat, 764. Arī: Hawthorne, G. F. *Word Biblical Commentary*, Vol. 25: *Isaiah 34–66*. Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1987, 550.

²³ Schneider, H. *eunouchos, eunouchizō*, in: *ThWNT II*, Stuttgart: Kohlhammer, 1935, 765. Interesanti, ka, balstoties uz rabīnu liecībām, ievērojamais Jaunās Derības pētnieks Joahims Jeremijs nonāk pie secinājuma, ka Pāvils, būdams farizejs, rakstu mācītājs, noteikti ir bijis precējies un kļuvis par atraitni. Tomēr Pāvila paša izteikumos 1. Kor 7, 7 personīgā piezīme “Es gribētu, lai visi būtu tādi kā es” liek tomēr domāt, ka, visticamāk, viņš pats piederējis pie neprecētajiem, kuriem viņš novēl labāk palikt tādiem.

²⁴ Luz, U. *Das Evangelium nach Matthäus*. 110.

²⁵ Norāde uz Josefu: Luz, U. *Das Evangelium nach Matthäus*. 110. Skat. oriģinālu: *Antiquitates Judaicae*, ed. B. Niese, Flavii Iosephi opera, vol. 4. Berlin: Weidmann, 1890 (repr. 1955), 4, 290–291.

cilvēka iejaukšanās dēļ.²⁶ Pirmā grupa norāda uz to, ka par einuhiem varēja tikt apzīmēti ne tikai kastrāti, bet arī tie, kas ir piedzimuši ar seksuālu nespēju. Jēzus teicienā pirmo reizi parādās jauna grupa — “einuhi .. debesu valstības dēļ”.²⁷

Grieķu aorists *eunouchisan* (burt. kastrējuši²⁸) norāda uz jau pastāvošu praksi, un Jēzus izteikums Mt 19, 12 būtu jātulko: “Ir einuhi, kuri tādi ir piedzimuši no mātes miesām, un ir einuhi, kurus ir kastrējuši cilvēki, un ir einuhi, kuri sevi ir kastrējuši Dieva valstības dēļ.”

Vai tiešām Jēzus vārdi liecinātu, ka pirmskristiešu vidē būtu bijuši fiziski kastrāti, kas par šādu soli izšķirušies, sekojot Jēzum? Pozitīva atbilde uz šo jautājumu šķistu vistuvākā, ja ņemam vērā to, ka pirmās divas kastrātu grupas pavisam noteikti apzīmē seksuāli nespējīgus cilvēkus. Tomēr jāpieņem, ka, visticamāk, starp vārda *eunouchos* pirmajiem diviem lietojumiem un trešo ir zināmas atšķirības. Tāds secinājums jāizdara, ņemot vērā, ka nav vēsturisku liecību tam, ka Jēzus mācekļu vidū bijuši kastrāti. Gluži otrādi, jāatceras, ka jūdiem, pie kuriem piederēja arī Jēzus un viņa mācekļi, kastrācija bija nepieņemama. Jēzus šeit paņem vārdu, kas viņa klausītāju ausīs skan ar ļoti negatīvu konotāciju, un piešķir tam citu vērtību.²⁹

Šajā ziņā jaunais, 2007. gada Jaunās Derības tulkojums latviešu valodā, uz ko tika norādīts raksta sākumā, atbilst šī Jēzus izteikuma intencijai, pirmās divas einuhu grupas iztulkojot burtiski un trešo pārnēstā nozīmē — “paši sevi lēmuši bezlulībai”. Tomēr ar to šis tulkojums noņem tekstam to īpašo “piedauzīgumu”, ar kādu tas, iespējams, izskanēja pirmo tā klausītāju ausīs — einuhiem, tiem, par kuriem smejas, no kuriem izvairās, ir atvērta debesu valstība. Līdzīgi

²⁶ Strack, H. L., Billerbeck, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I: Das Evangelium nach Matthäus*, 2. Aufl. München: Beck, 1956, 805–807. Skat. arī: Luz, U. *Das Evangelium nach Matthäus..* 109.

²⁷ Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus.*, 110.

²⁸ Bauer, W. *Griechisch–Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 5. Aufl., Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1971, 639.

²⁹ Gnlika, J. *Das Matthäusevangelium II: 14, 1–28, 20, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Sonderausgabe, Freiburg etc.: Herder, 1988, 155.

šiem vārdiem ir arī pieminētais Jesajas pravietojums (Jes 56, 5), kas parāda Dieva žēlastības izliešanas tieši pie tām sociālajām grupām, kas tiek uzskatītas par mazvērtīgākām.

Tomēr paliek jautājums: ja vārds *eunouchos* pēdējā gadījumā ir jāsaprot pārnestā nozīmē, par kādiem cilvēkiem Jēzus apkārtņē tas runā? Visticamāk, tas attiecināms uz tiem Jēzus sekotājiem, kas, tāpat kā Jēzus un arī Jānis Kristītājs, dzīvoja bezlaulībā. Kā uz to norāda Jaunās Derības pētnieks Ulrihs Lucs, mācekļiem, kas ceļoja kopā ar Jēzu, vismaz uz laiku nebija savas ģimenes dzīves. Šis fakts nevarēja palikt nepamanīts apkārtējiem, kuri varbūt pat apsaukāja mācekļus par einuhiem. Tādā gadījumā Jēzus šeit paņem uz viņiem attiecinātu lamuvārdu un piešķir tam pozitīvu konotāciju.³⁰

Tātad Jēzus ar *einouchos* debesu valstības dēļ apzīmē tos, kuri ir nolēmuši sevi seksuālai atturībai. Mēs nezinām no šiem izteikumiem, vai runa patiešām ir par bezlaulību vai par seksuālu atturību uz laiku arī tiem, kas jau bija precējušies. Svarīgi ievērot to, ka šis Jēzus izteikums *nepieprasa* šādu apņemšanos ne lai sasniegtu debesu valstību, ne arī pat tad, lai nodotos debesu valstības darbam. Jēzus konstatē: “ir einuhi”. tomēr nesaka — jums arī tādiem jāklūst. Citiem vārdiem:

Jēzus teiciens gan norāda pozitīvā veidā, ka ir cilvēki, kas Dieva valstības dēļ atsakās no savas laulības dzīves, tomēr uz to nemudina.³¹

Jēzus vārdi Mateja evaņģēlija interpretācijā

Mateja evaņģēlija autors, ļoti iespējams, ir pirmais, kas Jēzus vārdus par trim dažādajiem einuhiem interpretē rakstiski. Šie vārdi nav atrodami ne Marka, ne arī Lūkas evaņģēlijā. Matejs tos cieši sasaista ar perikopi par dzīvi laulībā (Mt 19, 1–9), kurai paralēle ir atrodama Marka evaņģēlijā (Mk 10, 1–12). Mt 19, 1–9 ir Jēzus diskusija ar farizejiem par

³⁰ Katrā ziņā jāievēro, ka Jēzus izvēlas runāt par *eunouchoi*, nevis, piemēram, *agamoī* vai *parthenoi*, kuri būtu daudz neitrālāki, pozitīvāki apzīmējumi. Lucs arī norāda, ka grieķu aor. *eunouchisan* norādītu uz vienreizēju izšķiršanos. Tomēr nav viennozīmīgi nosakāms, vai tā būtu izšķiršanās uz visu mūžu. Luz, U. *Das Evangelium nach Matthäus*.. 110.

³¹ Turpat, 111.

laulības šķiršanu. Matejs to papildina ar Jēzus izteikumu par einuhiem, ko evaņģēlists rāda mums kā pamācību Jēzus mācekļiem. Farizeji vairs nav šīs pamācības adresāti. Jēzus mācekļu jautājums par laulību Mt 19, 10 kalpo kā sasaiste starp abām perikopēm.³²

Par to, ka evaņģēlists pats saskāries ar zināmām grūtībām Jēzus izteiciena skaidrošanā, liecina tas, ka Mateja evaņģēlija līmenī divas reizes šis nelielais Jēzus izteikums no abām pusēm ietverts ar izteikumiem par tā saprašanu:

Ne visi saprot [šo]³³ vārdu, bet tie, kam tas dots. (Mt 19, 11)

Kas var saprast, lai saprot! (Mt 19, 12)

Acīmredzot no šiem Mateja piesardzīgajiem izteikumiem iespējams nolasīt, kā Jēzus teiciens par einuhiem varēja izklausīties tā laika jūdam, kuram dzīve laulībā līdzinājās svētam pienākumam. Par to, ka šie vārdi nav un nebūs saprotami visiem, liecina arī tas, ka Matejs iešaurina šo vārdu klausītāju loku tikai uz mācekļiem.

Tomēr tas nav vienīgais secinājums, ko eksegētiskā ceļā iespējams izdarīt, interpretējot aplūkojamo perikopi evaņģēlija līmenī. Kā jau teikts, Matejs sasaista einuhu izteikumu ar strīda sarunu par laulības nešķiramību. Ieliekot šādā kontekstā, evaņģēlists piešķir arī Jēzus vārdiem savu interpretāciju. Kā jau teikts, saikne starp abiem tematiem ir mācekļu jautājums, tādēļ vispirms jājautā, kādā veidā Jēzus vārdi ir atbilde uz mācekļu jautājumu. Vai tas nozīmētu, ka tiešām dažkārt būtu labāk neprecēties nekā pakļaut sevi laulības nešķiramībai? Lai

³² Līdzīga situācija redzama Mateja evaņģēlijā tajā pašā nodaļā, kur notikums ar bagāto jaunekli 19, 16–22 saistīts ar mācekļu pamācību. Mācekļi pēc Jēzus teiktā arī ir izbijušies: ja jau nevienš bagātais nevar tikt Debesu valstībā, vai tas vispār kādam ir iespējams (Mt 19, 25). Līdzīgi arī šeit mācekļi izvirza jautājumu par otru radikālu iespēju. Abas reizes uz mācekļu jautājumu ir dota atbilde ar kādu Jēzus izteicienu (logionu). Norāde uz šo paralēli: Schweizer, E. *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1986, 249.

³³ “šo” (touton) varētu būt vēlāk pievienots klāt, lai atvieglotu teikuma saprašanu. Tas atrodams Sinaiticus CDLWZ f13 senajos latīņu, sīriešu un koptu tulkojumos. Iztrūkst B f1 892*. Gnlika, J. *Das Matthäusevangelium II*: 14, 1–28, 20, *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Sonderausgabe, Freiburg etc.: Herder, 1988, 155.

varētu labāk atbildēt uz šo jautājumu, jāsaprot, kādēļ vispār mācekļi šādu jautājumu izsaka.

Sarunā ar farizejiem Mt 19, 1–9 Jēzus, balstoties Dieva radīšanas nodomā, kas izteikts Gen 1, 27 un 2, 24, noraida vīra tiesības jebkāda iemesla dēļ atlaist sievu un tādā veidā šķirt laulību. Šajā ziņā Jēzus kā “jaunais Mozus”. līdzīgi kā Kalna sprediķa antitēzēs Mt 5, no jauna interpretē likumu.³⁴ Tāpat Jēzus noraida otrreizējas laulības iespēju. Šajā ziņā, no vīrieša perspektīvas raugoties, Jēzus Mateja evaņģēlijā uzliek zināmus ierobežojumus tā laika tiesiskai praksei. Šķirties no sievas, it īpaši, ja sieva ir izrādījusies seksuāli neuzticīga, jūdu vīrietim bija ne tikai iespējams, bet tā bija pat zināma privilēģija.³⁵ Mateja perikope skaidro šādu praksi kā pretrunīgu Dieva radīšanas gribai, likums to ir noteicis vēlāk, ne no paša sākuma (*ap' archēs* Mt 19, 4). Sievas atlaišana Mt 19, 9, ļoti iespējams, nav saprotama jūdu šķiršanās prakses nozīmē. Saskaņā ar to šķiršanās tieši deva iespēju atkal precēties. Mateja evaņģēlijā laulība praktiski tiek uzskatīta par nešķiramu pat tad, ja sievas seksuālas neuzticības gadījumā vīrs atlaiž sievu.³⁶

Mācekļu jautājums pēc šīs diskusijas skan kā reakcija uz pārāk stingrām prasībām, ko Jēzus izvirza laulātajiem vīriem. Ja jau tas prasa tik daudz, varbūt arī — ja jau tāpat pēc šķiršanās ir jādzīvo vienam, varbūt labāk vispār neprecēties?³⁷ Šajā kontekstā Jēzus vārdi par einuhiem debesu valstības dēļ patiešām izskan kā alternatīva dzīvei laulībā. Tomēr nedrīkst aizmirst, ka evaņģēlijā netiek uzspiesta ne viena, ne otra no dzīves formām.

³⁴ Saskaņā ar farizeju ieskatiem Deut 24 var tikt interpretēta kā Mozus likums, kas paredz atļauju vīram “atlaist” sievu. Gnilka, J. *Das Matthäusevangelium II*: 14, 1–28, 20, *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament.*, 153.

³⁵ Luz, U. *Das Evangelium nach Matthäus.*, 104.

³⁶ Iespējams, Mateja atainotajā diskusijā starp Jēzu un farizejiem atspoguļojas pašu draudzes prakse un izpratne par laulību kā par Dieva radītu kārtību, kas nav atceļama. Luz, U. *Das Evangelium nach Matthäus.*, 99.

³⁷ Ņemot vērā to, cik ļoti pirms tam aizstāvēta laulība kā Dieva radīta kārtība, tomēr mazliet jābrīnās, kādēļ mācekļi tagad nonāk pie secinājuma, ka labāk būtu vispār neprecēties. Zināma retoriska spriedze šeit saglabājas.

Hermeneitiski secinājumi šodienas lasītājam

Šodienas lasītājam, kas pieradis pie citas laulību un šķiršanās prakses, “grūti saprotamie” vārdi drīzāk ir tie par laulības šķiršanu, nevis par einuhiem debesu valstības dēļ. Nav iespējams šeit iztīrīt visus šķiršanās jautājumus, jo šīs studijas uzdevums ir cits, tomēr kā hermeneitisks palīgs Mt 19, 1–9 teksta lasīšanai var noderēt vērojums, ka laulības un šķiršanās jautājums netiek risināts tikai uz Mozus likuma bāzes. Tādēļ arī Mateja evaņģēlija vārdus nevajadzētu padarīt par likumu, kas būtu piemērojams visiem dzīves gadījumiem, vēl mazāk kā pamats šodienas rakstītiem vai nerakstītiem likumiem par laulību mūsu draudzēs. Kaut vai tādēļ vien, ka šķiršanās likums, par kuru runāts Mateja evaņģēlijā, patiesībā attiecās tikai uz vīriešiem kā šķiršanās iniciatoriem. Iepretī tam šodienas perspektīva liek jautāt par partneru līdzvērtību, par tādām ģimenes dzīves problēmām, kas tā laika autoram nebija aktuālas (piemēram, vardarbība ģimenē). No šī teksta mēs varam mācīties pieeju risināt šos jautājumus Dieva radīšanas gribas gaismā, citiem vārdiem, jautāt pēc tā, kas šodien būtu dzīvību apliecinoša prakse.

Lūkojoties uz Jēzus vārdu interpretācijām dažādos laikmetos, jāsecina, ka jau Mateja evaņģēlija līmenī notikusi zināma nozīmes nobīde. Jēzus vārdi primāri “aizstāv” tos, kuri sava dzīves veida dēļ tiek apsmieti, bet Mateja evaņģēlija līmenī tie kļūst par daļu no dzīves veidu alternatīvu uzstādīšanas — laulība vai bezlaulība. Jēzus līmenī “einuhs debesu valstības dēļ” vēl nenozīmē izšķiršanos uz visu mūžu, bet Mateja evaņģēlija līmenī jau ieskanas šāda iespēja.

Jau citi interpretācijas toņi rodami baznīcēvu interpretācijās. Tur Jēzus vārdi no konstatējuma kļūst par aicinājumu, par padomu dzīvot seksuālā atturībā, kas tiek uztverts kā labākais, pareizākais dzīves veids. Būtībā Jēzus vārdi tiek tulkoti Pāvila pamācību gaismā. Patiešām, paralēles starp abiem šiem tekstiem Mt 19, 10–12 un 1. Kor 7 eksistē. Pāvils pats varētu būt viens no tiem, kas kļuvis par “einuhu” debesu valstības dēļ. Tomēr abi šie teksti neuzspiež lasītājam to autoru dzīves veidu kā vienīgo pareizo un atšķirībā no

1. Kor 7, Mt 19, 10–12 dzīvi seksuālā atturībā nevērtē augstāk par dzīvi laulībā. Te redzams, ka baznīcēvu interpretācijā atspoguļojas mainījis seksualitātes vērtējums — no Dieva gribētas, tā ir kļuvusi par kaut ko bīstamu, nevajadzīgu. Tāda pati seksualitātes izpratne vērojama arī reformatoru interpretācijā, laulība tur ir glābējs no seksualitātes varas. Šīs interpretācijas virziens neatbilst ne Jēzus, ne arī Mateja evaņģēlija tradīcijas līmenim. Matejs savā evaņģēlijā vārdus par einuhiem liek līdzās diskusijai par laulību, kurā tā tiek ārkārtīgi augstu vērtēta. Laulība Mateja izpratnē ir Dieva radīšanas dāvātā “parastā dzīves kārtība”. tomēr tā netiek arī uzspiesta, tā nav absolūti vienīgā iespēja.

Visos interpretāciju variantos redzams, ka seksualitātes jautājums risināts no interpretācijas autoru — vīriešu perspektīvas. Tas ir sakāms gan par diskusiju evaņģēlijā, gan baznīcēvu rakstos un arī reformatoru interpretācijās. Reformatoru aicinājums doties laulībā izskan, lai dotu leģitīmu vietu, kur tiktu izdzīvota vīriešu seksualitāte. Baznīcēvu rakstos diemžēl reizē ar seksualitātes zemo novērtējumu līdzī nāk arī sievietes diskriminācija. Sieviete tiek padarīta atbildīga par seksuālās iekāres izraisītāju, par to, kas vīrieti novērš no tā augstākā mērķa. Šajā ziņā šodienas interpretu uzdevums ir likvidēt gadsimtiem ilgo vienpusību, sievietes diskrimināciju un lūkoties uz seksualitātes jautājumiem no abu dzimumu perspektīvas.

Tādā veidā Jaunās Derības interpreti turpinātu paša Jēzus evaņģēlija hermeneitisko ceļu, par kuru mums liecina arī Mt 19, 10–12, kur viņš liek raudzīties uz kādu sociālu grupu citām acīm, nekā tas ir pierasts. Jēzus ļauj raudzīties no Debesu valstības perspektīvas, kurā arī lamuvārds “einuhs” iegūst citādu vērtību. Tas saskan ar Jēzus būtību, kas atklājas evaņģēlijos, kur viņš ir tieši to cilvēku vidū, kas citiem šķiet nicināmi, tā apliecinādams Dieva mīlestību, kas iet pāri visām robežām.

Summary

Eunuchs for the Sake of the Kingdom of Heaven ***Exegesis of Matthew 19:10–12***

Interpretation of the biblical passage on eunuchs in Matthew 19:10–12 has varied in church history. Early church fathers based on the passage their view that life in sexual abstinence is better than marriage. Contrary to that, during the Reformation, other interpretations dominated. For example, Martin Luther emphasized the necessity to delight in sexuality as a God-given order and considered celibacy mentioned in Matthew 19:10–12 as a rare gift of God. The history of exegesis indicates moving away from the historical meaning of that text. Firstly, we should separate the historical level of Jesus sayings from the overall context of the Gospel of Matthew as such. Jesus words should be viewed in the Jewish context, where marriage and having offspring played an important role; therefore, castrates were perceived in negative terms. Jesus here takes a word that in general had negative connotations and gives it a new meaning. Eunuchs who are such for the sake of the kingdom of heaven should not be condemned, as it would be naturally done by the society of that day. If Jesus himself probably was speaking about abstinence for a particular period of life, or even for the whole life, the author of the Gospel of Matthew interprets these words connecting them with Jesus words on the inseparable character of marriage and its value. Therefore, this passage seems to be proposing two alternatives—marriage or celibacy. Marriage from Mathew’s perspective is a traditional part of creation order; but it is not forced upon, it is not presented as the only option for human beings.

This passage and the history of its interpretation also has hermeneutical implications that should be taken into account by contemporary interpreters. At first, we should note the fact that Jesus, speaking about marriage or celibacy, interprets the Law of Moses in a quite flexible way that does not allow to make his words into a law applicable for all situations. We should remember that the voice in Matthew 19:10–12, in its context, speaks from the man’s perspective. For centuries, interpretations of this passage have lacked a woman’s perspective. Therefore, exegesis of this passage should follow the example of Jesus who challenges us to look at life from the perspective of the kingdom of heaven, where the marginalized and outcasts are valued in a different way.

RIETUMU KRISTĪGAIS MISTICISMS UN EROTIKA

Lilija Beļakova

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorante

Rietumu kristīgajā tradīcijā nozīmīga loma vienmēr bijusi atvēlēta mistiskajai pieredzei un praksei. Dieva pieredzes mistiskie aspekti, mistiķu atklāsmes un mistiskā teoloģija — visas šīs jomas kristietībā bijušas pietiekami nozīmīgas un veidojušas uzskatus un izpratni gan par reliģiju, gan par sekulārās pasaules procesiem.

Tikpat nozīmīga vieta reliģiskajā domāšanā allaž bijusi erotikai. Jau senajās reliģijās svarīga loma tikusi atvēlēta gan dievišķās laulības (hierogāmijas) sakrālajiem aspektiem, gan šīs sakralitātes iekļaušanai ikdienā, lai skaidrotu pasaules kārtības procesus un izdzīvotu reliģisko ciklu.¹ Neatkarīgi no tā, vai tika runāts par debesu un zemes svēto savienošanos, arkla fallisko simboliku vai zemkopību kā zemes apaugļošanu, reliģiskā un erotiskā sfēra vienmēr bijušas cieši saistītas, sakralitātei tās caurstrāvojot. Un erotiskie simboli neizzuda arī kristīgajā tradīcijā, lai gan eksistēja centieni atdalīt reliģisko sfēru no jutekliskās.

Attīstoties un veidojoties kristīgajai tradīcijai, tās pamatnostādņēs notika šķelšanās, iedalot dzīvi *vita activa* un *vita contemplativa*, un līdz ar to radās tendence garīgo praksi un “ideālo” reliģiozitāti attiecināt tikai uz *vita contemplativa*, atdalot pasaulīgo, ķermenisko un materiālo no garīgā, dievišķā, bezķermeniskā un tiecoties kontemplāciju un lūgšanu dzīvi nošķirt no ķermeņa dzīves. Visspilgtāk tas parādās

¹ Eliade, M. *Sakrālais un profānais*. Tulk. Leons Briedis. Rīga: Minevra, 1996.

askētiskajās praksēs, kuras neizbēgami sevī ietver miesas mērdēšanu, gavēņus, pašsaustišanu un tamlīdzīgas prakses, kuru mērķis bija iznīcināt kaislības, pakļaut vēlmes un caur miesas noliegšanu veicināt uzmanības koncentrēšanu uz gara pasauli un lūgšanām. Tā, piemēram, Origēna erotiskā simbolisma lietojums (atsaucoties uz Dziesmu dziesmā pieminēto milnieku skūpstu, apskāvienu un tamlīdzīgu simboliku) pārstāv vienu no pretrunīgākajiem kristīgā misticisma vēstures aspektiem.²

Rūpīgi analizējot Rietumu kristīgās tradīcijas dažādu mistiķu darbus, ir iespējams tajos saskatīt pārsteidzošu izteiksmes veidu, kas apvieno aktīvo un kontemplatīvo dzīvesveidu un piedāvā jaunu paradigmu — *vita mixta*, kas, sevī apvienojot pasaulīgo darbošanos un lūgšanas, reliģiskās pieredzes komunikācijai nereti izmanto erotiskus simbolus, turklāt brīvi pārkāpj arī tradicionālos dzimtes stereotipus. Bernārs Makgins (*Bernard McGinn*) norāda — lai gan mūsdienu psihologi apgalvo, ka erotiskās valodas izmantošana misticismā nav nekas vairāk par slēptu mēģinājumu sublimēt seksuālās tieksmes, bet daži filosofijas pārstāvji uzskata, ka Rietumu filosofijas un teoloģijas izpratne par mīlestību ir erotiska idealizēšana, kur subjekts tiek atdalīts no kaisles realitātes, padarot to par mentālas glorifikācijas formu, tomēr visi šie pieņēmumi ilustrē fundamentālu atšķirību starp to, kā kristīgie mistiķi uzlūkoja mīlestību un kaislību, un to, kā šis spēks tiek uztverts mūsdienu pasaulē.³ Atšķirībā no šāda mūsdienu skatījuma paši mistiķi uzsvēra, ka viņi nedz slēpa, nedz idealizēja erosu, bet gan to pārveidoja, novirzot to šī impulsa sākotnējā formā.⁴

Runājot par mistisko pieredzi, nav iespējams nerunāt par erotismu. Turklāt erotiskie aspekti rodami daudzās reliģiskajās tradīcijās — neatkarīgi no tā, vai šī tradīcija pārstāv rietumus vai austrumus, politeismu vai monoteismu. Tas ir uzskatāms piemērs tam, ka paši mistiķi nenoslēdzas idealizētā *vita*

² McGinn, B. *The Foundations of Mysticism. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. London: SCM Press, 1992, p. 118.

³ *Ibid.*, 119.

⁴ *Ibid.*

contemplativa, bet pilnvērtīgi dzīvo lūgšanu dzīvi, ietverot to un savu pieredzi *vita activa* jēdzienos un bieži vien pat tīri pasaulīgā simbolikā, nebaidoties dievišķo mīlestību traktēt jutekliskās mīlestības jēdzienos.

Lai gan Rietumu kristīgajā tradīcijā nenoliedzami pastāv tendence veidot attieksmi pret pasauli un cilvēka dzīvi caur duālo prizmu (kur reliģiskais ceļš noliedz ikdienas dzīvi un visu pasaulīgo, bieži vien šajā noliegumā ieņemot karojošu un agresīvu pozīciju)⁵, misticisms uzskatāmi apliecina to, ka ir iespējams ietvert dziļi reliģisku pieredzi un mācību, izmantojot simboliku, kas primāri saistās ar pasaulīgo mīlestību un cilvēka seksualitāti, tādējādi apvienojot dievišķo un cilvēcīgo mīlestību un izlīdzinot plaisu starp šķietami sakrālo un profāno cilvēka eksistences sfēru.

Runājot par saistību starp erotiku un reliģiju, pirmām kārtām jāpiemin Dziesmu dziesma, kas atklāti runā par skūpstiem, pieskārieniem un fizisko pievilcību, kas tiek apdziedāta savdabīgā dialogā starp līgavu un līgavaini:

Līgavainis

Lūk, cik tu skaista,
draudzene mana!
Lūk, cik tu skaista –
tavas acis ir dūjas!

Līgava

Lūk, cik tu skaists,
mīļais mans, un tīkams,
ak, mūsu guļvieta zaļo!
(...)
Spēciniet mani
ar vīnogu plāceņiem,
spirdziniet mani ar āboliem,
jo es esmu mīlas sērgā.
Viņa kreisā roka
zem manas galvas
un labā skauj mani.⁶

⁵ Soelle, D. *The Silent Cry. Mysticism and Resistance*. Transl. by Barbara and Martin Rumscheidt. Minneapolis: Fortress Press, 2001, p. 128.

⁶ *Vecās Derības poēzijas grāmatas*. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2000. 284. lpp.

Šī Vecās Derības grāmata allaž bijusi pietiekami neskaidra un kontraversāla. Analizējot Dziesmu dziesmas tekstu, uzskati dalījās — daži apgalvoja, ka šai grāmatai vispār nevajadzētu atrasties kanonā, savukārt citi uzskatīja, ka šī milas lirika ir skaista alegorija, kas patiesībā vēsta par Dieva mīlestību uz cilvēku.⁷ Tomēr radās arī tāda pieeja, kas uzskatīja, ka, analizējot Dziesmu dziesmu, nav nepieciešams ieslīgt kādā no pretmetu opozīcijām un censties izvēlēties starp dievišķo un cilvēcisko, debešķīgo vai pasaulīgo, jo cilvēks mīl tieši tāpēc, ka Dievs mīl, un cilvēks mīl tā, kā mīl Dievs.⁸ Tieši tāpēc nevar pastāvēt nekādas šķietamas pretrunas starp cilvēcīgo un dievišķo mīlestību. Un līdz ar to nav nekas neparasts, ka Israēls tiek raksturots kā jauna, kaislīga sievietē, savukārt Dievs ir šīs sievietes milnieks. Līdz ar to Israēla kā tautas apvienošanās ar savu mīloto — Dievu — ir mīlestības pieredzes kulminācija, kur abi milnieki saplūst augstākajā svētlaimē.⁹

Kristīgā tradīcija šādu pieeju ir attīstījusi, un Israēla vietā tajā parādās Baznīca. Tieši *ecclesia* kļūst par Kristus līgavu. Viens no spilgtākajiem šādas mistiskās erotikas piemēriem ir saskatāms Bernāra no Klervo (*Bernard de Clairvaux*) darbos. Bernārs apgalvo, ka “Līgava esam mēs”, un viņa Dziesmu dziesmas interpretācijā Līgava nopūšas: “Es nespēju rast mieru, līdz Viņš mani skūpst savas mutes skūpstiem. Esmu pateicīga, ka varu skūpstīt Viņa kājas, pateicīga arī par to, ka varu skūpstīt Viņa rokas. Taču, ja es Viņam patīku, tad Viņam mani jāskūpst ar savu muti. Es neesmu nepateicīga, un es mīlu. Es lūdzu, es izlūdzos, es zemojos: Viņam mani jāskūpst ar savām lūpām.”¹⁰

Lai gan Bernārs no Klervo par Kristus līgavām sauc gan Baznīcu, gan Jaunavu Mariju, tomēr, pēc viņa domām, tieši dvēsele vispilnīgāk raksturo cilvēku un Dieva jaunlaulāto attiecības. Izmantodams Dziesmu dziesmas ievadvārdus “Lai viņš mani skūpst savas mutes skūpstiem”¹¹, Bernārs runā ne

⁷ Soelle, D., op.cit., p. 116

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., 116–117.p.

¹⁰ Ibid.

¹¹ *Vecās Derības poēzijas grāmata*, 283. lpp.

tikai par vienību, bet arī par apaugļošanu, kas dvēseli padara par māti, piepildot tās krūtis ar pienu, ar ko barot bērņus. Turklāt, izmantodams šādu simboliku, viņš uzrunā abatus, priesterus un Baznīcas pārstāvjus, aicinādams viņus būt par savu ganāmpulku mātēm, nevis tirāniem.¹² Tieši balstoties šādā mīlestības simbolikā, Bernārs uzskata, ka priesteriem, kurus ir skūpstījusi iemiesotā Vārda mute, ir jābaro draudze ar pienu. Un šī “piena pārbagātība” liecina par žēlastības klātbūtnes liecību, kas rodas brīdī, kad sausa lūgšanu prakses rutīna pārvēršas par “pāri plūstošas mīlestības pieredzi”¹³.

Viduslaiku misticismā ir ļoti raksturīga šāda erotiskā izteiksmes valoda, kur tiek runāts par dvēseles un Dieva laulībām, attēlojot tos kā divus mīlētājus, kuri viens otru izģērbj, skūpst, pieskaras un glāsta, un šo attiecību mērķis un kulminācija ir unio mystica — mistiskā vienība, kurā dvēsele saplūst ar Dievu.

Šī erotiskā simbolika, kas caurstrāvo kristīgo misticismu, iegūst gluži citu nozīmi, ja paturam prātā kristīgās tradīcijas attieksmi pret seksu. Nolieciet ķermeni un jutekliskās dziņas, piemēram, Tertuliāns uzsvēra stingras kontroles nepieciešamību pār ķermeni un norādīja, ka sekss ir nešķīsts.¹⁴ Taču tieši Augustīns, formulējot iedzimtā grēka doktrīnu, ievērojami ietekmēja turpmāko gadsimtu uzskatus par seksualitāti un erotiku.¹⁵ Līdz ar to ķermeniskā pieredze, seksualitāte un erotika ieguva negatīvu nokrāsu, saistot to ar grēkā krišanu, sievietes kā Ievas meitas ļaunumu un grēku, no kā jāvairās. Bet ideāls, uz ko visiem būtu jātiecas, ir askēze, kas pakļauj miesu un palīdz cilvēkam nenomaldīties no ideāla, — savukārt ideāls šajā gadījumā ir svētie, kas veiksmīgi tikuši galā ar savu miesiskumu un kaislībām, Jēzus dzīve *imitatio Christi* kontekstā un Marijas paraugs, kas (galvenokārt sievietēm) piedāvā jaunu alternatīvu. Ieva ir bijusi sieviete, kas ļāvās

¹² Radford Ruether, R. *Goddesses and the Divine Feminine. A Western Religious History*. California: University of California Press, 2005, p. 178.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Soble Cahill, L. *Sex, Gender and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 172–173.

¹⁵ Baring, A., Cashford, J. *The Myth of the Goddess. Evolution of an Image*. London: Arkana, 1993, p. 534–535.

grēkam, bet Marija ir šķīsta, bezvainīga un mūžīgā jaunava, līdz ar to viņai ir sveši ne vien grēki, bet arī ķermeniskās dziņas un seksuālie impulsi.

Runājot par viduslaiku misticismu, uzmanība jāpievērš arī tam, ko Barbara Nūmena (*Barbara Newman*) dēvē par *mystique courtoise*, kas sevī apvieno mistiskās tradīcijas izteiksmes līdzekļus un galma mīlestības sekulāro tradīciju. Rozmarija Redforda Rūtere (*Rosemary Radford Ruether*) uzsver, ka teorētiski abi šie mīlestības veidi nav savienojami, jo līdz pat divpadsmitajam gadsimtam kristiešu askēti pūlējās nošķirt garīgo mīlestību no seksuālās kaisles. Taču kopš ar 12. gadsimta abas šīs mīlestības sāka saplūst. Tādējādi sekulārajā literatūrā sāka parādīties reliģiskā simbolika, savukārt kontemplatīvo rakstu autori pieņēma, ka garīgā mīlestība un seksuālā kaisle ir psiholoģiski līdzīgas.¹⁶

Mystique courtoise žanra piedāvātā mistiskās un seksuālās mīlestības apvienojumu piedāvā begīnes. Begiņu misticismā parādās daudzveidīgāka simbolika, kur tiek runāts par dvēseli gan kā par līgavu, kas ilgojas pēc sava dievišķā līgavaiņa, gan kā par bruņinieku, kurš meklē daiļo dāmu. Līdz ar to Dievs netiek attēlots tikai stereotipiski — kā tēvs, dēls vai gars, bet līdzās ierastajai simbolikai, kas raksturo Dievu, parādās arī begiņu misticismam raksturīgās iezīmes, kur Dievs parādās kā daiļā dāma, savukārt dvēseles uzdevums ir Viņu atrast un iekarot.¹⁷

Interesanti piezīmēt, ka atšķirībā no Bernāra no Klervo, kura misticismā parādās ar krūti barojošas mātes tēls, begiņu misticismā pārsvaru gūst tieši vīrišķie, aktīvie un šķietami netipiskie simboliskie tēli.

Erotisko attiecību mistiskā izpratne piedāvā jaunu skatījumu uz aktivitāti un pasivitāti, došanu un ņemšanu, vienotību un dualitāti. Kopš Aristoteļa Rietumu pasaulē valda aplams un sagrozīts priekšstats par seksualitāti. Tas pats attiecas arī uz priekšstatu par Jaunavu Mariju, kura saglabā savu šķīstību un jaunavību gan pirms Kristus dzimšanas, gan arī pēc tam, tādējādi kļūstot par pretmetu Ievai, ar kuru pasaulē

¹⁶ Ibid., p. 180.

¹⁷ Ibid.

ienāca grēks.¹⁸ Arī svētie ar savām askētiskajām praksēm, šķīstības ievērošanu, celibātu un miesas mērdēšanu turpināja ķermeņa noliegšanas tradīciju, kas uzsvēra seksualitātes grēcīgumu un neatlaidīgi atdalīja juteklisko no garīgā. Tieši šādos priekšstatos balstās uzskats, ka aktivitāte un dzīvošie spēki slēpjas vīrieša sēklā, turpretī sievietes loma aprobežojas vienīgi ar pasīvu sēklas saņemšanu. Līdz ar to aktivitāte un pasivitāte ilgu laiku tika uztverta kā specifisks konkrētai dzimtei piemērots uzvedības modelis, kas noticea arī seksuālo uzvedību.¹⁹ Savukārt mistiskā prakse brīvi pārkāpj stereotipu robežas, lai pilnvērtīgāk atklātu reliģisko pārdzīvojumu daudzslāņaino dabu.

Lai gan misticisms centrālo vietu ieņem lielākoties sieviešu reliģiozitātē, tomēr arī vīriešu reliģiozitāte neiztika bez tā. Salīdzinot sievieškārtas un vīrieškārtas svēto *vitae*, kļūst redzams, ka nepastāv tādas reliģiozitātes formas vai konkrētas prakses, kas būtu tīri sievišķas vai tīri vīrišķas. Lai gan ir atsevišķi brīnumi, ko pieredz tikai priesteri (jo viņiem ir pieejams konsekrācijas sakraments), un ir brīnumi, kas daudz biežāk notiek ar sievietēm (piemēram, stīgmas vai ķermeniskas pārvērtības), tomēr savas pieredzes aprakstīšanai vīrieši un sievietes izmanto vienas un tās pašas metaforas, un tas, ko mūsdienu pētniecība dēvē par specifiski kādai dzimtei piederīgām tēmām (piemēram, vīzija, kurā mistiķis ir stāvoklī ar Kristus bērnu vai baro Kristu ar krūti), bieži vien parādās mistiķu sacerējumos neatkarīgi no autora dzimumpiederības.²⁰

Karolīna Volkera Bainama (*Walker Bynum, Caroline*) norāda, ka sieviešu misticismā parādās ārkārtīgi daudzveidīgi tēli. Tā, piemēram, dažas mistiķes saņēma vīzijas, kurās viņas auklē vai baro ar krūti Jēzu, bet citas savienojās milas neprātā ar skaistu ligavaini Jēzu, šo pieredzi aprakstot kā neprātu vai orgasmu.²¹

¹⁸ Baring, A., op.cit., p. 537–539.

¹⁹ Soelle, D., op.cit., p. 128–129.

²⁰ Walker Bynum, C. Religious Women in Late Middle Ages. In: *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*. Ed. by J. Raitt. New York, The Crossroad Publishing, 1987, p. 131.

²¹ Ibid., p. 132.

Tā, piemēram, Džeimss no Vitrijas (*James of Vitry*) trīspadsmitā gadsimta sākumā piedāvā šādu skatījumu uz Eiropas mūķeņu, begīņu un terciāru reliģiozitāti:

Dažas no šīm sievietēm izjuta tādu apbrīnojamo mīlestību pret Dievu, ka gadiem ilgi nika kaislē un reti kad bija spējīgas piecelties no gultas. Viņas necieta no citām kaitēm, izņemot šo vienu — viņu dvēseles izkusa kaislē uz viņu, un, guļot šajā saldmē ar Kungu, viņu ķermenis bija novārdzināts, taču viņas bija radušas mierinājumu garā (...)²²

Runājot par sievietēm mistiķiem, jāatzīmē, ka viņu garīgums un izpratne par reliģiskajām praksēm atšķīrās atkarībā no sievietes sociālā un reliģiskā statusa, kā arī dzīves pieredzes. Tās sievietes, kuras dzīvoja pasaulē (neatkarīgi no tā, vai viņas bija terciāres, begīnes vai lajes), kā arī tās sievietes, kuras pievērsās ticībai, būdamas pieaugušas, atšķīrās no mūķenēm, kuras bija uzaugušas klosterī, jo viņu izpratne par vīrieša/sievietes atšķirībām bija daudz krasāk izteikta, un izpratne par “sievišķo” bija tuvāka mizogīnijas tradīcijai, kuru pārstāvēja klēra aprindas.²³

Sievietes, kuras dzīvoja pasaulē vai kuras bija pievērsušās reliģijai salīdzinoši vēlu, daudz labāk izprata dažādus aizliegumus, kas tika vērsti pret sievietēm, viņas daudz labāk atbilda “trauslās sievietes” tēlam, turklāt šīs sievietes daudz labāk pakļāvās vīriešiem — biktstēvam, priesterim, vīram, tēvam. Šīs sievietes, dzīvojot pasaulē, daudz vairāk bija pakļautas valdošajiem stereotīpiem un bija daudz uzņēmīgākas pret tiem.

Vienlaikus jāatzīmē, ka dažu sievieškārtas mistiķu darbos erotiskie tēli ir gaužām maznozīmīgi, savukārt laulību simbolika bieži vien vissmalkāk izstrādāta tiek vīrieškārtas biogrāfu sacerējumos, kuri bieži vien deva priekšroku aprakstīt iecienītās svētās erotiskās metaforās.²⁴

Erotiskais izteiksmes veids piemita arī Spānijas misticisma pārstāvjiem. Gan Avilas Terēza, gan Jānis no Krusta savos

²² Ibid., p. 132.

²³ Ibid.

²⁴ Walker Bynum, op. cit., p. 132.

sacerējumos nevairījās no erotiskas simbolikas, ar kuras palīdzību aprakstīt savu pieredzi un atklāsmes.

Piemēram, Jānis no Krusta runāja gan par garīgo saderināšanos, gan mistisko laulību. Garīgās saderināšanās posmā dvēsele ir kā zīmoglaka, kas gaida dievišķo nospiedumu. Šajā posmā dvēsele pieredz arī sāpīgas un mokošas ilgas pēc sava Līgavaiņa. Savukārt mistiskās laulības fāzē Līgavainis dvēseli dēvē par Līgavu un dvēsele piedzīvo pilnīgu pārveidi savā iemīlotajā. Mistiskās laulības nozīme ir apstākļi, ka Dievs un cilvēks, kurš sevi pilnveidojis kontemplācijā, kļūst vienoti garā un mīlestībā, lai gan neviens no viņiem nepiedzīvo pārmaiņas savā dabā. Šo Jāņa no Krusta mācību uzskatāmi ilustrē viņa sacerētais dziedājums:

Tumšā naktī, ilgpiņas mīlas iekvēlināta — ak, laimīgais liktenis! —

Es devos ceļā, netikusi pamanīta, kad manā mājā visi gulēja.

Ak, nakts, kas mani vadīja, ak, nakts, jaukāka par rītausmu,

Ak, nakts, kas savienoja Milēto ar mīlētāju,

kas mīlētāju pārveidoja Milamajā!

Uz manām ziedošajām krūtīm, kuras vien Viņam tika sargātas,

Viņš dusēja, un es Viņu glāstīju (...).²⁵

Līdzīgi par dvēseles un dievišķā līgavaiņa laulībām runā arī Avilas Terēza. Savā darbā “Iekšējā pils” viņa apraksta dvēseles iekšējo pili, un dvēsele savā attīstībā virzās no pirmās līdz pat septītajai istabai, un šīs pilnveides rezultātā dvēsele ne vien saderinās ar savu līgavaini, bet arī salaulājas, sasniedzot vienotību.²⁶

Kā atsevišķs misticisma aspekts jāpiemin transseksuālā simbolika. Ārkārtīgi spilgti šī dzimtes lomu maiņa parādās Žannas d’Arkas un Terēzes no Lizjē gadījumā. Žannas d’Arkas tēls burtiski pārkāpa stereotipus, kas noteica sievietei pieļaujamo rīcības brīvību, un viņas ārējais tēls bija izteismīgs šī pārkāpuma pierādījums — viņa karoja, tērpusies vīriešu drēbēs un sēdēdama zirga mugurā — kā jebkurš tālaika cīnītājs. Šis

²⁵ St. John of the Cross. *Dark Night of the Soul*. New York: Image Books, 1990, p. 33–334.

²⁶ Святая Тереза Авильская. Внутренний замок. Перевод с испанского Н. Труберг. *Истина и Жизнь*, Москва, 2000.

androgīnais tēls vistiešākajā nozīmē Žannu d'Arku padarīja par Dieva bruņinieku, vienlaikus izsaucot arī sabiedrības neizpratni un aizdomas.²⁷

Terēzes no Lizjē gadījums ir vēl sarežģītāks. Memuāros aprakstot savu pieredzi, Terēze brīvi izmanto gan sievišķo, gan vīrišķo lomu simboliku, tādējādi neierobežojot sevi tikai vienam dzimumam raksturīgos jēdzienos. Viņa raksta:

Ak, Jēzu, mans Mīļotais! Kurš gan spēs izteikt, cik maigi un mīļi Jūs vadāt manu *mazo dvēseli* (...).²⁸ Ak, mans Mīļotais! Šī žēlastība bija tikai prelūdija vēl lielākām žēlastībām, ar kurām Tu gribēji mani apdāvināt. Mana vienīgā mīlestība, ļauj man Tev tās šodien atgādināt! (...) Šodien — sestajā gadadienā kopš *mūsu* savienības (...).²⁹

Šajos vārdos Terēze runā kā Kristus ligava, tālāk tekstā no uzrunas "Jūs" pārejot uz "Tu", ilustrējot savas tuvās un mīlestības pilnās attiecības ar Līgavaini. Savukārt citur biogrāfijā viņa raksta:

Ak, Jēzu! Būt par Tavu *laulāto draudzeni*, būt par *karmelīti*, būt vienībā ar Tevi par dvēseļu *māti* — ar to man vajadzētu pietikt... Taču tas nebūt tā nav... Bez šaubām, šis trīs privilēģijas — karmelīte, laulātā draudzene un māte — ir mans aicinājums, 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, aizstāvt 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 *vienu* mocekļa veidu...³⁰

²⁷ Malone, M. T. *Women Christian: New Vision*. New York: Brown ROA, 1985, p. 80–87.

²⁸ Terēze no Lizjē. *Autobiogrāfiskie manuskripti*. Tulk. B. Brūdere. Rīga: KALA Raksti, 2007. 162. lpp.

²⁹ *Ibid.*, 164.

³⁰ *Ibid.*, 164–165.

Un šāds vadmotīvs, kad Terēze no Lizjē apgalvo: “Mans Dievs, *es izvēlos visu*. Es negribu būt tikai *pa pusei svēta*, man nav bail ciest Jūsu labā, es bīstos tikai viena — pieķerties savai *gribai*. Tāpēc paņemiet to, jo *Es izvēlos visu*, ko Jūs gribat!...”³¹, kļūst par uzskatāmu piemēru reliģiskajai valodai, kurā šī franču svētā un mistiķe, izmantojot abiem dzimumiem piederīgu simboliku, izsaka savus pārdzīvojumus. Un viens no viņas pretrunīgāk vērtētajiem paziņojumiem ir vēlme sevi realizēt priesterībā: “Es jūtu sevī *priestera* aicinājumu! Ar kādu mīlestību, Jēzu, es nestu Tevi savās rokās, kad, atsaucies manai balsij, Tu nokāptu no Debesīm... Bet, ak nē!”³² Turklāt šajā izteikumā par Jēzu implicīti tiek runāts, izmantojot sievišķo simboliku, savukārt pati Terēze no Lizjē sevi raksturo kā aktīvu, maskulīnu tēlu.

Mūsdienās ir tendence pārlieku psiholoģizēt mistiķu pārdzīvojumus un personību, meklējot viņu mācībā gan slēptās seksuālās dziņas, to sublimāciju un pat slimīgu reliģiozitāti, tomēr mistiskās pieredzes erotiskā simbolika nevar viennozīmīgi tikt analizēta, balstoties vienīgi šādā pieejā. Lai gan Tomasa Mērtona (*Thomas Merton*) brīdinājums par pseidomistiskā narcisma briesmām varētu attiekties arī uz šo mistiskās pieredzes erotisko simboliku, kas varētu novērst mistiķi no mērķa iepazīt dievišķo un iemest sava *ego* dzīlēs, tomēr, dziļāk iepazīstoties ar misticismu un tā erotisko simboliku, kļūst skaidrs, ka tā ir tikai līdzeklis, lai izteiktu dievišķo mīlestību un dvēseles ilgas pēc Dieva.

Neatkarīgi no tā, vai mistiķi savā valodā izvēlas jēdzienus, kas skar saderināšanos, laulību, juteklisko, seksuālo vai pat transseksuālo dzīvi, visai šai simbolikai ir viens vienīgs mērķis: ietvert neaptveramo pasaulīgos jēdzienos un, pārkāpjot sabiedrības normas un stereotipus, atklāt dievišķā neierobežotību un daudzveidību, kas nevar tikt nošķirta no pasaules un ikdienas dzīves.

³¹ Ibid., 17.

³² Ibid., 164.

Summary

Western Christian Mysticism and Eroticism

Throughout the centuries, western Christian tradition has promoted negative attitude towards sexuality and eroticism. There always has been dualism in connection to human life: on the one hand, there are sinful passions and sexual desires; on the other hand, there is the ideal of sainthood and chastity. Therefore, it is so surprising to find erotic symbols and metaphors in the language of the mystics.

Bridal symbolism which depicts the soul as the bride and God as the beloved is common in the works of many mystics. Sometimes even transgendered images appear: female mystics choose male roles and depict themselves as male, and vice versa. Besides, mystics also use symbols of marriage bed and sexual intercourse to depict the mystical union between the soul and God.

Erotic symbolism is widespread, and such mystics as Bernard of Clairvaux, beguines, Theresa of Avila, John of the Cross, and Thérèse of Lisieux, to name but a few, use highly provocative and controversial symbols.

ZILO TEORIJA (QUEER THEORY): ĪSS VĒSTURISKS PĀRSKATS

Jānis Briedis

*BA (Theology & Religion), MA (Counseling Psychology),
Post-MA (Existential Counseling Psychology), psihologs un
eksistenciālais psihoterapeits Londonā, Lielbritānijā*

Izdzirdot jautājumu “kas jūs esat?”, visticamāk, mēs varētu sagaidīt šādu atbildi: “Mani sauc Pēteris, man ir 30 gadi, esmu dzimis Latvijā, strādāju bankā, esmu saderinājies, nākamvasar rīkosim kāzas.” Šāda atbilde ieskicē Pētera pamatīpašības un viņa vērtību sistēmu, uz kuru pamata mēs varam izdarīt tālākus secinājumus par sabiedrības grupām, ar kurām Pēteris sevi identificē, kā arī to kā viņš iederas konkrētā sociālā kontekstā. Tā, piemēram, no viņa atbildes varam secināt, ka Pēteris ir jauns profesionālis, kuram, visticamāk, ir labi ienākumi un kurš savā privātajā dzīvē dod priekšroku seksuālam kontaktam ar sievietēm un pašlaik ir stabilās monogāmās attiecībās.

Protams, ka uz jautājumu “kas jūs esat?” iespējams sniegt virkni dažādu atbilžu atkarībā no intervējamās personas vērtību sistēmas, viņa nojautas par jautātāja motivāciju vai vienkārši noskaņojuma. Vienu atbildes versiju uz jautājumu “kas jūs esat?” varētu sākt ar garu sava dzīves stāsta analīzi, turpināt ar detalizētu slimību vēsturi un beigt ar nākotnes cerību izklāstu. Mēs būtu visai pārsteigti par šādu atbildi no kāda, kas klauvē pie mūsu durvīm un dzird jautājumu “kas jūs esat?” Visdrīzāk atbilde varētu būt šāda: “Esmu santehniķis, atnācu salabot jūsu veļasmašīnu.” Šajā kontekstā santehniķa dzimums, tautība, vecums, ādas krāsa vai seksuālā orientācija nav būtiska, jo vienīgā mūsu motivācija kontaktam ar šo individu ir viņa vai viņas prasme salabot salūzušo veļasmašīnu.

Aplūkojot identitātes jautājumu tuvplānā, nav grūti pamānīt tā daudzšķautņaino un kontekstuālo raksturu. Identitātes dekonstrukciju var veikt, uzdodot dažus vienkāršus jautājumus, piemēram: kuru no savas identitātes šķautnēm uzskatām par būtiskākām un kāpēc? Vai sevi vispirms apzināmies kā vīrieti, latvieti vai heteroseksuāli un ko tieši mēs apzīmējam ar šiem īpašības vārdiem? Kādus pieņēmumus izdarām par šo terminu nozīmi, lai efektīvi spētu komunicēt ar saviem sarunu biedriem? Kā zinām, ka mūsu sarunu biedriem ir tāda pati definīcija un izpratne par šiem terminiem kā mums? Kādi ir mūsu “vīrieša” vai “heteroseksuāļa” kritēriji, un kāda ir to izcelsme?

Zilo teorija ir mēģinājums rast atbildes uz šādiem un līdzīgiem jautājumiem par identitāti. Tā nepiedāvā vienkāršus risinājumus, noraidot ideju par identitāti kā monolītu un fiksētu jēdzienu un tā vietā piedāvājot identitātes daudzšķautņainu un kontekstuālu izpratni. *Zilo* teorijas pirmsākumi meklējami postmodernistu pamatnostādnēs par realitātes un patiesības relativitāti, nepieciešamību dekonstruēt vispāriņemtos priekšstatus un elitārisma noliegumu. Seksualitātes, dzimuma un dzimtes kategoriju izpēte un dekonstrukcija ir *zilo* teorijas galvenais uzdevums. Tās attīstība tieši un netieši notikusi daudzu gadu garumā un ir veidojusies vairāku filosofisku strāvojumu iespaidā, kurus aplūkošu šajā rakstā. Sākšu ar īsu “homoseksualitātes” vēstures pārskatu, lai ilustrētu tos elementus, kuri veicinājuši *zilo* teorijas attīstību un iezīmējuši *zilo* teorijas vietu mūsdienu seksualitātes konceptualizācijā. Tālāk sniegšu īsu ieskatu bioloģisko esenciālistu un sociālo konstrukcionistu diskursā, akcentējot Mišela Fuko idejas, kuru rezultātā piedzima provocējošais, skaļais un skandalozais “zilo teorijas bērns”, kura “pamatbrēcienus” aplūkošu raksta otrajā raksta pusē.

Vēsturiskā perspektīva

Mūsdienu seksualitātes vēsture sākās 19. gs. otrajā pusē, kad termini “homoseksuāls” un “heteroseksuāls” pirmo reizi parādījās Eiropas medicīniskajā un juridiskajā literatūrā. 1869. gadā šveiciešu ārsts Karoli Benkerts lietoja vārdu “homoseksualitāte” pamfletā, kas protestēja pret Prūsijas sodomijas

statūtu ieviešanu jaunapvienotās Vācijas konstitūcijā.¹ Šis termins strauji guva popularitāti, īpaši tiesu medicīnas un seksoloģijas nozarēs, kā arī varas iestāžu nomenklatūrā, kur par “homoseksuāliem” tika dēvēti sievišķīga izskata vīrieši, kam bija seksuālas attiecības ar sev līdzīgiem vīriešiem.

Ar “homoseksuāļa” kā universālas kategorijas radīšanu citi termini, kas apzīmēja viendzimuma seksuālas attiecības — sodomija, urānisms un seksuālā inversija — zaudēja savu ietekmi.² Tika lietoti citi termini specifiskos kontekstos, piemēram, “pedarasts”, kas apzīmēja vīriešus, kuri nebija homoseksuāli orientēti, taču kuriem ir bijis seksuāls kontakts ar citiem vīriešiem pretējā dzimuma pārstāvju trūkuma dēļ.³ “Pedarastija” bija krimināli sodāms pārkāpums, jo tika uzskatīts par indivīda izvēli. “Perverti” savukārt apzīmēja seksuāli neapmierināmus vīriešus, kuriem piemita apsēstība ar jaunu “perversiju” meklēšanu.⁴

“Patiesie homoseksuāļi” tika uzskatīti par tādiem jau piedzimuši, tādēļ viņu uzvedība nebija izvēles jautājums, bet gan viņu personības un uzvedības neatņemama sastāvdaļa.⁵ Daudzi pazīstami mediķi un juristi — Karls Heinrihs Ulrihs, Magnus Hiršfelds, Rihards fon Kraft-Ebings, Haveloks Ellis un Zigmunds Freids — nodarbojās ar seksualitātes tēmas pētniecību un seksualitātes kā identitātes tālāku attīstību. Par sieviešu seksualitāti tajā laikā netika rakstīts tikpat kā nemaz, jo seksualitāte tika uzskatīta par vīriešus raksturojošu iezīmi.

Homoseksualitātes medikalizācija un patoloģizācija veicināja neskaitāmus tās ārstniecības mēģinājumus. Bez ilgtermiņa psihoterapijas, kas bija viens no humānākajiem ārstniecības veidiem,⁶ bija arī virkne bioloģisku metožu: mākslīgi izsauktas lēkmes, kastrācija, “normālu” sēklinieku implantī, estrogēnu vai androgēnu injekcijas, elektrokonvulsīvā terapija un lobotomija, kā arī virkne biheiviorālo metožu, piemēram, riebumu izraisošā terapija (*aversion therapy*) un orgasma refleksa pārprogrammēšana.⁷

Līdz 1950. gadiem homoseksuāļu pulcēšanās Rietumu pasaulē notika tikai pagrīdē, un daudzi dzīvoja bailēs no tā, ka viņus kāds varētu atmaskot un līdz ar to viņi zaudētu ne tikai ģimeni, darba vietu un statusu sabiedrībā, bet arī personīgo brīvību.

Amerikāņu zinātnieka Alfrēda Kinsija seksualitātes izpētes projekta rezultātu publikācija⁸ pavēra jaunu perspektīvu uz seksualitātes izpratni. Kinsijs noraidīja seksualitātes tradicionālo bināro iedalījumu heteroseksuālajā un homoseksuālajā kategorijā, bet tā vietā piedāvāja septiņu punktu skalu, kuras diapazons pletās no “ekskluzīvas heteroseksualitātes” (nulle) līdz “ekskluzīvai homoseksualitātei” (seši), uzsverot, ka vairums iedzīvotāju ietilpst kaut kur skalas vidējos rādītājos.

1960. gados līdz ar geju un lesbiešu atbrīvošanās kustības attīstību etiķete “gejs”⁹ guva lielu popularitāti, kas daļēji deva iespēju atbrīvoties no 19. gs. medicīniskā un juridiskā diskursa važām. Termins “gejs” kļuva ne tikai par seksuālās orientācijas apzīmējumu, bet veselu “kultūras sistēmu”, kas sevī iekļāva sabiedriskās dzīves parādības: geju klubus, geju veikalus, geju kaimiņus utt.¹⁰ Antropoloģiskie jaunatklājumi un pētījumi pavēra skatu, pirmkārt, uz “homoseksuāli” kā 19. gs. beigu posma radījumu un, otrkārt, faktu, ka viendzimuma seksuālās attiecības bija samērā izplatīts fenomens daudzās pasaules kultūrās dažādos vēstures posmos.

Geju atbrīvošanās kustība un tās sekas

1969. gada 27. jūnijs iegājis vēsturē kā geju un lesbiešu kustības dzimšanas diena, kad pirmo reizi kādā no Ņujorkas geju bāriem ar nosaukumu “Stounvolas Inns” (*Stonewall Inn*) bāra apmeklētāji izrādīja pretestību policijai, kas bārā mēģināja veikt kārtējo reidu. Šis notikums vēlāk iegāja vēsturē ar nosaukumu “Stounvolas dumpis”. 1950. gados Savienotajā Valstīs darbojās vairākas “homofilas” (t. i., pret homoseksualitāti draudzīgi noskaņotas) organizācijas, piemēram, “Mattachine Society” un “Daughters of Billitis”, kas ieņēma pacifistu nostāju, mierīgiem līdzekļiem cenšoties panākt homoseksualitātes dekriminalizāciju, kā arī tās noņemšanu no psihisko slimību saraksta.¹¹

Lai gan Stounvolas dumpis tiešā veidā nesekmēja radikālas geju organizācijas rašanos, ziņas par notikumiem Ņujorkā izskanēja pa visu pasauli un deva stimulu radikāli noskaņotiem geju mobilizācijai un jaunas “geju identitātes” radīšanai ar lozungu “esmu gejs un ar to lepojos” (no tā radies termins “praidis”, kas tulkojumā no angļu valodas nozīmē “lepnums”).

Līdzās progeju politikas attīstībai sāka veidoties geju kopiena. Geju identitāte kļuva par heternormatīvās, patriarhālās un uz ģimeni orientētās sabiedrības kritikas līdzekli. Par iedarbīgāko metodi geju atbrīvošanai no 19. gs. patoloģizējošās un marģinalizējošās attieksmes pret homoseksuāļiem tika uzskatīta agresīva, revolucionāra un noraidoša attieksme pret vispārpieņemtām sabiedrības normām. 1968. gadā homoseksualitāte tika dekriminalizēta Lielbritānijā, kam drīz sekoja virkne citu Rietumeiropas valstu.¹² Geju aktīvisti noraidīja homoseksualitāti kā diagnozi psihiatrijas nomenklatūrā un iedrošināja gejus demonstratīvi nākt laukā no pagrīdes,¹³ kas vainagojās panākumiem: 1973. gadā Amerikas Psihiatrijas asociācija anulēja homoseksualitāti kā psihiskas slimības diagnozi DSM-III-R rokasgrāmatā (*Diagnostic and Statistical Manual III, Reviewed*)¹⁴. Geju aktīvisti izaicināja arī stereotipu par geju vīriešu sievišķīgumu, ASV un Rietumeiropā radās “klonēto”¹⁵ kategorija, t.i., vīrieši, kas ar konkrētām uzvedības un izskata pazīmēm uzsvēra savu vīrišķo identitāti. Kopumā geju atbrīvošanās kustība centās atspēkot sabiedrības iesērējušos priekšstatus par vīrišķā un sievišķā pretpoliem, specifiskām dzimumu lomām un uzskatiem par normām seksuālās darbības jomā, lai atbrīvotu jebkuru, ne tikai homoseksuāli orientētu, apspiestu individu vai grupu, dodot tiem iespēju sasniegt savu potenciālu.

1970. gados pēc pirmā entuziasma viļņa noplakšanas kļuva acīmredzams, ka atbrīvošanās kustības mērķi bija pārāk vispārīgi un ideālistiski, un atbrīvošanās īstenošanai realitātē bija nepieciešams konkretizēt un lokalizēt tās mērķus. Šis jaunais attīstības posms geju atbrīvošanās kustības vēsturē deva iespēju geju identitātes tā saucamā “etniskā modeļa” izveidei, kas lika lielāko uzvaru uz kopienas identitāti un kulturālajām atšķirībām.¹⁶

Etniskā modeļa pamatmērķis bija nodibināt specifiskas geju minoritātes grupas, kas cīnītos par vienlīdzīgām geju un lesbiešu tiesībām sabiedrībā. Tam pamatā bija pieņēmums, ka “geji un lesbietes” ir vienota grupa ar kopīgu identitāti un mērķiem, kas izraisīja asu kritiku vairāku geju un lesbiešu teorētiķu vidū,¹⁷ jo atkal no jauna binārais hetero-homoseksualitātes nodalījums tika pieņemts kā pašsaprotams,

un seksuālā orientācija tika definēta, pamatojoties tikai uz seksuālā objekta izvēli. Eva Sedžvika savā pazīstamajā grāmatā “Skapja epistemoloģija”¹⁸ raksta:

“Tas ir izbrīnas vērts fakts, ka no tik ļoti daudzajām ģenitālās aktivitātes jomām cilvēku vidū (jomas, kurās priekšroka tiek dota noteiktām darbībām, noteiktām zonām un izjūtām, noteiktiem fiziskiem tipiem, noteiktiem laika intervāliem, noteiktām simboliskām nozīmēm, noteiktām attiecībām starp vecumu vai varu, noteiku sugu, noteiktu dalībnieku skaitu utt., utt., utt.) tieši viena, izvēles objekta dzimums, kas radās gadsimtu mijā, ir palikusi kā noteicošā joma, kuru apzīmē ar visuresošo ‘seksuālās orientācijas’ kategoriju.”

80. gados parādījās aizvien plašāks literatūras klāsts, kas asi kritizēja etniskā modeļa un seksuālo minoritāšu ideoloģijas trūkumus un norādīja uz tā nespēju integrēt citu minoritāšu grupu locekļus, piemēram, melnādainos ģeju un lesbietes un indivīdus, kas neietilpst normatīvajās identitātes kategorijās (transvestītus, transseksuālus, interseksuālus utt.).

AIDS krīzes ietekme uz *zilo* teoriju

1980. gadu pirmajā pusē AIDS epidēmijas izplatības sānkuma posmā pastāvēja uzskats, ka AIDS ir “ģeju slimība”, jo vairums HIV inficēto pacientu tajā laikā bija homoseksuāli orientēti vīrieši, kas visbiežāk inficējās nedrošu seksuālu kontaktu dēļ ar citiem vīriešiem. Daudzu vadošo Rietumu valstu vadītāji atteicās cīnīties ar AIDS izplatību, jo, pirmkārt, nebija skaidra šīs slimības izcelsme un bīstamības pakāpe. Otrkārt, dažviet valdības instances principiāli atteicās atzīt homoseksualitātes un ģeju kopienas pastāvēšanu (kā piemēru var minēt Francijas prezidenta Fransuā Miterāna izteikumu, ka Franciju AIDS problēma nekad neskars, jo Francijā ģeju nav; vēlāk tas kļuva par dežūrjoku). Treškārt, īpaši reliģiski orientētie valdības pārstāvji uzskatīja AIDS par pelnītu Dieva sodu homoseksuāļiem. Dažu gadu laikā, kad kļuva skaidrs, ka inficēties ar AIDS varēja ne tikai homoseksuāli vīrieši, bet arī ikviens sabiedrības loceklis, ASV un Rietumeiropas valdības bija spiestas sākt rīkoties un mainīt savu taktiku, pārorientējoties no “riskā grupām” (pārsvarā homoseksuāliem vīriešiem) uz “riskā darbībām” (piemēram, nedrošu seksu un nesterilu šļirču lietošanu), tā nodalot seksuālo uzvedību un

seksuālo identitāti. Ar šīm pārmaiņām valdību veselības aprūpes varas iestādes bija spiestas atzīt tādas vīriešu kategorijas pastāvēšanu, kas sevi nesauc par “gejiem”, taču periodiski stājas seksuālās attiecībās ar citiem vīriešiem. Arvien palielinoties inficēto skaitam, kas neiederējās “geju kopienas” kategorijā (piemēram, grūtnieces, zīdaiņi, asinsdonori u. c.), un ar pieaugošu informācijas apjomu veselības izglītības ietvaros masu saziņas līdzekļos, saiknes starp AIDS un geju kopienu, kā arī homoseksualitāti un slimību tika pakāpeniski pārrautas. Šīs pārmaiņas valstu politikas līmenī atbalsojās daudzās citās nozarēs, tādās kā epidemioloģija, zinātniskā izpēte, veselības aprūpe un imigrācijas likumdošana.¹⁹ AIDS krīzei izaicinot vispārpieņemtos priekšstatus par identitāti un indivīda sociālpolitisko stāvokli sabiedrībā, pavērās iespēja jaunas, postmodernas koncepcijas attīstībai ārpus pieņemtajām šaurajām identitātes robežām.

Ideoloģisko virzienu ietekme uz *zilo* teorijas attīstību

Bioloģiskie esenciālisti un sociālie konstrukcionisti

Idejas par modernās (homo)seksualitātes pirmsākumiem radās divu oponentošu ideoloģisko nostāju — esenciālistu un konstrukcionistu — diskursa lokā.

Esenciālisti identitāti uzskata par bioloģisku jeb dabisku īpašību kopu un seksualitāti, seksuālo identitāti jeb seksuālo orientāciju un seksuālo rīcību kā neatkarīgu no apkārtējās vides un katra indivīda iedzimtu un nemainīgu viņu personības sastāvdaļu.²⁰ Esenciālistu nostāja izauga no 20. gs. sākuma medicīniski juridiskā diskursa, kurā valdība uzskats par seksualitāti kā monolītu īpašību, kuru indivīds varēja izvēlēties vai nu pieņemt, vai noraidīt. Esenciālisti seksualitāti uzskata par anatomisku (t. i., ģenētisku, embriohormonālu un neuroanatomisku) vienību, kas pastāvējusi nemainīga cauri laikiem un ir ģeogrāfiski vienmērīgi sadalīta. Ģenētikas pētīnieku atklājumi pēdējo divu dekadžu laikā norāda, ka lielu daļu mūsu personības veido unikāls ģenētisks kods, kas satur informāciju par mūsu fiziskajām īpašībām, kā arī uzvedību. Esenciālisti šim sarakstam pievieno mūsu seksuālo uzvedību.

Tā saucamā “geju gēna” meklējumi šķietami vainagojās panākumiem, kad zinātnieku grupa Heimera vadībā identificēja specifisku gēnu uz Xq28 hromosomas, kas, viņuprāt, ir atbildīga par seksuālā partnera izvēli,²¹ taču citi līdzīgi pētījumi nav apstiprinājuši Heimera secinājumus un jautājums par gēnu ietekmi uz seksuālo orientāciju joprojām ir strīdīgs.²² Par vienu no esenciālistu trūkumiem tiek uzskatīta seksualitātes jēdziena sašaurināšana uz seksuālo rīcību jeb fizisko uzvedību un seksualitātes lokalizācija ķermeņa ģenitālajās zonās. Esenciālistu izpratnē bioloģiskie elementi — gēni, hormoni un smadzeņu darbība — tiek uzskatīti par neatkarīgiem faktoriem, kas ietekmē ķermeņa funkcijas, pašiem paliekot nemainīgiem. Tādējādi, pēc esenciālistu viedokļa, cilvēka daba ir iepriekšnoteikta un neatkarīga no cilvēka gribas.²³

Konstrukcionisti noraida esenciālistu priekšstatu par objektīvas realitātes un patiesības eksistenci un tā vietā atbalsta ideju par objektivitātes un patiesības relativitāti un valodu kā šīs realitātes apraksta un veidošanas līdzekli.²⁴ Pēc konstrukcionistu domām, identitāte ir plūstoša jeb mainīga parādība, kas rodas noteikta diskursa rezultātā. Līdz ar to homoseksualitātes kategorija ir konkrēta laika un kultūras produkts, kas ir tieši saistīts ar relatīvo kontekstu, kurā tas radies. Identitāte nav empīriskā kategorija, bet gan identifikācijas procesa rezultāts.

Esenciālistu kritiķis Džefrijs Viks²⁵ noraida seksuālo fenomenu redukciju uz kādu iekšēju “kodolu” jeb “būtību”, argumentējot, ka idejas par seksuālo identitāti ir veidojušās vēstures gaitā un identitātes apzīmējums vien nespēj izskaidrot seksuālās uzvedības iemeslus. Geju identitāte ir vēsturisks veidojums, un mūsu seksuālās vajadzības un vēlmes ir vēstures, kultūras un bioloģijas kopprodukts. Esenciālisti sociālos konstrukcionistus apsūdz pārāk šaurā skatījumā uz konkrētās kultūras kontekstu un dažādiem homoseksualitātes izpausmes veidiem, tādējādi zaudējot skatu uz kopējo ainu. Konstrukcionisti tiek kritizēti arī par globālās “geju un lesbiešu kopienas” politiskās solidaritātes graušanu, kā arī nespēju sniegt adekvātu skaidrojumu seksualitātes un dzimuma sociālai, nevis individuālai izteiksmei. Sociālie konstrukcionisti nav spējuši arī rast dialogu ar seksualitātes pētniekiem ģenētikas

un neuroanatomijas jomā, joprojām uzskatot, ka seksuālā uzvedība galvenokārt ir izvēles jautājums.

Lai gan esenciālistu un konstrukcionistu pozīcijas bieži tiek uzskatītas par nesavienojamām un nesamierināmām, feministe Annemarija Žagoze²⁶ apstrīd šo viedokli. Viņa raksta, ka lai gan kļūdainā kārtā pirmie bieži tiek uzskatīti par konservatīviem vai pat vecmodīgiem, bet otrie — par progresīviem un radikāliem, abām pozīcijām ir uzmanības vērti argumenti, kurus lieto gan geju atbalstītāji, gan viņu oponenti savās runās un lozungos. Piemēram, esenciālistu viedoklis par homoseksualitāti kā iedzimtu un nemaināmu iezīmi tiek bieži lietots kā politisks arguments geju tiesību aizstāvniecībā. No otras puses, konstrukcionistu nostāja, ka homoseksualitāte ir aizgūta vai iemācīta, tiek izmantota kā arguments par labu homoseksualitātes “ārstniecībai” vai bērnu aizsardzībai no homoseksuāļu ietekmes. Lai gan *zilo* teorija šķietami vairāk simpatizē sociālo konstrukcionistu pozīcijai, tā ir smēlusies idejas un iedvesmu gan no vienas, gan otras puses un līdz zināmai pakāpei ir abu pušu diskursa rezultāts.

Mišels Fuko (*Michel Foucault*) un
(post)konstrukcionisms

1970. gadu vidū un 80. gadu sākumā franču filozofs un sociologs Mišels Fuko publicēja savas revolucionārās “Seksualitātes vēstures”²⁷ triloģiju, kurā viņš aplūkoja homoseksualitātes kā institūcijas rašanos. Fuko norāda, ka pirms 1870. gada termins “homoseksuālis” un līdz ar to identitāte, kas saistīta ar viendzimuma attiecībām, neeksistēja. Pirms tam, protams, pastāvēja seksuāli akti viendzimuma pāstāvju vidū, kas tika uzskatīti par grēcīgiem un nelegāliem. Taču kopš 19. gs. 70. gadiem “homoseksuālisms” parādījās sākotnēji medicīniskajā, vēlāk juridiskajā literatūrā plašākā izklāstā. Fuko norāda, ka “homoseksuālis” tādējādi kļuva par personu, slimības vēsturi jeb sugu. Seksualitāte kļuva par centrālo iezīmi indivīda raksturojumā un homoseksualitāte — par konkrēta cilvēka tipa raksturojošu pazīmi.

Demilio²⁸ pievienojās Fuko uzskatam, ka “homoseksuālis” ir 19. gs. 70. gadu izdomājums, taču atšķirībā no Fuko, kas koncentrējās uz varas politiku, Demilio tam vairāk piešķīra

ekonomisku nokrāsu. Pirms industrializācijas ģimene (īpaši ASV) tika uzskatīta galvenokārt par pašpietiekamu ekonomisku sabiedrības struktūru, taču vēlāk tā kļuva par emocionālu atbalsta sistēmu, kurā indivīdam radās apziņa par tiesībām meklēt laimi un apmierinājumu. Turklāt, kapitālisma attīstības un urbanizācijas iespaidā indivīdiem radās iespēja atdalīties no ģimenes sistēmas un neatkarīgi pelnīt iztiku, tādējādi dodot iespēju “homoseksuāla” šķiras piedzimšanai. Homoseksuālu sieviešu kategorija neparādījās ilgu laiku, jo intīmas attiecības starp sievietēm netika patoloģizētas un kriminalizētas līdz tādai pašai pakāpei, kā tas tika darīts ar viendzimuma attiecībām starp vīriešiem. Interesanti, ka karalienes Viktorijas valdīšanas laikā Lielbritānijā 19. gs. otrajā pusē seksuālas attiecības starp diviem vīriešiem tika kriminalizētas, taču attiecības starp divām sievietēm nemaz netika pieminētas, jo karaliene nespēja noticēt, ka starp divām sievietēm sekss vispār ir iespējams.

Fuko raksta, ka līdz ar homoseksuālisma ieviešanu tika radīta jauna kategorija — “heteroseksuālis”: seksuālās darbības norma jeb etalons. Jebkas, kas neietilpa “heteroseksuālajā” kategorijā, pēc definīcijas bija vai nu slims, amorāls, grēcīgs, nelegāls, vai nenormāls un neiederīgs. “Ģimene” kā emocionāla struktūra tapa par šīs normas ārējo iemiesojumu, un “heteroseksualitāte” kļuva par skaidru, dabisku, neitrālu, neproblemātisku un pašsaprotamu jēdzienu.

Līdzīgi citiem poststrukturālistiem, Fuko seksualitāti uzskata par diskursa, nevis kāda iedomāta “dabiska” stāvokļa rezultātu. Šī diskursa pamatā ir varas dinamika, kas var būt gan represīva, gan radoša un ražīga. Seksuālās minoritātes nav šīs varas sistēmas upuri, bet gan tās produkti. Fuko nostājas pret radikāli noskaņotās geju atbrīvošanās kustības principiem, jo uzskata, ka tā pastiprina pastāvošo varas iedalījumu. Pēc Fuko domām, kur ir vara, tur ir pretestība, un diskurss var atbalsot kā vienu, tā otru. Viņš lieto kā piemēru homoseksuālisma diskursa sākumu 19. gs. 70. gados, kad sociālā sistēma guva jaunu varas rīku — “perversitātes” kategoriju. Taču tajā pašā laikā homoseksualitātei tika dota balss: iespēja sākt runāt pašai savā vārdā.

Zilo teorijas pamatnostādnes

“*Zilo teorija*”²⁹ ir cēlusies no angļu termina “queer theory”. Tulkojumā no “queer theory”³⁰ vārds “queer” nozīmē “savāds” vai “savādnieks”, “dīvains” vai “dīvainis”, kā arī “zilais”, kas ir viens no izplatītākajiem nievājošajiem terminiem homoseksuāli orientētu indivīdu apzīmēšanai. Lai gan 20. gs. otrajā pusē angļiski runājošajā pasaules daļā vārds “queer” tikpat kā zaudēja savu ietekmi, kļūstot par arhaismu, tas joprojām tiek lietots mūsdienu amerikāņu angļu valodā kā homofobisks sauklis.

Lai gan pētnieki joprojām strīdas par “queer” definīciju un *zilo* teorijas izcelsmi, vairums piekrīt, ka *zilo* teorija radās 1990. gadu sākumā kā atbildes reakcija uz 1970. un 80. gadu lezbiešu un geju studijām. Džefrijs Viks³¹ raksta, ka pārorientācija no terminiem “homoseksuālists” uz vārdu “gejs” un vēlāk “zilais” norāda ne tikai uz valodas attīstību, bet arī uz loģisku progresīvu virzību kopējās sabiedrības, kā arī pašu geju un lezbiešu attieksmē pret seksuālās identitātes jautājumu. Svarīgi atzīmēt, ka *zilo* teorija nav tikai postmodernisma teorētiku darba produkts, bet gan atspulgs norisēm mūsdienu sabiedrībā, kura noraida apgaismības laikmeta idejas par racionālismu, normatīvismu un objektīvu realitāti.³² Geju atbrīvošanās kustības un no tās izrietošo geju un lezbiešu studiju pamatā bija pieņēmums par geju identitātes nepieciešamību politisko pārmaiņu īstenošanai. *Zilo* teorija turpretī pret identitātes kategorijām izturas ar aizdomām un kritiku, liekot galveno akcentu uz to trūkumiem un ierobežojumiem, kā arī atšķirībām, nevis kopsakarībām. *Zilo* teorija uzskata identitāti par mītu, ar kuru esenciālisti mēģina identificēt patības “esenci” jeb kodolu ar tādām īpašībām kā monolītiskums, stabilitāte un integritāte.³³ Pēc *zilo* teorētiku uzskatiem, mēs savu patību nevis *atrodam*, bet gan *apgūstam* laika gaitā, un identitāte nav vis kas iedzīms, bet gan identifikācijas *procesa* sekas. Tādējādi identitāte ir norise ar valodas starpniecību jeb process, kurā mēs veidojam savu pasaules uzskatu. Valoda nav vienkārši līdzeklis realitātes aprakstīšanai, kas palīdz izteikt mūsu “īsteno” patību, bet gan realitāti veidojošs instruments.

Džūditas Batleres (*Judith Butler*) performatīvi

1990. gadā amerikāņu filosofes un feministes Džūditas Batleres publicētā monogramma “Dzimtes problēmas — feminisms un identitātes apvērsums” guva milzīgu atsaucību galvenokārt akadēmiķu aprindās un kļuva par vienu no *zilo* teorijas stūrakmeņiem. Tajā autore iztīrīja vispārpieņemtās normas un pieņēmumus par attiecībām starp trim ar identitāti saistītām kategorijām — dzimti, dzimumu un seksualitāti, pievēršot lielāko uzmanību dzimuma jautājumam. Batlere noraida esenciālistu pieeju šīm kategorijām kā stabilām, nemainīgām un saturošām “kodolu”. Viņa kritizē identitātes politiku, kas neizbēgami rada vienas grupas locekļu homogenizāciju un ierobežota loka izveidi, kā rezultātā rodas “norma”, no kuras tiek izslēgts ikviens, kas tajā neiederas, kā arī kontrolējot tos, kas to ievēro. Batlere izsaka neuzticību kategorijai “sieviete”, norādot, ka tās plašā lietošana feministu tekstos ir veicinājusi nevis sieviešu atbrīvošanu, bet gan to tālāku apspiešanu.

Kā? Atsaucoties uz Fuko idejām par seksualitātes un varas mijiedarbību, Batlere uzskata, ka “sieviete” ir konkrēta diskursa produkts, kas ir iegrožots specifisku noteikumu robežās un radīts, lai regulētu sabiedrības uzskatus par dzimtes, dzimuma un seksualitātes kategoriju normu robežām. Bez dzimuma kategorijām Batlere oponentē vispārpieņemtajiem uzskatiem par bioloģiskās dzimtes bināro nodalījumu starp “vīrieti” un “sievieti”, kas, pēc viņas domām, ir tikpat grūti atšķitināmas kā kulturāli determinētie “vīrišķais” un “sievišķais”. Viņaspār, gan viena, gan otra grupa ir apšaubāmi specifiska diskursa produkti. Bioloģisko diskursu ir īpaši grūti apstrīdēt, jo indivīda dzimte tiek uzskatīta par acīmredzamu, dabisku un neapšaubāmu “faktu”, kas tiek lietots tālāk uz dzimuma un seksualitātes balstīto identitāšu veidošanai. Kā piemēru Batlere min interseksuālus indivīdus, kuri neietilpst ne vienā, ne otrā dzimtes kategorijā un ir dzimuši ar nenosakāmas dzimtes dzimumorgāniem vai genotipu. Pēc Ziemeļamerikas Interseksuāļu biedrības³⁴ statistikas datiem, katrs simtais jaundzimušais piedzimst ar kādām nenosakāmām fizioloģiskās dzimtes pazīmēm. Galējais lēmums par jaundzimušā dzimti parasti ir ārstu rokās, un nepieciešamības

gadījumā dzimums var tikt “korigēts” ar ķirurģijas palīdzību. Savā neseno izdevumā “Dzimtes atgriešana”³⁵ Batlere apspriež Deivida Reimera gadījumu, kurā viņa dzimte tika mainīta ar ķirurģijas palīdzību pēc nelaimes gadījuma apgrauzīšanas operācijas laikā astoņu mēnešu vecumā, kad viņa dzimumloceklis tika neatgriezeniski sakropļots. Ārsti nolēma Reimeru ģenitāli “pārveidot” par sievieti, taču vēlāk viņš atklāja, ka bija piedzimis kā vīrietis, un izdarīja pašnāvību.

Dzimte, pēc Batleres (1990) domām, ir mākslīga kategorija, kas balstās uz performatīviem³⁶ jeb zināmu darbību atkārtotu atveidošanu. Viņa raksta, ka “*dzimte ir ķermeņa atkārtota stilizācija, virkne atkārtotu darbību nelokāmas regulējošas sistēmas ietvaros, kas laika gaitā sastingst un kļūst par būtnes dabiskā kodola ārējo čaulu*”³⁷. Lai gan Batlere par seksualitātes tēmu raksta maz, viņa noraida jebkādas “būtības” pastāvēšanu un uzskata “heteroseksuāļu” kategoriju par specifiska diskursa iznākumu, kurā tas tiek uzskatīts par normu un kam nav nepieciešams skaidrojums, jo tiek uzskatīts par jau esošas kategorijas aprakstu. Batlere raksta, ka “*dzimums nav ne lietvārds, ne arī neatkarīgu aprakstu kopums (..), dzimums vienmēr ir darbība*”³⁸, kuru, vismaz teorētiski, ir iespējams mainīt. Kā? Batlere min dzimuma normu parodisku atkārtošānu vai konkrētas seksualitātes stereotipam atbilstošas uzvedības pārspīlēšanu, piemēram, “drag” uzvedumos,³⁹ kas ir ļoti iecienīta izklaide gan geju, gan heteroseksuāļu izklaides vietās. Imitējot kādu uzvedības formu vai stereotipu, “*“drag” uzvedumi netieši atklāj paša dzimuma imitatīvo struktūru, kā arī tā plašās iespējas*”⁴⁰.

Zilo teorijas nosaukums radies ar līdzīgu mērķi — iemest homofobiskās sabiedrības sejā to, ko tā atkārtoti ir metusi uz tiem, kas neiederas tās nospraustajās normu robežās. Ar to darbību vārds “zilais” zaudē savu spēku, jo ir ieguvis komisku vai ironisku pieskaņu un tiek atkārtots atkal un atkal no jauna. Šī procesa gaitā nievājošais vārds kļūst par tās marģinalizēto upuru, nevis vairs tikai “normālās” sabiedrības īpašumu, kā rezultātā tiek mainīta varas dinamika.

Batleres performatīvu ideja ir bieži pārprasta kā burtiska teatrālu aktu vai konkrētas uzvedības secība, un viņas ideja par “drag” — kā aicinājums uz sabiedrības tīšu publisku

provokāciju. Batlere uzsver, ka performatīvi ir nevis inscenēta un teatrāla darbība, bet gan rituāls, kas tiek nostiprināts, to nepārtraukti atkārtojot. Performatīvi nav tērps, kuru var brīvi uzvilkt vai novilkt pēc vēlēšanās. Dzimumu nevar mainīt katru dienu pēc noskaņojuma. Tas ir stingri regulētu normu kopums, par kuru neievērošanu draud sods — izstumšana no “normas” robežām.⁴¹

Zilo identitāte

Zilo teorijas pamatideja ir mēģinājums izjaukt pa daļām jebkādu identitātes koncepciju. Lai gan ir bijuši mēģinājumi radīt alternatīvu “zilo” identitāti, *zilo* teorija kategoriski noraida saistības ar jebkādu specifisku identitāti. Tomēr, ja *zilo* teorija piedāvātu identitāti, tās lozungs varētu skanēt: “Es atsakos sevi ielikt jebkādos rāmjos!” Tā ir identitāte bez centra, kas noraida iespēju jebkad tikt pilnībā noformulētai, tā ar nodomu ir atstāta neskaidra un divdomīga. Tā sevi iekļauj visas seksualitātes, dzimuma un dzimtes variācijas un tajā pašā laikā nevienu. Mūsdienās angļiski runājošajās zemēs vārds “queer” aizvien biežāk tiek lietots frāzes “geji un lesbietes” vietā, ar to apzīmējot visas nestandarta jeb neheteronormatīvās seksualitātes izpausmes veidus.

Plašākā nozīmē “zilais” pārstāv visu, kas ir atšķirīgs un tāds, kas izaicina kartēziēšu domāšanu heteroseksuālā-homoseksuālā, vīrišķā-sievišķā, normālā-nenormālā polaritātēs, paverot skatu uz neierobežotām iespējām. Atšķirībā no daudzu feministu un geju un lezbiešu studiju nostājas, *zilo* teorijas atteikšanās sludināt “pareizo” jeb “progresīvo” domāšanu tiek uzskatīta par vienu no tās stiprajām pusēm. *Zilo* teorētiķis Stīvens Zeidmans⁴² piedāvā “zilais” lietot nevis kā lietvārdu, bet gan darbības vārdu, kas sevi iekļautu jebkādu atšķirības izpausmes veidu. Zeidmana⁴³ radītā “sociālā *zilo* teorija” liktu lielāku uzsvāru uz seksualitāti kā elastīgu jēdzienu, zināšanām kā sabiedrības virzītāj spēku un apliecinājumu par homo-heteroseksualitātes polaritātes ietekmi uz kultūras un institucionālās varas virzību. Pēc viņa domām, *zilo* teorijas jaunajam virzienam jābūt nevis homoseksuāļa lomas aprakstam binārajā seksualitātes sistēmā, bet gan heteroseksualitātes — sociālas un politiskas sistēmas — izskaidrošanai, kā arī

pārorientācijai no minoritātes politikas jautājuma uz zināšanu un atšķirības politikas izpēti.

Zilo teorija ir izpelnījies kritiku gan no geju aktivistu, gan akademiķu un filosofu puses. Pirmkārt, geju aktivisti uzskata *zilo* teoriju par politiski neefektīvu, naivu un ideālistisku, argumentējot, ka identitātes idejas apšaubīšana ir intelektuāla un nepraktiska nodarbe, kas vienīgi veicina geju un lezbiešu apspiešanu un palikšanu pagrīdē. Tā kā *zilo* teorija nefunkcionē esošo varas struktūru robežās un nelieto to terminoloģiju, tai nav iespēju cīnīties par saviem principiem politikas sfērā. Batlere⁴⁴, savukārt, uzskata, ka politika un *zilo* teorija nav nesavienojamas. Tieši pretēji, tā kā identitātes jēdziena dekonstrukcija nav vienādojama ar politikas dekonstrukciju, *zilo* teorija izceļ un pastiprina politikas ietekmi uz sabiedrības domāšanu.

Otrkārt, *zilo* teorijas pārstāvji tiek kritizēti par darbību galvenokārt šaurā, elitārā akadēmiskā lokā, kas sastāv pārsvarā no baltādainiem, turīgiem vidusslāņa amerikāņiem, kas uz pasauli lūkojās caur datoru ekrāniem un kam nav saiknes ar reālo pasauli.⁴⁵ Savukārt, *zilo* teorijas aizstāvji argumentē, ka tā zaudētu savu ietekmi, ja uzņemtos vienas konkrētas grupas pārstāvniecību un kļūtu par kārtējo ieroci geju un lezbiešu cīņā pret hegemonisko sabiedrību.

Trešais iebildums pret *zilās* teorijas dekonstrukcionisma ideju radies vecākās paaudzes geju un lezbiešu vidū, kas atsakās sevi saukt par “zilajiem”, jo gadiem ilgi viņi tikuši zaimoti ar šī vārda starpniecību un neredz iemeslu, kādēļ viņiem būtu jāturpina sevi saukt lamuvārdā. Arī geju un lezbiešu identitātes idejas graušana viņiem ir sveša, ņemot vērā, ka viņi par tās pieņemšanu ir cīnījušies ilgu gadu. Taču šī argumenta oponenti apgalvo, ka ir atšķirība starp vārda “zilais” lietojumu pirmajā un trešajā personā. To lietojot pirmajā personā, tiek pārtverta un novirzīta tā nozīme, kas tam atņem tā spēcīgās kauninošās un nievājošās funkcijas. Protams, viena vārda nozīmes pārtveršana neveicina homofobijas izskaušanu un, neitralizējot vārda “zilais” nozīmi, tiks radīta jauna leksika vecās vietā. Tomēr šis process apliecina to, ka neviena vārda nozīme un neviena ideja vai kategorija nav absolūta un nemainīga.

No šī izriet ceturtais arguments pret *zilo* teoriju: viena vārda pieskaņas maiņa ir bezjēdzīga semantiska spēle, kas balstīta uz poststrukturālistu ideju par valodu kā realitāti veidojošu instrumentu. Žagoze⁴⁶ uzskata, ka šim iebildumam nav pamata, jo vārdi ir kas vairāk nekā tikai esošo lietu apraksts, un *zilo* teorijai līdz šim bijusi liela ietekme uz sabiedrības uzskatiem par dzimtes, dzimuma un seksualitātes identitātes kategorijām, kas ir apliecinājums tās līdzšinējai efektivitātei. Visbeidzot, dažas feministu teorētiķes⁴⁷ uzskata, ka *zilo* teorija ir līdzdalīga sieviešu ietekmes un “lezbietes” identitātes devalvācijā. Pēc šo feministu domām, *zilo* teorija ir kārtējais uzbrukums sievietes lomai sabiedrībā un mēģinājums uzspiest vīrišķās vērtības. Šī argumenta lielākais trūkums ir pieņēmums, ka termins “lezbiete” ir apzīmējums kādai konkrētai īpašību kopai un izsaka piederību noteiktai vienotai kopienai.

Par spīti kritikai, neviens arguments līdz šim nav spējis izaicināt vai satricināt *zilo* teoriju. To nav spējuši atspēkot nedz geju aktivisti, nedz geju un lezbiešu studiju teorētiķi, nedz arī feministu filosofi. A. Žagoze⁴⁸ uzsver, ka *zilo* teorija neoponē vai nekonkurē ar geju un lezbiešu studiju vai feminisma idejām, bet gan izsaka iespēju līdzāspastāvēšanai. *Zilo* teorētiķi negaida, ka visi geji un lezbietes sevi sāks saukt par “zilajiem”, bet gan cer, ka atkarībā no situācijas tie ļaus sev būt kā gejiem vai lezbietēm, tā arī *zilajiem*, t. i., tādiem, kas spēj domāt ārpus ierobežotām, iepriekš definētām kategorijām un nav pieķērušies fiksētai un negrozāmai savas identitātes izpratnei. Varbūt Pēteris var būt gan baņķieris, gan latvietis, gan heteroseksuālis laimīgās attiecībās, gan arī *zilais*, kas sevi atsakās definēt pēc sabiedrības nospraustajām normām un izvēlas sevi pozicionēt kā trīsdimensionālu, radošu un unikālu individu.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Dyer, R. (2002). *The Culture of Queers*. London: Routledge.
- ² Herdt, G. & Boxer, A. (1992). Introduction: Culture, History, and Life Course of Gay Men. In Herdt, G. (Ed.) *Gay Culture in America: Essays from the Field*. Boston: Beacon Press.
- ³ Tejirian, E. J. (2000). *Male to Male: Sexual Feelings across the Boundaries of Identity*. New York: Harrington Park Press.

- ⁴ Johnson, M. D. (2005). Homosexuality. Pieejams: <http://www.glbtc.com/social-sciences/homosexuality.html>. Skatīts: 01.06.08.
- ⁵ Greenberg, D. F. (1988). *The Construction of Homosexuality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ⁶ Sokaridis bija viens no pazīstamākajiem psihoanalītiķiem, kas darbojās pēckara Ņujorkā un specializējās homoseksuālu vīriešu ārstniecībā. Sk., piemēram: Socarides, C. (1968). *The Overt Homosexual*. New York: Grune & Stratton.
- ⁷ Bohan, J. S. (1996). *Psychology and Sexual Orientation: Coming to Terms*. New York: Routledge.
- ⁸ Kinsey, A. C., Pomeroy, W. B., & Martin, C. E. (1948). *Sexual Behaviour in the Human Male*. Philadelphia: W. B. Saunders. Vēlāk: Kinsey, A. C., Pomeroy, W. B., & Martin, C. E. (1953). *Sexual Behaviour in the Human Female*. Philadelphia: W. B. Saunders.
- ⁹ No angļu val. "gay", kas nozīmē "jautrs", "liksms". Termina "gejs" izcelsme nav pilnīgi skaidra. Vārds "gai" tika lietots 13. un 14. gs. kataloniešu valodā, to attiecinot uz "poēzijas mākslu" ("gai saber") un "mīlētāju" ("gaiol"), kā arī atklāti homoseksuālu personu. Pastāv versija, ka vārds "gejs" ir franču vārda "gaie" atvasinājums no 16. gs., kas apzīmē homoseksuālu personu. Pirmo reizi ārpus pornogrāfiskās lieteratūras tas parādījās 1939. g. Kerija Granta (*Cary Grant*) grāmatā "Bringing up Baby". (Boswell, J. (1980). *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press.)
- ¹⁰ Herdt & Boxer, 1992.
- ¹¹ Jagose, A. (1996) *Queer Theory: An Introduction*. New York: New York University Press.
- ¹² Weeks, J. (2000). *Making Sexual History*. Cambridge: Polity Press.
- ¹³ No angļu val. *come out*.
- ¹⁴ Stainton Rogers, W. & Stainton Rogers, R. (2001). *The psychology of gender and sexuality: An introduction*. Philadelphia: Open University Press.
- ¹⁵ No angļu val. *clones*.
- ¹⁶ Seidman, S. (1993). Identity and Politics in a "Postmodern" Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes. In Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet*. p. 105–142.
- ¹⁷ Piemēram, sk. Sedžvikas darbu (Sedgwick, E. Kosofsky (1990). *The Epistemology of The Closet*. Berkeley: University of California Press).
- ¹⁸ Ibid., 8. lpp.
- ¹⁹ Halperin, D. (1995). *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford Press.

- ²⁰ Byne, W. & Parsons, B. (1993). Human sexual orientation: The biological theories reappraised. *Archives of General Psychiatry*, 50, 228–239.
- ²¹ Hamer, D. H., Hu, S., Magnuson, V. L., Hu, N., & Pattatucci, A. M. L. (1993). A linkage between DNA markers on the X chromosome and male sexual orientation. *Science*, 261, 321–327.
- ²² Piemēram: Rice, G. (1999). Male Homosexuality: Absence of a Linkage to Microsatellite Markers Xq28. *Science*.
- ²³ De Cecco, J. P. & Elia, J. P. (1993). A Critique and Synthesis of Biological Essentialism and Social Constructionism Views of Sexuality and Gender. In De Cecco, J. P., & Elia, J. P. (Eds.) *If you seduce a straight person, can you make them gay? Issues in biological essentialism versus social constructionism in gay and lesbian identities*. New York: Harrington Park Press.
- ²⁴ Berger, P. L. & Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.
- ²⁵ Weeks, J. (1985). *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths & Modern Sexualities*. London: Routledge.
- ²⁶ Jagose, 1996.
- ²⁷ Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality* Vol. I. Harmondsworth: Penguin. Foucault, M. (1984). *The History of Sexuality* Vol. II. Harmondsworth: Penguin. Foucault, M. (1984). *The History of Sexuality* Vol. III. Harmondsworth: Penguin.
- ²⁸ D'Emilio, J. (1992). *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics and the University*. New York: Routledge.
- ²⁹ Termins “zilo teorija” ir jaundarinājums latviešu valodā, pirmo reizi tas parādījās Džonatana Kalera grāmatā “Literatūras teorija: ļoti saistošs ievads” (2007) Haralda Matuļa tulkojumā. Ir grūti salīdzināt angļu vārda “queer” un latviešu “zilais” izcelsmi un lietojumu. Par vārda “queer” tapšanu kā homofobisku terminu ir daudz rakstīts literatūrā angļu valodā, taču vārda “zilais” kā homoseksuāla vīrieša apzīmējuma vēsture ir neizpētīts lauks, kuru, es ceru, valodnieki uzņemsies izpētīt tuvāk. Interesanti, ka vārds “zilais” latviešu valodā tiek lietots tikai vīriešu dzimtē (nekad nav nācies sastapt vārdu “zilā” kā homoseksuālu sieviešu “sugas” apzīmējumu), kas rada grūtības šai kārtai pieskaitīt sievietes. Manuprāt, ir nepieciešama diskusija par to, vai termins “zilo teorija” ir pietiekami universāls un inkluzīvs. Tā kā latviešu valodā ir grūti piemeklēt noniecinošu terminu homoseksuālas orientācijas sieviešu un vīriešu apzīmējumam, mums jāpieņem “zilo teorija” kā termins, kas apzīmē visu neheteroseksuālu orientāciju un nenormatīvo dzimšu un dzimumu pārstāvjus.
- ³⁰ Terminu “queer theory” pirmo reizi lietoja feministu teorētiķe Terēze de Lauretis (*Theresa de Lauretis*) kādā lezbiešu un geju

- studiju pētnieku konferencē Kalifornijā 1990. gadā. Trīs gadus vēlāk viņa šo terminu noraidīja. Viņa uzskatīja, ka tā pārlietu plašā lietojuma dēļ termins kļuvis par to institūciju instrumentu, ko tas centās atspēkot (Jagose, 1996).
- ³¹ Weeks, J. (1977). *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*. London: Quartet Books.
- ³² Jagose, 1996.
- ³³ Beasley, C. (2005). *Gender & Sexuality: Critical Theories, Critical Thinkers*. London: SAGE Publications.
- ³⁴ Statistika pieejama Ziemeļamerikas Interseksuāļu biedrības mājas lapā <http://www.isna.org/faq/frequency>. Skatīts: 2.06.08
- ³⁵ Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- ³⁶ No angļu val. “perform” — uzvest (lugu), atveidot (lomu), uzstāties.
- ³⁷ Butler, 1990, 33. lpp.
- ³⁸ Ibid., 33. lpp.
- ³⁹ No angļu val. “perform in drag” — uzstāties pretējā dzimuma drēbēs.
- ⁴⁰ Butler, 1990, 137. lpp.
- ⁴¹ Butler, J. (1993). *Bodies That Matter*. New York: Routledge.
- ⁴² Seidman, S. (1996). Introduction. In: Seidman, S. (Ed.) *Queer Theory/ Sociology*. Cambridge: Blackwell Publishers. In: Seidman, S. (1997). *Difference Troubles: Queering Social Theory and Sexual Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ⁴³ Seidman, 1996.
- ⁴⁴ Butler, 1990.
- ⁴⁵ Jagose, 1996.
- ⁴⁶ Ibid.
- ⁴⁷ Piemēram, Jeffreys, S. (1994). The Queer Disappearance of Lesbians: Sexuality in the Academy. In *Women’s Studies International Forum*, 17, 5. 459–72. lpp.
- ⁴⁸ Jagose, 1996.

Summary

Queer Theory—a Brief Historical Overview

What do we mean when we ask someone “who are you”? Which characteristics of our identity do we tend to prioritize and why? What is the origin of the ideas we have about our identity and what is the process by which we arrive to construct who we are? These and

numerous other questions particularly relating to an individual's sex, gender, and sexuality are being asked by the queer theory which arose in the 1990s from the discourse between biological essentialists and social constructionists within the context of gay liberation movement and AIDS crisis in the second part of the 20th century. Essentialists considered sexuality as a biological given which was universal and unchangeable across ages and cultures and was therefore predetermined by nature. Constructionists, on the other hand, believed that sexuality was a relative and contextual phenomenon which to some extent was an individual's choice. Both of these arguments have been exploited since the beginning of the debate by the gay liberationists on the one side and the anti-gay protagonists on the other. It is erroneous to consider one superior to the other, or, as it is often believed, to assume the essentialists to represent a more conservative view than the constructionists.

Michel Foucault was the first to propose the post-structuralist idea about the relationship between sexuality and power. By deconstructing the history of sexuality starting from the second half of the 19th century, Foucault pointed out at the relationship between the rise of new categories (i.e., sexual identities) and increased social control. He argues that the binary division between homosexuality as a deviant form of expression of desire and the polar opposite of it—heterosexuality as representing the unquestionable and self-explanatory category of the norm was generated.

The prominent queer theorist Judith Butler built on the ideas of Foucault focussing on and challenging the identities based on gender and sex. According to Butler, these categories are extremely difficult to challenge as they are represented within a highly biological and monolithic discourse. Butler points out that there is nothing “essential” about sex or gender and proposes the idea that gender is but an endless sequence of gender-affirming acts which are mistakenly perceived as essential qualities. She does not, however, suggest that gender can be “worn” or “changed” as an outfit, as gender non-conformity is severely frowned upon and punished by the society by exclusion and ostracism.

The purpose of the queer theory is thus the questioning and deconstruction of any category of identity. Instead of being conceptualized as a fixed entity, identity is considered to be a process of identification which permits the use of “queer” as a verb. It has been proposed that the queer theory is a critique of the concept of identity. Due to its fluidity and changeability, the principal tenets of queer theory have remained unchallenged, and in the English speaking world, the term “queer” has to some extent become a shortcut to indicate any non-normative sexualities, genders, and sexes.

PĀVILA SLAZDS: VAI PAREIZI TULKOJAM VĒSTULI ROMIEŠIEM 1:18-32?

Juris Cālītis

Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes docents

Ievads

Kristīgajās draudzēs Latvijā geju vieta ir visai nosacīta. Visās lielajās Latvijas kristīgajās konfesijās geji var draudzes dzīvē piedalīties, “nožēlojot savu miesas grēku” un atturoties no aktīvām intīmām attiecībām ar viendzimuma cilvēkiem. Turklāt draudžu locekļu, mācītāju un Baznīcu vadītāju vēlēšanās un ieteikums ir gejiem savu “grēku” slēpt. Līdz ar to draudzes un geji dzīvo dubultdzīvi. Šajā neveselīgajā vidē trūkst visvienkāršākās teoloģiskās un bibliskās diskusijas.

Šis pētījums ir neliels mēģinājums ierosināt diskusiju. Nepietiek ar deklaratīviem izteikumiem par “skaidru Bībeles mācību”, ja paustā Bībeles mācība būtībā nav tas, ko Bībele māca. Teksts, kas visbiežāk vērsts pret gejiem, ir *Pāvila vēstule romiešiem* 1:18-32. Tajā tiek atrasts visskaidrākais, neapstrīdamākais geju (vai, anahroniskā 19. gs. žargonā runājot, “homoseksuālista” un “lesbietes”) nosodījums un aizliegums. Tāpēc ieskatīšos *vēstulē romiešiem* 1:18-32, lai pārjautātu, vai tas, kas daudziem šajā Svēto Rakstu vietā šķiet “acīmredzams” un pašsaprotams, tiešām tāds ir.

Pāvila Rm 1:18-32 teksts¹:

Bet par to cilvēku bezdievību un netaisnību, kas Dieva patiesību nomāc netaisnībā, no debesīm atklājas Dieva dusmas, jo, ko par Dievu var zināt, tas viņiem ir redzams, Dievs pats

viņiem to parāda, bet neredzamais — Dieva mūžīgais spēks un dievišķība — tas prātam atklājas Dieva redzamajos darbos, kas darīti kopš pasaules radīšanas. Tā kā viņiem nav ar ko aizbildināties, jo, Dievu pazīdami, tie viņu nav godinājuši kā Dievu un nav viņam pateikušies, bet kļuvuši domās tukši — un viņu neprātīgā sirds ir aptumšojusies. Apgalvodami, ka ir gudri, tie kļuvuši mulķi un aizvietājuši neiznīcīgā Dieva godību ar iznīcīga cilvēka un putnu, un četrkājaiņu, un rāpuļu līdzībā darinātu tēlu, tāpēc Dievs tos ir nodevis viņu siržu kārībām, tā kā tie nešķīstībā apkauno savu miesu. Dieva patiesību tie apmainījuši pret meliem, godinājuši radību un kalpojuši tai, nevis Radītājam. — Viņš ir augti teikts mūžīgi, āmen! Tāpēc Dievs tos nodevis kaunpilnai kaislei: viņu sievietes ir apmainījušas dabiskās dzimumu attiecības ar pretdabiskām, tāpat arī vīrieši, atmetuši dabiskās attiecības ar sievietēm, savā iekārē ir iedegušies viens pret otru; vīrieši ar vīriešiem piekopdami kaunpilnas lietas, paši saņem pelnītu sodu par savu nomaldīšanos. Un, tā kā tie nav uzskatījuši par pareizu paturēt Dievu, Dievs viņus nodevis ačgārnai saprašanai, ka tie dara to, kas neklājas, — tie ir pārpilni visādas netaisnības, negantības, alkatības, ļaunuma; pilni skaudības, slepkavību, ķildu, viltības, ļaunprātības, mēlnesības, aprunāšanas, naida pret Dievu, nekaunības, uzpūtības, lielības, ļaunu blēdību, nepakļāvības vecākiem, pilni neprāta, neuzticami, nejūtīgi, nežēlīgi. Un viņi, lai gan skaidri zina Dieva taisno likumu — ka tie, kas tādas lietas dara, ir pelnījuši nāvi —, tomēr ne vien paši tā dara, bet atbalsta arī citus, kas tā rīkojas.

Esmu pārliecināts, ka daudzi Bībeles lasītāji Latvijā nav sapratuši Rm 1:18-32 saturu un nozīmi. Manā (protams, arī citu Bībeles pētnieku) skatījumā ierastā interpretācija šo tekstu pārprot vismaz divos svarīgos aspektos. Pirmkārt, netiek pareizi izprastas Rm 1:26-27 pieminētās seksuālās kaislības, kas tiek aprakstītas šādi:

“Viņu sievietes ir apmainījušas dabiskās dzimumu attiecības ar pretdabiskām, tāpat arī vīrieši, atmetuši dabiskās attiecības ar sievietēm, savā iekārē ir iedegušies viens pret otru; vīrieši ar vīriešiem piekopdami kaunpilnas lietas, paši saņem pelnītu sodu par savu nomaldīšanos.”²

Otrais un svarīgākais interpretācijas aspekts ir Rm 1:18-32 konteksts, kurā pausts acīmredzams nosodījums, ja

kāds izmanto Rm 1:18-32 pieminētos netikumus citu cilvēku tiesāšanai. Tātad šajā rakstā norādišu, pirmkārt, uz interpretācijas jautājumiem, kas var palīdzēt koriģēt “acīmredzamo” nozīmi, un, otrkārt, uz Rm 1:18-32 kontekstu, kas izsaka nopietnu brīdinājumu par tiesāšanu. Tas nozīmē, ka pat tad, ja manis izprastā vārdu nozīme nebūtu pareiza, saskaņā ar Pāvila mācību šo tekstu tomēr nevaram izmantot, lai kādu tiesātu. Tādējādi, manam rakstam ir divi mērķi:

I) interpretēt atsevišķus teksta elementus Rm 1:18-32;

II) saprast teksta kopsakarību dotajā *Pāvila vēstules* Rm 1-4:25 kontekstā.

I

Pāvila vēstule romiešiem

Necentīšos izklāstīt *Pāvila vēstules romiešiem* saturu, bet dažas norādes uz to palīdzēs labāk saprast Rm 1:18-32. Gandrīz visi komentētāji ir vienisprātis, ka Romā pastāvēja vairākas kristīgās kopienas.³ Dažas ir pieminētas pašā *vēstulē* (Rm 16). Šo kopienu raksturu komentētāji vērtē atšķirīgi, bet visiem ir skaidrs, ka Romas māju draudzēs, kā tas arī tiek atspoguļots *Pāvila vēstulē romiešiem*, domstarpības ir jūdu un nejūdu ieskatos par jauno ticību Jēzū Kristū. Dažādi tiek atbildēts jautājums, vai šajā sakarā “jūdi” ir “jūdi-kristieši” vai vienkārši jūdi, kas vēl cieši saistīti ar sinagogu, bet ir ieinteresēti jaunajā mācībā par sludināto Israēlas Mesiju — Jēzu Kristu.⁴ Bet, lai nu kā tas tiek atbildēts, pētnieku ieskats, ka *vēstulē romiešiem* Pāvils uzrunā gan vienu, gan otru grupu⁵, ir svarīgs konstatējums, lai varētu interpretēt šīs vēstules atsevišķās sadaļas. Šīs pretnostatītās grupas tiek iezīmētas kā ticībā “vājie” vai “stiprie” (14:1, 2; 15:1). Pāvils sevi pieskaita pie “stiprajiem” (15:1 — “bet mums, kas esam stipri”); 5:1 — “mums, ticībā taisnotiem”), bet tikpat labi viņš sevi iezīmē arī “vājo” pusē pie jūdiem — “mēs, jūdi” (3:9), “mani cilts brāļi” (9:3; 11:14), “arī es esmu israēlietis” (11:1). Viss Pāvila skaidrojums ir domāts, lai palīdzētu gan vienai, gan otrai grupai līdzdalīties jaunajā ticībā Jēzum Kristum, “jo bauslības gals ir Kristus, lai taisnību iegūtu *ikviens*, kas

tic” (10:4). Kopš Dievs ir devis jūdu ticības piepildījumu Jēzū Kristū, vairs nav “atšķirības starp jūdu un grieķi, jo viņš ir Kungs pār *visiem*” (10:12).

Viss augšminētais attiecas ne tikai uz *vēstules romiešiem* tekstu kopumā, bet arī uz tās atsevišķām sadaļām. Pāvils vēlas, lai abas grupas pārvar aizspriedumus un ieskatos, kas tām liek tiesāt savu “brāli Kristū”: “Brāļu savstarpējā mīlestībā esiet sirsnīgi, izrādiet cits citam vislielāko cieņu.” (12:9) “Pieņemt”, “netiesāt”, “nelielīties”, citādi domājošu “celt”, ir Pāvila atkārtoti mudinājumi,⁶ ko viņš izsaka vienā teikumā: “Tāpēc pieņemiet cits citu, kā arī Kristus jūs ir pieņēmis Dievam par godu.” (15:7) Vēstules adresāti ir tie, kas ir nostājušies viens otram pretī, kas viens otru nevar pieņemt, kas otrā atrod ievērojamas nepilnības viņu ieskatītās ticības prasību dēļ. Pāvils uzrunā abas puses. Interpretējot *vēstuli romiešiem*, ir svarīgi sadzirdēt, kura no grupām tiek uzrunāta un kas ir raksturīgākais tās attieksmē, kas liedz tai pieņemt otru grupu. Visi *Vēstules romiešiem* komentētāji šīs atšķirīgās balsis palīdz atpazīt un sadzirdēt. Šajā aspektā jau pieminēto Miniāra *vēstules romiešiem* pētījumu uzskatu par īpaši palīdzošu un ierosinošu.⁷

Vēstule romiešiem 1-4:25

Pievērsīsimies vēl tiešāk Rm 1:18-32 kontekstam, jau-tājot, — kura no “pusēm” — jūdi vai nejūdi — ir uzrunāti šajā *Vēstules romiešiem* daļā? Ir visai skaidrs, ka šajā daļā ir saruna ar jūdiem vai jūdiem–kristiešiem. Piemēram, runājot par “pagāniem”, Pāvils tos iezīmē kā “viņi” (2:14,15), bet saka “tu”, kad uzrunā jūdu (2:17). Viņš šo “tu” raksturo kā to, kas “[pa]aujas uz bauslību .. bauslībā mācīts .. gaisma tiem, kas tumsā .. skolotājs jaundzimušajiem .. tāds, kam bauslībā ir patiesības iemiesojums” (2:18-20), “apgraizīts” (2:25). Pāvils jautā “Vai mēs [jūdi] esam pārāki?” (3:9). Rm 4. viņš skaidro ticības primāro vietu Dieva noliktajā kārtībā, piesaucot “mūsu ciltstēvu” Ābrahamu (4:1,12). Tātad šīs pirmās nodaļas ir saruna ar jūdiem vai jūdiem–kristiešiem. Pāvils cenšas pārliecināt savus brāļus jūdus, ka Jēzū Kristū tagad ir iespēja arī nejūdiem (“pagāniem”, “grieķiem”) mantot jūdiem apsolītos un uzticētos Dieva labumus, jo nevis bauslība

ir primārā Dieva plānā, bet ticība. Dieva plāns sasniedz kulmināciju Jēzū Kristū nevis caur bauslību, bet caur ticību. Tātad šīs vēstules sadaļā Pāvils cenšas pārliecināt *jūdus*, ka arī pagāņiem ir vieta Dieva plānā un ka viņš pats ir Dieva izraudzītais sūtnis (apustulis), lai pagāņiem to darītu zināmu. Saruna ir ar jūdiem!⁸

Vēstule romiešiem 1:18-32

Rm 1:18-32 ir sadaļa 1-4:25, kurā Pāvils cenšas pārvarēt jūdu neizpratni un iebildumus saistībā ar Pāvila apgalvojumu, ka evaņģēlijs ir “Dieva spēks pestīšanai *ikvienam*, kas tic, jūdam vispirms un arī grieķim” (1:17). Jūdi bija rēķinājušies ar savām priekšrocībām, kura Pāvils labi izprot un pazīst (2:17-20), un iebilst pret nejūdu netikumiem, kuras Pāvils arī prot uzskaitīt: “Par *to* cilvēku bezdievību un netaisnību .. atklājas Dieva dusmība.” (1:18-32)

Bet vai mēs saprotam, kāpēc Pāvils rakstīja 1:18-32? Kāpēc sadaļā, kas rakstīta *jūdiem*, Pāvils uzskaita *pagānu* netikumus? Iemeslu mēs redzēsīm II daļā, bet jau tagad varu norādīt, ka šis uzskaitījums ir “slazds”, ko Pāvils izliek pašpārliecinātajiem jūdiem.

Kas ir šis grēku uzskaitījums? Vai Pāvils to ir sacerējis pats vai tomēr kāds cits? Šis jautājums ir svarīgs, jo visi eksegēti te konstatējuši nevis Pāvila paša izveidotu pārkāpumu uzskaitījumu, bet citātus no kāda parauga, kas veido uzskaitījuma struktūru un saturu. Komentētāji norāda, ka Rm 1:18-32 Pāvils izmanto tipisku “grēku katalogu”, ko jūdi piesauca, lai raksturotu pagānu bezdievīgo un morāli pagrimumo pasauli.⁹ Šāds “grēku saraksts” ir pazīstams Pāvila laikā. Vēl konkrētāk, eksegēti bieži norāda, ka te Pāvils pēc atmiņas — ja ne no paša teksta — atsaucas uz *Sālamana Gudrības grāmatu* 13-14¹⁰, jo abi teksti ir gan saturiski, gan vārdiski līdzīgi.¹¹ Arī tad, ja Pāvils *Sālamana Gudrības grāmatu* vispār nepazītu, netikumu uzskaitījums, kas šeit uzrādīts, jūdiem ir labi pazīstams.¹² Šajā uzskaitījumā Pāvils necenšas norādīt kādus specifiskus, svarīgus, vērā ņemamus netikumus un grēkus,¹³ bet citē to, kas visiem jūdiem ir atpazīstams un pietiekami bieži pieminēts, ar domu “tādi viņi (nejūdi) ir vienmēr un visur bijuši”.

Lai pareizi varētu izvērtēt jūdu izvīrzi pagānu grēku uzskaiti, kas raksturo nejūdu pasaules negācijas, jāatceras vēl kāds šāda teksta iemesls un pielietojums. Tas nav vienkārši tā laika sabiedrībā pamanīto grēku uzskaitījums. Tie nav kaut kādi Pāvila laikmeta un pasaules socioloģiskie novērojumi.¹⁴ Šim grēku sarakstam ir *teoloģisks* iemesls un pamatojums. Vispirms, tas liecina par jūdu bauslības un no tās izrietošās dzīves pārākumu. Bet, otrkārt, 1. gs. rabīni mācīja, ka Mesija nāks tikai tad, kad viss būs ļoti labi vai viss būs ļoti ļauni. Pāvilam nebija ilūziju, ka viņa pasaulē viss būtu ļoti labi — viss viņam šķita ļoti ļauns. Vidusceļa šajā teoloģiskajā, eshatalogiskajā un apokaliptiskajā redzējumā nav. Apokaliptiskajā laikmetā nav pelēkas, bet ir tikai baltā un melnā krāsa. Līdz ar to Pāvila grēku un netikumu saraksts tiek veidots vismelnākajās, drūmākajās krāsās, lai liecinātu, ka Mesijam (Jēzum) bija jānāk, jo viss ir atbilstoši galīgi ļauns.¹⁵

Tātad Rm 1:18-32, tāpat kā *Gudrības gr.* 13-14, ir *tipizēts* jūdu ieskats par nejūdiem un laikmetu, kurā tagad visi dzīvo. Turklāt gan Rm 1:18-32, gan *Gudrības grāmatā* 13-14, norāda, ka pagānu (nejūdu) pamatgrēks, no kā izriet visi citi grēki, ir viens — elkdievība.¹⁶ No elkdievības ceļas viss nejūdu pagrimums un izvīrtība: “.. [viņi] nav godājuši Dievu .. bet aizvietojuši neiznīcīgā Dieva godību ar iznīcīga cilvēka un putnu, un četrkājaiņu, un rāpuļu līdzībā darinātu tēlu .. Dieva patiesību tie apmainījuši pret meliem, godinājuši radību un kalpojuši tai, nevis Radītājam. .. *Tāpēc* Dievs tos nodevis kaunpilnai kaislei.” (1:21-26)

Tālāk tiek aprakstītas sekas, kas izriet no elkdievības. Vispirms ir dažādi seksualitātes pārkāpumi un ķermeņa zaimošanas grēki.¹⁷ Bet tad, kā vienmēr Pāvila redzējumā, šajā uzskaitē ir kāpinājums līdz nopietnākajiem grēkiem — izkropļojumi cilvēku attiecībās (1:29-31): “Pārpilni visādas netaisnības, negantības, alkatības, ļaunuma; pilni skaudības, slepkavību, ķildu, viltības, ļaunprātības, mēlnesības, aprunāšanas, .. uzpūtības .. neuzticami, nejtūīgi, nežēlīgi.”

Vēstule romiešiem 1:26, 27

Esam ieskicējuši Rm 1:18-32 vispārīgo struktūru un saturu. Uz šāda fona varam atgriezties pie tiem pantiem, kas

tiek visvairāk citēti un piesaukti saistībā ar geju jautājumu — Rm 1:26-27.

Varbūt tā ir nevajadzīga atkārtošana, bet, ja gribam skaidrāk iezīmēt Pāvila ieskatus un mācību, vēlreiz jāatgādina iepriekš skaidrotais.

- 1) Šajā vēstules sadaļā Pāvils uzrunā savus ciltsbrāļus jūdus.
- 2) Rm 1:26-31 nav Pāvila izdomājums; tajā ir tverts tipisku grēku uzskaitījums, ko jūdi izmantoja, lai iezīmētu pagānu uzvedības un sadzīves ļaunumus un netikumus. (Kāpēc — manā ieskatā — Pāvils *tīšām* izmanto šādu šablonu, skaidrošu nākamajā daļā.)
- 3) Turklāt ļoti drūmi iezīmētie grēki nav socioloģisku novērojuma rezultāts, tiem ir teoloģisks uzdevums — lai paskaidrotu, ka Mesija (Jēzus) ir atnācis, jo laikmets ir atbilstoši ļauns.
- 4) Šajā grēku sarakstā Pāvils visvairāk pasvītro ļaunumus, kas saistīti ar cilvēku attiecību izkropļojumiem, kurus viņš piemin uzskaitījuma beigu daļā (1:29-31), nevis ļaunumus, kas pieminēti 26. un 27. pantā.

Iepriekšteiktais atgādina, ka varbūt izmantojam Pāvila tekstu citādi, nekā viņš to ir domājis, ja īpaši koncentrējamies uz tām teksta daļām, kurus viņš pats neuzskatīja par svarīgākajām. Protams, nav noliedzams, ka dažāda rakstura seksuālās novirzes, kas tiek pieminētas 1. nodaļas 26. un 27. pantā, tiek vērtētas negatīvi, un Pāvils noteikti uzskatītu tās visas par ļaunumiem.

Bet tagad atgriezīsimies pie sākotnējā jautājuma, uz ko Pāvils norāda 1:26-27. Kas ir sievietes, kas “apmainījušas dabisko dzimumu kopdzīvi ar pret dabisko”? Kas ir vīrieši, kas ir atmetuši “dabisko kopdzīvi ar sievieti, cits pret citu iekaisuši savā iekārē, piekoptami netiklību, vīrietis ar vīrietī”? Vai varam būt droši, ka Pāvils šeit domājis to, ko modernā pasaulē apzīmējam par “homoseksuālistu” vai “lesbietes” uzvedību? Domāju, ka ne.

Vispirms, lai kā tulkojam seksuālo uzvedību, ko Pāvils kritizē 26. un 27. pantā ar vārdiem “apmainījuši dabisko dzimumu kopdzīvi”, viens ir skaidrs: tā *nav* uzvedība, “pār

kuru atklājas Dieva dusmība” (1:18). Tekstā ir skaidri pateikts, ka “Dieva dusmība” ir atklājusies pār *elkdievību*, “pār cilvēku bezdievību .. [kas] aizvietojuši neiznīcīgā Dieva godību ar iznīcīga cilvēku un .. rūpuļu līdzībā darinātu tēlu” (1:18, 23). Seksuālā uzvedība 26. un 27. pantā ir izdarības, kurām “Dievs [viņus] ir *nodevis*” (1:24). Tas ir, seksuālās perversijas ir Dieva dusmu *rezultāts* (“*Tāpēc Dievs tos ir nodevis...*” (24., 26.p.), nevis to iemesls.¹⁸ Dieva dusmas nāk pār *elkdievību*. Pagānu perversijas ir *elkdievības iznākums*. Dievs soda *elkdievību*, un “*tāpēc*” *ļauj* elku pielūdžējiem nonākt minētajās seksuālajās nenormālībās. Tas nozīmē, ka, attiecinot šodien šos vārdus uz “homoseksuālismu” vai “lesbismu”, mēs uzskatām, ka *Dievs* ir “viņus *nodevis*” šīm izdarībām, jo ka viņi ir lielāki elku pielūdžēji nekā citi!

Otrkārt, daudzi ievērojami komentētāji brīdina, ka mūsu modernie apzīmējumi “homoseksuālisms” vai “lesbisms” neatbilst Pāvila laikmeta, 1. gs. Vidusjūras kultūrvides izpratnei par to, kas ir “dabiskas” vai “pretdabiskas” attiecības. Kas ir tas, ko Pāvils šajos pantos nosoda? Vai varam tik ļoti vienkārši pārcelt tā laika parādības uz mūsdienām? Džeremijs Taunslejs (*Jeremy Townsley*) ir plaši izpētījis gan šī teksta interpretāciju Baznīcā pirmajos piecos gadsimtos, gan Pāvila laikmeta iezīmes, lai uzrādītu pavisam citu ainu nekā to, kuru mūsu modernizētā interpretācija šajos vārdos 26. un 27. pantā ielasa.¹⁹

Taunslejs norāda, ka līdz pat 5. gs. teologi un Bībeles komentētāji šajos pantos nesaskatīja saistību ar to, ko mēs apzīmējam par lesbismu vai homoseksualitāti. Mums ir pieejami komentāri, piemēram, Aleksandrijas Klementa un Augustīna, komentāri, kuri šajā tekstā saprot pavisam citas “pretdabiskas” izdarības, piemēram, anālu seksu vīram ar savu sievu, precēšanos ar neauglīgu sievieti, intīmas attiecības, kas neparedz apaugļošās iespējas, utt. Pirmajā gadusimtā kultūrvidē daudz izplatītāks ir kristiešu nosodījums vīriešiem, kas pārgērbjas un iztēlojas sevi par sievietēm, vai sievietes, kas iztēlo sevi par vīriešiem. Vēl specifiskāk — tā kā viss konteksts nosoda *elkdievību*, — 26. un 27. pants visprecīzāk saistāmi ar nosodījumiem par izdarībām pagānu tempļos, piemēram, saistībā ar Sibillas, Artemīdas, Afrodītes, Mītras u.c. kultiem,

kas grieķu un romiešu pasaulē bija plaši izplatīti. Ir bagāts tekstu klāsts, kas uzrāda jūdu un kristiešu smagi noraidošus izteikumus par tempļu dievībām, seksuālajām izdarībām, kas ar tām saistītas, un tempļu priesteriem — galli — kas nomaina “dabisku” seksualitāti pret “pretdabisku” caur kastrāciju un pārgērbšanos. Šajos rakstos tiek arī nosodītas sievietes, kas valkāja lielus fallus, lai “mainītu” dabīgās attiecības ar savu partneri, un veica daudzas citas līdzīgas izdarības. Zīmīgi, ka Korintā, kur, iespējams, Pāvils rakstīja *vēstuli romiešiem*, ir bijis lielākais Afrodītes templis ar vairāk nekā vienu tūkstoti tempļa prostitūtām.²⁰ Romā un romiešu kultūrā kopumā Sibillas kults un tempļa rituāli, kas lielā mērā saistīti ar dažāda veida seksuālām darbībām, atradās pašā Romas pilsētas centrā.²¹ Tas viss nozīmē, ka *Pāvila vēstules romiešiem* lasītāji šajos pantos nesaklausītu vispirms nosodījumu par to, ko moderni dēvējam par “homoseksualitāti” vai “lesbismu”, bet gan to, kas daudzkārt jūdu un kristiešu tekstos pieminēts — visdažādākās pagānu tempļa seksuālās perversijas, kuru izpildītāji bija tie, kurus moderni dēvējam par “heteroseksuāliem”.

Redzam, ka nav skaidrs, ko Pāvils uzskatīja par nedabīgu seksuālu uzvedību Rm 1:26-27. Zīmīgi, ka mūsu ēras pirmajos gadsimtos jūdu un kristiešu teksti īpaši nevēršas pret tām parādībām, kuras šodien apzīmējam par homoseksuālismu un lesbismu, bet uzvedība pagānu dievību tempļos tiek plaši atspoguļota un aprakstīta. Manuprāt, vajadzētu daudz uzmanīgāk atsaukties uz tekstiem, kuru saturu nevaram viennozīmīgi izziņāt. Tagad varam pāriet pie otrā aspekta mūsu teksta pētījumā, kurš rada daudz mazāk šaubu par to, ko Pāvils domāja. Te meklējam atbildi uz jautājumu: kāpēc Pāvils sarunā ar jūdiem vispār šajā vietā min šīs *pagānu* pasaules iezīmes?

II

Tātad šī raksta otrais jautājums — kāds ir Pāvila nolūks, norādot nejūdu netikumus? Kāpēc savas vēstules sadaļā (1-4:25), kas tiek adresēta, kā jau iepriekš redzējām *jūdiem*, Pāvils ievieto šādu izteikti negatīvu *nejūdu* pasaules aprakstu?

Atcerēsīmies, kas ir Pāvila pamatmācība *vēstulē romiešiem*: “*Visi* ir grēkojuši (3:9, 23) .. Dieva žēlastībā *visi* tiek attaisnoti.” (3:24) “Dieva taisnība .. ir *visiem*, kas tic.” (3:22) Ticībā uz Kristu vairs “nav atšķirības starp jūdu un grieķi, jo viņš ir Kungs pār *visiem*.” (10:12) Bet Pāvila vēstulē varam skaidri saklausīt iebildumus, kas ir gan vienai, gan otrai pusei pret savu brāli Kristū: jūdiem pret nejudiem, nejudiem pret jūdiem. *Vēstulē romiešiem* Pāvils aprāda trūkumus abās pusēs attiecībā ar otru pusi. Vēstules daļā, kas ir šī pētījuma priekšmets — Rm 1:18-32 — iepazīstam, kā Pāvils izsaka jūdu iebildumus pret nejudiem. Citās vēstules daļās viņš tikpat nopietni iztirzā nejudu iebildumus pret jūdiem. Pāvils arī netaupa savus uzskaitījumus par vienas un otras puses lielākajiem pārkāpumiem un grēkiem. Bet sarunā ar jūdiem Rm 1-4:25 Pāvils norāda: lai cik tas viņiem liktos neiespējami, jūdi *nav* labāki par nejudiem (“*visi* ir grēkojuši!”). Dieva priekšā jūdi ir tikpat — un pat vēl vairāk, — vainīgi kā nejudi (2:9).²²

Pāvila slazds

Bet ja tu esi jūds un tāpēc radis domāt pavisam citādi par sevi un nejudiem, kā Pāvils var tevi pārliecināt? Pāvila risinājums — “izlikt slazdu”!²³ Kādu? Viņa slazds ir 1:18-32. Kā jau iepriekš skaidroju, tas ir tipisks pagānu netikumu uzskaitījums, kas jūdiem ir pazīstams un kuram viņi ar lielu pārliecību pievienojas, jo Vidusjūras kultūrā tam netrūka piemēru. Savas elkdievības dēļ pagāni iekrita dažādās muļķībās, ačgārnībās, perversijās, ļaunprātībās. Pagānus raksturo “negantības, alkātības, ķildas, viltības, aprunāšanas, nekaunības, blēdības” (1:29-30). Viņi ir “domās tukši .. kļuvuši muļķi .. Dieva patiesību apmainījuši pret meliem” (1:21, 25). “Tāpēc Dievs tos nodevis kaunpilnai kaislei .. sievietes .. vīrieši .. atmetuši dabiskās dzimumu attiecības pret nedabiskām” (1:26-27). Varam viegli sadzirdēt jūdu skaļo “Āmen!” Jā, to mēs, jūdi, labi zinām un varam tikai pateikties Dievam, ka mēs tādi neesam! Mums ir baušļi, mums ir dzīvais Dievs, mums ir Raksti, mums ir apgraizīšana, mums ir Ābrahams, mums ir.. (2:17 un tālāk)! Un tad krīt slazds!

Pāvils to iedarbina 2:1²⁴ — tu, cilvēks, tā tiesājot “pats esi bez attaisnojuma: par ko tu tiesā citu, par to tu netiesā pats sevi”! Kā lai to saprot? Tas, par ko jūdi netiesā citus — par elkdievību — tas viņiem pašiem atspēlēties! Bet kā tad jūds pats būtu iekritis elkdievībā? Vienkārši. Visi (jūdi) taču labi zina, ka ir tikai viens, kam ir tiesības tiesāt — Dievs. Ja kāds pārņem Dieva tiesības, tas sevi nostāda Dieva vietā. Tas pārņem Dieva tiesības, ieņem Dieva vietu. Citiem vārdiem runājot, tas uzvedas kā Dievs! Vai var būt lielāka elkdievība par to? Cilvēks, kas tiesā otru, ir nozadzis tiesības, kas pieder vienīgi Dievam: “Mēs zinām, ka pār tiem, kas tā rīkojas, nāk Dieva taisnīgā tiesa. Vai tiešām tu, cilvēk, domā, ka, citus tiesādams par to, ko pats dari, tu izbēgsi Dieva sodam?” (2:2-3)

Tagad varam saprast, kāpēc Pāvils sarunā ar saviem brāļiem jūdiem iestarpina nejūdu (pagānu) grēku uzskaitījumu — lai atklātu pašos tiesātājos vēl nopietnākus pārkāpumus nekā visus pagāniem pierakstītos grēkus, kurus lasām 1:18-32. Redzam, kā Pāvils šo aprādīšanu ir veidojis. Rm 1:20 viņš saka: “Viņiem [pagāniem] nav ko aizbildināties”, un 2:1: “Tu [jūds] ne ar ko nevari aizbildināties.” Vārds “aizbildināties” Jaunajā Derībā ir sastopams tikai šajās divās vietās. Tas ir apzinīgi ierakstīts, lai parādītu, kā vairākkārt Pāvils atgādina — “nav nekādas atšķirības.” (3:22) Vainīgi ir visi. “Aizbildināties” nevar neviens! Ne pārkāpēji pagāni, ne tiesātāji jūdi.

Rm 2. un 3. nodaļā Pāvils atkārtoti min vārdu “tiesāt” — desmit reizes²⁵, lai jūdi netiesā nejūdus. Tas vairs nekur citur *vēstulē romiešiem* neparādās, vēl tikai 14. nodaļā, kur tas lietots saistībā ar nejūdiem — viņi (“stiprie”) lai netiesā jūdus (“vājos”).²⁶ Tas pasvīturo to, ko Pāvils saka atkal un atkal: visi ir grēkojuši, visus Dievs attaisno. *Nav nekādas atšķirības*. Tiesāšana ir bauslības pārkāpšana un Dieva zaimošana (2:23-24).

Varbūt Pāvila ieskats, ka tiesāšana padara jūdus vienādi vainīgus un grēcīgus ar nejūdiem — un pat vēl vainīgākus — mums šķiet pārspilēts. Mēs drīzāk pievērsām uzmanību nejūdu pārkāpumu sarakstam un pat izceļam tos grēkus, kurus Pāvils neakcentēja, bet notušejam tos, kas viņam likās

paši svarīgākie. Bet tā nedomā Pāvils. Viņa ieskats ir skaidrs. Netikumam uzskaitījums, kas dod iespēju kādu tiesāt, izpelnīs vēl lielāku Dieva nosodījumu nekā grēki, kas tajā uzskaitē minēti: “Ar savu stūrgalvību un nocietināto sirdi .. tu krāj dusmas pret sevi .. kā tad tu, citus mācīdams, nemāci sevi? .. Tev riebj elki, bet elku tempļus tu aplaupi.” (2:5, 21, 22)

Varbūt mums ir citas prioritātes nekā Pāvilam. Varbūt mēs gribam izmantot visas negācijas, kas minētas 1:18-32 vai vēl specifiskāk 1:26-27, lai citus izvērtētu un tiesātu. Varbūt izskan arī mūsu spēcīgais “Āmen!” par citu grēkiem. Pāvilu noteikti apbēdināja katra nešķīstība vai pāridarījums, kas izkropļoja cilvēcību — Dieva tēlu un līdzību, bet viņš norādīja uz to, kas ir daudz lielāks, svarīgāks un skaistāks, kas dots visiem — Dieva žēlastību: “Dieva žēlastībā *visi* tiek attaisnoti *bez nopelna*, jo viņš tos atpircis Kristū Jēzū .. Kur nu ir mūsu dižošānās? Tā ir zudusi.” (3:24, 27) Vai gribam dzīvot saskaņā ar žēlastību vai ar tieksmi (varbūt iedomātām tiesībām) tiesāt? Varbūt esam atraduši paša Pāvila vārdos (piem., Rm 1:18-32) lielisku instrumentāriju, kā savus tiesāšanas darbus veikt efektīvāk. Vārdu sakot, varbūt arī mēs esam iekrituši Pāvila slazdā!

Atsauces un piezīmes

- ¹ Šajā pētījumā citēšu no jaunās Latvijas Bībeles biedrības *Jaunās Derības* tulkojuma (2007. g.) un izmantošu Bībeles grāmatu nosaukumu saīsinājumus, kas tika apstiprināti Latvijas Bībeles biedrībā 2003. gadā. (sk. LELB un LELBAL gadagrāmatas).
- ² 1965. gada tulkojumā 1:26–27 ir šāds: “..sievietes apmainījušas dabisko dzimumu kopdzīvi ar pretdabisko. Tāpat arī vīrieši, atmezdami dabisko kopdzīvi ar sievieti, cits pret citu iekaisuši savā iekārē, piekropdami netiklību, vīrietis ar vīrieti, saņemdami pelnīto sodu par savu nomaldīšanos paši pie sevis.”
- ³ Apzīmējums “kopienas” norāda uz vairākām, dažāda rakstura ticīgo sapulcēm, kurām bija saistība ar kristīgo misiju Romā un citur. Wiefel, Wolfgang. *The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity*. In: *The Romans Debate*. Karl P. Donfried, ed. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1991, 85–101.

- ⁴ Ļoti pārliciecināms ir Nanosa pētījums, kas sasaista v. Rm. uzrunātos “jūdus”, dažādu Romas jūdu sinagogu piederīgos, kas grib vairāk zināt par Jēzu Kristu un kurus ar savu argumentāciju v. Rm Pāvils cenšas pārliecināt. Nanos, Mark D. *The Mystery of Romans*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- ⁵ Protams, ir iespēja, ka nav tikai *divas* atšķirīgas grupas. Piemēram, Pauls S. Miniārs (*Paul S. Minear*) vēst. Rm interpretācijā spēj saimēt *piecas* dažādas grupas Romas draudzēs. Minear, Paul S. *The Obedience of Faith*. Naperville, IL: Alec R. Allenson Inc., 1971, 7–17.
- ⁶ Sk.: 11:18, 20; 12:16, 18; 13:8; 14:1, 4, 10, 13; 15:1, 2, 5, 6; 16:7.
- ⁷ Pauls Miniārs ir prestižās Jēlas universitātes (*Yale University*) Jaunās Derības profesors *emeritus*, daudzu izcilu monogrāfiju un rakstu autors. Viņa *Vēstules romiešiem* pētījums ir īpaši ietekmīgs.
- ⁸ Beker, J. Christiaan. *Paul the Apostle*. Philadelphia: Fortress Press, 1980, 78–83.
- ⁹ Minear, *op. cit.*, 48. Beker, *op. cit.*, 79.
- ¹⁰ Pirmskristīgās draudzēs *Sālamana gudrības grāmata* bija plaši pazīstama. Nestles-Ålanda Jaunās Derības grieķu teksts norāda uz vairāk nekā simts *Gudrības grāmatas* netiešām atsaucēm dažādos Jaunās Derības rakstos. *Sālamana Gudrības grāmatas* tapšana tiek lēsta dažus gadus desmitus pirms vai pēc mūsu ēras. Senajos un mūsdienu tulkojumos tā tiek iekļauta Bībelē un dēvēta par vienu no t.s. deiterokanoniskajām grāmatām. Lai gan šīs deiterokanoniskās grāmatas tiek iekļautas Romas katoļu un slāvu pareizticīgo Bībelē, to kanoniskais statuss tiek dažādi vērtēts un apstrīdēts. Ernesta Glika latviešu valodā tulkotajā Bībelē *Gudrības grāmata* (un citi deiterokanoniskie raksti) ir atrodami starp Veco un Jauno Derību. 2005. g. Latvijas Bībeles biedrība izdeva jaunu *Deiterokanonisko grāmatu* tulkojumu, kuru šajā rakstā izmantoju visos šīs grāmatas citātos.
- ¹¹ Varam salīdzināt, piem., 1:19–20: “..ko par Dievu var zināt, tas viņiem ir redzams .. tas prātam atklājas Dieva redzamajos darbos .. Tā kā viņiem nav ar ko aizbildināties,” — un *Gudrības gr.* 13:1, 5, 8: “.. tukši ir cilvēki, kas Dieva nezina: no labā, kas ir redzams..jo tam, kas radīts, piemīt diženums un daile, no kā var visa Aizsācēju, visa Radītāju iepazīt .. Nav aizbildinājuma tiem.” Arī Rm 1:22–23: “.. tie kļuvuši mulķi un aizvietājuši neiznīcīgā Dieva godību ar iznīcīga cilvēka .. darinātu tēlu”, un *Gudrības gr.* 13:10: “.. nožēlojami ir tie, kas, uz nedzīvo cerot, par dieviem dēvē to, kas darināts cilvēka rokām.” Arī Rm 1:26: “[Tā kā cilvēki pielūguši elkus] Dievs tos nodevis kaunpilnai kaislei,” un *Gudrības gr.* 14:12: “Ar domu par elkiem sākās laulības pārkāpšana, to izdomāšana izpostīja

dzīvību .. slēgtās noslēpumu svinības vai trakulīgas dzīres .. [viņi] laulības šķīstumu zaudē. It visu savstarpējā sajaukumā noteic asinis .. dvēseļu sagandēšana, samainīšanās dzimumiem, sajaukums laulībās, laulības pārkāpšana un izlaidība. Jo vārdā neminamu elku dievināšana — ir visa ļaunā aizsākums, pamats un gals.” Šeit un tālāk izmantoju LBB *Deiterokanonisko grāmatu* (2005. g.) tulkojumu. Sk.: Kalin, Everett R. Romans 1:26–27 and Homosexuality. In: *Currents in Theology and Mission*, December 2003, Vol. 30, No. 6, 426–430.

- ¹² Kopā ar citiem ekseģētiem, piem., savā monumentālajā darbā J. Kristiāns Bekers skaidro, ka “tikumu un netikumu saraksts” Rm 1:18–31 tiek ņemts no “Jūdu-kristiešu katahēzes materiāliem”. Beker, *Paul the Apostle*, 220.
- ¹³ Piem., Bekers skaidro, ka šeit neredzam īpašu Pāvila ieinteresētību specifiskajā netikuma uzskatījumā: “*He is not casuistically engaged.*” Beker, *op. cit.*, 220.
- ¹⁴ Stendahl, Krister. *Paul Among the Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress Press, 1976, 30.
- ¹⁵ *Ibid*, 29.
- ¹⁶ Becker, J. *Paul: Apostle to the Gentiles*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993, 43–44.
- ¹⁷ Varbūt, pēc Hamertona-Kellija (*Hamerton-Kelly*) ieskata, šeit īpaši domātas erotizētās gladiatoru cīņas, atkailinātie atlēti un cīņas ar zvēriem, lai gan nākamajā sadaļā norādišu uz citu tā laika parādību, kuru 26. un 27. pantā Pāvils, iespējams, ir domājis. Hamerton-Kelly, Robert G. *Sacred Violence. Paul's Hermeneutic of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, 98.
- ¹⁸ Kalin, *op. cit.*, 426. Sk. arī: Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*, trans. and ed. by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, 41.
- ¹⁹ Townsley, Jeramy. Romans 1: 22–28: Paul, the Goddess Religions and Homosexuality. Pieejams internetā <http://www.jeramyt.grg/papers/paulcybl.html>.
- ²⁰ Alison, James. *Undergoing God*. London: Darton, Longman, Todd, 2006, 132–134.
- ²¹ Townsley, *op. cit.*, 9–11.
- ²² Stendahl, *op. cit.*, 81.
- ²³ Kalin, *op. cit.*, 429. Beker, *Paul*, 79. Alison, *Undergoing God*, 133–134. Minear, *Obedience*, 48.
- ²⁴ Gandrīz visi tulkojumi šeit iznīcina Pāvila domu secību, jo seko vidus laika nodaļas dalījumam starp 1:32 un 2:1. Ja mums nebūtu šī nedabīgā, neatbilstīgā nodaļas numerācija, daudz vieglāk varētu

saprast, kā Pāvils visu ir domājis. Vajag tikai lasīt bez pauzes no 1. uz 2. nodaļu, lai uzreiz saprastu viņa teksta loģiku. Visskaidrākais rādītājs, ka Pāvils neredzēja “jaunu nodaļu” pēc 1:32, ir vārds “tāpēc”, kas ievada 2. nodaļu. Ja kāds raksta “tāpēc”, tas taču skaidri norāda, ka iepriekšējais ir vistiešāk saistīts ar to, kas seko! Sk.: Alison, *Undergoing God*, 127–136.

²⁵ 2: 1, 3, 12, 16, 27; 3:4, 6, 7.

²⁶ Minear, *Obedience*, 46.

Summary

Paul's Trap

Do We Read Romans 1:18–32 Correctly?

Romans 1:18–32, and, more specifically, 1:26–27, is a central New Testament text in forming the Church's attitudes towards gays. This study proposes that this is a misunderstanding and misuse of these texts on at least two grounds: First, we are probably misreading Paul's references in 1:26, 27, and, secondly, we apply this text contrary to Paul's use of this text in the context of Romans 1–4:25.

The misreading in verses 26 and 27 comes from the influence of modern attitudes and interests, contrary to the concerns of the first centuries of our era, both in Jewish and Christian communities. Up to the 5th century, Christian commentators of these verses, including, for example, St. Augustine, did not apply them to what we today would term homosexuality or lesbianism. The preponderance of textual evidence, both from the time of Paul and in later centuries, concerns the sexual activities around and in worship of mother goddesses in the temples of Cybele, Artemis, Astarte, Aphrodite, Mithras, and the mystery cults in general. The heterosexual activities of cross-dressing, anal sex, castration, the role of the galli, and so on, are a much more obvious reference. If we add to this a number of internal exegetical considerations, the evidence seems compelling.

But the real weight of the misuse of these texts today is in the context in which Paul uses what could be termed a typical list of Gentiles' sins. This "list" is part of Paul's address to Jews or Jewish Christians in 1–4:25. It is placed in this address to "ambush" his self-satisfied and self-assured Jewish readers, who clearly know and disapprove of Gentile shortcomings, but fail to see that their own accusatory and judgmental stance is as great, or even greater, sin of

idol worship than that of the Gentiles' idolatry. It is "idol worship" because judgment belongs to God alone, and putting oneself in God's place must constitute a shocking instance of the worship of idols—the worship of oneself!

Paul again and again proposes his theme—all have sinned, all have received grace, but the pride of one group ("the weak") or the superiority of the other ("the strong") fails in the basic rule of "receiving each other in Christ". Do we, today, think that the sins in 1:18–26 are more significant than our sins of judging others on the basis of 1:18–26? Do we think that moral failures or sexual abuses are a greater sign of idolatry than our judgment of those failures? In that case, we are also caught in Paul's trap.

JAUNAVAS MARIJAS TĒLS FEMINISMA TEOLOĢIJĀ

Inta Jakāne

Mg. theol.

Anta Filipšone

Dr. phil., asoc. prof., Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte

Ievads

Termins *feminisms* radās 19. gadsimtā kā apzīmējums sievietes cīņai par savām tiesībām. 20. gadsimta otrajā pusē feminisms gūst teorētisku pamatojumu dažādās sociālajās un humanitārajās zinātnēs. Tas balstās uzskatā, ka patriarhālajā kultūrā sievietes tradicionāli ir bijušas apspiestas un tēlotas saskaņā ar vīrišķo ideoloģiju, kas ir kavējis sievietes pašapziņas izpausmes. Viens no galvenajiem feministu mērķiem ir izcelt sievietes pieredzes kā teoloģiska avota vērtību. Elsa Meikelberga secina, ka šī pieredze norāda uz kristietībā lietoto konceptu, vārdu un to nozīmes atsvešinātību. Viņa kristietību salīdzina ar vecu, novalkātu, bet pierastu svīteri. Ikviena saprātīga būtne šo svīteri sen būtu izmetusi.¹ Tāpat ir ar valodu un dažādiem konceptiem, kuri tiek lietoti kristīgās tradīcijas ietvaros. Feministes jautā: vai tie joprojām ir jēgpilni un nozīmi nesoši? Vai arī kristietība ir novecojusi un izgājusi no modes līdzīgi kā šis novalkātais svīteris? Vai sievietei joprojām būtu jālieto noteikts runas veids un tēlu, simbolu kopums bez jebkādas nozīmes tikai tāpēc, ka tā ir pierasts, vai

¹ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol*. Kampen, The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1994, 1–2.

tomēr būtu jāatjauno to jēgpilnā nozīme? ² Lai noskaidrotu, kas no konceptiem un jēdzieniem ir lietojams, bet kas — kā vecais svīteris — metams ārā, palīgā var nākt vienīgi pieredze.

Atklājot sev savas sajūtas un analizējot līdzšinējo pieredzi, sievietes varējušas izvērtēt savas iespējas garīgi augt un attīstīties. Veicot vēsturisku atskatu uz sievietei atvēlēto vietu baznīcā, jāsecina, ka šī pieredze ne vienmēr bijusi pozitīva. Atbildot uz jautājumu, kāpēc tas tā ir bijis, kāpēc līdz mūsdienām ir nonākuši tik maz sievieti pozitīvi vērtējošie stāsti, jāskatās ar seno atziņu, ka vēstures rakstītāji vienmēr ir bijuši uzvarētāji. ³ No vīriešu atlasītajiem stāstiem sievietē ir mācījusies, kādai viņai jābūt. Apgūstot šo stāstu vēstījumu, sievietes apziņā attīstās un iesakņojas patriarhālās sabiedrības veidotais “vēlamo īpašību kopums”, kādam būtu jāpiemīt ikvienai sievietei. Piemēram, stāsti, kas ataino attiecības starp sievietēm un vīriešiem, ir tie, no kuriem sieviete smēlusies paraugu — kādās hierarhiskās attiecībās ar pretējo dzimumu un Dievu viņai jābūt.

Viens no spēcīgākajiem sievišķības simboliem un paraugiem attiecībās ar pretējo dzimumu tradicionālajā kristietībā ir Marija. Daudzu sieviešu un vīriešu pieredzē maigā, tīrā un pazemīgā Marija vienmēr šķitusi daudz pieejamāks reliģiskais tēls nekā attālinātais, transcendentais Dievs vai Jēzus Kristus. Ne velti pēc katoļu grēksūdzes galvenokārt liek skaitīt lūgšanu “Esi sveicināta”, netieši norādot, ka tieši Dieva Māte ir tā, no kuras visātrāk var saņemt piedošanu un nožēlu par izdarītajiem grēkiem. Tomēr feministu aktīvā darbība ļāvusi daudzām ticīgajām sievietēm ieraudzīt tradicionālās kristietības piedāvāto Marijas tēla un simbola vēstījumu citā gaismā. Feministes norāda, ka Marija ir Baznīcas hierarhijas, t.i., celibātā dzīvojošu vīriešu, konstruēts reliģisks simbols, kura uzdevums ir bijis veicināt sieviešu apspiešanu, kultivējot tādas sievietes pašapziņu graužošanas īpašības kā bezierunu paklausība, pārliecīga pazemība, nepamatota mazvērtības un vājuma sajūta vīriešu dzimuma priekšā, ķermeņa un

² Turpat, 1.

³ Soelle, Dorothee. *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984, 46.

seksualitātes noniecināšana, kā arī apziņa par savu grēcīgumu. Līdz ar to Rozmarija Redforda Rutere uzdod pamatotu jautājumu: “Kurā pusē ir Marija?”⁴

No otras puses, Marijas kults, kas brīvi un spontāni iesakņojies daudzu kristiešu dievbijībā, liecina par Marijas sievišķo garu, kas cauri gadsimtiem spējis palikt patstāvīgs un pārkāpt patriarhijas noliktas robežas.⁵ Šis pievilksanas spēks izskaidro arī daudzos Marijas parādīšanās stāstus un svētceļnieku plūdumu uz Jaunavas Marijas svētvietām. Tautas dievbijības formās izpaužas arī vislielākais šī tēla reliģiskais potenciāls, kas ļauj ar dievišķo veidot sirsnīgākas attiecības un nonākt tiešākā kontaktā ar to. Daudzi autori atzīmē, ka katoļu hierarhija tā arī nav spējusi pilnībā kontrolēt Marijas kultu.⁶

Līdz ar to feministes secina, ka Marija ir pārāk spēcīgs reliģiskais simbols, lai to atstātu patriarhālās baznīcas varā un ļautu ar šī simbola palīdzību joprojām ietekmēt, manipulēt un turēt stingrā pavadiņā kristīgo sieviešu apziņu, tādā veidā kontrolējot viņu sievišķību un garīgumu. Piemēram, vācu feministe Doroteja Zelle raksta, ka nevēlas atdot Marijas tēlu pretiniekiem.⁷ Viņai piekrīt arī daudzas citas feministu autore. Nevēlēšanās atdot Mariju tiek pamatota ar to, ka arī mūsdienu sieviešu atbrīvošanas kustībām ir nepieciešamas savas svētās aizbildnes, paraugi, kam sekot un kurus izvēlēties par prototipiem. Šiem paraugiem ir jāsakņojas vēsturē vai tradīcijā,⁸ tomēr jātop no jauna interpretētiem.

Teologs Džons Makenzijs teicis: ja marioloģija tiks pārakstīta, šo darbu var veikt vienīgi mūsdienu sieviete, tā uzsverot sievišķās pieredzes nozīmi un lomu šajā procesā.⁹ Tomēr, kaut arī feministes bieži izmanto savās interpretācijās terminu “marioloģija”, viņas visbiežāk nemēģina rakstīt “jaunu

⁴ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press, 1975, 37.

⁵ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*. New York and London: Routledge, 1995, 27.

⁶ Turpat, 164.

⁷ Soelle, Dorothee. *The Strength of the Weak...*, 47.

⁸ Turpat, 47.

⁹ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 170.

marioloģiju”, bet gan atbrīvojot Marijas tēlu no tā negatīvā uzslāņojuma, kas izveidojies doktrīnas attīstības rezultātā. Tādēļ Rozmarija Redforda Rutere piedāvā terminu “marioloģijas atbrīvošana” kā alternatīvu tradicionālajai marioloģijai. Viņa norāda uz galvenajām marioloģijas doktrīnām — Marija kā jaunā Ieva, Marija kā Mūžīgā Jaunava, Marijas dievišķais mātišķums, Marijas uzņemšana debesīs, Marija kā starpniece (*mediatrix*) un doktrīna par Marijas bezvainīgo ieņemšanu.¹⁰ Šīs doktrīnas feminisma teoloģijā tiek analizētas, lai saprastu, kādu vēstījumu sievietes caur šīm doktrīnām uztver un kā, atklājot negatīvā noslāņojuma radītās sekas, mainītos sievietes attiecības ar Dievu, cik brīvi viņa varētu justies Baznīcā. Tomēr pirms mēģinājumiem reinterpretēt Marijas tēlu jāpievēršas pamatiem, meklējot, kāda loma un nozīme Marijai bija piešķirta sākotnēji Rietumu kristietībā.

Marija un katolicisms

Katoļu baznīcā ir sistemātiski izstrādāta marioloģija jeb teoloģiska doktrīna par Mariju, taču tā nav nošķirta mācība, tā ir jāskata kā daļa no lielāka veseluma. Marioloģija ir jāvērtē saskaņā ar kristoloģiju, soterioloģiju un eklezioloģiju.¹¹ Nozīmīgi avoti, kas mums atklāj Marijas lomu Romas katoļu baznīcā, ir Otrā Vatikāna koncila laikā iznākusi Baznīcas dogmatiskā konstitūcija — *Lumen Gentium*¹², Pāvila VI izdotā apustuliskā ekshortācija *Marialis Cultus*¹³ (1974), Jāņa Pāvila II izdotie dokumenti *Redemptoris Mater*¹⁴ (1987) un *Mulieris*

¹⁰ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation...*, 46.

¹¹ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 8.

¹² *Dogmatic Constitution on the Church: Lumen Gentium*. Pieejams internetā: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

¹³ Paul VI. *Apostolic Exhortation: Marialis Cultus: For the Right Ordering and Development of the Blessed Virgin Mary*. Pieejams internetā: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus_en.html

¹⁴ Paul II. *Redemptoris Mater: On the Blessed Virgin Mary in the Life of the Pilgrim Church*. Pieejams internetā: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater_en.html

*Dignitatem*¹⁵ (1988). Lai arī mariāniskā doktrīna tika attīstīta nepārtraukti jau kopš pirmajiem kristietības gadsimtiem, pati marioloģija ir salīdzinoši jauna disciplīna, kas tika noformulēta tikai 17. gadsimtā.¹⁶ Dokumentā *Redemptoris Mater* ir teikts, ka zināšanām par patieso Katoļu doktrīnu, kas ļautu izprast Kristus un Baznīcas noslēpumu, pamatā jābūt cieņai pret Mariju.¹⁷

Vēsturē bijuši vairāki Marijas popularitātes viļņu uzbrukumumi un noplakumi. Konkrētu vēsturisko datu trūkums ir galvenais iemesls, kas ļāvis veidoties leģendai par Jaunavu Mariju. Jau ļoti agri, ar 2. gadsimtu, Marija kļuva par reliģisku figūru, kas tika godāta un cienīta. Piemēram, baznīcnieki Tertuliāns, Irenejs, Justians izvirzīja ideju par Mariju kā jauno Ievu, motīvu smeļoties no Marijas pasludināšanas stāsta Lūkas evaņģēlijā (Lk. 1:38).¹⁸ Marija — Jaunā Ieva ar savu paklausību ir kļuvusi par visu dzīvo māti,¹⁹ kā arī par simbolu jaunajam Izraēlam, tā reprezentējot visu Baznīcu.²⁰ Kā nāve ienāca caur Ievu, tā dzīvība caur Mariju.²¹

Līdz pat viduslaikiem Marijas kults vēl nebija uzplaucis, taču atsevišķas ievirzes izteiktai Marijas godināšanai parādās jau no 4. gadsimta, kad sāka svinēt dažādas Marijas svētku dienas, kas godināja Marijas dzīves tradicionālos aspektus —

¹⁵ Paul II. *Apostolic Letter: Mulieris Dignitatem: On the Dignity and Vocation of Women on the Occasion of the Marian Year*. Pieejams internetā: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_en.html

¹⁶ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 8.

¹⁷ Paul II. *Redemptoris Mater: On the Blessed Virgin Mary in the Life of the Pilgrim Church*, 47. Pieejams internetā: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater_en.html

¹⁸ *Dogmatic Constitution on the Church: Lumen Gentium*, 56.

Pieejams internetā: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

¹⁹ *Katoliskās Baznīcas Katehisms*. Rīga: Rīgas Metropolijas Kūrīja, 2000, 137.

²⁰ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation...*, 37.

²¹ *Dogmatic Constitution on the Church: Lumen Gentium*, 56.

Pieejams internetā: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

jaunavību un mātišķumu.²² 5. un 6. gadsimtā parādās divas agrākās un galvenās dogmas, kuras kļuva par stūrakmeni tālākajai doktrīnas attīstībai. 431. gadā Efēzas koncilā Marijai tika piešķirts tituls *Theotokos* — Dieva dzemdētāja. 553. gadā Konstantinopoles otrajā koncilā Marija tika raksturota kā *Aeiparthenos* — vienmēr Jaunava. Baznīca norāda, ka jau ar pirmajiem ticības formulējumiem Baznīca ir apliecinājusi, ka Jēzus ieņemts ar Svētā Gara spēku. Baznīca evaņģēlijos jaunavīgo ieņemšanu izprot kā Dieva darbu, šinī notikumā tiek saskatīts pravieša Jesajas dotā apsolījuma piepildījums (Jes. 7:14).²³ Lielākā daļa vēsturnieku gan ir atzinuši, ka šīs doktrīnas triumfs saistāms ar tolaik aktīvo askētisma un klosteru veidošanos. Šīs tradīcijas ietekmē viduslaiku baznīca ar marioloģijas palīdzību slavina celibātu, piešķirot tam lielāku garīgo vērtību nekā laulības dzīvei.²⁴

Laiks starp 1850. un 1950. gadu tiek dēvēts par “Marijas zelta laikmetu”, kad populāri kļuva Marijas parādīšanās stāsti un oficiāli tika pasludinātas vēl divas dogmas — par Marijas bezvainīgo ieņemšanu un Marijas uzņemšanu debesīs.²⁵ Savukārt, doktrīnas par Mariju kā līdzatpestītāju (*Co-Redemptrix*) un starpnieci (*Mediatrix*), neraugoties uz daudzu katoļticīgo vēlmēm, tā arī netika oficiāli deklarētas.²⁶ Otrais Vatikāna koncils (1962–65) aizsākās ar mēģinājumiem mazināt plaisu, ko Marijas simbola atšķirīgā izpratne bija radījusi katoļu un protestantu vidū, kā arī mazināt galējības, kas bija uzbangojušas Marijas godināšanas kultā. Kults tika vairāk piesaistīts Svētajiem Rakstiem, un marioloģijas centrā atkal

²² Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 14.

²³ *Katoliskās Baznīcas Katehisms*. Rīga: Rīgas Metropolijas Kūrija, 2000, 134–135.

²⁴ Millers, Eliots, Sempls, Kenets R. *Jaunavas Kults: Katoliskā marioloģija un Marijas parādīšanās*. Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2000, 24–25.

²⁵ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 20.

²⁶ Millers, Eliots, Sempls, Kenets R. *Jaunavas Kults: Katoliskā marioloģija un Marijas parādīšanās...* 19.

tika izvirzīta kristoloģija.²⁷ Par Jaunavas godināšanas kultu koncila dokumentos teikts, ka Marija ir Dieva māte, Debesu godībā tā atrodas līdzās savam Dēlam un tiek eņģeļu un visu cilvēku slavēta. Marijas kults tiek pamatots ar Marijas pašas pravietiskajiem vārdiem: “Redzi, no šā laika visas paaudzes mani teiks svētīgu. Jo Varenais lielas lietas man ir darījis (Lk. 1: 48–50).”²⁸ Baznīca, Mariju godinādama, iedziļinās cēlajā cilvēktapšanas noslēpumā, tā Marija kļūst aizvien līdzīgāka savam dievišķajam līgavainim.²⁹ Šī doma apliecina Marijai ierādīto vietu baznīcā, kas tiek sakņota kristoloģijā. Marijas dievišķā mātišķība ir tas, kas viņu saista ar Dēlu Pestītāju.

Baznīca nevairās arī sludināt, ka Marija ir jāņem par paraugu ikvienam ticīgās draudzes loceklim, jo īpaši sievietei. Katoļu katehismā tiek rakstīts: “Jaunava Marija Baznīcai ir ticības un mīlestības paraugs. Tādējādi viņa ir visizcilākā no Baznīcas locekļiem, viņa ir baznīcas priekšzīmīgais īstenojums un pirmtēls.”³⁰ Tādējādi marioloģija tiek cieši saistīta gan ar kristoloģiju, gan eklezioloģiju.

Marija un protestantisms

Marioloģija vēl aizvien ir viens no šķelšanās iemesliem protestantu un katoļu vidū.³¹ Rozmarija Redforda Rutere izšķir galvenos aspektus, kuru dēļ reformatoru vidū pret Mariju veidojās noraidoša attieksme. Pirmkārt, tā ir protestantu attieksme pret Svētajiem Rakstiem. Ja Bibelē nav atrodams stāsts, piemēram, par Marijas augšāmcelšanos, tas ir jāapšaubā, un tam nevar piešķirt autoritatīvu vērtējumu.³²

²⁷ Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum, 1994, 170–171.

²⁸ *Dogmatic Constitution on the Church: Lumen Gentium*, 66.
Pieejams internetā: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

²⁹ Turpat.

³⁰ *Katoliskās Baznīcas Katehisms*. Rīga: Rīgas Metropolijas Kūrija, 2000, 258.

³¹ Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973, 82.

³² Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church*. London: SCM Press Ltd, 1979, 58–59.

Otrkārt, reformācija nāca ar ideju par klosteru dzīves un garīdznieku celibāta atcelšanu, tādā veidā apliecinot, ka jaunavība vairs nevar būt kristietības augstākais ideāls. Protestanti sāka apliecināt, ka laulība un seksuālās attiecības laulības ietvaros ir normāla kristiešu — gan laju, gan garīdznieku — dzīves sastāvdaļa. Laulāto seksualitāte vairs netika vērtēta zemāk par jaunavību vai celibātu, tādēļ protestantiem nebija nepieciešamas dogmas par Marijas mūžīgo jaunavību un bezvainīgo ieņemšanu.

Treškārt, protestantisms mazina sievišķā kā cilvēciskās dabas un baznīcas simbola lomu attiecībās ar Dievu. Protestanti uzsver, ka katoļi pārspilē cilvēciskas būtnes (Marijas) spēju dot tik lielu ieguldījumu Dieva pestīšanas plānā, jo cilvēka daba ir pakļauta grēkam, tā nevar būt aktīvās attiecībās ar Dieva žēlsirdību, tādēļ ne baznīca, ne Marija kā simbols nevar būt līdzdalībnieki pestīšanas notikumā.³³

Tādējādi protestantu galvenie iebildumi pret Marijas tēlu saistās ar negatīvo attieksmi pret katoļu tradīcijā ierasto pārāk lielo Marijas godināšanu un pret mariāniskajām doktrīnām, kas nebalstās Svētajos Rakstos. Vēl joprojām protestantu vidū marioloģija tiek uztverta kā mariolatrija — Marijas pielūgšana. Protestanti uzskata, ka Marijas godināšana ir pārspilēta, un saista to ar katoļu baznīcas aizraušanos ar dažādiem svēto kultiem, tā norādot, ka protestantu redzējumā Marijas godināšana tiek uztverta kā elkdievības paveids.³⁴

Mūžīgās jaunavības kritika feminisma teoloģijā

Kā norāda Rozmarija Redforda Rutere un citas feministes, Marija ir sievietes un sievišķā gara dzīva metafora,³⁵ un ir likumsakarīgi, ka sieviete tiecas pēc šī ideāla īstenošanas sevī. Tradicionālajā marioloģijas modelī feministes saskata divas galvenās ievirzes. Pirmkārt, Marija tiek attēlota kā pasīva, paklausīga, ar lietu kārtību samierinājusies cietēja.

³³ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church*. London: SCM Press Ltd, 1979, 58–61.

³⁴ Turpat, 1–2.

³⁵ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 2.

Viņa ieņem pazemīgas un uzticīgas kalpones lomu. Dominējot tieši šiem “izteikti sievišķajiem” tikumiem, šāds sievietes attēlojums kļūst ierasts gan baznīcā, gan sabiedrībā ārpus tās. Otra Marijas tēla puse ir cildenā un idealizētā Marija. Kā galvenie tikumi tiek izcelta šķīstība un jaunavība, kas neitralizē iespējamo Marijas kā sievietes integritāti sabiedrībā un dzimumu līdztiesībā.³⁶ Šāds pasīvās, paklausīgās kalpones un cildenās, ideālās un šķīstās sievietes — Marijas tradicionāls portretējums pastiprina stereotipus, tā veicinot sieviešu apspiešanu un turpinot “darbināt” apspiedošos priekšstatus. Veidojas izpratne par tādu “ideālās Marijas” tēlu, kas ar savām īpašībām un morālisko nostāju nerunā par labu sieviešu atbrīvošanai no patriarhijas valgiem.

Kā piemēru, kas ilustrē šo Marijas tēla ambivalenci, aplūkosim mācību par Marijas jaunavību. To var raksturot kā stūrakmeni visas Marijas tēla sistēmas izveidei, jo daudzas katoliskās morāles vērtības, piemēram, attieksme pret seksualitāti, izriet tieši no šī pieņēmuma.³⁷ Feministes secina, ka katoļu teoloģija varētu būtu daudz citādāka, ja Marijai piemistu tādas īpašības kā seksuāla aktivitāte, neatkarība un nepakļaušanās “Dieva plāniem”.³⁸

Feministes atgādina, ka sākotnēji Marijas jaunavība netika uzlūkota kā šķīstības pazīme, pretstatot to seksualitātei kā kaut kam nešķīstam.³⁹ Iespējams, pirmatnējais tekstu nolūks, lietojot par Mariju apzīmējumu jaunava, ir bijis akcentēt vienīgi grūtniecības brīnumaino izcelšanos, kas notika bez vīrieša līdzdalības.⁴⁰ Kā redzam, vēlāk mūžīgās jaunavības doktrīnas attīstība lielā mērā bija saistīta ar mēģinājumiem izcelt askētismu, celibātu, kā arī ar dogmatisko ieinteresētību

³⁶ Pilar, Mariá Aquino. *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*. New York: Orbis Books, 1993, 173.

³⁷ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 159.

³⁸ Turpat.

³⁹ Schottroff, Luise. *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspective on the New Testament*. Westminster: John Knox Press, 1991, 161.

⁴⁰ Turpat, 159–161.

apliecināt Jēzus un Marijas bezgrēcīgumu, kas bija būtisks nosacījums, lai Marijas tēls iekļautos doktrīnā.⁴¹

4. gadsimtā, veidojoties mūžīgās jaunavības doktrīnai, pozīcijā esošie baznīcas tēvi Helvīdijs un Jovinians iebilda pret šo doktrīnu, uzskatot, ka tā nomelno laulību. Viņu nostāja uzsvēra jaunavības un laulības līdzvērtīgās pozīcijas, atstājot to par katra kristieša brīvu izvēli, kādam ceļam un aicinājumam sekot. Viņi ticēja, ka Marija, ieņēmusi Jēzu bezvainīgā ceļā, vēlāk kļuva par vairāku bērnu māti. Dzemdējot Jēzu bezvainīgi, Marija svētī jaunavību, savukārt, dzemdējot vairākus bērnus laulībā ar Jāzepu, Marija svētī laulību.⁴² Tomēr šajās debatēs virsroku guva divi citi tā laika vadošie baznīctēvi — Ambrozijs un Hieronīms, kas aktīvi apliecināja, ka jaunavībai jābūt primārajam no kristiešu tikumiem.

Rakstu vieta Bibelē (Lk. 8:19–21, Mt. 13:55–57), kurā Jēzus sveicina savus brāļus un māsas, ir viens no populārākajiem iebildumiem pret mūžīgās jaunavības dogmu, to uzrāda gan feministes, gan protestanti. Mēģinot atspēkot agrīno tradīciju, kas apliecināja, ka Marijai un Jāzepam vēlāk bijuši kopīgi bērni, Hieronīms ar savu eksegēzi mēģināja pierādīt, ka ar Jēzus brāļiem šajā kontekstā domāti brālēni.⁴³ Tā tika nostiprināts uzskats, ka dzīve jaunavībā un celibātā ir svētāka nekā dzīve, kas apzīmogota laulības saitēm.⁴⁴ Līdz ar to Marija kļuva par centrālo figūru Baznīcas mācībā par seksualitāti. Baznīcas tēvi viņu sāka slavināt kā bezgrēcīgo Jaunavu-Māti, kuras auglis ir iemiesots no Svētā Gara, pretstatā Ievas simboliskajam grēcīgumam. Tā nostiprinājās uzskats par sievietes grēcīgumu, kas saistāms ar viņas seksualitāti, miesiskumu un materialitāti. Sievietes tika identificētas ar grēkā kritušo Ievu vai Mariju Magdalēnu. Vienīgi askētiska jaunavības praktizēšana (klosteru dzīve) varēja pārmākt sievietes grēcīgo dabu, tādā veidā kļūstot “tikumīgai”, “līdzīgai

⁴¹ Turpat, 161.

⁴² Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 44.

⁴³ Turpat, 44–45.

⁴⁴ Carr, Anne E. *Transforming Grace: Christian Tradition and Womens's Experience*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1988, 189.

vīrietim”, “līdzīgai Kristum” vai Marijai.⁴⁵ Otra alternatīva bija mātes loma, kura “novērš uzmanību no izlaidīgas dzīves”.⁴⁶ Ne velti arī mātes aspekts tiek īpaši izcelts saistībā ar Mariju, kura ir Jaunava-Māte.

Šāda paralēļu veidošana starp Ievas un Marijas tēliem apstiprina ļaunās sievietes (Ieva) un labās sievietes (Marija) divpusīgo raksturojumu.⁴⁷ Šī dualitāte izpaužas arī Ievas un Marijas rakstura īpašību polaritātē, piemēram, paklausības-nepaklausība, gaisma-tumsa, dzīvība-nāve, pestīšana-grēks, svētīts-nolādēts, seksuāla pasivitāte-aktivitāte utt.⁴⁸ Dualitātes nolūks ir vājināt sievietes saskari ar dievišķo. Sievietei no savas pieredzes nespējot identificēties ar Mariju, tiek nostiprināta identificēšanās ar Ievu, tā veidojot izkropļotu izpratni par labā un ļaunā proporcijas sadalījumu sievietes dabā un arī izkropļotu izpratni par cilvēku savstarpējām attiecībām, to vidū arī seksuālajām attiecībām. Kā raksta Rozmarija Redforde Rutere, “sievietes vienlaikus tika saskatītas kā būtnes, kas stāv ‘pāri’ seksuālām jūtām, un kā seksuāli objekti, ko var izmantot un atstāt. Ja sievietes pašas kļuva par savu seksuālo aktivitāšu noteicējām (..), tās tika uzlūktas kā kaunpilnas grēcinieces, kas jāsoda un jāpakļauj vīriešu definētajām seksuālajām lomām.”⁴⁹

Līdz ar to, Elizabete Džonsone secina, tradicionālā Marijas Jaunavas simbolika, izceļot Mariju, nostāda sievietes subordinētā stāvoklī, tā ierobežojot viņu iespējas un kavējot viņu garīgo attīstību.⁵⁰

Rozmarija Redforda Rutere norāda, ka Marijas tēls īpaši iezīmē arī patriarhijas un celibāta sarežģīto sintēzi, būdams īpaši pielāgots garīdzniecības vajadzībām. Marija — brīnišķīgā

⁴⁵ Turpat, 189.

⁴⁶ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 138.

⁴⁷ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 125.

⁴⁸ Turpat, 137.

⁴⁹ Radford Ruether, Rosemary. Sex in the Catholic Tradition. In: *The Good News of the Body*, ed. Lisa Isherwood. NY: New York University Press, 2000, 36.

⁵⁰ Johnson, Elizabeth A. The Marian Tradition and the Reality of Women. In: *Horizons on Catholic Feminist Theology*, ed. Joan Wolski Conn and Walter E. Conn. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1920, 91.

Debesu Jaunava — ieņem idealizēta objekta lomu, uz kuru var veiksmīgi novirzīt nerealizētās seksuālās jūtas. Marija var pildīt garīgās “mātes” lomu, neliedzot garīdzniecībai viņu dievināt, pielūgt un mīlēt, kultivēt dzīvu pielūgsmi sievišķajam tēlam.⁵¹ Ar Mariju zemes mīlestība tiek diskreditēta un vīriešu acis tiek pievērstas vienīgi debesīm. Kā sekas šādai seksualitātes noliegšanai kristietībā ir radusies vardarbīga un neveselīga kultūra, kas erotizē dzimumu nevienlīdzību un ir ne tikai īpaši bīstama sievietēm, bet arī problemātiska vīriešiem un seksuālajām minoritātēm.⁵²

Līdz ar to, norāda Mērija Deilija, Rietumu kristietības ietvaros nav rodams neviens sievietei piemērots prototips, kurš būtu atbrīvojošs. Katolicismā reliģisko ideālu iemieso Jaunavas–Mātes vai mūķenes tēls, bet protestantisms tā vietā sievietei var piedāvāt tikai ideālās mācītāja sievas tēlu, kas arī neatbrīvo,⁵³ jo paredz sievietei būt vienīgi “par palīdzī”, noliedzot sevi un savas vajadzības. Tas nozīmē, ka jebkurā gadījumā sievietes loma ir pasīva. Kā personība sieviete var realizēt sevi vienīgi caur vīrišķo dzimumu.⁵⁴

Šis ideāls atrada savu augstāko piepildījumu 19. gadsimta buržuāzijas vidē, kurā sievietei jaunībā bija jāvada savas dienas ārējā pasivitātē, koncentrējot domas uz potenciālo vīru, vēlāk klusā iztapībā aprūpējot vīru, bērnus un saimniecību, esot vienmēr mājās, vienmēr pieejama un atsaucīga.⁵⁵ Ārēji šis ideāls līdzinās Lurdas Dievmātei, kurai pazemībā ir nolaistas acis, ķermeņa aprises pazudušas neskaitāmajās apmetņa krokās.⁵⁶ Cenšoties līdzināties neiespējamajam Kalpones–Jaunavas–Mātes tēlam, šī padevīgā, aseksuālā, mājas rūpēs

⁵¹ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 60.

⁵² Boasdottir, Solveig Anna. Pleasure and Health. Feminist Theological Discourse on Sexuality, Religion and Ethics. *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 15, 2007, 99.

⁵³ Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973, 85.

⁵⁴ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 66–67.

⁵⁵ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 136.

⁵⁶ Soelle, Dorothee. *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity...*, 42.

iegrimusi sievietē nekad nemēģinās radoši izpausties, censties pēc izglītības, vietas darba tirgū, politiskajām tiesībām un vienmēr paliks vīrieša ēnā, jo Marija, kaut arī apveltīta ar Debesu Karalienes titulu, vienmēr ir un būs Tēva un Dēla ēnā.

Tam pretstatā populārājā, zemāko sabiedrības šķiru tradicionālajā dievbijībā parādās citi motīvi saistībā ar Jaunavas Marijas kultu. Tur priekšplānā izvirzās Marija, kura tika uztverta vairāk kā zemes māte un auglības dieviete, kurai tika lūgta palīdzība sakarā ar nelabvēlīgiem dabas apstākļiem, ražas pieaugumu, veselības problēmām, neauglību utt. Viņa izpaužas kā mātišķa dievietes figūra, kurai bija vieglāk lūgt palīdzību ikdienišķajās vajadzībās.⁵⁷

Rozmarija Redforda Rutere norāda, ka šajā Marijas tēlā saskatāmas daudzas līdzības, piemēram, ar ēģiptiešu dievieti Izidu, kā arī antīkajām sieviešu dievībām.⁵⁸ Dažiem pētniekiem šī populārās Marijas līdzība ar pagānu dievībām likusi apšaubīt marioloģiju kā daļu no patiesās kristietības mācības⁵⁹ un uzlūkot Mariju kā ienācēju no ārpusē, kas kļuvusi par sava veida slēpto dievieti kristietībā.⁶⁰ Šī Marija neapšaubāmi ir tuvāka sievietes ikdienai un draudzīgāka arī sievietes seksualitātei, bet jautājums par tās saistību ar kristietību un Svētajiem Rakstiem paliek aktuāls.

Skatoties plašāk, jājautā, vai jebkurš no šiem abiem Jaunavas Marijas tēliem — Jaunava–Kalpone–Māte un zemes/auglības dieviete ir piemērots 21. gadsimta tehnoloģiskajā sabiedrībā dzīvojošam, izglītotam, profesionāli un sabiedriski aktīvam cilvēkam — sievietei vai vīrietim, kas apzinās un izpauž savu seksualitāti, nedz pārspilējot, nedz noniecinot tās nozīmi? Runājot Elsas Mekelbergas vārdiem, “kā Marija var dot ieguldījumu kristiešu humanizācijā?”⁶¹ Šis jautājums

⁵⁷ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 46–47.

⁵⁸ Turpat, 14.

⁵⁹ Turpat, 9.

⁶⁰ Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology...*, 175.

⁶¹ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 33.

ir feministu teoģu centienu pamatā no jauna rekonstruēt Marijas tēlu.

Marijas tēla rekonstrukcijas iespējas feminisma teoģijā

Iepriekšējās sadaļās esam aplūkojušas Marijas tēla neviennozīmīgo lomu mūsdienu sieviešu pieredzē, Marijas kā simbola ierobežojošās un reizē atbrīvojošās izpausmes. Šīs sadaļas mērķis — aprakstīt feministu dažādo nostāju par Marijas tēla rekonstrukcijas vajadzību un nepieciešamību.

Jautājumi: “Kurā pusē ir Marija?” — un “Kā Marija var dot ieguldījumu kristiešu humanizācijā?” — paliek atklāti un atduras pret vēl fundamentālāku jautājumu: “Kas viņa ir: mīts, simbols, teoģisks koncepts, arhetips, antika dievība? Ko feministēm iesākt ar šo simbolu? Vai Marijas tēls vienlīdz labi var iekļauties gan kristīgajā tradīcijā, gan pagānismā?”⁶² Kur meklējams šī simbola atbrīvojošais spēks? Kā šis reliģiskais simbols spēj pildīt divas dažādas lomas, kā tas var būt reizē atbrīvojošs un tāds, kas apspiež? Mērija Deilija akcentē Marijas simbola ambivalenci, salīdzinot to ar abpusgriezīgu zobenu.⁶³ Šī neviennozīmīgā loma sieviešu pieredzē izpaužas Marijas tēlam piešķirto lomu dualitātē. No vienas puses, Marijas tēlā tiek iemiesots sievišķības ideāls, no otras puses, šis ideāls sievietei nav sasniedzams. Tomēr daudzas sievietes turpina pielūgt un slavēt Mariju, iet svētceļojumos uz svētvietām, kas veidotas Marijai par godu.⁶⁴ Var novērot, ka daudzi kristieši labāk izvēlas godināt un lūgt palīdzību Marijai, nevis Kristum, viņas klātbūtnē izjūtot aizsardzību un patvērumu Marijas žēlsirdības, maiguma, līdzjūtības dēļ. Savukārt pret Dievu vai Kristu netiek izjusta tāda padevība, jo šie tēli ir pārāk vīrišķoti, tāli un tiesājoši.⁶⁵

⁶² Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 41.

⁶³ Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973, 83.

⁶⁴ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 3.

⁶⁵ Carr, Anne E. *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1988, 190.

Feministes mēģina izšķirties par to, kas būtu lietderīgāk mūsdienu sievietei — šķirties no Marijas tēla kā nelietderīga, sievietei kaitīga vai tomēr mēģināt to izgaismot un radīt jaunu Marijas tēla interpretāciju. Dažas autore ir kategoriskas, apliecinot, ka Marijas tēls kristīgās tradīcijas ietvaros nav glābjams (Mērija Deilija, Karola Oksa, Kari Borensa, Dafne Hampsona, Naomi Goldenberga u. c). Viņas uzsver, ka to ir ļoti grūti reinterpretēt, izmantojot veco terminoloģiju un valodu,⁶⁶ jo tik ilgi, kamēr sievieti apzīmējošais simbolisms tiks ņemts no esošās tradīcijas, sievietē būs apspiesta.⁶⁷ Šo feministu kategorisko nostāju ir viegli saprast, jo Marijas tēla vēsture un pielietojums patiešām ir ilgi bijis Baznīcas ierocis pret sievieti.

Tā, piemēram, Mērija Deilija noraida, ka kristoloģiju var izmantot sievietes atbrīvošanai, un uzskata, ka atbrīvojošos elementus var meklēt jaunā marioloģijas — atsevišķas doktrīnas — interpretācijā.⁶⁸ Viņa piedāvā mariāniskās dogmas atbrīvot no kristoloģiskā rakstura, jo tikai tā, Mariju uztverot kā neatkarīgu simbolu, būtu iespējams šo tēlu interpretēt pozitīvi.⁶⁹ Piemēram, Marijas jaunavību viņa uzlūko kā sievietes autonomijas izpausmi, spēju būt patstāvīgai. Savukārt bezvainīgās ieņemšanas doktrīnu viņa tulko kā sievietes brīvību no grēka un zīmi tam, ka sievietei nav jābūt pestītai no vīrieša.⁷⁰ Līdz ar to Mērijas Deilijas mērķis ir attīstīt pilnīgi jaunas idejas un jaunu valodu, kas spētu izteikt sievietes reliģisko pieredzi. No esošajām filozofiskajām un teoloģiskajām sistēmām Mērija Deilija izvēlas atsevišķus derīgus tēlus, piešķirot tiem jaunu nozīmi.⁷¹

Savukārt, citas feministu autore uzsver, ka Marija ir jāskata tieši kristīgās tradīcijas kontekstā, jo pretējā gadījumā tas tēls, ar ko tiks operēts ārpus tradīcijas, vairs nebūs Marija.

⁶⁶ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 162–163.

⁶⁷ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 64.

⁶⁸ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press, 1975, 36.

⁶⁹ Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology...*, 173.

⁷⁰ Turpat, 83

⁷¹ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 28–29.

Turpinot uz Mariju lūkoties tradīcijas gaismā, jāmeklē iespējas, kā šo tēlu atainot sievietei draudzīgā veidā, tādā veidā apliecinot, ka šo reliģisko simbolu nedrīkst atstāt vīriešu hierarhijai pakļautās Romas katoļu baznīcas rokās (Redforda Rutere, Džonsone, Šislere Fjorenza u. c).

Tomēr, lai to darītu, radikāli jāmaina tradīcijās lietotā valoda un jēdzieni, kā arī pamatā jāmaina izpratne par attiecību hierarhiju. Ja ar Marijas tēlu nekas netiks darīts, ja tas nemainīsies, tad tām katoļu sievietēm, kas turpina apmeklēt baznīcu, tiktu uzspiests šis “ideālās Marijas” tēla īpašību kopums, un sievietes turpinātu pakļauties uzspiestajam vēstījumam.⁷² Tātad feministu teoļiem ir morāls pienākums pārskatīt mariānisko veidolu un ienest ideju par jauna Marijas tēla redzējuma iespējām draudzes redzeslokā,⁷³ lai, kā norāda Els Meikelberge, ticīgo draudze pati varētu izlemt, kurš no mariāniskajiem simboliem izdzīvos, kurš ne.⁷⁴ Feministēm ar savu diskursu ir uzdevums apliecināt, ka patriarhālā hierarhija nav tiesīga šo simbolu vienpersoniski interpretēt, kā arī nav tiesīga paturēt ekskluzīvās tiesības uz šī tēla lietojumu.

Tā, piemēram, Elizabete Šislere Fjorenza savā pētniecībā koncentrējas uz Marijas kā mīta nozīmi. Viņa uzskata, ka tēli un mīti ne tikai atklāj pasaules redzējumu, bet arī aicina uz šo mītu atdarināšanu. Mīti jāanalizē un jāatklāj to psiholoģiskā un garīgā darbība.⁷⁵ Tā kā Jaunajā Derībā par Mariju atrodamās ziņas ir niecīgas, viņa norāda, ka šī mīta radītāji ir garīdzniecība, askētisma kultūra un teoloģija.⁷⁶ Viņa uzskata, ka mīts par Mariju joprojām pavada sievietes dzīvi. Pirmkārt, šis mīts ataino dvēseles un ķermeņa duālismu, kas ir kristietības pamatā. Duālistiskā domāšana pakļauj visu, kas saistīts ar dabu — ķermeņi, tātad sievieti. Pakļāvējs ir vīrietis, kas saistās ar prātu un garu. Marijas mīts sievieti nošķir no

⁷² Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 27.

⁷³ Turpat, 161–162.

⁷⁴ Turpat, 162.

⁷⁵ Maeckelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 19–20.

⁷⁶ Turpat, 19.

sabiedrības, jo liek tai reizē būt gan mātei, gan mūķenei.⁷⁷ Ja Marija ir šāda veida mīts un koncepts, tad, pēc Elizabetes Šisleres Fjorenzas domām Marijas — sievietes no Nācāretes — tēlam ir nepieciešama demitoloģizācija.⁷⁸ Demitoloģizācija var notikt tikai tad, ja tiek mainīta valoda un pats mīts tiek iesaistīts šajās izmaiņās.⁷⁹

Tomēr no šī mīta nekādā ziņā nav jāatsakās pavisam, jo, lai arī Marijas tēls ir mītisks, tomēr šī tēla un simbola esamība kristīgajā tradīcijā sievietei palīdz.⁸⁰ Kaut gan pamatā šis tēls ir apspiedošs, vīriešu radīts, tomēr tas ļauj, par dievišķo realitāti runājot, izmantot sievišķo valodu.

Tradicionāli kristīgā teoloģija norāda, ka par dievišķo realitāti ir jārunā analogiskā veidā, bet, lai izpaustu Dieva transcendenci, tiek veidota cilvēku izpratne par dievišķo, cilvēki cenšas veidot savus konceptus un pieņēmumus par Dievu.⁸¹ Tā veidošanai pārsvarā tiek izmantoti vīrišķā terminoloģija un simboli. Tātad dievišķās realitātes apzīmēšanai galvenokārt ir dominējusi patriarhālā valoda. Elizabete Šislere Fjorenza norāda: lai veids, kādā runājam par Dievu, patiesi būtu analogisks, jāizmanto gan vīrišķā, gan sievišķā terminoloģija. Marijas kults demonstrē teoloģiskās valodas tradīciju, kurā, runājot par dievišķo realitāti, tiek izmantota sievišķā terminoloģija.⁸²

Pēc Elizabetes Šisleres Fjorenzas domām, jo vairāk kristiešu apziņā Dieva tēls tika patriarhalizēts, jo vairāk Jēzus tika dievišķots, jo vairāk attīstījās nepieciešamība pēc cilvēciska starpnieka. Saistībā ar Dieva tēla pakāpenisku patriarhalizēšanu Marijas tēls kļuva par Dieva otro seju. Kristiešu, izpratnē Dieva mīlestība tiek piedzīvota caur Marijas tēlu, tādēļ marioloģiju nepieciešams skatīt no sievietes

⁷⁷ Turpat.

⁷⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum, 1994, 168.

⁷⁹ Maecelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 19–20.

⁸⁰ Christ, Carol P. and Plaskow, Judith. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992, 138.

⁸¹ Turpat, 138–139.

⁸² Turpat, 139.

perspektīvas, pretējā gadījumā mariāniskais mantojums, kas uzkrāts šo gadsimtu laikā, būtu jāatmet.⁸³ Bet, tā kā Marijas kults ļauj dievišķo skatīt sievišķā plāksne un, runājot par dievišķo realitāti, izmantot sievišķo valodu, no tā nevajadzētu atsacīties.⁸⁴

Savukārt, Rozmarija Redforda Rutere uzskata, ka sekmējot Marijas pozitīvo aspektu atklāšanu, feministes varētu sniegt ieguldījumu ne tikai mūsdienu sievietes, bet arī vīrieša garīguma veicināšanā. Lai pārveidotu Marijas tēlu, jāpārdomā ne tikai valodas lietojums dažādos līmeņos, bet arī dzimumu attiecību modelis — pakļāvējs un pakļautais.⁸⁵ Tik ilgi kamēr viena puse joprojām būs aktīva un otra — pasīva, valdīs sadomazohistiskas cilvēkattiecības, kas nestimulēs sieviešu garīgo attīstību. Rozmarija Redforda Rutere raksta: atbrīvotai marioloģijai arī vīriešiem varētu dot iespēju sevī pieredzēt un atklāt “sievišķo” pusi,⁸⁶ kā arī abiem dzimumiem raudzīties uz Dievu sieviešu dzimumu nediskriminējošā veidā.

Tradicionāli Dieva transcendence tiek uzlūkota kā “vara virs” (“*power over*”), kas automātiski rada paraugu cilvēku savstarpējo attiecību modelim. Pēc šī parauga veidojas vienpusīgs attiecību modelis, kurā vīrietis (līdzīgi Dievam) ir valdnieks un sieviete — kalpone.⁸⁷ Saskaņā starp dzimumiem tiek izjaukta līdz ar diskriminējošā priekšstata par vīrišķā aktivitāti un sievišķā pasivitāti nekritisku pieņemšanu. Rozmarija Redforda Rutere uzskata, ka vecā modeļa vietā jāiedzīvina abpusējas attiecības,⁸⁸ kurās ikviens no dzimumiem — gan sieviete, gan vīrietis — varētu justies kā pilnvērtīgas Dieva radīta būtnes. Līdz ar to Marijas tēla rekonstruēšanai varētu būt lielāka nozīme, ne tikai šīs nozīmes uzsvara maiņai.⁸⁹

⁸³ Turpat, 138.

⁸⁴ Maekelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 20.

⁸⁵ Radford Ruether, Rosemary. *Mary—The Feminine Face of the Church...*, 164.

⁸⁶ Turpat, 65–66.

⁸⁷ Turpat, 64–65.

⁸⁸ Turpat.

⁸⁹ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 168.

Tā palīdzētu abiem dzimumiem saskatīt attiecības ar Dievu citādos terminos, ne tikai “vīrs” un “zem” vai “Kungs” un “kalps,” kas būtu pamats arī savstarpējo attiecību maiņai.⁹⁰

Vēl viens veids, kā risināt Marijas tēla rekonstrukcijas un reinterpretācijas jautājumu, ir izvirzīt priekšplānā jautājumu par “vēsturisko Mariju,” Mirjamu no Nācaretes. Feministes izsaka kritiku, ka “vēsturiskās Marijas” tēls ir aizmirsts, kļūst iluzors un netiek pētīts, bet tiek noslogots ar “ideālās Marijas” tēla doktrinālo bagāžu. Tādēļ būtiski ir atgriezties pie Jaunās Derības, kas ir galvenais marioloģijas izcelsmes avots. Baznīcas teoloģija par Mariju — Jēzus Māti aizsākās no nelielā stāstiņa Mateja evaņģēlijā (1 nod.) un Lūkas evaņģēlijā (1–2 nod.). Evaņģēlists Lūka stāsta, kā Marija kļūst par “pirmo ticīgo” (Magnificat Lk. 1:46–55), kas pieņem Dieva gribu un padevīgi akceptē iesaistīšanos Dieva mesiāniskajā atpestīšanas plānā, piekrītot būt par māti Dieva Dēlam. Apustuļu darbos Marijas vārds ir pieminēts Jeruzālemes pirmo ticīgo vidū, bet apustuļa Pāvila darbos un Didahē Marijas vārds netiek pieminēts vispār. Rodas jautājums: kā no tik niecīgām ziņām, kas par Mariju iekļautas Svētajos rakstos, ir izveidojusies tik kompleksa un sarežģīta vēsturiska figūra? Kā Svētajos Rakstos pieminētā pazemīgā kalpone no Nācaretes pārtop par varenu debesu valdnieci?⁹¹

Tas, ka Jaunajā Derībā Marijas tēls tiek tikai ieskicēts, norāda uz to, ka evaņģēliju nodoms nav bijis portretēt Mariju, bet gan Jēzu. Jāņa evaņģēlijā rakstīts: “Bet šis ir rakstīts, lai jūs ticētu, ka Jēzus ir Kristus, Dieva Dēls, un lai jums, kas ticat, būtu dzīvība viņa vārdā” (Jņ. 20–31). Uz to pašu domu norāda arī Mateja, Marka un Lūkas evaņģēlija sākums. Marijas loma evaņģēlijos ir vienkārša. Viņa tika izraudzīta no visām sievietēm, un tieši viņai bija lemts šajā materiālajā pasaulē dot dzīvību dievišķajam Logosam. Līdz ar šī uzdevuma izpildi Marijas loma evaņģēlijos mazinās. Marija, līdzīgi kā Jānis Kristītājs, sagatavo ceļu Pestītājam un pati šajā stāstā no

⁹⁰ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press, 1975, 57.

⁹¹ Millers, Eliots, Sempls, R. Kenets. *Jaunavas Kults: Katoliskā marioloģija un Marijas parādīšanās*. Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2000, 62.

priekšplāna atvirzās.⁹² Rozmarija Redforda Rutere norāda, ka Jaunajā Derībā Mateja un Lūkas evaņģēlijā sastopamo stāstu par Marijas jaunavību patiesais konteksts ir kristoloģija, nevis marioloģija. Akcents tiek likts uz Jēzus bezvainīgo dzimšanu, atklājot teoloģisko nozīmi, ka Kristus dzimšanā ir iesaistīts vienīgi Dievs, nevis cilvēks.⁹³

Runājot par Marijas jaunavību, Raksti nekur neliecina, ka tā būtu mūžīga. Saskaņā ar Mk. 6:3 viņas aprūpē ir bijis ne tikai Jēzus, bet arī vēl vairāki citi bērni, kas varēja būt un varēja arī nebūt Jāzepa bērni no iepriekšējās laulības. Nav ziņu par to, kādas bijušas viņas attiecības ar Jāzepu. Principā, taisnība varēja būt arī Helvīdijam un Joviniānam 4. gs., kuri tika nosodīti par to, ka uzskatīja: Marijai ar Jāzepu pēc Jēzus īpašās piedzimšanas vēlāk ir bijuši kopīgi bērni. No vienas puses, šāda “vēsturiskā Marija” būtu “piezemētāka,” ikdienišķāka, parastāka, no otras puses, no viņas pleciem tiktu noņemts slogs, kas saistās ar mūžīgās šķīstības pārliecīgo erotizāciju cilvēku prātos. Tas ļautu Marijas tēlā akcentēt citus aspektus, piemēram, Mariju — mācekli un Mariju — pravieti, kas ar savu *Magnificat* ir vienā tradīcijā ar Mozus māsu Mirjamu (2 Moz. 15:21), pravieti Deboru (Soģu 5:12) un Samuēla māti Annu (1. Sam. 2:1) kā nabagu un apspiesto aizstāve.

Šis Marijas — nabagu aizstāves — motīvs ir īpaši svarīgs, piemēram, Latīņamerikas sieviešu jeb *mujerista* teoloģijā. Šeit Marija ir mazāk Debesu karaliene, vairāk māsa, kas dalās nabadzīgo sieviešu dzīves grūtībās. Tāpat kā Marija, viņas bieži ir nabadzīgas vientuļās mātes bez pajumtes, nereti militāro režīmu apdraudētas bēgles un liecinieces savu bērnu netaisnīgai apcietināšanai, spīdzināšanai un sodīšanai ar nāvi. Tādēļ, kā raksta Marija Pilara Akvīno, “Marija tiek identificēta ar nabagu un apspiesto interesēm un Dieva, kas ir viņu pusē, pieredzi”.⁹⁴

⁹² Turpat, 51.

⁹³ Radford Ruether, Rosemary. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation...*, 46.

⁹⁴ Aquino, Mariá Pilar. *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*. New York: Orbis Books, 1993, 175.

Tomēr sievietes meklē solidaritāti ar Mariju ne tikai ciešanās, bet arī cerībā uz pozitīvām pārmaiņām: “Marija ir pravietiska un atbrīvojoša, uzticīga cīņai par taisnīgumu(..) Marija pastāvīgi saka *jā* dzīvības Dievam un *nē* sociāli ekonomiskai nevienlīdzībai(..) Sieviešu domāšanā liela nozīme ir Marijas saistībai ar Dieva valstību kā kolektīvu notikumu. Viņa netiek uztverta ekskluzīvi kā Jēzus māte, bet saistībā ar Dieva valstību, kas ienāk vēsturē caur radošo Gara spēku.”⁹⁵ Līdz ar to Marija kļūst par dievišķā epifāniju, jaunas cilvēces līdzradītāju, kas paver cilvēkiem jaunas patības iespēju. Šajā kontekstā Sallija Kunnena norāda uz saikni starp Jēzus un Marijas pravietiskajām misijām: *Magnificat* palīdz “saskatīt Jēzu ar viņa uzticību jūdu taisnīguma un pravietiskuma tradīcijai kā patiesu Marijas dēlu. Ar savu nabagu aizstāvību, kas sadusmoja gan romiešu valdniekus, gan jūdu augstos priesterus, viņš atspoguļoja savas mātes uzticību.”⁹⁶

Šī ir Marija, kas kopā ar savu Dēlu ir katra vienkārša cilvēka pusē un aicina uz nepārtrauktu sevis un sabiedrības cilvēciskošanu. Neliekot tik lielu uzsvaru uz tradicionālo jaunavības aspektu, paveras iespēja humanizēt arī vīriešu un sieviešu savstarpējās attiecības un meklēt veidus, kā veidot jaunu kultūru ar jaunu seksuālo ētiku, kuras pamatā būtu “savstarpējības erotizācija”.⁹⁷

Noslēgums

No malas raugoties, varētu šķist, ka pārmetumi, kas veltīti Romas katoļu baznīcai par tās androcentrisko pasaules skatījumu un patriarhijā balstīto hierarhiju, nav pamatoti, jo sievietes loma Baznīcā tiek īpaši akcentēta ar Jaunavai Marijai piešķirto godu, kā arī ar īpaši atvēlēto nozīmi un lomu teoloģijā. Taču feministes secina, ka Marijas tēls, ko mēs skatām attiecīgās doktrīnas ietvaros, nebūt nav

⁹⁵ Turpat, 175–176.

⁹⁶ Cunneen, Sally. *In Search of Mary: The Woman and the Symbol*. New York: Ballantine Books, 1996, 45.

⁹⁷ Harrison, Beverly W., Heyward, Carter. Pain and Pleasure: Avoiding the Confusions of Christian Tradition in Feminist Theory. In: *Sexuality and the Sacred*, eds. James B. Nelson, Sandra P. Longfellow. Westminster/John Knox Press: Louisville, 1994, 133.

atbilstošs mūsdienu sievietei. Baznīca no Marijas tēla izveido pakļāvīgu, pazemīgu sievieti, kura paklausa vīrišķajai varai — savam Dēlam un Tēvam. Marija ir sieviete, kurai nepiemīt seksualitāte. Marija bezvainīgi ieņem Dieva Dēlu, visu mūžu palikdama jaunava, kā arī pati ir ieņemta bezvainīgā ceļā — tātād ir palikusi iedzimtā grēka neaptraipīta. Marijas tēls tiek idealizēts, aizejot tālu no “vēsturiskās Marijas” tēla, kas daudziem kristiešiem paliek nezināms, bet kurš — īpaši sievietēm — varētu palīdzēt izvērtēt savu nostāju morāles jautājumos, kā arī atbrīvoties no nepareizu attiecību izpratnes valgiem.

Lai arī ir feministes, kuras uzskata par nevajadzīgu reinterpretēt Marijas tēlu, uzskatot to par neiespējamu, kopējā feministu nostāja ir skaidra. Marija ir pārāk spēcīgs reliģiskais simbols, lai ļautu turpināt tā ekskluzīvo interpretāciju tikai no patriarhālās baznīcas puses. Tas liek domāt, ka Marijas tēla veidošanās process vēl nav noslēdzies. Els Meikelberga tēlaini apraksta Marijas tēlu kā ielāpānu segu, uz kuras katrs no gadsimtiem uzsedz pa jaunam ielāpam.⁹⁸ Vēsturiski var izsekot, ka vieni un tie paši tituli, kas tiek piedēvēti Marijai, cita gadsimta ietvaros atsedz pavisam citu kontekstu.⁹⁹ Vēl nesenaajā pagātnē arī Otrais Vatikāna koncils devis savu ieguldījumu, lai no jauna pārskatītu Marijas tēlu Romas Katoļu teoloģijā. Tagad to dara feministes. Tā kā mūsdienās ir daudzas kristiešu sievietes, kuras turpina apmeklēt baznīcu un godināt Mariju, šis tēls neizbēgami nonāk feministu diskursā, kur viens no galvenajiem uzdevumiem ir atklāt katrai sievietei šī simbola atbrīvojošos aspektus, vispirms kritizējot tradicionālo Marijas portretējumu. Gan kritika, gan reinterpretācija jāsaista ar sieviešu pieredzi, jo tikai pieredze var apliecināt, vai šis tēls mūsdienu sievietei būs derīgs vai nē.¹⁰⁰

Lai arī formāli feministu atklātie secinājumi un analīzes adresētas sievietēm, tas nebūt nenozīmē, ka Marijas tēls kā

⁹⁸ Maekelberghe, Els. *Desperately Seeking Mary: A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol...*, 89.

⁹⁹ Turpat, 2–3.

¹⁰⁰ Hamington, Maurice. *Hail Mary: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism...*, 171.

prototips var piederēt vienīgi viņām, savukārt Jēzus — vienīgi vīriešiem. Abiem dzimumiem būtu jāsolidarizējas, kopīgiem spēkiem atsakoties erotizēt patriarhālos Dieva — cilvēka un vīrieša — sievietes modeļus.¹⁰¹ Tas nozīmē nesekot uzskatam par sievietes un vīrieša duālo dabu, nemēģināt atbalstīt sociāli konstruētās lomas un nebalstīties miesas un gara dualitātē, kas sievieti reprezentē ar seksualitāti, miesiskumu un ļaunumu.

Vēl joprojām katrs cilvēks — vīrietis vai sieviete — Marijas tēlā var saskatīt kaut ko tieši sevi uzrunājošu un atbrīvojošu. Marijā sevi var saskatīt jebkurš cilvēks, kurš spēj atsaukties Dievam, līdzdarbojoties Dieva valstības atnākšanas tuvināšanā.

Summary

The Image of Virgin Mary in Feminist Theology

The aim of this article is to reveal the meaning of Mary's image and symbol in the feminist theology. The image of the "ideal Mary" offered by the traditional Christianity, especially by the Roman Catholic tradition, is confronted with the feminist critique, which highlights the repressive nature of this symbol.

Virgin Mary is an important image in the Christian tradition. It has developed from century to century, becoming more and more complicated. Mariology—the cult of Mary and special honours bestowed on Mary in the Roman Catholic Church—has provoked numerous accusations from the feminist side that the church is patriarchal and androcentric, constantly diminishing the role of women. Feminist theologians do not tire to continually point out the main dangers connected with Virgin Mary's high popularity in the Roman Catholic Church, namely, the denial of the value of the body and sexuality and cultivation of women's passivity and submissiveness.

Confronting this negative experience, some feminists have dismissed Mary as inapplicable to contemporary spirituality of women, while others strive to transform, change, reanimate Mary,

¹⁰¹Turpat, 170.

and emancipate her from the traditional views. In general, feminist theology reveals the ambivalent role of Mary's traditional image in women's experience and searches for ways to reshape it in order to bring it closer to the reality of an active and creative contemporary woman as well as to support equality in gender relations.

KRISTĪGAIS KONSERVATĪVISMŠ, DISKURSĪVĀ KONKURENCE UN SEKSUĀLO MINORITĀŠU MARGINALIZĀCIJA KIBERTELPA: BIEDRĪBAS “NO PRIDE” MĀJAS LAPAS SATURA ANALĪZE

Deniss Hanovs

Dr. art., asoc. prof., Rġgas Stradiņa universitāte

Baznġca un jutekliskais Seksualitātes kontrole postmodernajā plurālismā

1664. gadā aktieris un dramaturgs Moljērs (Poklens) Versaļas galma svētkiem piedāvāja komēdiju “Tartifs”, kas gan tūlīt pēc izrādes tika aizliegta. Lugas centrālais tēls ir 17. gs. otrajā pusē Francijā izplatġtas un ietekmġgas reliģiskās kopienas pārstāvis, *devot* jeb svētulis — kolektġvs tēls, aiz kura tā laika politiski kompetenta sabiedrġbas daļa atpazīna *Companie du Saint-Sacrement* pārstāvi. Šis politiskais grupējums, cieši saistġts ar katoļu baznġcu ārpus Francijas, rekrutēja savus sekotājus gan galmā, izmantojot karalienes mātes Austrijas Annas labvēlġbu, gan Francijas vidusšķirā un provinces ierēdniecġbā, pretojoties absolūtisma politikas nostiprināšanai.

Komēdija, kuras uzdevums, pēc Moljēra domām, ir labot cilvēka netikumus,¹ bija pārstrādāta un parādġjās atkārtoti tikai 1669. gadā.

¹ Moljēra priekšvārdi lugai “Tartifs” (1667.) Citēts pēc: *Oeuvres completes de Moliere*. Paris:Imprimerie de H. Fournier, 1825. P 242.

Kaut arī Tartifa tēls ir veidots tradicionālajā Eiropas komēdijas shēmā, kuras centrā ir varonis-triksteris, kura nedarbus noslēgumā atklāj, Moljērs ļauj lasītājam jau pirmā cēliena ainās Orgona ģimenes locekļu diskusijās iegūt detalizētu priekšstatu par *devot* uzvedību. Tēla centrālais elements ir postulētas uzvedības neatbilstība praktiskai darbībai, kas nav domāta publiskai novērošanai.

Tā jau pirmajās minūtēs uz skatuvēs Tartifs, kas publiski apkaro jebkuru juteklības izpausmi, piespiež kalponi Dorinu aizklāt dekolētē ar atklātiem mājieniem uz viņas krūtīm:

*Couvrez ce sein, que je ne saurois voir.*²

Savukārt kalpones atbilde pauž to, kas ir pamatā Moljēra *devots* adresētajiem pārmētiem — reliģiskās stingrības un tradicionālās tikumības sargu īpašu jūtīgumu pret seksualitātes impulsiem:

*Vous etes donc bien tendre a la tentation,
Et la chair sur vos sens fait grande impression!*³

Komēdijas sižeta attīstībā Tartifam ne reizi vien tiek pārmesta nekonsekvētā pieeja pret ķermeņiskuma izpausmēm privātajā telpā un publiskajos paziņojumos paustai stingrai jutekliskuma nosodījums. Lugas beigās, kad šī nesakritība sasniedz virsotni un tiek atspēkota, Tartifs pārvēršas par politisku figūru un apdraud Orgona ģimenes drošību, mantu un pat dzīvību. Politiskie ietekmes instrumenti un iedarbinātie valsts varas represīvie līdzekļi norādīja uz *devots* ietekmi un saikni ar 17. gs. izpildvaras un likumdevēju varu.

Eiropas antiklerikālisma tradīcijā, kuras epicentrs 18. gs. bija Francijas Apgaismības skārto intelektuāļu loks, baznīcas sarga loma pār kolektīvo seksualitāti tika pakļauta regulārai literārai, politiskai un mākslinieciskai kritikai. Franču Apgaismības titāni Voltērs un Didro savos politiskajos vēstījumos literārajā formā vērsās pret baznīcas kontroli pār seksualitāti. Savos sacerējumos “Kandidis” un “Mūķene” abi filozofi, nenoliedzami polemizējot ar baznīcu kā valsts ideoloģijas instrumentu, dēmonizēja katoļu baznīcu kā institūciju,

² Turpat, acte III, scene II. P. 254.

³ Turpat.

sagatavojot ceļu Franču revolūcijas agresīvajai politikai pret katoļu baznīcu, tās ekonomisko potenciālu un ideoloģisko ietekmi.

19. gs. liberālajā kritikā baznīcas institūcijas pretenzija uz uzvedības normu noteikšanu un pārkāpumu sodīšanu parādījās ne tikai Rietumeiropas intelektuālajā telpā, bet arī Krievijā — pareizticības institucionālās ietekmes valstī. To labi redzam Ļeva Tolstoja daiļradē un viņa attiecībās ar oficiālo impērijas baznīcu, kas rezultējās viņa ekskomunicēšanā un kļuva par ietvaru intelektuālai opozīcijai pret baznīcas kristietību.

Baznīcas atdalīšana no valsts institūcijām vairākās valstīs Eiropā un ārpus tās 20. gs. pirmajā pusē tika ievērojami “kompromitēta” diktatorisku režīmu politikā, kad nacionāl-sociālisms un fašisms redzēja baznīcā institucionālu sāncensi, bet staļinisma ideoloģijā tā tika pasludināta par pretvalstisku fenomenu. Vienlaikus dažādas kristīgās konfesijas, būdamas minoritāras un vēsturiski marginalizētas, piemēram, katoļi Lielbritānijā, spēja vēl 20. gs. pirmā pusē ietekmēt to locekļu socializācijas procesus — Ivļins Vo (*Waugh*) romānā “Atgriešanās Braidshedā” (*Brideshead Revisited*, 1945) katoļu aristokrātiskās ģimenes pagrimuma cēloņus saskata to kristiešu identitātē, kas sakņojas katolicisma tradicionālajā marginalizācijā Anglijā.

Baznīcas institūciju lomas samazināšanās 20. gs. otrā pusē stimulēja jauno globalizēto kristietības novirzienu izplatīšanos, kuru ģenēze konstatējama jau 19. gs. Šis fenomens, kas mūsdienā Latvijā nereti tiek dēvēts pejoratīvā nozīmē par sektantismu, ir 19. gs. Rietumu politiskajā kultūrā tapušās pilsoniskās publiskās telpas veidošanas atbalss. Pilsoņu pašiniciatīvas attīstība pašorganizēšanās ietvaros veidojās kā dažādu asociāciju, biedrību un apvienību dibināšana izvīrīto mērķu sasniegšanai vai nu sociālās politikas, vai reliģiozitātes formu attīstības jomā.⁴ Reliģiskās pašorganizēšanās tradīcijas izplatība protestantisma valstīs un sabiedrībās var skanēt kā klišeja Maksa Vēbera protestantisma ētikas analīzes ēnā.

⁴ Hettling, M. Bürgerliche KulturßBürgerlichkeit als kulturelles System. In: Lundgreen P. (Hg.) *Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums*. Göttingen: VR, 2000. — S. 324.

Tomēr nedrīkst ignorēt būtisku protestantisma reliģiskās ētikas un varas attiecību īpašību — reliģiskās pieredzes iekļaušana ikdienas praktiskajā sadzīves telpā, reliģijas privatizācija un ar to saistītā jauno reliģisko kopienu, biedrību un iniciatīvu pašlegitimācija. 20. gs. otrās puses kultūras vertikāles strauja izzušana un kultūru relativisma izplatīšanās gan akadēmiskajā tradīcijā, gan kultūrpraksēs sniedza papildu impulsus arī reliģiozitātes iekļaušanai individu un grupu pašiniciatīvas un pašdarbības lokā.

Tādējādi var secināt, ka 19. gs. uzsāktās politiskās un ideoloģiskās līdzdalības paplašināšanās turpinājums 20. gs. veidoja virkni priekšnoteikumu arī reliģijas normatīvo funkciju dažādošanas procesam. Mainoties reliģiozitātes pieredzes formām, to izplatībai ārpus tradicionālajiem baznīcas hierarhijas mehānismiem, jauno reliģisko kopienu diskursīvā ietekme turpina pretendēt uz to locekļu un — plašākā izpratnē — uz visas sabiedrības normu veidošanu, arī seksualitāti. Vienlaikus ar šo tendenci, kā atzīmēja Zigmunds Baumanns, seksualitāte 20. gs. garumā emancipējās un kļuva par dažādu urbanizētās vides kopienu un individu identitāšu veidošanas un pieredzes pamatu.⁵

Tādējādi vispārinot var teikt, ka seksualitātes privatizācija, kas norisinājās 20. gs. cilvēktiesību, masu izklaides kultūras un globālā patēriņa sabiedrības ietvaros, pastāv paralēli ar reliģiozitātes privatizāciju, augošo daudzveidību un konservatīvo aktīvi misionējošo protestantismu, kas turpina tradicionālo baznīcu kontroles politiku pār individuālo seksualitāti un ģimenes institūciju. Jaunizveidojušās kustības, mijiedarbojoties ar daudzveidīgu un komunikāciju tehnoloģiju atvieglotu neatkarību no vietas, sekmē seksualitātes un reliģiozitātes diskursīvu mijiedarbību, kurā ietilpst gan individuālās seksuālās pieredzes kontroles deleģēšana konkrētai izvēlētai reliģiskai kopienai, gan oponēšana šādai kontrolei no liberālisma tradīcijā izaugušās cilvēktiesību paradigmas, kas postulē seksualitātes situatīvo un individualizēto, voluntāro pieredzi. Šādas paradigmas, nereti nonākot pretnostatījumu

⁵ Бауман, З. *Индивидуализированное общество*. Москва: Логос, 2005. Стр. 280.

situācijā, producē diskursu, kurā individuālā seksuālā pieredze, identitāte un orientācija kļūst par publisko debašu tematu, pilsonisko aktivitāšu daļu un izpaužas medijos.

Kibertelpa ir viena no minēto seksualitātes normatīvācības paradigmu izpausmes telpām. Tajā vienlaikus ar klasisko mediju darbību un saturu turpinātas debates par indivīda ķermeniskuma pieredzi un skaidrots, kas, kā un kāpēc drīkst producēt šī procesa normatīvu bāzi gan likumdošanā, gan citās, mazāk institucionalizētās sabiedrības kontroles aktivitātēs.

Turpmākajā izklāstā vēlos *glokalizācijas* tradīcijā ieskicēt diskursīvo kontroli pār indivīda seksualitāti, kas norisinās ciešā saiknē ar reliģisko kopienu postulātiem un/vai kādas baznīcas institūcijā Latvijā. Rakstā tiks analizēta konkrēta pilsoniskā aktivitāte, kas ierindojama konservatīvā protestantisma pašiniciatīvu spektrā. Runa ir par Latvijā reģistrētās nevalstiskās organizācijas “No Pride” mediju instrumentu kibertelpā — biedrības mājas lapas *www.nopride.lv* analīzi.

Šī biedrība, kas tika dibināta kā pilsoniskā iniciatīva lai sekmētu tradicionālās vērtības un vērsto pret seksuālajām minoritātēm, izveidojusi mājas lapu, kurā konstatēta saturiska (informatīva un strukturāla) saikne ar Latvijas tradicionālajām kristietības konfesijām. Šī saikne, kas izpaužas mājas lapas saturā, ierindo biedrību to nevalstisko organizāciju spektrā, kas apvieno iedzīvotājus, kuru darbība un uzskati pašu biedrības locekļu izpratnē tuvojas kristīgo konfesiju konservatīvai versijai, kas dominē Latvijas kristietībā.

Biedrības mājas lapas satura analīzes mērķis ir noskaidrot biedrības mediju saikni ar tādu fenomenu kā mūsdienu baznīcas institūciju tradicionāli normatīvo kontroli pār indivīdu ķermeni, ko M. Fuko minējis darbā “Uzraudzīt un sodīt”⁶. Vai baznīcas interese par ķermeniskumu veido teoloģijas seksualizāciju, par ko mūsdienu baznīcu kritizē, piemēram, angļu izcelsmes reliģijpētnieks Maikls Barlejs⁷ (*Burleigh*)? Kā šāds mērķis izpaužas apstākļos, kad publiskajā telpā

⁶ Fuko, M. *Uzraudzīt un sodīt. Cietuma rašanās*. Rīga: Omnia Mea, 2001. 129. lpp.

⁷ Burleigh, M. *Sacred Causes. Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*. London: Harper Perennial, 2007. P. 351.

pieejamā informācija, diskursi, simboli un vizuālā informācija turpina “izvest” seksualitāti no privātas intīmas telpas publiski pieejamajā telpā? Kādas atbildes un stratēģijas lieto nevalstiskās organizācijas, kas, nebūdamas baznīcas, savā darbībā pauž ar reliģisko saturu piepildītu darbību? Kā šādiem nolūkiem tiek izmantota oponenta seksualitāte un tās izpausmes? Vai oponenta seksualitāte tiek konstruēta atbilstoši ideoloģiskās konkurences apstākļiem? Vai konstruēšanas procesā ir konstatējami oponenta demonizācijas scenāriji un līdzekļi?

Uz šādiem jautājumiem vēlos atbildēt, lai noskaidrotu Latvijā pastāvošo diskursu par seksualitātes tradicionālismu un individualizāciju (alternatīvām) un vienlaikus noskaidrotu kristietības novirzienu normatīvās kontroles līdzekļu izmaiņas postmodernas individuālisma un cilvēktiesību legislatīvās dominantes kontekstā.

Atgriežoties pie Tartifa, kas pasniedz kalponei kabatlakatu seksualitātes cenzūrai, nekādā gadījumā nevēlos vilkt maskēto starp Moljēra lugas galvenā varoņa vāji piesegto seksuālo enerģiju un mūsdienu katoļu baznīcas sarežģītajām attiecībām ar tās locekļu seksualitātes deviācijām. Vienlaikus krūšu apsegšana ar kabatlakatu norisinās arī mūsdienu kibertelpā — ar atšķirību, ka mūsdienās reliģiskajam tradicionālismam būtu nepieciešams nevis kabatlakats, bet vismaz palags, lai apslēptu 20. gs. publiskajā telpā leģitimēto seksualitāti.

Mana tēze šim rakstam ir šāda — vispārējā publiskās telpas un diskursīvās kultūras seksualizācijas procesā, arī baznīcas un protoreliģiskās orientācijas nevalstisko organizāciju darbībā, ir konstatējama seksualizācijas palielināšanās, kas izraisa arī oponentu valodas satura izmaiņas — seksuāla rakstura informācija (medijos un internetā), konfesiju līderu retorika vēstījumā liecina par hiperseksuālās publiskās vides izplatīšanos telpā, kas 19. gs. un 20. gs. pirmajā pusē noliedza seksualitātes iekļaušanu publiskajā diskursā. Šādas transformācijas, kas šeit tiks tikai fragmentāri tematizētas vienas nevalstiskās organizācijas mediju satura analizē, ļauj izvirzīt tēzi par seksualitātes totālu publiskošanu un privātuma sairšanu, kurā piedalās arī baznīca un tradicionālismu atbalstošais nevalstisko organizāciju spektrs.

Saturs *pro* — biedrības “No Pride” saikne ar Latvijas kristīgo konfesiju diskursu par seksuālajām minoritātēm

Šis sadaļas mērķis nav skaidrot konservatīvi noraidošo baznīcas vai konkrēto sekulāro nevalstisko organizāciju pozīciju jautājumā par seksuālo minoritāšu emancipāciju un tiesisko stāvokli Latvijā. Raksta ierobežotais apjoms prasa postulēt kā aksiomātisku baznīcas konservatīvā spārna un tradicionālisma paradigmā esošo nevalstisko organizāciju negatīvo attieksmi pret mazākumgrupas ienākšanu publiskajā telpā. Neiedziļinoties plašajās diskusijās par to, kādi politiskie, ekonomiskie un sociopsiholoģiskie faktori veido šādu pozīciju, rekomendēju iepazīties ar seksuālo minoritāšu nolieguma politisko loģiku Džordža Lakofa (*Lakoff*) salīdzinošajā pētījumā.⁸

Vienlaikus jāsniedz īss komentārs arī par seksuālo minoritāšu diskursā visbiežāk lietotajiem jēdzieniem, proti — *gejs*, *seksuālās minoritātes*, *homofobija* (lielākoties no atbalstītāju politkorektā vārdu krājuma) un *pederasts*, *prajds*, *izvirtība* (vairāk konstatējams oponentu leksikā). Nesen tapušais diskurss Latvijā par seksuālajām minoritātēm, līdzīgi kā citās valstīs ir pakļauts vienam no publiskā diskursa būtiskās funkcijas nosacījumiem — cīņai par un pret minoritāras grupas atzīšanu, kas ir aktuāla un izmantojama politiskā retorikā, kas savukārt ciešāk nekā šī diskursa medicīniskās, tiesiskās vai teoloģiskās “sadaļas” ir saistīta ar varas iegūšanas un saglabāšanas stratēģijām.

Kas un ko cenšas diskursā par seksuālajām minoritātēm Latvijā iegūt un saglabāt? Pirmkārt, Rietumu kristietības konfesijas Latvijā to absolūti dominējošā konservatīvajā versijā atbilstoši 20. gs. 80. gadu beigu nacionālās kustības mērķiem daļēji guva idejisku ietekmi arī kā viens no etniskā disidentisma simboliem. Diskursīva ietekme uz sabiedrības laicīgo daļu ir minimāla, jo atšķirībā no dažām Rietumeiropas valstīm ticīgo saikne ar baznīcas institūcijām ir absolūti brīvprātīga. Vienlaikus ar aktīvo kristiešu skaita mazināšanos baznīcas ietekme uz sabiedrisko domu aizvien krasāk attālinās no izklaides industrijas ražotām un

⁸ Lakoff, G. *Moral Politics : How Liberals and Conservatives Think*. Chicago: Chocago University Press, 2002.

izplatītām nozīmēm — vērtībām, dzīves stilēm, uzvedības normām. Latvijas informācijas telpā baznīca tiek pozicionēta kā īslaicīgs, situatīvs tradicionālisma paradigmas fragments — reliģiskie svētki un politiskie rituāli, kas norisinās ekumeniskajos dievkalpojumos, netuvina tradicionālās konfesijas to potenciālajiem locekļiem. Vēl viens faktors, kas, manuprāt, veido konkurenci baznīcas autoritātei publiskajā telpā, ir vāja iesaistīšanās pilsoniskajās aktivitātēs, lai risinātu mūsdienu urbanizētās sabiedrības problēmas — katoļu sociālā angažētība, kas raksturo šo konfesiju Latīņamerikā vai Vācijā, šobrīd ir sveša Latvijas katoļu baznīcai.

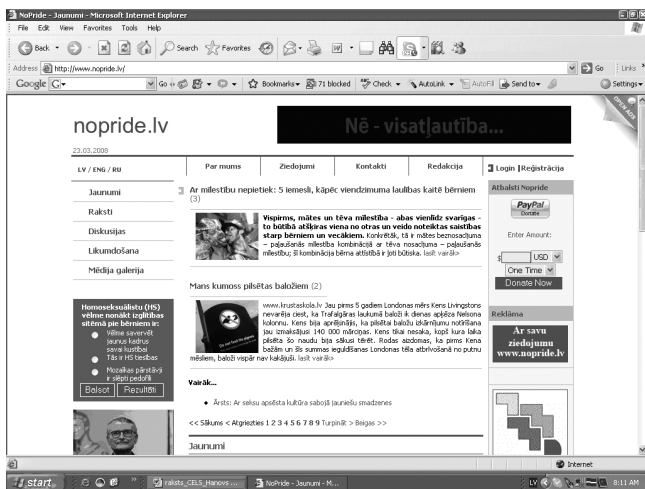
Seksuālo minoritāšu tiesību diskurss sniedz gan katoļiem, gan protestantiem iespēju īsā laikā emocionālā gaisotnē efektīvi apliecināt un stiprināt savu autoritāti pār reliģiski aktīvās Latvijas iedzīvotāju daļas robežām un “pārnest” kontroli arī pāri reliģiskās kopienas robežām. Lai paskaidrotu minēto, nepieciešams īsi uzskaitīt argumentāciju, kas izskan mūsdienu Latvijas sabiedrības publiskajā telpā. Vispirms, manuprāt, jāmin demogrāfiskās apdraudētības diskurss, kas tiek atrāžots mediju un politiskajā retorikā un ko regulāri apstiprina statistikas dati. Šādi zinātniski verificējams priekšstats par etniskās kopienas paredzamo izžušanu nākotnē var kā pierobežu diskurss ietekmēt un, manuprāt, arī ietekmē diskursu par seksuālajām minoritātēm, proti — “latvieši izmirst, bet tie (geji, lesbietes) ignorē demogrāfisko katastrofu un nepilda vienu no pretējo dzimumu funkcijām — radīt un dzemdēt bērnus”. Izslēdzot reproduktīvā procesa variācijas viendzimuma attiecībās kā vēl vienu diskursīvu aizliegumu, kristietības novirzieni balsta savu pretenziju diskursīvā dominantē, “pareizā” pozīcijā pār heteroseksuālo dominanti tās vēsturiski kulturoloģiskajā un demogrāfiskajā, kā arī ētiskajā dimensijā.

Tradīcijas fenomens noliedzošajā diskursā ieņem vadošo vietu un, apvienojoties ar socioloģiski fiksēto homoseksualitātes kvantitatīvo mazākumu, veido formulu, kurā minoritārai identitātei un tās izpausmēm tiek piešķirts *nepareizas* identitātes statuss ar visiem nepareizības atribūtiem — margināls, bīstams, kaitīgs, neproduktīvs, izaicinošs, sabiedrības dzīves kvalitāti pazeminošs.

Vēl viens elements baznīcas noliedzošajā diskursā ir kristīgā tradicionālisma “pareizības” fenomena pārsvars pār tiesiskās atziņas un horizontālā universālisma atzinumiem. Cilvēktiesību fenomens baznīcas kritiskajā vēstījumā pārtop par attaisnošanas līdzekli “nepareizajai” identitātei. Tādējādi pats cilvēktiesību fenomens iegūst vairākas pejoratīvas nozīmes.

Biedrība “No Pride” savā mājas lapā attīstīja vairākus piemērus šādai cilvēktiesību pejorizācijai, tostarp izveidojot arī dihotomisko noliegumu sarakstu sāकुmlapas banerī, kad līdzās homoerotiska satura fotoattēliem tiek veidots simulatīvs dialogs ar oponentu, izmantojot leksiku, kas ņemta no cilvēktiesību retorikas:

Tiesības? Orientācija? Diskriminācija? Dažādība? Nē. Izrādīšanās, dezorientācija, visatļautība, izvirtība.⁹



Fragments no *www.noprider.lv* mājas lapas ar banerī

Ciešā saiknē ar nepareizības diskursu, kas detalizētāk tiks analizēts nākamajā sadaļā, ir biedrības mājas lapā sniegtā informācija par to, kas biedrības izpratnē ir pareizās vērtības. Pareizības diskursus ir funkcionāli ambivalenti un var noderēt arī kā oponentu kritika. Tā, piemēram, portāla sadaļā “Par

⁹ *www.noprider.lv* (baneris skatīts 22.03.2008.)

mums” biedrība izmanto klasisko loģisko kļūdu, kad atsevišķas kopienas prasības pēc tai piemītoša dzīves stila un identitāšu atzīšanas tiek attiecinātas uz visu sabiedrību. Tādējādi, sekojot argumentācijai, saskaņā ar biedrības viedokli Latvijas sabiedrībai tiek piedāvāta “masveida homoseksualizācija”:

Viens no mūsu darbības virzieniem ir cīnīties pret centieniem caur masu medijiem, dažām politiskām partijām, ES finansētām nevalstiskām organizācijām uzspiest Latvijas sabiedrībai viedokli, ka homoseksuāls dzīvesveids ir pareizs un vēlams.¹⁰

Biedrības piedāvājums Latvijas sabiedrībai ir vērsts uz homoseksuālo attiecību institucionalizācijas novēršanu.¹¹ Ģimene kā viens no seksualitātes socializācijas scenārijiem biedrības izpratnē ir līdzeklis šāda drauda novēršanai. Biedrības mājas lapā ģimene tēlota kā tradīciju glabātuve un ģimenes formu paplašināšana; viendzimuma laulības un citi homoseksualitātes juridiskie statusi ir nepieļaujami.

Sakarā ar cilvēktiesību diskursā formulēto prasību ietvert diskriminācijas aizliegumu saistībā ar seksuālo orientāciju Latvijas normatīvajos aktos, kā arī ar vairākām likumdošanas iniciatīvām, kas pēdējā laikā ES direktīvu pārņemšanas procesā veido labvēlīgāku vidi seksuālo minoritāšu tiesību aizstāvēšanai, biedrības mājas lapā īpaša uzmanība veltīta arī Latvijas likumdošanai. Sadaļā “Likumdošana” tiek *copy paste* veidā piedāvāts iepazīties ar dažādiem grozījumiem Krimināllikumā, kurā iekļauta atbildība par pārkāpumiem pret cilvēkiem pēc seksuālās orientācijas. Biedrības īsie komentāri, kas citē likuma tekstu, par vienīgo seksuālo orientāciju postulē homoseksuālo orientāciju, neiekļaujot pārkāpumu sarakstā arī tiesiskajā praksē zināmos diskriminācijas gadījumus pret heteroseksuālo orientāciju. Manuprāt, šāda ekstensīva homoseksuālās identitātes tematizēšana tieši tiesiskajā diskursā sniedz papildu ilustrāciju tam, kas ietilpst “pareizības” diskursā — orientācijas fenomens pats par sevi ir drauds heteroseksuālai dominantei arī likumā.

¹⁰ http://www.nopride.lv/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=36 — skatīts 25.03.2008.

¹¹ Turpat.

Biedrības mājas lapas satura saikne ar Latvijas tradicionālo kristīgo konfesiju konservatīvo dominanti ir konstatējams gan saturā, gan vizuālajā noformējumā. Minēšu tikai dažus piemērus.

Pirmkārt, biedrības portāla veidotāji, sekojot valsts pārvaldes institūciju sagatavotajiem normatīvu aktu projektiem, regulāri komentē to ietekmi uz kristietību, par tās vienojošo elementu tiek uzskatīta nostāja par tradīcijām pret “nepareizo” inovāciju likumos. Komentējot Krimināllikuma 150. pantu, biedrības mājas lapas autori uztver grozījumus kā draudu kristietības vārda brīvībai kritizēt teoloģiskajā diskursā viendzimuma attiecības. Atsaucoties uz dažādiem Bībeles tekstu fragmentiem, kuros konstatējams viendzimuma attiecību nosodījums un aizliegums, biedrība definē grozījumus kā draudu kristietībai vispār:

Likumprojekts ir it kā paredzēts reliģijas pārstāvju aizsardzībai pret diskrimināciju, patiesībā ir reāls drauds kristietībai. Krimināllikumā cer ieviest jaunu personas pazīmi “seksuālā orientācija”, tādējādi pasakot, ka homoseksuālisms ir slikti, draud sods līdz pieciem gadiem. Ja baznīcā cilvēki citēs svētos rakstus, kur ir pieminēts, ka homoseksuālisms ir grēks, to varēs traktēt kā personas aizskaršanu (...)¹²

Saikne ar konservatīvo kristietību biedrības mājas lapā eksistē ne tikai kā iespēja noklausīties katoļu kardināla Jāņa Pujata videouzrunu. Tā ir lasāma arī sadaļā “Diskusijas”, kur lielākoties apkopoti biedrības pozīciju atbalstoši mediju materiāli un pārpublicējumi no dažādiem laikrakstiem. Vienkopus mājas lapā publicēti laikraksta “Diena” un “Rītdiena” materiāli, kuru atšķirīgās pozīcijas apvieno tajos publicētie raksti, kas skaidro geju gājiena aizlieguma nepieciešamību: M. Gobiņa “Dienā” publicētā gājiena aizlieguma juridiskā interpretācijā tiek apvienota kristieša un jurista pozīcija, kurā minētais tiesību maģistrs cenšas veidot tiltu starp Satversmi un Bībeli, tikumības aizsardzību un pilsoniskajām pamatbrīvībām.¹³

¹² Turpat. <http://www.noprīde.lv/content/view/143/75/> — skatīts 23.03.2008.

¹³ <http://www.noprīde.lv/content/view/24/48/> — skatīts 23.03.2008.

Apkopojot biedrības interneta materiālu saturu, jau minēto atzinumu spektram par biedrības atbalstu kristietības konfesiju konservatīvai pozīcijai diskursā par seksuālo minoritāšu emancipāciju, jāpievieno vēl kas: biedrības mājas lapa liecina par pilsonisko pašaktivitātes piemēru konservatīvās kristietības jomā, lai atbalstītu tradicionālismu tā plašajā spektrā. Biedrības mājas lapa atbalsta ne tikai seksualitātes tradicionālu koncepciju un ģimenes institūta saglabāšanu heteroseksuālu attiecību ietvaros. Mājas lapas saturs liecina par eklektisko tradicionālismu, ar tendenci pretnostatīt tradīcijas dažādām institūcijām, personām un sabiedrības pašdarbības formām. Komentējot grozījumus Darba likumā, kurā seksuālā orientācija atšķirībā no iepriekšējās, Saeimā atpakaļ atdotās versijas, tika minēta atsevišķi, biedrība uzskaitīja tos, kas publiskajā diskursā simbolizē negatīvo modernizāciju:

Par ko katrs no mums balsos šajās vēlēšanās, ir privāta lieta, taču mūsu spēkos ir noteikt, kādi deputāti nonāks Saeimā un kādi ne.

Biedrība “No pride” aicina visus, kuri iestājas par tradicionālo vērtību saglabāšanu, svītrot no kandidātu sarakstiem visus zemāk norādītos deputātus. Balsojumā par grozījumiem Darba likumā šie deputāti parādīja, ka viņi negrasās aizstāvēt tradicionālās vērtības.

Izsvītrojot šos deputātus no kandidātu saraksta, mēs pasargāsim savu valsti no Eiropas Savienības un *sorosiešu* mēģinājumiem pārvērst Latviju par geju bordeli.¹⁴

Tradīcijas un modernizācijas shematizēta antitēze, ko postulē biedrības mājas lapa, kļūst relatīvāka veidos, kādos biedrība veido sava oponenta tēlu, jo homoseksuālās sabiedrības daļas un to atbalstītāju veidols mājas lapā liecina par modernu kritikas instrumentu kopu, ko analizēšu sadaļā par oponenta tēlu.

Saturs *contra* — kā top un kas ietilpst oponenta tēlā?

Iepriekšējā sadaļā esmu minējis biedrības “No pride” mājas lapas netiešo, neinstitucionalizēto idejisko saikni ar Rietumu kristietībā sakņoto konfesiju vadītāju lideru noliedzošo

¹⁴ <http://www.noprider.lv/content/blogcategory/30/82/> — skatīts 23.03.2008.

attieksmi pret seksuālo minoritāšu emancipācijas diskursu Latvijā. Mājas lapas satura analīze liecināja par tradicionālās seksualitātes aizsardzības izvērzišanu par daudzslāņu tradicionālisma paradigmas aktualizācijas līdzekli.

Vienlaikus ar minoritāro grupu seksuālās pieredzes marginalizācijas mehānismiem dažādās jomās, arī likumdošanā, ētikā un pilsoniskajā sabiedrībā, diskursus par seksuālajām minoritātēm ir cieši saistīts ar diskursu par heteroseksuālās identitātes apdraudētību, ko es definētu kā diskursa par seksualitātes pieredzes otro komponenti. Plašākajā nozīmē baznīcu, NVO, likumdevēju un politiķu publiskie paziņojumi triju gadu garumā liecina par minoritārās seksualitātes transcendēšanu no kādreiz tabuizēta diskursīva lauka uz sabiedrības aktoru intereses epicentru, vienlaikus attīstot vairākus citus ekonomiskus un demogrāfiskus diskursus caur seksualitātes diskursa prizmu. M. Fuko uzbūvētā indivīda intimitātes un reprodukcijas kontroles shēma ir redzama seksuālās minoritātes noliedzošajā diskursā Latvijā.

Atgriežoties pie demogrāfiskās krīzes, kas tiek risināta 19.gs. nacionālās valsts cilvēkresursu un ekonomiskās kapacitātes nodrošināšanas tradīcijā, biedrības “No pride” mājas lapas saturā ir konstatējami vairāki piemēri tam, ka seksuālās pieredzes alternatīvas tiek definētas kā deviācija. Tādējādi saturā ir konstatējama cēloņu un sekū ķēde, kurā demogrāfiskā krīze tiek skaidrota, nevis analizējot heteroseksuālās reprodūktīvās darbības straujas samazināšanās cēloņus, bet kā homoseksuālās minoritātes darbību:

Mēs uzskatām, ka šādas darbības devalvē tradicionālas ģimenes vērtību un nozīmīgumu. Šādu darbību sekas ir viens no iemesliem dramatiskajai Latvijas demogrāfiskās situācijas statistikai, kas neapstrīdami parāda, ka Latvijas tauta izmirst: mirstība pārsniedz dzimstību.¹⁵

Šāda selektīva procesu cēloņu skaidrošana raksturo biedrības publisko informāciju, kas ir rodama tās interneta portālā. Ko šāda selekcija var ziņot par biedrības oponenta tēla veidošanu? Jāsāk ar to, ka jānoskaidro biedrības mājas

¹⁵ http://www.noprider.lv/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=36 — skatīts 25.03.2008.

lapā formulētā attieksme pret oponentu. Vai var lietot jēdzienu “ienaidnieks”? Ņemot vērā zinātnisko tradīciju Citādības analizē, ienaidnieka tēls, it sevišķi vācu un krievu kulturoloģiskā tradīcijā, ieņem dominējošo pozīciju politiskās un sociālās pretestības un konfliktu pētniecībā.¹⁶ Ienaidnieka daudzveidīgās “sejas” rodamas arī seksuāli Citādā pētniecībā dzimtes studiju ietvaros, vizuālās kultūras studijās un politiskā diskursa analītiskajā tradīcijā.¹⁷

Izmantojot krievu kulturologa Ļeva Gudkova ienaidnieku tipoloģiju,¹⁸ jākonstatē, ka biedrības “No pride” mājas lapas saturs liecina par seksuālo minoritāšu pārtapšanu par ienaidnieku, kas atrodas “smagsvara” kategorijā, proti, pēc tēla autoru uzskatiem, apdraud kopienas fizisko eksistenci. Vēlme saredzēt vispārēja, Eiropas sabiedrībām raksturīga demogrāfiskās krīzes procesa cēloņus homoseksualitātes fenomenā sniedz šādai klasifikācijai ilustratīvu materiālu. Pasludinot bioloģisko vairošanos par primāro pienākumu kopienas ilgtspējas nodrošināšanai, biedrības mājas lapā seksualitātes atdalīšanās no reproduktīvo pienākumu pildīšanas tiek reducēta uz seksuālo minoritāti, atstājot aiz šādas kritikas rāmjiem heteroseksuālās identitātes izmaiņas, ko Zigmunds Baumans aprakstījis kā erotikas atteikšanos no pienākuma un kontroles — erotiskā pieredze postmodernās individualitātes un masu kultūras hedonistiskās paradigmas ietvaros nodalās gan no reproduktīvā, gan komunikatīvā (attiecības) pienākuma pret partneri.¹⁹

Izmaiņas heterovairākuma dzīves stilos biedrības pārstāvētā sociālā un reproduktīvā tradicionālismā nav iekļautas, bet to vietu aizņem priekšstats par bioloģiskās ilgtspējas noliegšanas lielo ietekmi uz heteroseksuāļu kopienu, kas neatbilst reālai ietekmei uz politisko diskursu vai normatīvajiem aktiem,

¹⁶ Böhme, H., Matussek, P., Müller, L. *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will.* Hamburg: Rowohlt's Enzyklopädie, 2000. S. 150–153.

¹⁷ Waugh, T. The Third Body: Patterns in the construction of the subject in gay male narrative film. In: Mirzoeff N. (ed.) *The Visual Culture Reader.* London: Routledge, 1998. — P. 636–653.

¹⁸ Гудков, Л. Идеология врага. Враги как массовый синдром и механизм социокультурной интеграции. Гудков Л. (ред.) *Образ врага.* Москва: ОГИ, 2005. Стр. 15–16.

¹⁹ Бауман, З. Индивидуализированное общество.. стр. 291.

kas ļautu runāt par Latvijā esošo seksuālo minoritāšu lobiju. Šis priekšstats iekļaujas ienaidnieka diskursam atbilstošā savvērestības teorijā, kas veido plašāku diskursīvu ietvaru priekšstatiem par ienaidnieku. Ieskiecējot šo ietvaru, par pamatu ņemot tikai mājas lapā izvietoto materiālu, var konstatēt šādu “diskursīvu ainavu” — ienaidnieks no ārpusē (ārzemnieki, ES institūcijas un ārzemju finansētās NVO ar kolektīvu jēdzienu *sorosieši*) cenšas samazināt heterokopienas dalībnieku skaitu. Īpašs izslēdzoša diskursa elements, kas raksturo ienaidnieku, ir biedrības postulētais priekšstats par to, ka LGBT²⁰ pārstāvji vēlas ietekmēt skolas vecuma bērnu izglītības saturu. Šāds priekšstats pievieno ienaidnieka tēlam vēl kādu svarīgu tā demonizācijas detaļu — tieši nepostulētu, bet bieži asociatīvā līmenī atražotu priekšstatu par saikni starp seksuālo minoritāti un pedofiliju kā krimināli sodāmu darbību. (Skat. aptauju biedrības mājas lapā ar šādām atbilžu iespējām: 1) vēlme savervēt jaunus kadrus savai kustībai; 2) homoseksuālistu tiesības 3) organizācijas “Mozaika” pārstāvji ir slēpti pedofili.)²¹

Šādas postulētas un biedrības mājas lapā vairākkārt “ilustrētas” darbības pamatā ir ienaidnieka aktivitātēm raksturīga kopienas novājināšana ar daudzējādām “infekcijām”. Šo līdzekļu spektrā, pēc biedrības publiskās informācijas, ir homoseksuālā dzīves veida popularizēšana. Šis faktors ir būtisks kopīgs elements Latvijas kristīgo konfesiju, t.s. kristīgo politiķu, un NVO seksuālo minoritāšu kritikā. Tieši seksuālo minoritāšu publiskās aktivitātes mediju un pilsētas telpā ir tradicionāls pārmetums, kuru paūz minētās grupas.

Te jāatzīmē interesanta diskursīva parādība, kas raksturo seksualitātes diskursa privātuma un publicitātes fenomenu, proti — seksuālo minoritāšu emancipējošās aktivitātes, kuru vidū LGBT publiskās manifestācijas ir redzamākais instruments, izvirza alternatīvo seksualitāti no privātās

²⁰ Turpmāk tekstā abreviātūra LGBT tiks lietota kā saīsinājums no seksuālo minoritāšu kopienām (lesbietes, geji, biseksuāli un transpersonas). Jēdziens tiek lietots dažādos politikas dokumentos Eiropas Komisijā un seksuālo minoritāšu interešu pārstāvniecību materiālos.

²¹ http://www.nopride.lv/component/option,com_poll/task,results/id,20/?mosm sg=Paldies+par+J%FBsu+viedokli%21 — skatīts 23.03.2008.

(aizliegtās, tabuizētās) jomas publiskajā sfērā, piesakot šim fenomenam vietu citu pēdējā gadsimtā emancipēto grupu un fenomenu rindā. Tradicionālistu atbilde ir vērstā uz seksuālās dažādības novietošanu atpakaļ privātajā telpā. Tādējādi seksuālo minoritāšu “izņemšana” no publiskās telpas Latvijas gadījumā pieredz citās Eiropas un pasaules valstīs notikušo — līdz 2005. gada pirmajam Latvijas LGBT gājienam seksuālās minoritātes tika izslēgtas no publiskās telpas ar diskursīva tabu palīdzību. Minoritārās kopienas institucionalizēto pārstāvniecību neesamība līdz ILGA Latvija un “Mozaika” dibināšanai ir vēl viens faktors, kas nestimulēja kopienas sociālo interešu publiskošanu.

2005. gadā pirmais geju gājiens vairākās nozīmēs bija provocējošs, un tā novitāte Latvijas publiskajā telpā, kā arī politisko partiju diskursīva līdzdalība tajā savu prioritāšu sasniegšanai, ātri ievada publiskajā telpā līdz tam diskursīvi neeksistējošo kopienu, tās intereses un prasības. Līdz ar seksuālās minoritātes ienākšanu publiskajā telpā mainījās arī tās oponentu diskursīvie izslēgšanas paņēmieni. Biedrību “No Pride”, “Cita Eiropa”, kristīgo konfesiju lideru un politiķu stratēģija tika pārnesta, sekojot LGBT aktivitātēm, publisko debašu telpā, institucionalizējot arī diskursīvas marginalizācijas tehnikas, iekļaujot tajā pilsoniskās aktivitātes, globālo konservatīvo evaņģelikālismu, kas pazīstams ASV un citās valstīs.

Atšķirīgais pašreizējā situācijā ir vēlme izslēgt seksuālo minoritāšu jautājumu no publiskās telpas, jo šis process tiek traktēts kā nepieņemamas informācijas un dzīves stilu izplatīšana. Paziņojumos vairāki oponenti pasvītro, ka viņiem nepieņemama dzīves veida pastāvēšana privātā telpā ir paciešama, bet nav pieļaujama publiski. Var secināt, ka globalizācijas procesi, kuru mijiedarbībā seksuālās minoritātes emancipācijas līdzekļi izplatās dažādās valstīs un reģionos, sekmēja to, ka arī Latvijā seksualitātes pieredzes alternatīvas iznāca publiskajā telpā, tās dalībnieki — neatkarīgi no pozīcijas — izmanto komunikatīvu telpu, jaunas tehnoloģijas un globālo ekspertu, līderu tīklus.

Tālāk aplūkosim īpašības, kas konstatējamās seksuālo minoritāšu tēlā to oponentu “apdzīvotajā” kibertelpā.

Pieņemot, ka LGBT ir definēts kā ienaidnieks, var konstatēt šādas tēla detaļas.

1. Mājas lapā tiek pārstāvēts priekšstats par alternatīvu seksualitāti kā uzvedības, domāšanas deviāciju, kas ir vai nu koriģējama, vai ierobežojama — par to liecina tēze par “izrādīšanos”, ar ko tiek apzīmēti LGBT publiskie pasākumi.
2. Oponents tiek veidots kā hiperseksualizēta kopiena, kuras uzvedība robežojas ar seksuālas paškontroles zaudēšanu — šāds tēla elements tiek veidots ar erotiska un pornogrāfiska satura materiāla iekļaušanu mājas lapas vizuālajos materiālos — sadaļā “Medija galerija”, kas dalās video un fotogalerijās.²² Brīdinājums par seksuāla rakstura informāciju, kas domāta apmeklētājiem līdz 18 gadu vecumam, satur ne tikai brīdinājumu par erotisko materiālu, bet arī par to, ka materiāli, kas ataino dažādas LGBT publiskās aktivitātes, satur vardarbības elementus, tādējādi pierakstot oponenta aktivitātēm pejoratīvu, degradējošu nozīmi.²³ Vizuālajos materiālos dominējošais saturs atspoguļo tikai dažu seksuālo minoritāšu subkultūru elementus — sadomazohistu, panku, gotu vai t. s. *queen* vizuālus elementus (apgērbi, aksesuārus utt.)²⁴ Vizuālajām reportāžām piemīt ne tikai abstrakta ienaidnieka tēla demonizācija, bet arī konkrēta Latvijā esošas LGBT institūcijas un pēdējā geju gājiena rīkotājas — biedrības “Mozaika” izslēgšana. Fotoattēlu galerijā esošie erotiskā satura attēli ir domāti kā minētās biedrības “melnā PR” veidošana, veidojot tiešu saikni starp erotizētā karnevāla dalībniekiem un Latvijā esošo biedrību. Nosodot minoritāra jutekliskuma demonstrācijas, tiek nosodīta arī Latvijas gājiena rīkotāja, kuras darbībā līdz šim nav konstatēts nedz

²² Līdzās atsevišķajai sadaļai “galerija” mājas lapas izvēlnes daļā ir arī mainīgo fotoattēlu galerija.

²³ <http://www.noprīde.lv/content/view/62/74/> — skatīts 23.03. 2008.

²⁴ Waugh, T. *The Third Body*. P. 642-644.; Levine M. P. *The Gay Clone*. In: Nye A. R. (ed.) *Sexuality*. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 379.

karnevāliskums, nedz sadomazohisma subkultūras dominante:

Bridinām, ka šis materiāls satur klaji seksuālas un vardarbīgas scēnas. Personām līdz 18 gadiem šo sadaļu ir aizliegts apmeklēt. ASV šo pasākumu nosauca par “Zombiju Pride”. Kaut ko tik šausmīgu cilvēce nebija redzējusi jau sen. Pilsētā bērnu klātbūtnē geji un lesbietes publiski nodarbojas ar mazohismu, anonēšanu un citām seksuāla rakstura darbībām bērnu klātbūtnē. Bērnus, kurus ir adoptējuši geju pāri. Tāds kā neliels ieskats Mozaikas sludinātajā “brīvībā” un tolerancē.²⁵

3. Paralēli ar vizuālo demonizāciju norisinās arī marginalizācija publicistikā. Sadaļā “Raksti” tiek publicēti dažāda žanra raksti, kuros tiek formulēti priekšstati par seksuālo minoritāšu kopieni kā abstraktu veselumu. Šajos materiālos (kopskaitā 12 raksti, kuru vidū ir gan pārpublicēti tulkojumi no ārzemju medijiem, gan oriģinālraksti latviešu valodā) ienaidnieka tēlam pievienota cita īpašība, kurā atspoguļojas vēl viena demonizācijas tehnika — kopiena ir pakļauta īpašam saslimšanas riskam. AIDS infekcijas attiecināšana uz geju kopieni iekļauj sevī jau minētos priekšstatus par seksuālo minoritāti kā īpaši seksualizētu kopieni. Jēdzieni “seksuālā atkarība” un “seksuāli neizvēlīgs” ir izmantoti, lai pasvītrotu minēto kopienas īpašību.²⁶
4. Viens no simulatīvā dialoga paņēmieniem, kas domāts “pareizās”, biedrības pārstāvētās pozīcijas atkārtotai apstiprināšanai, ir LGBT kopienai pozitīvo rakstu un pētījumu publiskošana ar vēlāku to satura apgāšanu un pierādījumiem par to ideoloģisko uzdevumu attaisnot un maskēt augšminētās kopienas negatīvās īpašības. Tā, piemēram, rakstā “Homoseksuāļu un laulātu heteroseksuāļu pārus salīdzinot”²⁷ mājas lapas viesis tiek iepazīstināts ar statistikas datiem, kuru salikums un

²⁵ http://www.nopride.lv/component/option,com_datso/gallery/Itemid,55/ — skatīts 23.03.2008.

²⁶ Raksts “Ilūzija par drošu seksu” (tulkojums no angļu valodas, publicēts ASV). <http://www.nopride.lv/content/view/356/2/> — skatīts 24.03.2008.

²⁷ <http://www.nopride.lv/content/view/342/2/> — skatīts 25.03.2008.

līdz ar to arī mērķis ir parādīt heteroseksuālo attiecību daudzējādo pārākumu pār homoseksuālajām attiecībām.²⁸

Citu ienaidnieka tēla veidošanas līdzekļu spektrā iekļauta kritika pret homoseksuālisma iedzimto raksturu, par to kā kultūras fenomenu civilizācijas vēsturē.²⁹

Vienlaikus ar bioloģisko draudu spektru mājas lapas saturā LGBT kā ienaidnieka marginalizācija norisinās arī teoloģiskā vai prototeoloģiskā diskursā — mājas lapā ir publicētas intervijas ar dažādu profesiju pārstāvjiem un mācītājiem, kas tematizē jēdzienu pāri “vērtības vs. *šķietamas* vērtības”. Piemēram, radikālā nacionālisma ideoloģijas piekritējs un pauvējs R. Dzintars mājas lapā pārpublishētajā rakstā “Pārdomas praida sakarā” pauž pārliecību par to, ka ir nemainīgas latviešu vērtības, kuras piemīt bioloģiskā radniecībā veidotai kopienai. Šīs vērtības līdz ar jau minēto kopienas fizisko pastāvēšanu apdraud seksuālā dažādība. Minētais raksts ilustrē arī romantiskā nacionālisma diskursīvu “līdzdalību” seksuālās minoritātes marginalizējošajā diskursā:

Ja pašu mīlestība pret savām vērtībām būtu gana stipra, praidistu mērķi būtu nepiepildāmi. Tad Rīgas Dome vienkārši neļautu šāda veida pasākumiem notikt un šāds jautājums nebūtu pat neapspriežams, tad dažu savādnieku klusie un nekur nesadzirdētie svešie vēstījumi nesasniegtu galamērķi — sabiedrību.³⁰

Tādi ir R. Dzintara nacionālā romantisma priekšstati par cīņu pret svešo kā kopienas konsolidāciju. Arī mācītāju intervijās “No pride” mājas lapā izklāstītas “Mēs” kopienu konsolidējošās vērtības un veicināta norobežošanās no citām kopienām, arī no seksuālajām minoritātēm, kas tiek uzskatītas par latviešu kopienai principiāli svešām, ievazātām, robežpārkāpējām.

Apkopojot iepriekšminētās mājas lapas analizē iegūtos faktus, mēģināšu apkopot daudzveidīgo un apjomīgo informāciju par ienaidnieka tēla veidošanos, kas balstīta pasaules

²⁸ Turpat.

²⁹ Sadaļa: “Bez maskas”.

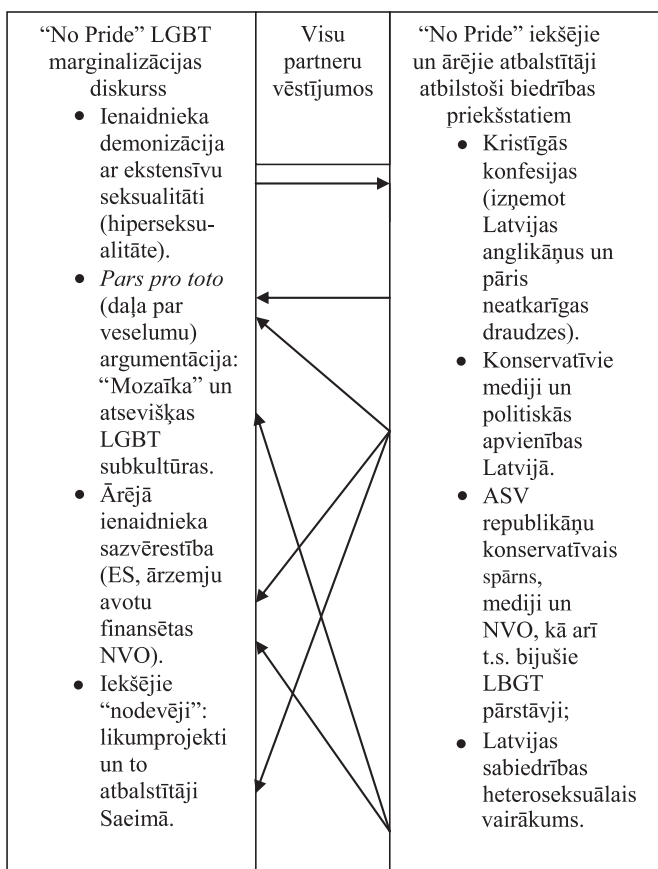
³⁰ <http://www.noprīde.lv/content/view/267/2/> — skatīts 24.03.2008.

redzējumā, kurā tiek iezīmēti savējie un ienaidnieki, apdraudētas un alternatīvas vērtības, cīņa, tās dalībnieki un faktori, kas marginalizēti internetā ievietotajos biedrības materiālos.

Cenšoties iekļaut pēc iespējas visus būtiskos diskursīvās telpas elementus, rezultāts ir atspoguļots attēlā “Diskurss par seksuālajām minoritātēm Latvijā”.

Diskurss par seksuālajām minoritātēm Latvijā

Seksuālo minoritāšu marginalizācijas diskurss Latvijā (ar sadarbības partneru funkcijām marginalizācijas diskursā)



Kopsavilkums

Marginalizācijas tehnikas

Piedāvātajā shēmā mēģināts apkopot marginalizācijas tehniku sarakstu un šī procesa dalībniekus — tiešus vai netiešus, reāli pastāvošus vai arī imaginārus, kas ir konstatēti biedrības “No Pride” mājas lapas satura analizē. Pēc tam kad esmu konstatējis, manuprāt, būtiskākos ienaidnieka tēla komponentus, nepieciešams komentēt arī ienaidnieka tēla veidošanas tehnikas. Šo tehniku saturs un pielietojamība ir svarīgi ne tikai tādēļ, lai veiktu analītisku vingrinājumu par mūsdienu Latvijas sabiedrības ienaidnieku “katalogu”, bet arī tādēļ, ka izslēgšanas tehnikas ir izmantojamas kā *matricas* pret dažādām grupām, kuru pašu un citu veidotās identitātes var saturēt citus elementus — reliģiskos, etniskos, profesionālos, kā arī reģionālās un sociālās identitātes noteiktus aspektus.

Sociālo grupu izslēgšanas gadījumā minoritārās grupas saskaras ar sekām, kas, sekojot Čārlza Teilora (*Taylor*) priekšstatiem, ir saistītas ar indivīda un kopienas pašcieņas pazemināšanas problēmām.³¹ Kopumā minētie fenomeni jeb *neadekvātas* atziņas (*Taylor*) rezultāti pazemina grupas dzīves kvalitāti un kopumā sabiedrības dzīves kvalitāti. Labi apzinoties, cik diskutabls ir pats jēdziens “adekvāti” (Kas izlemj par adekvātuma pakāpi, kad tas ir vai nav sasniegts?), šajā rakstā palikšu pie juridiskās dimensijas, kas Eiropas Savienības tiesiskajā kultūrā iekļauj arī seksuālo identitāti kā indivīda brīvi kopjamu un paužamu patības elementu. Tādējādi adekvātuma fenomens pārvēršas par nacionālo valstu kopīgas politikas rezultātu (direktīvu un nacionālo likumu) ievērošanas vai neievērošanas procesu.

Dominējoša “No Pride” izmantotā marginalizācijas tehnika ir loģiskās kļūdas izmantošana, kas ļauj vienu LGBT vizuālo kultūru simbolu klāstu (SM vai gotiskā kultūra) izmantot kā visas minoritārās grupas raksturojumu. Šāda *pars pro toto* argumentācijas tehnika ir klasisks marginalizācijas paraugs, kas attiecas arī uz Latvijā dzīvojošajām dažādām etniskām

³¹ Taylor, C. The Politics of Recognition. In: Taylor C., Gutmann A. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 26.–27.

kopienām — ebrejiem un čigāniem. Tas, kas etniskās stereotipizācijas procesā (pieņēmums, ka visi krievi dzer un čigāni zog utt.) var norisināties arī anekdošu līmenī, nesniedz impulsu ienaidnieka veidošanai. Seksualitātes paušana, kas saistīta ar fizisko kontaktu, seksuāli transmisīvajām slimībām, AIDS neizārstējamo infekciju un pedofilijas gadījumu izklāstu mediju ziņu topā veicina negatīvu LGBT tēlu, uz kuru ir reducējamas kolektīvās bailes par fizisko vardarbību, izvirtībām, neārstējamām slimībām, bērnu nedrošību pilsētas vidē un citiem fenomeniem.

Konstatētais ienaidnieks vēl nav pieveikts ienaidnieks. Tāpēc biedrības “No Pride” mājas lapā tiek tēlota imagināra cīņa ar pretinieku. Cīņas dalībnieki, kas pārstāv “labo/pareizo/garīgo/tikumīgo” pusi, pārstāv vairākas ideoloģijas un politiskos virzienus. Seksuālo minoritāšu marginalizācijā apvienojas labēja politiskā spektra romantiskais nacionālisms, konservatīvais katolicisms un dažādas tradicionālās un jaunās protestantisma kustības, kā arī daži medicīnas zinātņu nozaru pārstāvji, kas vēl aizvien vērtē seksuālo orientāciju kā labojamu deviāciju.

Marginalizācijas diskursa dalībnieki, kas ir konstatēti iepriekšminētajā shēmā, ir mediji, nevalstiskās organizācijas, partijas, politiskās apvienības, kas piedalās un ietekmē marginalizācijas vēstījuma (ienaidnieka tēla) veidošanu un izplatīšanos (ar bultiņām atzīmēts ietekmes virziens).

Līdzās šiem reāli konstatējamiem marginalizācijas dalībniekiem biedrības “No Pride” mājas lapā ir konstatēti dažādi vispārināti un tāpēc imagināri dalībnieki (atbalstītāji). Pie tiem portāla veidotāji pieskaita kristietību kopumā (vai vismaz “pareizie” kristieši; liberāli domājošie kristieši acīmredzot nemaz netiek uzskatīti par kristiešiem) un Latvijas sabiedrība kopumā (nereti konkrēti tās etniskais vairākums). Biedrības mājas lapā konstatēts priekšstats, ka ne tikai LGBT ir monolīts margināls veidojums, bet tikpat monolīta sava noraidošā attieksmē ir arī nosacītā “hetero kopiena”. Pretnostatījums ir principiāls un nepārvarams, kontakts nav iespējams, ir bīstams, un līdzaspastāvēšana ir iespējama tikai konvertācijas/izārstēšanas procesā vai marginālā drošā norobežošanā (piemēram, no bērniem kā topošiem sabiedrības

pārstāvjiem, kas papildinās heteroseksuāļu kopienu, ja viņus pasargās no “kaitīgas” ietekmes).

Noslēgumā jāatgriežas pie biedrības “No pride” analizētās mājas lapas primārā autoritātes avota — saiknes ar kristīgo tradicionālismu jautājumā par seksuālo identitāšu dažādību. Cieša sadarbība ar Latvijas kristietības konfesijām kopīga noraidoša diskursa veidošanā izpaužas biedrības priekšstatā par vienotu konservatīvo konfesiju nostāju LGBT emancipācijas jautājumā un vairākās informatīvā atbalsta aktivitātēs, ko biedrība sniedz kristietības konfesiju noraidošā diskursa izplatīšanā — biedrības interneta resursi ir papildus aicināti pildīt medija lomu starp konfesiju vadību un ticīgo kopienu. Pašdarbības formās — akcijas, zinātniskā, publicistiskā un vizuālajā atbalstā biedrība piedalās noraidoša diskursa veidošanā, kura centrā ir LGBT kopienas seksualitātes konstruēšana publiskajā telpā.

Baznīcas konkurētspēja nozīmju radišanā, sacenšoties ar citiem ietekmīgiem sāncenšiem, tiek veidota, mēģinot *rekrīstianizēt* seksualitātes diskursu. Šādā gadījumā baznīcas autoritāte, izmantojot politisko grupu un mediju atbalstu, piesaka vērā ņemamu alternatīvu postmodernam individuālismam un nedrošībai, kas ar to saistīta. Šāds process liecina par to, ka publiskās telpas seksualizācija, kas izpaužas medijos, mārketingā, masu izklaides produkcijā, skar arī baznīcu. Biedrības “No Pride” piemērs liecina, ka tēze par Eiropas telpas neatgriezenisko sekularizācijas procesu neatbilst empīriskajā realitātē konstatējamām pilsoniskās desekularizācijas pašiniciatīvām, kas kā vienu no mērķiem izvirza kontroli pār seksualitāti un individuālas izvēles iespējām.

Summary

Christian Conservatives and Discourse of Marginalization of Sexual Minorities: the Example of the NGO's “No Pride” Website

The article reflects on the issue of conservative Christian discourse on the rights for recognition of LGBT people in today's Latvia by

examining the content of the website of one of the leading opponents of the LGBT emancipation—the NGO “No Pride”. Using the methodology of political discourse analysis and qualitative media discourse analysis, the author analyzed the information available on the website of the NGO in order to examine various strategies and content for the marginalization of the discursive enemy—the LGBT people. The image of the enemy as a radical Other or “Them” community is based on the idea of the principal illegitimacy of any claims of LGBT for social or legislative recognition. This idea consists of various components: the NGO presupposes and ascribes to the collective and non-differentiated LGBT community features of extensive sexual vitality bordering with various forms of sexual crime, for example pedophilia. The enemy is seen as violent and dangerous to the biological existence of the generalized heterosexual community. Various tools are used to reach the discursive aim—conservative experts, leaders of Latvia’s Christian denominations, politicians, etc are involved by way of articles, research papers, comments, and open speeches. The major tool to achieve marginalization of the enemy is using the strategy of pars pro toto and conspiracy theory.

The study examined various instruments of marginalization discourse. The content of the website demonstrates various forms of the NGO’s support for the conservative elite of Latvia’s Christian denominations, which uses such initiatives to compete in the process of control over individual choices and experiences in the postmodern matrix of diversity and self-sufficient sexuality.

HOMOSEKSUĀLISMA SOCIĀLĀ ATZĪŠANA TICĪBAS UN PRĀTA GAISMĀ

Paskals Marija Jerumanis

*Dr. theol., prof., Rīgas Augstākais reliģijas zinātņu institūts,
Laterāna Pontifikālās Universitātes filiāle*

Aktuāls jautājums

Dažās valstīs mūsdienās kļuvis aktuāls jautājums par homoseksuāli orientētu personu statusu sabiedrībā: vai vienlīdzības un iecietības dēļ būtu sociāli un juridiski jāatzīst homoseksuālie pāri un, iespējams, tiem pat jāļauj adoptēt bērnus. Kā kristieši var raudzīties uz šo jautājumu un palīdzēt to risināt? Kā neatkarīgi no reliģiskās pārliecības būtu iespējams risināt šo jautājumu valsts līmenī? Daži uzskata, ka attieksme pret homoseksuālismu likumdošanā būtu kritērijs, lai izvērtētu kādas valsts demokrātijas līmeni. Citi domā, ka homoseksuālisma atzīšana par normālu parādību būtu viens no lielākajiem draudiem sabiedrībai.

Lai to visu pārdomātu, vispirms aplūkosim iecietības vērtību un nozīmi demokrātiskajā sabiedrībā. Tas mums ļaus bez aizspriedumiem noskaidrot, kāda ir kristīgās ticības attieksme pret homoseksuālismu un tā sociālo atzīšanu. Ja pareizi izpratisim, kas ir iecietība, varēsim arī saprast, vai kristieši, kuri ticības gaismā nošķir cieņas pilno attieksmi vispār pret homoseksuālajām personām no homoseksuālo aktu nosodišanas, var tikt uzskatīti par neiecietīgiem jeb netolerantiem. Tas arī mudinās pāriet uz prāta platformu, uz kuras mums visiem jāstāv, ja gribam demokrātiskā valstī racionāli, tātad kopīgi un ar patiesu iecietību, izvērtēt jautājumu par homoseksuālo personu statusu sabiedrībā.

Iecietības jeb tolerances jēdziens

Tā tad vispirms jānoskaidro iecietības jeb tolerances jēdziens, kas modernajā un demokrātiskajā pasaulē ir ļoti būtisks. Runājot par iecietību, varam lietot šo terminu civilā nozīmē: **civilā** iecietība liek izturēties ar cieņu pret visiem cilvēkiem neatkarīgi no reliģiskās vai filozofiskās pārliecības, etniskās piederības, rases, dzimuma, vecuma, fiziskajiem traucējumiem, homoseksuālās orientācijas utt. Bet iecietība var arī tikt absolutizēta ideju līmenī kādas filozofiskas ideoloģijas kontekstā. Tad iecietība kļūst par **doktrinālo jeb ideoloģisko** iecietību, kas apšaubā cilvēka spēju racionāli un objektīvi pārdomāt to, kas ir labs vai ļauns cilvēkam vai sabiedrībai.

Šāda ideoloģija ar aizdomām raugās uz tiem, kas apliecina, ka ir nonākuši pie kādas absolūtas patiesības, vai kas aizstāv kādu absolūtu vērtību. Būtībā šāda ideoloģija noved pie pilnīgas vienaldzības pret jautājumiem, kas skar vispārcilvēcisko vērtību patiesību. Tādēļ arī doktrinālā iecietība — īpaši savā absolūtajā formā — nevar būt kādas sabiedrības pamatā, jo tad šī sabiedrība kļūtu pilnīgi nespējīga kaut ko pateikt par cilvēka cieņu vispār un viņa tiesībām, vai arī šī sabiedrība pastāvīgi mainītu cilvēktiesību saturu, to pielāgojot tam, kas attiecīgajā brīdī ir izdevīgāks vairākumam vai tiem, kuri manipulē ar sabiedrisko domu. Kādam sabiedrībai uzspiestā doktrinālās iecietības ideoloģija to pamazām pārvērš par slēptu diktatūru, kurā atsevišķs cilvēks vairs nav pasargāts savā neaizskaramajā cieņā un pat var pazaudēt domas un vārda brīvību.¹ Vai tieši tā tas nav homoseksuālisma jautājumā dažās valstīs?

Skaidri nošķirot civilo iecietību no doktrinālās iecietības, kas diemžēl dažreiz slēpjas aiz cīņas par civilo iecietību, iedziļināsimies homoseksuālo personu statusa jautājumā kristīgās ticības gaismā.

Homoseksuālisms kristīgās ticības gaismā

Tā kā kristīgā ticība īpaši balstās uz Svētajiem Rakstiem, būtu jāanalizē visi Bībeles panti, kas atsaucas uz jautājumu, kas mūs nodarbina šajā rakstā. Bet, lai šis raksts nebūtu pārāk garš, pievērsīsim īpašu uzmanību tikai svarīgākajam fragmentam, kas ļauj skaidri pasvītrot kristīgās ticības izpratni. Runa ir par

Rom 1, 18–32². Pēc šī teksta analīzes tikai nedaudz atsauksimies uz pārējiem Bībeles pantiem.

Daži centušies Rom 1, 18–32 interpretēt tendenciozi, piemēram, apgalvojot, ka Sv. Pāvils nosoda tikai homoseksuālo izvarošanu vai prostitūciju, bet nerunā par stabilām attiecībām starp homoseksuālajiem partneriem. Taču savā argumentācijā Sv. Pāvils vispirms atsauca uz *Genesis* 1, 26–27 un *Deuteronomium* 4, 16. Tas ļauj saprast, kādēļ Vēstulē romiešiem (Rom 1, 18–32) homoseksuālie akti — vienalga kādā kontekstā tie tiktu veikti — ir izprasti kā elkdievības sekas.

Pēc Gen 1, 26–27 cilvēks tika radīts, lai slavētu Dievu un pārvaldītu radību. Šī pārvaldīšana pieprasa arī dzīvības tālāknodošanu, kas var tikt īstenota tikai seksuālajā atšķirībā. Bet elkdievībā cilvēks vairs nepārvalda radību, jo viņu pakļauj radība, ko viņš pielūdz, šādā veidā nepielūdzot To, kuram vienīgajam pienākas pielūgsmē. Tādējādi Dieva plāns tiek pilnībā apgriezts otrādi. Homoseksuāla rakstura aktos cilvēks arī vairs nepārvalda radību, jo nespēj nodot tālāk dzīvību. Tas ir viens no iemesliem, kādēļ sv. Pāvilam šie akti šķiet ļoti labs piemērs bezdievībai. Saistība starp elkdievību un homoseksuālajiem aktiem īpaši izceļ vārdi “apmainīt” (*allasso* Rom 1, 23 un *metallasso* Rom 1, 25–26). Tas nenozīmē, ka sv. Pāvils uzskatītu, ka homoseksuālie akti būtu paši par sevi lielākais grēks. Tie ir tikai elkdievības izpausme. Tā ir ļaunāka.

Taču, atsaucoties uz radīšanu, sv. Pāvils labi norāda, ka homoseksuālie akti paši par sevi ir **pretrunā ar cilvēka dabu**, pretrunā ar to, kas viņš ir kā radīta būtne. Sv. Pāvils nešķiro tos, kas šos aktus veic, pēc tā, vai viņiem būtu homoseksuāla vai heteroseksuāla orientācija. Pēc Rom 1, 19–23 konteksta sv. Pāvils atsauca uz cilvēka dabu, ko definē nevis kultūra vai sabiedrība, bet Radītāja plāns. Sv. Pāvils, kas pēc 1 Kor 7, 4–5 un citiem pantiem izceļ vienlīdzību starp sievieti un vīrieti, aizstāv arī atšķirību, atsaucoties tieši uz radīšanu (sal. 1 Kor 11, 7–12)³. *Genesis* grāmatā vārdu spēle starp *iš* (vīrietis) un *iša* (sieviete) labi parāda vienlīdzību, atšķirību un savstarpējo papildinātību (*complementarity*), kas ierakstīta vīrieša un sievietes dabā, tajā, kas viņi ir kā Dieva radītas būtnes. Šī daba un tātad arī seksuālā identitāte raksturo visu cilvēka personu — ne tikai

viņa fizisko vai garīgo dimensiju, jo bibliskajā antropoloģijā cilvēks ir viena vienota reālija.

Turpinot analizēt Rom 1, 18–32, varam uzsvērt, kā sv. Pāvila skatījumā homoseksuālie akti morāliiski degradē cilvēku. Vispirms tie viņu paverdzina — viņš zaudē iekšējo brīvību, “pakļaujoties visādām kārībām” (sal. Rom 1, 24.26–27). Pie tam ar homoseksuālajiem aktiem cilvēks nicina savas miesas cieņu (sal. Rom 1, 24.26.28). Homoseksuālajās attiecībās miesa nav simbols un izpausme visdziļākajai vienotībai starp vīrieti un sievieti, kā tam vajadzētu būt pēc Radītāja plāna: šajā plānā seksuālajām attiecībām jāsakņojas mīlestībā, kas izdzīvota seksuālajā dualitātē un dzīvības tālāknodošanas kontekstā. Visbeidzot, homoseksuālie akti aptumšo sirdsapziņu (sal. Rom 1, 28). Nerespекtējot Dieva ieceri par seksuālo dzīvi, cilvēka morālās spriešanas spēja tiek izkropļota, un tas rada citus grēkus.

Sv. Pāvils stingri nosoda homoseksuālos aktus vēl divos citos tekstos, kuros ļoti pamatoti var saskatīt, ka tiek pieminēts homoseksuālo attiecību pasīvais partneris (*malakos*) un aktīvais (*arsenokoitēs*). (Sal. 1 Kor 6, 9 un 1 Tim 1, 10)

Sv. Pāvila mācība pilnā mērā saskan ar Jēzus mācību, kas atspoguļota evaņģēlijos. Ar zinātnisku metodoloģiju rūpīgi pētot evaņģēliju tekstus — Lk 7, 1–10 un Jņ 13, 22–26 — un tajos neprojectējot mūsdienu uzskatus, nekādā gadījumā nevar nonākt pie secinājumiem, kas būtu vērsti homoseksuālisma atbalstīšanas virzienā. Kad Jēzus runā par seksualitāti, viņš atsaucas uz kārtību, kas ierakstīta radīšanā (sal. Mt 19, 1–9 un Mk 10, 1–12) un atspoguļota arī Vecās Derības likumdošanā. Ja Jēzus atklāj, kā Jaunajā Derībā Likums ir papildīts mīlestībā, tas nenozīmē, ka Likums būtu atcelts: “.. papildījums izpaužas radikalizācijā šī vārda etimoloģiskajā nozīmē: runa ir par atgriešanos pie saknes, pie Likuma būtības.”⁴ Protams, Jēzus nav ievērojis dažus Vecās Derības likumus, bet tas ir tādēļ, lai praviētiski norādītu uz Likuma būtību, (sal., piemēram, Mt 12, 8).

Dieva iecere uz seksualitāti labi atklājas *Genesis* grāmatā, kā mēs to redzējam Jēzus un sv. Pāvila gadījumā, citviet Vecajā Derībā šī iecere tiek izpausta tieši homoseksuālisma jautājumā: divos stāstos (Gen 19, 1–29 un Sģ 19, 11–25) un arī Mozus likumdošanā (Lev 18,22; 20,13). Šos tekstus sīki

neanalizēsīm, bet varam norādīt uz to būtību. Abi stāsti pirmām kārtām nenorāda uz homoseksuālismu vispārēji, bet uz to, ka viesmīlība netika respektēta seksuālās varmācības dēļ. Šajā kontekstā homoseksuālā izvarošana tiek izprasta kā smagāks grēks par heteroseksuālo izvarošanu. *Leviticus* grāmatā jebkurš homoseksuālais akts ir smagi nosodīts, īpaši tādēļ, ka tas ir drauds ģimenei.⁵ Tāpēc nevajadzētu pārprast attiecības starp Dāvidu un Jonatānu (sal. 1 Sam 18, 1–5, kur vispirms ir runa par politisku alinansi). Ļoti negatīvais spriedums pret homoseksuālajiem aktiem paliks spēkā visā jūdu tradīcijā līdz pat sv. Pāvilam. Taču Jaunajā Derībā, kā mēs to redzējam, homoseksuālie akti tiek daudz skaidrāk interpretēti saistībā ar Radītāja ieceri uz seksualitāti.

Visā šajā pētījumā par homoseksuālismu Bībelē labi atklājas atšķirība starp spriedumu pret homoseksuālajiem aktiem un spriedumu pret personām pašām par sevi. Tas labi parāda, kādai jābūt kristiešu nostājai šajā jautājumā, īpaši ja runa ir par homoseksuālisma sociālo atzīšanu.

Šajā sakarā ir vērts iepazīties ar Katoliskās baznīcas mācību, kas pilnīgi saskan ar Bībeles nostāju homoseksuālisma jautājumā. Iespējams, šī mācība nav tik pazīstama kā varētu domāt. Piemēram, Katoliskās baznīcas katehisms atgādina, ka “homoseksuālās darbības (akti) pēc savas būtības ir pret-runā ar morālo kārtību,” (2357. nr.) bet pauž arī lielu cieņu pret pašiem cilvēkiem, kuros iesakņojusies orientācija uz homoseksuālismu: “Pret viņiem jāizturas ar cieņu, līdzjūtību un iejūtību. Jāizvairās no jebkādam netaisnīgas diskriminācijas izpausmēm attiecībā pret šiem cilvēkiem” (2359. nr.). Šī cieņa sakņojas ikviena cilvēka neaizskaramajā cieņā, ko īpaši aizstāv kristīgā ticība, un balstās arī uz to, ka homoseksuālie akti jānošķir no homoseksuālās orientācijas, kuras izcelsmi īpaši mēģina noskaidrot psihiatri un psihoanalītiķi. Vienīgi Dievs var pilnībā izvērtēt konkrētā cilvēka atbildību, viņa rīcības patieso motivāciju un reālos apstākļus. Homoseksuālisma gadījumā Katoliskās baznīcas mācība rāda, kā cienīt cilvēku, kas ar savu homoseksuālo orientāciju atšķiras no vairākuma, un kā vienlaikus izvērtēt pašu atšķirību.

Kristīgās ticības gaismā cilvēks ar īpašu skaidrību var atklāt to, kas ir labs vai ļauns, bet, protams, ticības atziņas nevienam

nevar uzspiest, jo ticību var pieņemt tikai brīvprātīgi. Taču cilvēks neiepazīst ētiskās vērtības tikai un vienīgi ticības gaismā, pat ja tā ir augstākā gaisma — ikvienam cilvēkam taču ir **prāts**. Īpaši Katoliskā Baznīca izceļ cilvēka prāta spējas iepazīt realitātes būtību. Diemžēl kopš vairākiem gadimtiem — sevišķi izziņas filozofijas krīzes dēļ — cilvēka prāts bieži ir zaudējis ticību savām spējām atklāt lietu būtību, tātad arī to, kas patiesi un objektīvi ir labs cilvēkam un sabiedrībai, proti, vispārcilvēciskās vērtības. Protams, ticība var ļaut prātam skaidrāk uztvert to, ko, paliekot savā līmenī, var diezgan grūti uztvert, nereti kļūdoties. Tomēr prāts ir spējīgs meklēt patiesību. Tāpēc tagad nostāsimies uz prāta platformas, kas ļauj racionāli un iecietīgi veidot cilvēka cienīgu sabiedrību.

Psihoanalīzes viedoklis

Šī prāta platforma var būt kopīga visiem labas gribas cilvēkiem, un tā tiek augsti vērtēta no kristīgās ticības viedokļa, īpaši no Katoliskās Baznīcas puses. Stāvot uz šīs platformas, mēs vispirms varētu atsaukties uz cilvēka prāta atziņām par dabisko likumu, t.i., par morālo kārtību, kas ierakstīta cilvēka dabā, bet diemžēl, kā jau uz to tika norādīts, mūsdienu cilvēks bieži šaubās par savām spējām iepazīt lietu būtību, tātad — arī morālo kārtību. Taču nevar noliegt, ka ir daudz labas gribas cilvēku, kuri to vēl spēj un kuri pieņem, ka pēc būtības intīmās attiecības, kurās cilvēks iesaistās ne tikai psihofiziskā, bet arī garīgā līmenī, prasa īstu seksuālo dualitāti jeb polaritāti (vīrišķo un sievišķo) un pilnīgu savstarpējo atdevi, kas tiek piepildīta laulībā un ir atvērta dzīvības tālākai nodošanai. Diemžēl ir arī daudz tādu cilvēku, kas vairs nespēj to uztvert un saprast. Tādēļ pastāv iespēja aplūkot homoseksuālismu, it īpaši tā sociālo atzišanu, no psihoanalīzes viedokļa, kas var izgaismot vērtējumu sociālās psiholoģijas līmenī, atsaucoties arī uz antropoloģiju.

Par homoseksuālisma jautājumu jāspēj debatēt bezkaislībām — racionāli, ar racionāliem argumentiem. Īpaši kopš 1973. gada, kad ar vienkāršu balsojumu (tikai 60% “par”) un bez nopietniem iepriekšējiem pētījumiem ASV psihiatru asociācija izsvītroja homoseksuālismu no psihisko slimību saraksta

(DSM), pētnieku vidū aizvien retāk atskan cits viedoklis. Nevar noliegt lielo homoseksuālistu aktīvistu un lobiju spiedienu uz dažādām starptautiskām organizācijām un saziņas līdzekļiem, veidojot sabiedrisko domu, tādēļ daudzi speciālisti vairs pat neuzdrošinās izteikties citādi nekā tas ir “politiski korekti”.

Bet vai tomēr nav vērts ieklausīties arī tajos psihoanalītiķos, kuri nemaz nav tik mazā skaitā un kuru klīniskie pētījumi apstiprina Zigmunda Freida vispārējo teoriju par homoseksuālismu? Viens no šiem psihoanalītiķiem ir Parīzes Sociālo zinātņu augstskolas klīniskās psiholoģijas profesors Tonijs Anatrella, kas ir ļoti godprātīgs pētnieks un liela autoritāte Francijā. Viņš pat apgalvo, ka pārstāv praktizējošo psihoanalītiķu vairākuma viedokli, kuri aiz bailēm no diskriminācijas neuzdrošinās izteikties.⁶

Kādā 2005. gadā publicētajā rakstā⁷ Tonijs Anatrella skaidro, ka homoseksuālā orientācija atbilst **seksuālā impulsa fiksācijai** pirmatnējā formā neatrisināta Edipa kompleksa dēļ, cilvēkam atgriežoties pirmsģenitālo impulsu un fantāziju stadijā. “Homoseksuālisms ir izdzīvots kā narcistiska kompensācija, jo nav labi notikusi identificēšanās ar tā paša dzimuma vecāku,” raksta Tonijs Anatrella.⁸ Iemesli, kādēļ notikusi šāda fiksācija, var būt ļoti dažādi.⁹ Speciālists skaidro, ka “bērnam, kā arī pusaudzim, ir nepieciešams identificēties ar sava dzimuma pārstāvjiem (..), lai nostiprinātu savu seksuālo identitāti. Ja šis psihiskais darbs nav varējis notikt, cilvēks var, cita starpā, fiksēties uz sava paša dzimuma pārstāvju pievilcību (uz homoseksuālismu).”¹⁰ Speciālists vēl precizē, ka “homoseksuālisms pieder pie seksuālo tendenču kategorijas, kas cilvēka psihē ir dažādas un lielā skaitā¹¹ un kas, labākā gadījumā, ir sublimētas un pakārtotas seksuālajai identitātei”¹²

Homoseksuālisms nav viena no seksuālajām identitātēm, bet tikai viena no seksuālajām tendencēm. Izņemot ļoti reto hermafroditisma gadījumu, būtībā eksistē tikai divas seksuālās identitātes — vīrišķā un sievišķā, ko nosaka anatomija un kas veido īstu dualitāti jeb polaritāti. Tas cilvēkam jāpieņem un psihiski jāintegrē, to nenoliedzot un neiedomājoties spēlēt abu dzimumu lomas. Ja bērns nespēj iemācīties būt attiecībās ar pretējā dzimuma pārstāvjiem, atklājot arī mīlestības jēgu,

“viņš var palikt pie narcistiska, impulsīva, agresīva un poseīva priekšstata par seksualitāti”¹³.

Sociālās psiholoģijas vērtējums

Slēdzieni, pie kuriem nonākuši daudzi praktizējoši psihoanalītiķi, var izgaismot sociālo psiholoģiju, ļaujot tai labāk izvērtēt sociālās saites un homoseksuālisma sociālo atzišanu. Tikai cilvēka duālā seksuālā identitāte var būt stipru sociālo saišu pamatā, jo tā ir objektīva un atbilst cilvēka psihiskajam briedumam.¹⁴ Tāpēc nav jābrīnās, ka vēsturē visas sabiedrības vienmēr ir mēģinājušas īpaši izcelt un nostiprināt laulāto saites, ko veido vīrietis un sieviete¹⁵, tās nekad nenoliekot tajā pašā līmenī kā attiecības, kas balstās uz tādu pirmatnēju seksuālo tendenci kā homoseksuālisms.¹⁶ Pat ja vēsturē laulība varēja pastāvēt un vēl mūsdienās pastāv dažādās formās, — lingvistika un antropoloģija apstiprina, ka laulības jēdzienu un ar to apzīmēto realitāti raksturo **nemainīgi elementi**: laulību veido savienība, kas balstās uz seksuālo dualitāti un ļauj nodot tālāk dzīvību.¹⁷ Tā ir lingvistiska un antropoloģiska patiesība, kas ir universāla un nav atkarīga no kāda demokrātiska parlamenta lēmumiem. Diemžēl mūsdienās sofisma garā var notikt manipulēšana ar laulības jēdzienu¹⁸, runājot, piemēram, par homoseksuālo laulību vai par laulību kā “sociāli atzītu divu vai vairāku cilvēku savienību”¹⁹. Tieslietu un sociālo zinātņu speciālists Ignasio Bareiro raksta, ka “īkviena sociālā manipulēšana sākas ar valodniecisku manipulēšanu”²⁰.

Sabiedrībai jā mudina uz cieņu pret visiem cilvēkiem neatkarīgi no viņu personiskās un privātās dzīves un situācijas, un tā nevar atzīt par laulību tādas attiecības, kurās iztrūkst laulības jēdzienam būtiski un nemainīgi elementi. Tā būtu diskriminācija pret tiem, kas noslēdz laulību atbilstoši šī vārda lingvistiskajai un antropoloģiskajai nozīmei. Turklāt sabiedrība nedrīkst veidot sociālās saites pēc seksuālajām tendencēm, kas fiksējušās psihisku konfliktu neatrisināšanas dēļ. Pretējā gadījumā sociālās saites aizvien vairāk sairs dažādās pirmatnējās seksuālajās tendencēs un sabiedrība pazaudēs realitātes apziņu, pamazām aizmirstot seksuālās dualitātes un dzīvības tālāknodošanas jēgu.²¹ Ar likumu mainot laulības

jēdziena nozīmi, sabiedrībā notiktu simboliska nozīmes transgresija jeb pārkāpšana, kas sociāli apstiprinātu psihisku regresiju arhaiskā līmenī un radītu lielu nedrošību cilvēku apziņā, veicinot attiecību un identitātes krīzi. Ja likumam būtu jāatvieto psihiskās dzīves darbs, lai risinātu psihiskos konfliktus, tad sabiedrība tikai nostiprinātu seksuālo infantilismu un kļūtu aizvien atkarīgāka no cilvēka fantāzijām. Likumam nav jāatvieto psihiskās dzīves darbs, bet kā tēvam jāatgādina objektīvā realitāte un cilvēka seksualitātes robežas, kas ļauj ikvienam veikt pirmatnējo seksuālo impulsu sublimācijas darbu.²²

Būtiski secinājumi likumdevējiem

Pašreiz ar Rietumu sabiedrību manipulē, neļaujot nopietni pārdomāt par homoseksuālisma sociālās atzišanas sekām. Vai visi likumdevēji apzinās, kādas sekas ir tam, ja sociālās saites tiek veidotas pēc psihiskās regresijas principa un tiek simboliski transgresēta jeb pārkāpta laulības jēdziena nozīme? Vai visi likumdevēji ir izvērtējuši to, ka sociālo saišu sairšanas un objektīvu atskaites punktu zaudēšanas dēļ Rietumu sabiedrība arvien vairāk pazaudē kopējā labuma apziņu un iegrimst depresijā, vardarbībā un ētisko vērtību nicināšanā, īpaši jauniešu vidū?

Piedāvātie vērtējumi psihoanalīzes, sociālās psiholoģijas un antropoloģijas līmenī var palīdzēt debatēt uz prāta platformas par homoseksuālisma sociālo atzišanu. Var arī pieņemt kristīgās ticības gaismu, kas ļauj skaidrāk izprast Radītāja ieceri. Šajā konkrētajā gadījumā redzams, ka ir nepieciešams nošķirt cilvēka neaizskaramo cieņu no atšķirības, kas skar viņa personisko psihisko vēsturi un nevar būt droša un pozitīva vērtība sabiedrības celšanā un veidošanā. Tādēļ respektēt cilvēku ar homoseksuālu orientāciju nenozīmē to, ka sociāli un juridiski būtu jāatzīst homoseksuālo pāru attiecības pašas par sevi, jo sekas būtu graujošas.

Juridiska rakstura problēmas, kas var būt saistītas ar homoseksuālajiem pāriem, tiek atrisinātas Francijā ar PACS²³ statusu, kas nav domāts tikai homoseksuāli orientētajām personām. Šo risinājumu var vērtēt negatīvi, jo tas ir sociāli

atzīts statuss, kas apdraud laulību. Tas tomēr norāda uz to, ka var meklēt dažādus risinājumus juridiskajām problēmām (piemēram, mantiskajām), īpaši neizceļot homoseksuālās attiecības, tādās sociāli un juridiski neatzīstot kā tādas. Taču jājautā: vai šīs problēmas nevar risināt parastajā civiltiesiskā ceļā, noslēdzot attiecīgos savstarpējos līgumus?²⁴

Cilvēka neaizskaramās cieņas dēļ, kas saņemta no Dieva un piepildīta Kristū, kristīgā ticība var palīdzēt sabiedrībai cīnīties pret jebkuru netaisnīgu diskrimināciju, arī homoseksuālistu gadījumā. Taču sociāli, tādās arī juridiski, neatzīt attiecības, kas pēc būtības neatbilst tam, kas ir laulība, **nav netaisnīga** diskriminācija. Var, protams, nepieņemt minētajiem psihoanalīzes, sociālās psiholoģijas un antropoloģijas slēdzieniem, bet tos nevar arī vienkārši ignorēt. Citi nopietni zinātniski pētījumi, piemēram, par hormonu lomu, tos noteikti var papildināt. Taču nevar noliegt, ka zinātnieku vidū tiek piedāvāti skaidrojumi par homoseksuālismu, kas ir pretrunā ar piedāvātajiem slēdzieniem, bet tie nešķiet pārliecinošāki, pat ja ir ļoti izplatīti homoseksuālistu aktīvistu dēļ.²⁵ Var arī nepieņemt kristīgās ticības viedokli, kas atsaucas uz Radītāja plānu un Viņa likumu, kas ierakstīts cilvēka dabā un ko cilvēka prāts varētu un pat var atklāt, bet nevajadzētu apgalvot, ka kristieši nicina cilvēkus ar homoseksuālo orientāciju, ja kristīgā ticība negatīvi vērtē homoseksuālos aktus. Jebkurā gadījumā likumdevējiem, kas pat nevēlas ieklausīties kristīgās ticības atziņās, vajadzētu būt ļoti piesardzīgiem homoseksuālisma sociālās atzišanas gadījumā arī tādēļ, ka būtībā zinātnieku vidū ir lielas pretrunas, kas diemžēl bieži tiek noklusētas.

Par homoseksuālisma sociālās atzišanas jautājumu jāturpina debatēt, un sabiedrībai, likumdevējiem un zinātniekiem nav jāpieļauj, ka šajā jautājumā domas un vārda brīvība tiktu ierobežota, pieminot homofobiju. Rietumu pasaulē homofobija ir tikai mīts, jo cilvēki bieži pat ir vienaldzīgi pret homoseksuālisma jautājumu. Diemžēl dažreiz pastāv asa reakcija pret homoseksuālistu aktīvistiem, bet vai tā nerodas kā pretreakcija, kad cilvēki jūtas nedroši un agresīvi homoseksuālistu aktīvistu propagandas dēļ? Cilvēka personība taču ir psihiski nobriedusi uz seksuālās atšķirības pamata. Kad tiek uzspiests uzskats, ka regresija jeb atgriešanās seksuālā

arhaisma līmenī ir normāla, tad cilvēks var izjust agresiju²⁶. Tas tomēr neattaisno necienīgu attieksmi pret cilvēkiem ar homoseksuālo orientāciju.

Cilvēka cienīga attieksme

Sabiedrībai, it īpaši kristiešiem, sevišķi vajadzētu pievērst uzmanību tam, lai pieaugtu cieņa pret ikvienu cilvēku un arī pret personām ar homoseksuālo orientāciju, nenoliekot tajā pašā līmenī šo orientāciju un homoseksuālos aktus. Varam atgādināt, ko raksta Katoliskās Baznīcas katehisms: “Pret viņiem jāizturas ar cieņu, līdzjūtību un iejūtību. Jāizvairās no jebkādām netaisnīgas diskriminācijas izpausmēm attiecībā pret šiem cilvēkiem.” (2359. nr.) Kristiešiem jābūt starp pirmajiem, kas aizstāv arī šo personu neaizskaramo cieņu, jo parasti tās nemaz nav vainīgas pie savas homoseksuālās orientācijas, kas turklāt pati par sevi nav grēcīga.

Lai nostiprinātu cieņu pret šīm personām, sabiedrībai un arī kristiešiem jācenšas izprast homoseksuālās orientācijas izcelsmi, kas, ļoti iespējams, meklējama indivīda psihiskajā vēsturē, kurā nav labi izdevusies indentificēšanās ar personiskā dzimuma pārstāvjiem. Katoliskās Baznīcas katehisms atgādina, ka lielākajai daļai personu ar homoseksuālo orientāciju šī orientācija ir pārbaudījums.

Katoliskās Baznīcas katehisms skaidro, ka “cilvēki, kam ir nosliece uz homoseksuālismu, tiek aicināti uz šķīstību. Pateicoties pašsavaldīšanās tikumam, kas audzina iekšējo brīvību, reizēm — ar nesavtīgas draudzības palīdzību, ar lūgšanu un sakramentālo žēlastību — šie cilvēki var un tiem vajadzīgs pakāpeniski un apņēmīgi tuvoties kristīgajai pilnībai.” (2359. nr.)

Labā psihoterapija var palīdzēt šiem cilvēkiem pieņemt sevi, lai atrastu iekšējo mieru. Ir pat gadījumi, kad psihoterapija ļauj pāriet no homoseksuālās orientācijas uz heteroseksuālo, īpaši tad, ja tā nav dziļi iesakņojusies. Ir arī daudz homoseksuāli orientētu personu, kas ir pilnīgi vienaldzīgas pret homoseksuālistu aktīvistu prasībām, saprotot, cik nepareizi būtu pretendēt uz laulību starp tā paša dzimuma personām un uz bērnu adopciju.²⁷ Diemžēl ir arī tādi, kas nespēj pieņemt savu homoseksuālo orientāciju un cenšas risināt savu problēmu, par

katru cenu meklējot homoseksuālisma sociālo atzišanu. Jācer, ka vairākums parlamentu tomēr nepadosies kā dažās valstīs, un sapratīs, ka sabiedrība nepalīdz homoseksuāli orientētajiem cilvēkiem, sociāli atzīstot to, kas ir pretrunā ar cilvēka cieņu un sabiedrības labumu, pašā pamatā esot pretrunā ar Dieva nodomu par cilvēku un sabiedrību. Jācer, ka nākamajām paaudzēm nebūs jāprasa norēķins mūsu laikmetam, tādēļ arī Katoliskā Baznīca iesaistās debatēs, lai palīdzētu sabiedrībai aizstāvēt laulību un ģimeni. 2003. gada 3. jūnijā publicētajā dokumentā “Apsvērumi par dažādiem homoseksuālu personu savienību juridiskās atzišanas likumprojektiem” Ticības mācības kongregācija atgādina, ka “juridiski atzīt homoseksuālās savienības vai tās pielīdzināt laulībai nozīmētu ne tikai atbalstīt uzvedību, kas novirzās no morālās kārtības, un tā padarīt to par modeli mūsdienu sabiedrībai, bet arī aplēpt pamatvērtības, kas pieder pie cilvēces kopīgā mantojuma. Baznīca nevar neaizstāvēt šādas vērtības cilvēku un visas sabiedrības labā.”²⁸

Atsauces un piezīmes

- ¹ Plašāk par civilo un doktrinālo toleranci sal.: Michel Schooyans. *Tolérance et inquisition laïque // Conseil pontifical pour la famille, Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*. Parīze: Pierre Téqui éditeur, 2005, 927.–931. lpp.
- ² Ļoti nopietnu Rom 1, 18–32 analīzi var atrast zinātniskajā darbā, ko piedāvā Fribūras Universitātes docētāji: Innocent Himbaza, Adrien Schenker, Jean-Baptiste Edart (nav šīs universitātes docētājs). *Clarifications sur l’homosexualité dans la Bible* (kolekc. ‘Lire la Bible’ 117). Parīze: Cerf, 2007, 81.–106. lpp.
- ³ Par vienlīdzību un atšķirību var lasīt Jeruzālemes *Ecole biblique* vadītāja skaidrojumus: sal. J. M. Poffet. *Paul de Tarse*. Montrouge (F): izd. Nouvelle cité, 1998, 117.–121. lpp.
- ⁴ Innocent Himbaza, Adrien Schenker, Jean-Baptiste Edart. *Clarifications sur l’homosexualité dans la Bible* (kolekc. ‘Lire la Bible’ 117). Parīze: Cerf, 2007, 115. lpp.
- ⁵ *Turpat*, 125. lpp.

- ⁶ T. Antarella runā par zināmām socioloģiski orientētas psihiatrijas un psihoanalīzes publikācijām, kurās neuzdrošinās debatēt par homoerotisko seksualitāti un seksuālo dualitāti, un skaidro, ka viedoklis, kas pārstāvēts šajās publikācijās, “neatbilst praktizējošo psihanalītiķu vairākuma viedoklim, kuri ir spiesti klusēt, lai netiktu diskriminēti modē esošā un *politiski korektā* viedokļa dēļ”. (Tony Anatrella. Homosexualité et homophobie // Conseil pontifical pour la famille, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*. Parīze: Pierre Téqui éditeur, 2005, 612. lpp.) Tonijs Anatrella apgalvo, ka dažās psihiatru asociācijās gan ASV, gan Eiropā praktizējošajiem psihoterapeitiem aizliegts pieminēt to, ka ar psihoterapijas palīdzību spējuši pārkārtot seksuālo orientāciju, pārejot no homoseksuālisma uz heteroseksuālismu. (*Turpat*, 621. lpp.)
- ⁷ *Turpat*, 611.–626. lpp. Šajā sakarā sk. arī, piemēram, Nathalie Sarthou-Lajus (filozofe) un Jacques Arènes (psihoanalītiķis): *Nouvelles tyrannies du destin // Etudes*, 2005/6 (403), 629.–638. lpp.; Marie Balmory (psihoanalītiķe). *La divine origine: Dieu n'a pas créé l'homme*. Parīze: Grasset, 1993.
- ⁸ *Turpat*, 615. lpp.
- ⁹ Jāatgādina, ka līdz šim vēl nav apstiprinājusies teorija par homoseksuālisma iedzimtību. Pretēji dažās aprindās izplatītajai informācijai, nav pierādīts, ka eksistē kāds homoseksuāls orientācijas gēns. (Sal., piemēram, http://www.lactualite.com/dossiers_speciaux/article.jsp?content=20060622_132200_4284)
- ¹⁰ Tony Anatrella, *turpat*, 615. lpp.
- ¹¹ Piemēram, ekshibicionisms, tieksme slepeni vērot intīmas ainas, homoseksuālisms, sadomazohisms, transseksuālisms, pedofilija utt.
- ¹² *Turpat*, 616. lpp.
- ¹³ *Turpat*, 612. lpp.
- ¹⁴ Sal. *turpat*, 620. lpp.
- ¹⁵ Vai vīrietis un vairākas sievietes (poligāmija), vai sieviete un vairāki vīrieši (poliandrija).
- ¹⁶ Grieķu un romiešu sabiedrība homoseksuālismam piešķīra zināmu statusu. Taču tas bija stingri ierobežots un skaidri nošķirts no laulāto attiecībām starp vīrieti un sievieti. (Sk.: Guy Bedouelle, Jean-Louis Bruguès un Philippe Becquart. *L'Église et la sexualité. Repères historiques et regards actuels* (Kolekc. *Histoire du christianisme*). Parīze: Cerf, 2006., 202.–205. lpp.)
- ¹⁷ Sk., piemēram, www.fr.wikipedia.org/wiki/Mariage, Tony Anatrella, *turpat*, 616.–617. lpp. un Aquilino Polaino-Lorente: «Mariages» homosexuels // Conseil pontifical pour la famille, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*. Parīze: Pierre Téqui éditeur, 2005, 773.–775. lpp.

- ¹⁸ Par vārdu jēgas sagrozīšanu sal. Barbara Cassin, *L'effet sophistique*. Parīze: Gallimard, 1995. un Ignacio Barreiro. *Ingénierie verbale // Conseil pontifical pour la famille, Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*. Parīze: Pierre Téqui éditeur, 2005., 647.–655. lpp.
- ¹⁹ Šādā veidā tiek definēta laulība Latvijas Antropologu biedrības atklātajā vēstulē, kas publicēta 2005. gada 27. oktobrī sakarā ar Satversmes 110. panta grozījumiem. Šajā vēstulē pārstāvēts tikai zināms antropoloģijas novirziens un tiek piedāvāta tendencioza laulības vēstures interpretācija, noklusējot laulības nemainīgos elementus — seksuālo dualitāti un dzīvības tālāknodošanu. Latvijas Antropologu biedrība īpaši pārstāv sociālo antropoloģiju, kas attīstījusies Lielbritānijā un kuras pētniecības metodoloģiju var vērtēt dažādi. Vēl pastāv ASV kultūras antropoloģijas un Francijas antropoloģijas skolas. Bet daudz dziļāk un pavisam citā līmenī cilvēks tiek pētīts filozofiskajā antropoloģijā, it īpaši — teoloģiskajā antropoloģijā.
- ²⁰ Ignacio Barreiro, *turpat*, 647. lpp.
- ²¹ Sal. Tony Anatrella, *turpat*, 612. lpp.
- ²² Sal. Tony Anatrella, *turpat*, 625. lpp.
- ²³ “Pacte civil de solidarité” – franču val. “Solidaritātes civilais pakts”.
- ²⁴ Tā, piemēram, tiek darīts neregistrētajās laulībās, meklējot civilo aizsardzību.
- ²⁵ Īpaši “gender” koncepcija par seksualitāti, kas atvieto dzimuma atšķirības ar seksualitāšu atšķirībām, tātad ar seksuālo tendenču atšķirībām. Varam arī atgādināt, ka homoseksuālais gēns nav atrasts, un norādīt uz to, ka cilvēka seksualitāti nevar īpaši izprast, pētot homoseksuālisma gadījumus dzīvnieku pasaulē, kur runa var būt tikai par sensoro stimulāciju līmeni.
- ²⁶ Homofobijas mītu radīja paši homoseksuālistu aktīvisti, un, pēc Toniya Anatrellas domām, homofobija ir pašu homoseksuālistu baiļu izjūtu projicēšana uz citiem, lai viņos radītu vainas apziņu. Viņš skaidro, ka baiļu izjūtas, kas bieži saistītas ar homoseksuālismu, parasti nav sabiedrības radītas, bet to cēlonis meklējams tajā, ka daudzos gadījumos homoseksuālistu personība ir kļuvusi trauslāka narcisisma dēļ. (Sal. Tony Anatrella, *turpat*, 618.–626. lpp.)
- ²⁷ Sal. *turpat*, 619.–620. lpp.
- ²⁸ 11. nr.

Résumé

La reconnaissance sociale de l'homosexualité à la lumière de la foi et de la raison

L'auteur commence par rappeler la différence entre la tolérance civile et la tolérance doctrinale et poursuit sa réflexion en étudiant l'attitude chrétienne devant l'homosexualité à partir du texte essentiel sur la question, à savoir Rm 1, 18–32. En faisant référence au projet du Créateur S. Paul indique que tout acte homosexuel est contraire à l'identité de l'homme créé par Dieu. L'attitude chrétienne est donc très négative par rapport aux actes homosexuels comme tels. Mais il faut les distinguer d'un jugement porté sur les personnes homosexuelles elles-mêmes qui ont droit au respect à cause de la dignité inaliénable de toute personne humaine.

Pendant comme c'est une attitude de foi elle ne peut qu'être proposée à tout homme et à toute la société. C'est pourquoi c'est en se tenant sur la plate-forme de la raison que l'auteur poursuit sa réflexion sur la question de la reconnaissance sociale de l'homosexualité. A ce sujet l'auteur fait d'abord référence à la loi naturelle qui est accessible à la raison mais que beaucoup de nos contemporains ont du mal à découvrir. En poursuivant son étude l'auteur s'attarde plus longuement sur le point de vue de la psychanalyse partagé selon Tony Anatrella par la plupart des praticiens. En bref, l'homosexualité n'est pas une des identités sexuelles qui ne peut être que masculine ou féminine, mais une des tendances sexuelles partielles qu'il faut intégrer psychiquement dans un processus de maturation. Ces conclusions peuvent éclairer la psychologie sociale, en montrant que les liens sociaux ne peuvent être édifiés sur la base de tendances sexuelles partielles qui correspondent à un archaïsme psychique.

L'auteur se demande si tous les législateurs ont pleinement mesuré les conséquences sociales d'une reconnaissance des relations homosexuelles qui ne ferait que renforcer la dissolution des liens sociaux et la perte de référence éthique objective.

Le respect envers les personnes homosexuelles comme telles n'impose pas la reconnaissance sociale des relations homosexuelles. Il faut d'ailleurs distinguer entre orientation homosexuelle et actes homosexuels.

SKATĪJUMS UZ DISKUSIJU PAR HOMOSEKSUALITĀTI POLITIKĀ, PSIHOLOĢIJĀ UN BAZNĪCĀ

Jozefs Kiršs (*Josef Kirsch*)

*mācītājs, Vācijas Pastorālās Psiholoģijas biedrības apmācību
pārtraugs, Hamburga (Vācija)*

I. Kāda tikšanās

Man pretī sēž kāds jauns vīrietis (22 gadi, medicīnas students), kurš jau astoņus gadus apzinās, ka ir homoseksuāls. Viņa vecāki, akadēmiķi, aktīvi darbojas kādā mazā fundamentālistiski ievirzītā baptistu draudzē. Šajā draudzē tiek daudz runāts par homoseksualitāti. To uzskata par vissmagāko grēku. Tādēļ arī draudzē pastāv viedoklis, ka homoseksuāliem cilvēkiem būtu jāatturas no attiecībām vai jāapmeklē terapija. Kas nepiekrīt šim viedoklim, dzīvo apzinātā grēkā. Pagāja gadi, līdz šis jaunais cilvēks spēja uzticēties saviem vecākiem. Tai brīdī viņiem šķita, ka pasaule sabrūk. Tomēr viņi pieņēma viņu, kāds viņš ir. Viņi vēl joprojām aktīvi darbojas draudzē, bet viņš grib no šīs draudzes izstāties.

Šāda situācija neraksturo Vācijas sabiedrības un baznīcas lielāko daļu. Tomēr tā parāda, ka arī modernā Rietumu valstī uzskati nav vienoti, bet gan dažādi un daudzslāņaini. Ir jāatceras, ka sabiedrībā un baznīcā plaši izplatītā tolerance ir radusies pavisam nesen, vēlāk nekā Nīderlandē vai Skandināvijā.

II. Situācija sabiedrībā

No 175. panta Kriminālkodeksā līdz Likumam par partnerattiecībām

175. paragrāfs, kas par noziedzīgām pasludina seksuālas attiecības starp vīriešiem, pastāv kopš 1872. gada. Impērijas dibināšana 1871. gadā radīja nepieciešamību izveidot vienotu valsts kriminālkodeksu. Pirms tam atsevišķajās vācu zemēs bija dažādi likumi. Piemēram, Bavārijas ķēniņvalsts bija pārņēmusi Napoleona likumus un no sava 1813. gada kriminālkodeksa bez aizstāšanas svītvoja homoseksualitāti kā noziegumu. Jaunā 175. paragrāfa sodi vēl bija salīdzinoši maigi — apcietinājums no vienas dienas līdz sešiem mēnešiem un, iespējams, arī uz laiku atceltas pilsoņa civilās tiesības. Arī notiesāto skaits bija salīdzinoši mazs, un tā Veimāras republikā (1919–1933) lielpilsētās varēja attīstīties aktīva homoseksuāla subkultūra. Tas viss radikāli mainījās Trešā Reiha laikā. 1935. gadā 175. pants tika padarīts daudz stingrāks. Tika paredzēts sods līdz pat 10 gadiem labošanas iestādē. Notiesāšanas skaits kopš 1935. gada palielinājās desmitkārtīgi. Pēc cietumsoda izciešanas valsts slepenpolīcija (gestapo) varēja homoseksuālus cilvēkus ievietot tā saucamajā profilakses apcietinājumā. Tādā veidā kopš 1940. gada aptuveni 10 000 homoseksuālu vīriešu tika nosūtīti uz koncentrācijas nometnēm, no kuriem izdzīvoja tikai 40%.

Attīstība Vācijas Federatīvajā Republikā un Demokrātiskajā Vācijas Republikā

Kā melna lappuse vācu tiesību vēsturē ir fakts, ka Federatīvā republika turpināja lietot 175. pantu tā 1935. gada formulējumā līdz pat 1969. gadam. No 1950. līdz 1969. gadam Federatīvajā republikā par homoseksualitāti atbilstoši likumam tika notiesāti aptuveni 50 000 vīriešu. Ķeizara Vilhelma II un Veimāras republikas laikā bija lielāks iedzīvotāju skaits un paredzētais sods bija mazāks, tomēr notiesāto skaits līdzīgā laika periodā sasniedza tikai trešdaļu. Atkal un atkal parādījās atsevišķi mēģinājumi konstitucionālajā tiesā atcelt 175. pantu. Šie mēģinājumi visi tika noraidīti, cita starpā ar pamatojumu, ka 175. pants atbilst tautas ētiskajiem uzskatiem, kas balstās divu lielo kristīgo baznīcu mācībās (1957).

1969. gadā notika pirmā 175. panta reforma. Turpmāk sodāmas bija tikai seksuālas attiecības ar jaunākiem par 21 gadu, ar amatā vai darbā atkarīgajiem un homoseksuāla prostitūcija. 1973. gadā nozieguma sastāvs tika tālāk reducēts uz homoseksuālām attiecībām ar personām jaunākām par 18 gadiem. Tikai 1994. gadā pēc apvienošanās un nepieciešamības VFR un VDR tiesību sistēmu unificēt, 175. pants tika svītrots bez aizstāšanas. Vecuma cenzs, tāpat kā heteroseksuālā jomā, tika noteikts 14 gadi (smagākos gadījumos — 16 gadi).

Interesanti, protams, ir tas, ka VDR attiecībā uz homoseksualitāti kā noziegumu bija ieņēmusi progresīvāku nostāju. No pašiem pirmsākumiem sodāmība bija mazināta. Ja nebija redzams nekāds drauds sociālistiskajai sabiedrībai, iecietība bija pieļaujama. 1968. gadā tika noteikts, ka tikai homoseksuālas attiecības ar jauniešiem (zem 18 gadiem) ir sodāmas. Tas attiecās, starp citu, arī uz sieviešu homoseksualitāti. 1988. gadā homoseksualitātes sodāmība bez aizstāšanas tika atcelta. Tika noteikts vienots vecuma cenzs — 16 gadi. Tam, ka 175. pants nekad neparedzēja homoseksuālu attiecību sodāmību sieviešu vidū, mazāk jāpateicas likumdevēju iecietībai, bet izteiktākai sieviešu diskriminācijai. 1957. gadā konstitucionālā tiesa, atbildot uz iesniegumu atcelt 175. pantu nelīdzvērtīgās attieksmes dēļ pret abiem dzimumiem, aizstāv pastāvošo tiesisko situāciju, atsaucoties uz vīriešu un sieviešu dažādo būtību.

Šobrīd jau Eiropas Savienībā dažādu valstu tiesiskā situācija ir attīstījusies tālāk. Nīderlande, Dānija (1989.) un (ārpus ES) Norvēģija ir izveidojušas viendzimuma partnerības likumus, kas viena dzimuma partneru kopdzīvei devuši tiesiskus pamatus. Francija pieņēma likumu par civilās vienošanās līgumu. ES Amsterdamas Līgums (1997.) 13. pantā (bij. 6.a pants) uzliek par pienākumu dalībvalstīm apkarot cilvēku diskrimināciju viņu seksuālās orientācijas dēļ. Pēc tam ES Padome sagatavoja pretdiskriminācijas direktīvu “Par vienlīdzīgu attieksmi nodarbinātībā un profesijās”. Līdzās diskriminācijas aizliegumam dzimuma, reliģijas, pasaules uzskata, rases un etniskās izcelsmes dēļ skaidri izteikts arī diskriminācijas aizliegums seksuālās orientācijas dēļ.¹

¹ Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaften, Richtlinien 2000/78/EG des Rates 27.11.2000.

Dažus mēnešus pirms tam (2000. gada 4. jūlijā) Vācijas bundestāgs pieņēma Dzīves partnerattiecību likumu.² Šim likumam ir skaidri nosprausts mērķis — samazināt vien- dzimuma pāru diskrimināciju. Tas regulē partnerības nodibināšanu dzimtsarakstu birojā kā kopību uz dzīvi, tas uzliek par pienākumu dzīves partneriem vienam par otru gādāt un vienam otru atbalstīt. Dzīves partnerības atcelšana līdzinās laulības šķiršanas procesam. Ārzemniekiem ir tiesības šajās partnerattiecībās uzturēties Vācijā. Tāpat kā laulātais draugs, arī dzīves partneris ir tiesīgs saņemt izziņas. Šobrīd jau praksē ir īstenota ar laulībām vienlīdzīga pieeja mantošanas tiesībās. Sociālās nodrošināšanas tiesībās Vācijas Pensiju apdrošināšana ir pieņēmusi noteikumus, kas atbilst sociālajai nodrošināšanai laulātā partnera vai partneres nāves gadījumā. Atsevišķas federatīvās zemes sekoja tam ierēdņu sociālās nodrošināšanas jomā. Valsts valdība šobrīd sagatavo atbilstošu likumu valsts ierēdņiem. Nodokļu un adopcijas likumos pielīdzināšana ģimenes tiesībām vēl nav notikusi.

Aplūkojot 175. panta vēsturi un arī likumus, kas bijuši tā priekšteči (piemēram, *Constitutio Criminalis Carolina* 1532. gadā, kas ar ugunsnāvi sodīja homoseksuālus cilvēkus, kas praktizēja savu seksualitāti), tomēr pārsteidzoši šķiet tas, cik īsā laikā veikts ceļš līdz tolerancei, kas gan vēl joprojām nav noslēdzies.

III. Situācija baznīcā

Tālāk pievērsīšos dažām Vācijas Evaņģēliskās baznīcas (VEB) pamatnostājām un attīstībai Ziemeļelbas Evaņģēliski Luteriskajā baznīcā.

1. No homoseksualitātes nosodījuma līdz homoseksuālas partnerības svētīšanai

Pārsteidzoši, cik paralēli ir norisinājusies attīstība sabiedrībā un jurisprudencē ar lielu daļu baznīcas un teoloģijas attīstību. 1959. gadā teologs S. Beiljs (*S. Bailey*) trešajā plašās enciklopēdijas “Reliģija vēsturē un tagadnē” (*Religion*

² Evangelischer Pressedienst, Gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft, epd Dokumentation Nr. 31/00, 24.7.2000, Frankfurt / Main, 27ss.

in der Geschichte und Gegenwart, RGG) izdevumā šķirklī “Homoseksualitāte” raksta: “Morālteoloģija tad nu nonāk pie secinājuma, ka homoseksuāla rīcība vienmēr pēc būtības ir grēks.”³

2000. gadā šķirklis “Homoseksualitāte” ceturtajā RGG izdevumā skan jau pavisam citādi. H. Kress raksta, ka pastāv ētiska nepieciešamība atzīt, ka homoseksuāli orientētiem cilvēkiem “pienākas tāda dzīve un dzīvesveids, kas atbilst viņu individuālajai identitātei”.⁴

Lai saprastu diskusijas attīstību baznīcā, jāatkāpjas soli atpakaļ. 1971. gadā Vācijas Evaņģēliskā baznīca publicēja “Memorandu par seksuālās ētikas jautājumiem”. Tajā pārstāvēts viedoklis, ka homoseksualitāte ir novirze vai nu attieksmē pret savu dzimumlomu, vai arī attiecībā uz pretējo dzimumu.⁵ Evaņģēliskā baznīca saprot homoseksualitāti kā seksuālu defektu.⁶ Tomēr memorandā arī atzīts, ka “vairs nevar palikt pie nerefektēta homoseksualitātes kā pretdabiskas sodāmas rīcības nosodījuma”.⁷ Ir skaidrs, ka memorands pēc pirmajiem 175. panta grozījumiem 1969. gadā vairs neuzskata homoseksualitāti par sodāmu, tomēr tajā vēl saglabājas uzskats, ka tā ir kaut kas patoloģisks.

Arī 1988. gadā jūtami ierobežojumi Vācijas Evaņģēliskās baznīcas publikācijās. Vācijas Evaņģēliskās baznīcas atzinumā “AIDS, orientācija un bīstamie ceļi” īsi un kodolīgi teikts: “Evaņģēliskās seksuālās ētikas mērķis ir dzīvota un piepildīta seksualitāte ilglaicīgās partnerattiecībās laulībā.”⁸ Seksualitātes vieta ir laulība.⁹ Homoseksuālu cilvēku diskriminācija šajā rakstā ir nepārprotama, sakot, ka līdzcīvēku pieņemšana nozīmē pieņemt arī tos, “kuru uzskatus

³ Bailey, S. Art. *Homosexualität*, RGG, 3.Aufl., Bd. III, Tübingen, 1959, 443.

⁴ Kreß, H. Art. *Homosexualität*, RGG, 4.Aufl., Bd. III, Tübingen, 2000, 1885.

⁵ Evangelische Kirche in Deutschland (EKD, Kirchenamt), Denkschrift zur Frage der Sexualethik, Gütersloh 1971, 38.

⁶ Turpat, 40.

⁷ Turpat, 39. lpp.

⁸ Evangelische Kirche in Deutschland (EKD, Kirchenamt), Aids, Orientierung und Wege in der Gefahr, Hannover, 1988, 14.

⁹ Turpat, 17.

mēs tikai ar grūtībām saprotam un kuru vērtību priekšstatus mēs nepārstāvam. Tā attiecas (..) arī (..) uz homoseksuāļiem.”¹⁰

1996. gadā iznāk Vācijas Evaņģēliskās baznīcas pārvaldes vadlīnijas “Dzīvot ar spriedzi”. Komisijas locekļi, kas šo tekstu izveidoja, pārstāvēja visnotaļ dažādus uzskatus, tādēļ tas uzskatāms par kompromisa dokumentu, kas tomēr nonāk pie pārsteidzošas vienotības un atbilstības situācijai sabiedrībā. Svarīgi ir tas, ka šis raksts atzīst baznīcu līdzvainu homoseksuālu cilvēku diskriminācijā.¹¹ Svarīgi ir arī tas, ka mazināta diskusijas dramatisēšana. Tiek atzīts, ka homoseksualitāte ne Bībelē, ne arī baznīcā nav centrālā tēma.¹² Svarīgi ir arī tas, ka Vācijas Evaņģēliskā baznīca homoseksualitāti vairs neuzlūko par patoloģisku fenomenu.

Pasaules Veselības organizācija jau 1992. gadā svītvoja homoseksualitāti no slimību saraksta.¹³ Bībeles teksti (beigu beigās runa ir tikai par Lv. 18,22; 20,23 un Rm. 1, 26-27) tiek ārkārtīgi rūpīgi skaidroti, secinot, ka homoseksuālā prakse saskaņā ar šiem tekstiem neatbilst Dieva gribai, tomēr Bībele tās sarakstīšanas laikā vispār neaplūko ētiski atbildīgu homoseksuālu attiecību veidošanu.¹⁴ Pozitīvi tas, ka tiek pateikts: homoseksuālu attiecību veidošanā mīlestības bauslim kā skaidri noformulētai Dieva gribai ir normatīvs raksturs — tāpat kā, starp citu, arī attiecībā uz visām citām cilvēku kopdzīves formām.¹⁵ Parādās vadlīniju argumentācijas vājā vieta, kam saknes noteikti meklējamas autoru viedokļu daudzveidībā. Kā homoseksuālas attiecības var būt pretrunā arī Dieva gribu, bet homoseksuālas attiecības, kas veidotas, balstoties uz Mīlestības bausli, atbilst Dieva gribai? Vadlīnijas visām kopdzīves formām, kas veidotas uz Mīlestības bausļa pamata, dod pozitīvu vērtējumu, tomēr skaidri noraida visu kopdzīves formu vienlīdzīgumu. Laulība, arī apzinoties visu iespējamo slodzi un kļūdas, tiek uzskatīta kā tāda forma,

¹⁰ Turpat.

¹¹ Evangelische Kirche in Deutschland (EKD, Kirchenamt), Mit Spannungen leben, Hannover 1996, 6.

¹² Turpat, 9.

¹³ Turpat, 10.

¹⁴ Turpat, 20–21.

¹⁵ Turpat, 21.

kas cilvēkam visdažādākajos veidos dod mīlestības telpu, kas dāvā aizgādību un drošību.¹⁶ 1996. gadā vēl nebija likumos paredzēta dzīves partnerības noslēgšana. Līdz ar to vadlīnijas izsakās atturīgi, lai arī ne gluži negatīvi par plānoto likumu.¹⁷

Runājot par homoseksuālu mācītāju ordināciju, Vācijas Evaņģēliskā baznīca savās publikācijās noraida vispārēju atvērtību, tomēr neiebilst atsevišķos gadījumos ordinēt homoseksuālus, ja tiek saglabāta intimitāte un takta izjūta, ja ir notikusi pietiekama bibliski teoloģiska refleksija; un tiek atzīta laulības un ģimenes paraugfunkcija, ja ordinācijai piekrīt arī dalību ņemošās izšķirošās institūcijas.¹⁸ Pārsteidzoši tiek konstatēts, ņemot vērā iespējamo iebildi no ekumēnes puses attiecībā uz homoseksuālu ordināciju, ka runa nav par lūzumu attiecībā uz Rakstu un ticības apliecības mācības pamatiem, bet gan par prakses tālākattīstību, kura būtu jāmaina.¹⁹ Ja Evaņģēliskajai baznīcai šajā jautājumā ir viena kopīga atziņa, tad citām baznīcām nav tiesību iebilst.²⁰ Viedokļu atšķirības autoru kolektīva vidū laikam gan kļūst vislabāk redzamas, aplūkojot jautājumu par homoseksuālu dzīves partnerību svētīšanu. Pret svētīšanu tiek izteikti divi iebildumi.

1. Ir neskaidrs, kā homoseksuālas partnerības ir jāvērtē saistībā ar Dieva gribu.
2. Homoseksuālu dzīves partnerību svētīšana var kaitēt laulības un ģimenes paraugraksturam.

Tādēļ saskaņā ar vadlīnijās izteikto viedokli homoseksuālu dzīves partnerību svētīšana nedrīkst notikt publiskā dievkalpojumā. Homoseksuālu cilvēku svētīšana pieļaujama tikai nepubliskajā dvēseļu kopšanas telpā.²¹

Sis noteikums nav apmierinošs, un šobrīd prakse jau ir aizgājusi tam garām. Ar baznīcas padomju un atbildīgo prāvestu piekrišanu daudzās Ziemeļelbas baznīcas draudzēs notiek homoseksuālu pāru svētīšana publiskos dievkalpojumos.

¹⁶ Turpat, 27.

¹⁷ Turpat, 36.

¹⁸ Turpat, 43. ss.

¹⁹ Turpat, 45.

²⁰ Turpat, 46.–47.

²¹ Turpat, 52. ss.

2. Attīstība Ziemeļelbas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā (ZELB)

Diskusija Ziemeļelbas baznīcā par dzīves formām — paralēli attīstībai sabiedrībā — notiek kopš astoņdesmitajiem gadiem. Šeit jāpiemin galvenokārt divas diskusijas norises vietas: Ziemeļelbas sieviešu kustība un Ziemeļelbas Bād Zēgebergas akadēmija.²² Šajās sākotnēji relatīvi pasargātajās, eksperimentiem un domu spēlēm atvērtajās vietās teoloģiskā, psiholoģiskā un socioloģiskā plāksnē ar lielu dalībnieku eksistenciālu līdzdalību varēja apspriest tādas tēmas kā homoseksualitāte, dzīves veidu pluralizācija, homoseksuāli cilvēki un baznīca. Tās bija arī mierinājuma, stiprinājuma un pašpārlicinātības atgūšanas vietas diskriminējošas sabiedrības vidū.

Pirmo signālu, kam bija arī iedarbība sabiedrībā, Ziemeļelbas baznīca deva ar mācītāja vietas izveidošanu: “Garīgā aprūpe cilvēkiem ar HIV un Aids” Hamburgā 1994. gadā. Šo vietu ieņēma Rainers Jarhovs (*Rainer Jarchow*), sabiedrībā zināms homoseksuāls mācītājs. Ar to bija skaidrs, ka arī publiski izdzīvota homoseksualitāte Ziemeļelbas baznīcā vairs nav šķērslis kļūt ordinētam un ieņemt mācītāja amatu. Šobrīd jau ir vairāki homoseksuāli mācītāji un mācītājas Ziemeļelbas baznīcā, kas dzīvo dzimtsarakstu nodaļās reģistrētās un baznīcā svētītās dzīves partnerībās. Sabiedrību ietekmēja arī Šlēsvigas-Holšteinas federālās zemes valdības vēlmes īstenošana ar baznīcas vadības palīdzību uzaicināt divas kontaktpersonas, kas darbotos „apaļajā galdā” pret diskrimināciju. Baznīcas vadība kā kontaktpersonas nosūtīja Jutu Justi (*Jutta Just*) un Jozefu Kiršu (*Josef Kirsch*). 2005. gadā šis relatīvi neskaidrā statuss tika nomainīts pret oficiālu pilnvaru.

1996. gadā Ziemeļelbas baznīcas vadības un Ziemeļelbas sinodes uzdevumā komisija izstrādā brošūru “Laulība, ģimene un citi dzīves veidi”. Šajā materiālā ir sabiedriski politiskā, psiholoģiskā un teoloģiskā ziņā ļoti diferencēta tēma “homoseksualitāte” izstrāde, kurā jebkura kriminalizēšanas,

²² Behrens, Christoph. *Gesellschaftliche Pluralisierung und ihre Konsequenzen für die Kirche*. Hamburg, 2006, 170ss.

patoloģizēšanas un teoloģiska nosodījuma forma tiek noraidīta.²³ Autori noslēdz ar secinājumu, ka kristīgajai draudzei jāvēršas pret jebkura veida homoseksuālu cilvēku izolāciju un stigmatizāciju un jāpiedalās meklējumos pēc cilvēciski un kristīgi pārliedzošām ilglaicīgām dzīvesveida un attiecību formām homoseksuāliem cilvēkiem.²⁴ Sinode bez ierunām apsveica šo dokumentu visās sadaļās.²⁵ Arī baznīcas vadība noraida jebkuru homoseksuālu cilvēku izolācijas un diskriminācijas formu, tomēr uzskata, ka to Bībeles tekstu interpretāciju, kas runā par homoseksualitāti, vēl nevar uzskatīt par noslēgtu.²⁶ Arī triju Ziemeļelbas bīskapu kolēģija saskata nesaskaņu starp ieteikto vēlmi pēc homoseksuālām partnerattiecībām, kas veidotas saskaņā ar mīlestības bausli, un homoseksuālas prakses noraidījumu Bībeles liecībā.²⁷

Tajā pašā gadā iznāk Ziemeļelbas baznīcas teoloģisko konsultantu viedokļa publikācija par jautājumu “Laulības noslēgšana, laulāšana, svētīšana — dzīvesveidu daudzveidība baznīcā un sabiedrībā”. Autori aizstāv iespēju diviem cilvēkiem, kas nav stājušies laulībā, dzīvot kopā. Arī tad, ja tas nav skaidri pateikts, ar to, bez šaubām, ir domāti arī homoseksuāli pāri, jo autori raksta: “.. kas (vēl) nav noteikts ar likumiem, ir tomēr (..) baznīcas uzdevums”.²⁸ Dzīves partnerības likums VFR tika pieņemts 2000. gadā.

Nākamais izšķirošais solis tika sperts 2000. gada februārī ar Ziemeļelbas sinodes lēmumu. Sinode atzīst, ka homoseksuālā orientācija nav atdalāma no daudzu cilvēku individualitātes un identitātes, tādēļ jābūt iespējamai atbilstošas kopdzīves veidošanai.²⁹ Sinode arī nosaka cilvēku svētīšanu viena dzimuma partnerībās. Tiek noteikts, ka nevis partnerība, bet gan cilvēki, kas atbildīgi dzīvo tajā, tiek svētīti. Svētīšanas

²³ Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, Ehe, Familie und andere Lebensformen, Kiel, 1996, 51. ss.

²⁴ Turpat, 59.

²⁵ Turpat, 71.

²⁶ Turpat, 75.

²⁷ Turpat, 79.–80.

²⁸ Eheschließung, Trauung, Segnung — die Vielfalt der Lebensformen in Kirche und Gesellschaft, 10. lpp.

²⁹ Gesetzes- und Verordnungsblatt 3/2000, 50.

rituāls jāorganizē tās draudzes padomei, kurā dievkalpojums notiks, un atbildīgajam prāvestam.³⁰ Šis lēmums noteikti ir progress iepretī situācijai līdz tam, tomēr tajā redzama arī zināma nekonsekvence, jo Apvienotās Evaņģēliski luteriskās baznīcas laulšanas agendā paredzēts, ka tiek svētīta laulība, ne tikai ligava un ligavainis.³¹ Teoloģiskā diskusija ar šo sinodes lēmumu nav noslēgusies, bet ir radīts likumīgs pamats, uz kura baznīcas vadība, mācītāji un mācītājas un draudzes var rīkoties.

Te gribu pievienot personisku piezīmi. Es pats kopš 2006. gada 11. augusta dzīvoju dzimtsarakstu nodaļā reģistrētā dzīves partnerībā. Svētīšanas dievkalpojums notika 2007. gada 23. jūnijā Hamburgas galvenajā Sv. Nikolaja baznīcā. Labprāt piedāvāju diskusijai dievkalpojuma norisi kā vienu no iespējamām formām.

Ērģeļu mūzika un ienākšana

J. S. Bahs “Jēzus paliek mans prieks”

Apsveicināšanās

Dziesma:

Un pateicieties un pienesiet godu, cilvēki, pasaulē,
Tam, kura slavu eņģeļu pulki pastāvīgi dzied debesīs!
Lai dod Viņš mums priecīgu sirdi un atjauno garu un
prātu
Un aizdzen visas bailes, nedrošību, rūpes un sāpes jūras
dziļumā!
Lai Viņš liek savai mīlestībai un labumam būt ap, pie un
ar mums,
Bet, kas mūs baida un nogurdina, to lai viņš tur tālu no
mums prom.

121. Psalmis lasīts pārmaiņus mācītājs/draudze

Lūgšana

Lasījums: Gudrības 3, 1–11

³⁰ Gesetzes- und Verordnungsblatt 3/2000, 50

³¹ Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), Agende, Band III, Teil 2, 31 u.c.

Dziesma:

Uzticieties jaunajiem ceļiem, kuros Kungs mūs ved,
Jo dzīvot nozīmē būt kustībā, jo dzīvot nozīmē būt ceļā.
Kopš mirdzot Dieva varavīksne augstās debesīs bija likta,
Cilvēki ir izgājuši doties uz apsolīto zemi.
Uzticieties jaunajiem ceļiem un ceļojiet laikā!
Dievs grib, lai jūs viņa zemei būtu svētība.
Tas, kurš senatnē mums iedvesa dzīvību,
Tas arī mūs vedīs tur, kur viņš grib un kur mēs esam
viņam vajadzīgi.

Lasījums: Psalmi 36, 6–10

Sprediķis

Ērģeles: Johans Matiass Mihels (*Johannes Matthias Michel*)
“Rafaēls”

Lasījums: 1. Korintiešiem 13, 1–13

Apsolījums kā abpusējs solījums: Jozef, resp. Andreas, es ņemu tevi kā savas dzīves draugu no Dieva rokas. Es gribu tevi mīlēt un cienīt, tev uzticēties un būt uzticīgs. Es gribu tev palīdzēt un par tevi rūpēties. Es gribu ar tevi kopā kalpot Dievam un cilvēkiem. Cik ilgi mēs dzīvosim. Uz to lai Dievs man palīdz. Āmen.

Svētīšana

Dziesma:

Ak, paliec ar savu žēlastību pie mums, Kungs Jēzu Krist,
Ka mums turpmāk ļaunā ienaidnieka viltus nekaitē.
Ak, paliec ar savu vārdu pie mums, dārgais Pestītāj,
Ka mums visur tiek dāvāta tava labestība un pestīšana.
Ak, paliec ar savu spīdumu pie mums, tu dārgā gaisma,
Apliec mums apkārt tavu patiesību, ka mēs nemaldāmies.
Ak, paliec ar savu svētību pie mums, tu bagātais Kungs,
Tavu žēlastību un visādu mantu mums bagātīgi vairo.
Ak, paliec ar savu apsargāšanu, tu stiprais varoni,
Ka ienaidnieks neiet pret mums, ne arī ļaunā pasaule.
Ak, paliec pie mums ar tavu uzticību, mans Kungs un
Dievs,
Dāvā mums pastāvību un palidzi visās vajadzībās.

Aizlūgšanas

Lielā pateicības lūgšana

Sanctus

Mūsu Tēvs

Sv. Vakarēdiena iestādīšanas vārds

Ak Tu, Dieva Jērs

Sv. Vakarēdiena izdalīšana

Dziesma:

Kā Kungs pirms ilgiem laikiem kopā ar mācekļiem ēda sagatavoto maltīti ar viņiem,

Sēžam mēs pie tā paša Vakarēdiena galda, kur Kungs nolika par zīmi maizi un vīnu.

Daudz kas ir aizmirsts, kas kādreiz bija atklāts un klātesošs dzīrienā un ēdienā.

Tomēr tas, ko viņš apsolīja, pastāv no paša sākuma — ja Viņa maize tiek laužta, Viņš dāvā tam nozīmi.

Vairāk nekā zīme ir maizē un vīnā, ko mēs viens otram sniedzam — ar to dzīvība ienāk mūsos.

Tomēr tikai tas to saprot, kas uz to paļaujas, šaubas lūgšanā liek plaukstām aizvērties.

Pateicības lūgšana

Dziesma:

Lielais Dievs, mēs tevi slavējam, mēs teicam tavu spēku.

Tavā priekšā noliecas pasaule un aprīno Tavus darbus.

Kā tu esi bijis pirms visa laika, tā tu paliec mūžībā.

Viss, kas tevi var slavēt, ķerubi un serafi,

Dzied tev slavas dziesmu, visi eņģeļi, kas tev kalpo,

Sauc tev bez apstājas: “Svēts, svēts, svēts!”

Katru dienu mēs gribam tevi un tavu vārdu slavēt

Un katru brīdi izrādīt tev godu, slavu un pateicību.

Izglāb mūs no grēkiem, izglāb no nāves, esi mums žēlīgs, Dievs!

Kungs, apžēlojies, apžēlojies, ļauj mums redzēt, cik tu labs,

Rādi savu uzticību, kā arī mēs cieši paļaujamies uz tevi!

Mēs ceram tikai uz tevi: neļauj mums iet zudumā!

Svētība

Iziesana ar ērģeļmūziku: Lūiss J. A. Lefebres — Velijs (*Louis J. A. Lefebure-Wely*) “Sortie Es-Dur”³²

³² Die Trauung. Hannover, 1988.

IV. Psiholoģiskie aspekti

Viens no vissvarīgākajiem autoriem vāciski runājošajā vidē, kas zinātniski ir aplūkojis homoseksualitāti un biseksualitāti, ir Udo Rauhfleišs (*Udo Rauchfleisch*), klīniskais psihologs Bāzeles Universitātes psihiatriskajā slimnīcā (Šveicē). Viņš uzskata, ka pamatā dzimuma identitāte ir izveidojusies otrā dzīves gada beigās, ka homoseksuāli vīrieši ir sievišķīgi, lesbietes — vīrišķīgas un biseksuāļi — neskaidri identificējami — tā ir neapstiprināma tēze.³³ Katrs homoseksuāls vīrietis tiek identificēts kā vīrietis, katra lesbiete kā sieviete, katrs biseksuālis kā sieviete vai vīrietis. Citādi ir ar transseksuāļiem, kas identificējas ar pretējo dzimumu. Ir jāatšķir pamatdzimuma identitāte (vīrietis vai sieviete), dzimuma loma (konkrētais izpildījums) un dzimuma (seksuālā) orientācija (homoseksuāla, biseksuāla).³⁴ Šie trīs aspekti kopā veido dzimuma identitāti.³⁵

Dzimuma lomas veidošana ir ļoti dažāda. Ir ļoti feminizēti homoseksuāli vīrieši un arī ekstrēmi vīrišķīgi tipi, to vidū ir visas neuzkrītošās formas. Tas pats attiecas arī uz lesbietēm. Ir lesbietes, kas rada ļoti vīrišķīgu iespaidu, un ir ļoti sievišķīgas, ārkārtīgi elegantas sievietes. Un atkal pa vidu ir visas neuzkrītošās formas. Biseksuāļi līdz galam nepieder homoseksuāļu kultūrai, un ļoti bieži viņiem ir grūtības savienot savu laulību/ģimeni ar homoseksuālo subkultūru. Ilglaicīgi to ir iespējams veidot tikai kā saspringtu dubultdzīvi. Iespējams, dažās profesijās vairāk sastopami homoseksuāli cilvēki (ar mākslu saistītās, arī ar baznīcu saistītās profesijās). Tomēr homoseksuāli cilvēki kopumā ir visās profesijās. Homoseksuālam māksliniekam nav problēmu to atklāt publiski, turpretī homoseksuālam futbolistam vai profesionālam karavīram Vācijā to vēl ir grūti izdarīt. Z. Freids uzskatīja, ka bērnam vispār piemīt biseksuāla nosliece, kas vēlāk kļūst viennozīmīga.³⁶ Šī tēze vēlāk tika plaši

³³ Rauchfleisch, Udo. Schwule, Lesben, Bisexuelle, 2.Aufl., Göttingen 1996, 22–23.

³⁴ Turpat, 24, īpašo 44ss.

³⁵ Turpat, 47.

³⁶ Turpat, 48–49.

apstridēta. Šodien droši vien teiktu, ka šīs trīs kategorijas — heteroseksualitāte, biseksualitāte un homoseksualitāte — ir tikai trīs krāsainie orientācijas punkti, bet starp tiem realitātē pastāv viss plūstošu pāreju spektrs.³⁷

Samazinās vides un subkultūras nozīme, kur sastopas homoseksuāli cilvēki, kopš homoseksuālu vīriešu un sieviešu akceptēšana sabiedrībā palielinās. Šī subkultūra kā niša, kā patvēruma vieta ir tiešas sekas represijām.³⁸ Atkarībā no sociālās struktūras var pieņemt, ka visās Rietumu sabiedrībās ir 5–10% homoseksuālu vīriešu un aptuveni 4% homoseksuālu sieviešu.³⁹ Šī relatīvā konstante liek uzskatīt, ka seksuālas identitātes noteikšanā jāvadās no ģenētiski hereditāriem (mantojamiem) priekšnoteikumiem. Nekādā veidā nav pierādāms ļoti senais priekšstats, ka homoseksuāla vai biseksuāla orientācija rodas ar pavešanu.⁴⁰ Bieži ļoti neatlaidīgi izvirzītajam jautājumam par homoseksualitātes rašanos piemīt kaut kas negodīgs. Jau Z. Freids noraidīja, ka būtu iespējams pētīt tikai homoseksualitātes, bet ne heteroseksualitātes etioloģiju.⁴¹ Ja etioloģiski tiek pētīta tikai homoseksualitāte un heteroseksualitāte, ne uzreiz rodas vecais dalījums: normāls–nenormāls, vesels–slims.

Ja homoseksuālas identitātes veidošanās procesā apkārtējās vides ietekme jāuzskata par relatīvi niecīgu, visi terapijas mēģinājumi, kas cenšas homoseksualitāti pārvērst heteroseksualitātē, ir lemti neveiksmei. Vienīgais, kas ir sasniedzams, — virspusēja pielāgošanās heteroseksuālam dzīves stilam, kas šīs problēmas skartajam cilvēkiem liek dzīvot neatbilstoši viņa personības kodolam.

Tātad jāsecina, ka homoseksualitāte, biseksualitāte un heteroseksualitāte eksistē līdzās viena otrai kā līdzvērtīgi cilvēka seksualitātes varianti, kas ir arī jāizdzīvo kā katra indivīda attīstības nosacījumu rezultāts.⁴² Terapija ir jālieto tikai seksuālās dzīves traucējumu gadījumos, kas sastopami, protams,

³⁷ Turpat, 50–51.

³⁸ Turpat, 30.

³⁹ Turpat, 27.

⁴⁰ Turpat, 38–39.

⁴¹ Turpat, 40.

⁴² Turpat, 51–52.

gan heteroseksualitātes, gan homoseksualitātes jomā. Terapija ir nepieciešama arī internalizētiem homofobas sabiedrības destruktīviem uzskatiem un uzvedībai. Ir homoseksuāli un biseksuāli cilvēki, kas cieš no vainas, nepietiekamības sajūtām, sevis ienišanas, kas noved pat pie pašnāvības. Tas var būt un tam arī jābūt terapijas objektam, bet tikai pie tiem terapeitiem, kas jau iepriekš ir izšķīrušies, ka homoseksuālas un biseksuālas identitātes ir normāli seksuālās orientācijas varianti. Šīs paš-destruktīvās jūtas parādās galvenokārt pirms tā sauktās “iznākšanas no skapja”.

Tā ir publiska sevis apliecināšana par homoseksuāli (starp pubertāti un dažkārt relatīvi lielu dzīves vecumu), kam piemīt divi aspekti:

- 1) iekšējs psiholoģisks process, kurā pārliecinās par homoseksuālu vai biseksuālu orientāciju;
- 2) sociāls process, kurā seksuālā orientācija tiek prezentēta sabiedrībā, respektīvi, dažādās sociālajās sistēmās, jāatrod arī savs harmonisks dzīves veids, bet tas vienmēr ir ilglaicīgs, dažkārt nekad nebeidzams process.⁴³

Diskriminācijas veidi var būt gan ne tik acīmredzami, gan arī fiziski brutāli, tiem vienmēr ir viens mērķis, — novest upuri līdz psihiskai vai fiziskai bezspēcībai, pie tam parasti pilnīgi trūkstot darītāju vainas apziņai. Psihologs var atzīt tikai bailes kā šīs vardarbības galveno motoru.⁴⁴ Homofobijas rašanās iemesli rodami bailēs no savām paša homoseksuālajām vēlmēm, bailēs no sociālas nedrošības, bailēs no normu apšaubīšanas, kas atzītas par derīgām, un vēlmē izturēties atbilstoši sabiedrībai. Tas, cik tam ļoti svarīga nozīme, parādījās iebildumos pret dzīves partnerības likumu 2002. gadā federatīvajās zemēs — Bavārijā, Saksijā un Tīringenā, kas iebilda pret šo likumu federācijas konstitucionālajā tiesā. Galvenais iebildums: šis likums paužot apdraudējumu laulībai. Kā zināms, federācijas konstitucionālā tiesa vairākkārt noraidījusi šo iebildumu, argumentējot, ka likums attiecas uz to cilvēku loku, kuriem laulība kā dzīves forma vispār nav iespējama.

⁴³ Turpat, 76.

⁴⁴ Turpat, 165. ss.

V. Teoloģiskie aspekti

Pēdējie teikumi tieši rosina teoloģiskas pārdomas. Tām reformatoriskā kontekstā vienmēr jāorientējas pēc Rakstiem un ticības apliecības, un uz tā pamata mums jāmeklē dialogs ar šodienas pasaules pieredzi, pie tam jāsecina, ka homoseksualitāte baznīcas tradīcijā ir pilnībā perifēra tēma. Bībeles tekstu materiāls ir visai neliels, un ticības apliecības par šo jautājumu klusē.

1. Bībeles teksti

Stingri atlasot tekstus, kur nav runa par pederastiju (piem., 1. Kor. 6, 9–10; 1. Tim. 1, 8–10), bet gan patiešām par homoseksualitāti, paliek beigu beigās tikai trīs tekstā vietas: Vecajā Derībā — Lv. 18, 22; 20, 13; Jaunajā Derībā Rom.1, 26–27. Abi Vecās Derības teksti, kuros tiek nosodīta homoseksualitāte, Lv. 20 tiek piedraudēts pat nāvessods, ir daļa no tā saucamā Svētuma likuma, kas uzrāda bagātīgu šķīstības priekšrakstu, seksuālo praksi regulējošu likumu un ēšanas priekšrakstu klāstu, kam bija nozīme, norobežojoties no Kānaānas svešajām kultūrām. Tā būtu pilnīgi patvaļīga rīcība — izņemt no šī likumu korpusa divus tekstus, lai ar tiem regulētu šodienas kopdzīvi, un citus svētuma kodeksa tekstus ignorēt. Svarīgs teksts tad vēl paliek tikai Rom 1, 26–27, kas pārsteidzošā kārtā uzskata kā vīrišķo, tā arī sievišķo homoseksualitāti kā paradigmatisku pagānu grēku. Pēc daudzu ekseģētu domām, Pāvils te runā par seksuālo praksi, kurā pastāv noteikts lomu sadalījums. Brīva vīrieša izturēšanās nevar būt pasīva, un sievietes izturēšanās nevar būt aktīva. Šajā ziņā Pāvila uzskati saskan ar tā laika grieķu priekšstatiem.⁴⁵ Pāvils acīmredzot arī uzskata, ka homoseksuāla vai heteroseksuāla izturēšanās ir brīvas izvēles iespēja.⁴⁶ Šodienas izpratne par homoseksualitāti un šodienas homoseksuālo partnerību prakse, kura tās daudzveidībā un niansēs, partneru atbildībā vienam par otru un tās poēzijā (sal. par to jau Šekspīra sonetus) neatpaliek no heteroseksuālām

⁴⁵ Stegemann, Wolfgang. Keine ewige Wahrheit. In: Was auf dem Spiel steht, ed. B. Kittelberger e.a., München 1993, 272. ss.

⁴⁶ Turpat, 285.

attiecībām, nav Pāvila redzeslokā un nemaz arī nevarēja būt. Lai izvērtētu šo Pāvila sarakstīto tekstu, jāizvirza jautājums par hermenētiku. Un tad paliek tikai viena alternatīva: vai nu mēs kā fundamentālisti pieņemam, ka katrs Bībeles vārds ir Dieva inspirēts, vai arī pakļaujam Bībeles tekstus vēsturiskai kritikai, kur šodienas pasaules pieredze nonāk dialogā ar Bībeli. Tas ir grūti un noteikti bieži arī sāpīgi, tomēr konsekventāk un godīgāk nekā fundamentālistiskā interpretācija.

Es vēl neesmu sastapis nevienu fundamentālistisku kristieti, kurš saskaņā ar 2. Mozus grāmatu pieprasītu šodien nāvēssodu homoseksuāliem cilvēkiem.⁴⁷ Pat tāds relatīvi konservatīvs eksegēts kā U. Wilkensä (*U. Wilckens*) jau 1977. gadā savā Romiešu vēstules komentārā raksta: “Atziņas par homoseksualitātes izveidošanās priekšnosacījumiem tās ļoti dažādajās formās izslēdz to, ka Pāvila izteikumi vēl šodien būtu pārņemami tajā nozīmē, ka homoseksualitāte ir ētiski atmetams noziegums.”⁴⁸ Mums tātad jāsecina, ka šodien homoseksualitātes noraidījums balstās uz ļoti nedrošiem pamatiem.

2. Grēka jēdziens

Tā kā S. Beilijs (*S. Bailey*) 1959. gadā enciklopēdijā *Religion in der Geschichte und Gegenwart* (skatīt iepriekš) raksta, ka homoseksuāla rīcība pēc tās rakstura vienmēr ir grēks, un šo priekšstatu vēl šodien daudzi uzskata par pareizu, mums šeit īsumā jāpieskaras arī pamatjautājumiem par grēka jēdzienu.

Augsburgas ticības apliecība 2. artikulā iedzimto grēku (*peccatum originis*) definē šādi: “*Item docent, quod.. omnes homines.. nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia..*”⁴⁹ Dievbijības, uzticēšanās Dievam, mīlestības uz Dievu trūkums piemīt cilvēkam pēc būtības un primāri nosaka grēku kā traucējumu cilvēka attiecībās ar Dievu, kas var tikt dziedināts tikai ar taisnošanu ticībā. Šī būtiskā cilvēka īpatnība, ka viņš pats sevi ir sakropļots, ir iemesls aktuālajiem grēkiem, kas izpaužas

⁴⁷ Turpat, 280. ss.

⁴⁸ Wilckens, Ulrich. Der Brief an die Römer, EKK VI/ 1, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1978, 110–111, 205. zemsvītras piezīme.

⁴⁹ Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Die Bekenntnisschriften der evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen, 1959, 53.

domās, vārdos un darbos. Pieņemot to par izejas punktu tālākām pārdomām, jāsecina, ka cilvēks nevar negrēkot (*non posse non peccare*). Tajā pašā laikā tas nozīmē, ka katrā dzīves situācijā grēks var aktualizēties. Tas attiecas gan uz homoseksuālām, gan arī heteroseksuālām dzīves kopsakarībām. No otras puses, vispār nav iespējams pierādīt to, ka izdzīvotai homoseksualitātei, kas balstās mīlestībā uz Dievu un cilvēkiem, pašai par sevi un pēc būtības jābūt grēkam.

3. Sistemātiski ētiskā jautājuma nostādne

Sistemātiski ētiskā jautājuma nostādne parasti ir saistīta tikai ar kristīgajā tradīcijā augstu vērtētajām dzīves formām — celibātu un laulību. Šādi sašaurinot, protams, homoseksuāla dzīves partnerība neiekļaujas ētiskajos rāmjos. Tomēr pastāv ētiskais, arī sociālētiskais jautājums, kā sabiedrība var tiesiski nodrošināt noteiktu dzīves formu cilvēkiem, kas negrib dzīvot celibātā un kuriem laulība nav iespējama, bet kas tomēr grib dzīvot mīlestības un atbildības pilnā kopībā.

Šis jautājums, protams, šodienas sabiedrībā rodas arī saistībā ar homoseksuālu kontekstu. Tieši šim mērķim veltīti dzīves partnerības likumi dažādās Eiropas valstīs. Ētikā izteiktais arguments, ka homoseksuāla dzīves partnerība ir zemāk vērtējama nekā laulība, jo laulība — pretstatā homoseksuālai partnerībai — ir daļa no radīšanas kārtības, — tā rada ģimeņi un līdz ar to ģenerē jaunas attiecības, — ir novecojis.⁵⁰ Šī gandrīz vai klasiskā laulības un ģimenes identifikācija jau vairākus gadu desmitus vairs nav iespējama. Laulība nekādā ziņā obligāti neģenerē ģimeņi un jaunas attiecības, ģimene — tā tad vecāki un bērni — eksistē ļoti lielā mērā neatkarīgi no laulības. Cilvēku attiecību veidošanās realitāte sabiedrībā ir attīstījusies par “lupatu deķīša” situāciju, un mums, saglabājot noteiktas ētiskas normas, tā jāņem vērā. Pie ētiskajām normām pieder: autonomija/pašnoteikšanās un nekaitēšana otra individuālajai jomai, dzīvības sargāšana un katras diskriminācijas samazināšana sociālajā jomā. Tas ietver ne tikai konstitūcijā noteiktu laulības un ģimenes aizsargāšanu no valsts puses (Pants 6, 1,

⁵⁰ Rendtorff, Trutz. Homosexualität. In: *Was auf dem Spiel steht*, ed. B. Kittelberger e.a., München, 1993, 239.

VFR konstitūcija), bet arī likumā paredzētu aizsardzību uz saistībām mērķētai homoseksuālai dzīves partnerībai. Tur, kur tas notiek, valsts ir izpildījusi normu “tevis labā” (Rom 13, 4). Arī uz homoseksuālu partnerību attiecas evaņģēliskais pamatprincips, ka likums pastāv cilvēka dēļ, nevis cilvēks likuma dēļ.

VI. Noslēgums

Baznīcas un teoloģiskā attīstība ir notikusi ar nelielu laika nobīdi iepretī attīstībai sabiedrībā, ko raksturo psiholoģiskā, socioloģiskā un juridiskā atziņa. Tomēr situācija Vācijas sabiedrībā patiešām nav vienota. Stereotipi, diskriminācija un ar to saistītās bailes arī šodien nav margināla realitāte cilvēku kopdzīvē Vācijā, kā to parādīja kādas tikšanās apraksts šī raksta sākumā. Tas attiecas, protams, arī uz baznīcas telpu. Ir baznīcas un draudzes, kas juridiskajai un sabiedriskajai attīstībai teoloģisku iemeslu dēļ ir ļoti tuvu. Ziemeļelbas Evaņģēliski luteriskā baznīca un arī vēl citas pieder pie šīm baznīcām. Arī draudžu līmenī situācija ir dažāda. Ziemeļelbas baznīcā ir draudzes, kas, vēlot mācītāju, priekšroku dod homoseksuālam mācītājam vai mācītājai. Protams, ir arī draudzes, kuras vēlas sev mācītāju ar lielu ģimeni. Plurālistiskā sabiedrība atspoguļojas baznīcā. Arī teoloģiskās diskusijas vēl nav izbeigtas. Tomēr ir redzams, ka Eiropas Savienības diskriminācijas aizliegums lēnām gūst uzvaru. Šīm pārmaiņām atbilst arī pārmaiņas teoloģiskajā argumentācijā. Aizvien lielāku piekrišanu gūst viedoklis, ka morālā atbildības nasta jānes nevis diskriminētajiem, bet tiem, kas diskriminē.

Summary

Discussion on Homosexuality in Politics, Psychology and Church: a Perspective

1 Society

Since 1872, homosexual acts have been considered punishable in entire Germany (§ 175 of penal code). This situation aggravated extremely under the reign of the Third Reich (1935). Although

Germany became a democratic republic in 1949, § 175 of the penal code did not change in the Federal Republic of Germany until 1969. After some amendments of the criminal law concerning sexual acts, finally §175 was totally abolished in 1994. This development was reinforced by the reunion of Germany and the discussion in the EU. In 2000, the Bundestag voted for the Lebenspartnerschaftsgesetz (law of partnership of life), which allowed homosexuals to register with the registry office and gave them some rights and imposed many duties—although not completely in accordance with the marriage law.

In the last decades, the medical, psychological and sociological debate has resulted in acceptance of homosexuality as a normal type of sexual identity and not a disease.

2 Church

A similar development took place in the Evangelical Church of Germany (EKD). In the declarations and publications of the EKD, the definite condemnation of homosexuality as sin and unethical behaviour, or the definition of homosexuality as sickness and disorder in relation to the own and the other sex were gradually abandoned until 1996, especially in the Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche (The Lutheran Church of Hamburg and Schleswig-Holstein), but also in the majority of churches of Germany. The situation has become more tolerant. Homosexuality is no more an obstacle to ordination, and homosexuals living in a partnership have the possibility to ask for blessing in a church service. In ecclesiastical publications, church regulations, synods and parishes, a comprehensive theological discussion on this subject has taken place, in which biblical texts have been analyzed and the dogmatic and ethic questions have been answered. Even maintaining the matrimony as a model, it does not seem possible any more that homosexual acts are principally considered a sin and condemned as unethical. On the contrary—church authorities recognize that one can live in a homosexual partnership according to the biblical command of love and that the church blessing homosexual partners ask for is justified. The ecclesiastically-theological discussion has not concluded yet; certainly, the situation, the discussions, and the decisions are not unanimous throughout the different parishes and churches in Germany.

Nevertheless, it seems that the legal and scientific developments of the matter in the last decades gradually reach all parts of the population.

KAISLĪBAS, BAILES UN FASCINĀCIJA: ZVIEDRU PERSPEKTĪVAS DEBATĒS PAR HOMOSEKSUALITĀTI

Normunds Kamergrauzis

*Dr. theol., Upsalas universiāte (Zviedrija),
zinātniskais līdzstrādnieks*

Elizabetes Olsones (*Elisabeth Ohlson*) fotogrāfiju izstāde Upsalas Doma katedrālē *Ecce Homo* (1998. g., jubilejas izstāde 2008. g.) atspoguļoja Jēzus dzīvi no homoseksuāla cilvēka viedokļa.¹ No Jēzus kristībām līdz pat viņa augšāmcelšanās brīdim, Olsons parādīja, kā šie notikumi varētu tikt skatīti saistībā ar eksistenciālām homoseksuālas personas pieredzēm — ar “iznākšanu” un savas vietas atrašanu kristīgā kopienā. Ilgu laiku šāda pieredze Baznīcā tika padarīta neredzama, tādēļ šī par neredzamu padarītās pasaules vizuālā izgaismošana izraisīja karstākās debates kristīgajā ētikā Zviedrijā pēdējā desmitgadē. Tajā iesaistījās ne tikai oficiālā Baznīca, bet arī atsevišķas draudzes un plašākā sabiedrība. Plašās debates parādīja dažādus kristīgās ētikas avotus saistībā ar homoseksualitāti, kā arī dažādas morālās pozīcijas, kas pārstāvētas kristietībā. Divu mēnešu laikā zviedru laikrakstos un žurnālos tika publicēti aptuveni 650 raksti.

Taču zviedru politiskās, teoloģiskās, ētiskās un stratēģiskās perspektīvas homoseksualitātes jautājumā ir attīstījušās gad-simtu garumā, un sava satura dēļ tās izraisa interesi ārpus valsts robežām.

¹ Cf. Ahlström, Gabriella. *Ecce Homo: Berättelsen om en utställning*. Stockholm: Albert Bonniers förlag, 1999.

Homoseksuālās attiecības un valsts politika

Seksuāli akti starp viena dzimuma personām neapšaubāmi tika praktizēti ilgi, jau pirms ungāru rakstnieka Karla Marijas Benkerta ieviestā jēdziena “homoseksualitāte” (1869).

Jorans Beksels (*Göran Bexell*) skaidro:

Homoseksualitātes jautājums, šķiet, ar savu iracionālismu rada gan antipātijas, gan simpātijas. Cilvēka jūtās un attieksmēs pret homoseksuālismu dažkārt ir vairāk neapzinātā nekā racionālu argumentu. Dažreiz vērojama tīra nezināšana vai homofobija (baļpilns izbīlis no homoseksuālisma) vai pretēji — aizspriedumi pret tiem, kas uzskata homoseksuālistu kopdzīvi par morāli neattaisnojamu. Šādas situācijas prasa ne tikai racionālu un vispusīgu ētisku analīzi, bet arī iedzīvošanos un izpratni par tiem cilvēkiem, uz kuriem tas attiecas.²

Ir arī skaidrs, ka homoseksualitātes jēdziens ir plašāks nekā homoseksuālas darbības, ar ko jāsaprot seksualitātes izpausmes starp vīrieti un vīrieti jeb sievieti un sievieti. Homoseksuālas fantāzijas un to fiziska izpausme ir daudz plašāk izplatīts fenomens, nekā to apzinās un pieņem.³ Vēsturiski šādas cilvēku attiecības slēpti ir piekoptas arī noslēgtās viendzimuma personu vidēs, piemēram, cietumos, armija un baznīcas vidē.

Tomēr par politisku lietu homoseksualitāte kļūst tad, kad tā ir iemiesota konkrētā un publiskā dzīvesveidā.⁴ No šāda redzes viedokļa jautājums principiāli nav tikai par homoseksuālām fantāzijām un to fiziskām izpausmēm, bet publisku dzīvi homoseksuālā partnerībā.

Zviedrijā homoseksualitātes praktizēšana bija aizliegta līdz 1944. gadam. Pēc Otrā pasaules kara mēs bijām liecinieki jaunas attīstības sākumam, kas ietvēra jaunas izpratnes un

² Göran Bexell & Carl Henric Grenholm. *Teologisk etik. En introduktion*. Verbum, 1997, 309. lpp.

³ Izsmelošs jēdziena “homoseksualitāte” izgaismojums atrodams, piemēram: Henning Bech. *When Men Meet. Homosexuality and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1997.

⁴ Ieskatu dažādību par homoseksualitāti mūsdienu politiskajā filosofijā analizē Andrew Sullivan. *Virtually Normal. An Argument About Homosexuality*. London: Picador, 1996.

pārliecības. Dramatiskās pārvērtības, kas ir notikušas kopš 1960. gadiem, atspoguļo arī konteksta izmaiņas, kas notikušas gandrīz visās dzīves jomās un saistās, starp citām jomām, arī ar ģimenes dzīvi.⁵

1973. gadā zviedru parlaments noteica, ka divu viena dzimuma personu kopdzīve ir pilnīgi pieņemama dzīves forma. Šis lēmums pēc būtības pārstāv cilvēktiesību pieeju un ir vistuvāk vienlīdzības jēdzienam, kas iemiesots likumdošanā. No šis izpratnes izauga partnerības likums (1994), kuram pēc dažiem gadiem sekoja likums, kas deva gejiem un lezbietēm vienlīdzīgas tiesības ar heteroseksuāli orientētām personām adoptēt bērnus (2002).

Tādējādi likums šobrīd paredz, ka vairs nav nekādu juridisku atšķirību statusa un tiesību ziņā starp laulību un partnerību, izņemot to, ka laulība ietver bērnu radīšanas iespēju, bet partnerība paredz tikai adopcijas iespēju. Valdībai šogad ir nodots likumprojekts, kurā noteikts, ka laulības ir dzimumneitrāls politisks akts.⁶ Tomēr, kaut arī likums skaidri un noteikti pauž vienlīdzīgu attieksmi pret cilvēkiem, neatkarīgi no viņu seksualitātes, var arī jautāt, cik akceptētas ir homoseksuālas attiecības zviedru sabiedrībā.

Valsts Sabiedriskās veselības institūta pētījums parādīja, ka jauniešu vidū (16–26) katrs piektais no aptaujātajiem apšaubīja homoseksualitātes “normalitāti”.⁷ Daļēji homoseksualitāte te vērtēta kā iracionāla kaislība, daļēji — kā tāda, kas izraisa bailes, jo satricina ieskatu par to, kas tradicionāli ir pieņemts par normativitāti. Daļēji homoseksualitāte uzskatīta par dedzīgu aizraušanos, ar to saprotot vēl vienu cilvēka dziļākās būtības izteiksmi tās tiecībā pēc intimitātes un mīlestības.

Kā parāda šie skaitļi, jautājums, ko nozīmē cilvēka seksualitāte un kas jāuzskata par tās pilnīgākām izpausmēm, ir daudznozīmīgs un lemts turpmākām debatēm.

⁵ Hobsbawm, Eric. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914–1991*. London: Michael Joseph, 1994, p. 27 ff

⁶ *Äktenskap för par med samma kön*, SOU 2007:17. Stockholm, 1997.

⁷ “Svenskars attityd till homosexuella allt mer positiv” in *Svenska Dagbladet*, Janvāris 14, 2003.

Taču, kā norāda Beksels (*Bexell*):

Zviedru sabiedrība savu viedokli ir apliecinājusi likumdošanā, tāpēc ētiskie jautājumi vairāk attiecas uz atsevišķiem indivīdiem un Baznīcām.⁸

Kāds tad ir bijis Zviedrijas Baznīcas ieguldījums šī jautājuma apspriešanā?

Teoloģiskās nostādnes homoseksualitātes jautājumā

Kā jau vēsturiski zināms, Baznīca mēdz diezgan lēni reaģēt uz norisēm sabiedrībā. Arī debates par homoseksualitāti ir sākušās ārpus tās. Pirmais Zviedrijas Baznīcas mēģinājums atbildēt uz šīm “ārējām” debatēm bija bīskapu pastorālā vēstule *Ett brev i en folkets livsfråga* (Vēstule par dzīvesveidu) (1951)⁹, kas izmantoja bibliskus argumentus, lai nosodītu homoseksuālus aktus kā pretējus Dieva gribai, interpretējot tos kā psihiskas slimības izpausmi. Tajā pašā vēstulē zviedru bīskapi norādīja uz nepieciešamību veikt medicīniskus pētījumus, lai atklātu veidus, kā atbrīvot cilvēkus, kurus saista sava dzimuma partneri, no šīs noslieces. Tā kā medicīna uz šo izaicinājumu neatbildēja, profesora Holstena Fagerberga vadībā tika publicēts jauns pētījums par homoseksualitāti *De homosexuella och kyrkan* (Homoseksuāļi un Baznīca) (1974).¹⁰

Fagerberga grupas revolucionārais darbs ļoti atšķīrās no tā, kas tika rakstīts iepriekš, izprotot homoseksualitāti tās patiesākās izpausmēs kā fenomenu, kas aptver visu cilvēku kopumā, un atzīstot, ka arī attiecības starp viena dzimuma cilvēkiem var raksturot draudzība, rūpes, lojalitāte, iejūtība un mīlestība. Šajā pētījumā galvenais jautājums bija nevis tas, vai homoseksualitāte ir normāla, bet gan tas ko nozīmē pareiza dzīve, un kāda veida homoseksualitāte ir ētiski adekvāta.¹¹

⁸ Göran Bexell & Carl Henric Grenholm. *Teologisk etik. En introduktion*, 309. lpp.

⁹ *Ett brev i en folkets livsfråga*. Uppsala: Svenska kyrkan, 1951.

¹⁰ Holsten Fagerberg (red.), *De homosexuella och kyrkan*. Stockholm: Skeab-Verbum, 1982.

¹¹ Turpat, 107. lpp. ff.

Pētījumā tika secināts, ka homoseksuāla partnerība starp divām viena dzimuma personām, kas balstās savstarpējā mīlestībā un uzņemas uzticības saistības, ir jāatzīst kā ētiski labi pamatota, un tādēļ Baznīcai tagad ir labs iemesls, lai atbalstītu vienlīdzīgākas un iekļaujošākas draudzes un sabiedrību.

Kaut arī šis pētījums tika plaši apspriests, Baznīca neieņēma nekādu oficiālu pozīciju par tā saturu, jo debates par šo jautājumu raksturoja plašs viedokļu spektrs, līdz ar to nebija ticams, ka varētu panākt vienošanos. Ir skaidrs, ka kristiešu viedokļi par cilvēka seksualitāti dalās tāpat kā par politiskajiem un ekonomiskajiem jautājumiem. Pastāv arī pretrunīgas interpretācijas par to, ko par šo jautājumu saka Bībele un kas no tā visa būtu derīgs ētiskām refleksijām. Darbs turpinās, un tā neatņemama sastāvdaļa ir empīriskie dati, tomēr tie bieži tiek izmantoti selektīvi, veidos, kas nav visiem pieņemami. Morāla darbības izvērtējuma kritērijiem tomēr ir priekšroka.

Nesamierināmās viedokļu atšķirības

Pētījums *Kyrkan och homosexualiteten* (Baznīca un homoseksualitāte) (1994)¹² atspoguļo viedokļu dažādību pēc Fagerberga darba. Tajā parādītas divas atšķirīgas pieejas šim jautājumam Baznīcā. Bīskaps emeritus Bertils Gertners (*Bertil Gärtner*) formulēja argumentus, kas noraida homoseksualitāti.¹³ Viņš uzskata, ka Bībele nediskutē par homoseksualitāti kā orientāciju; viņš atsauca uz tekstiem par seksuālām darbībām, aplūkojot homoseksuālos aktus kontekstā, ko Gertners dēvē par dievišķo radišanas kārtību. Laulība — daļa no šīs kārtības — paredz dabisku dzimumaktu starp sievieti un vīrieti pozitīvā kontekstā, līdz ar to seksuālas attiecības starp viena dzimuma personām ir aizliegtas. Gertners arī redz Pāvila mācības saskaņu ar Jēzus mācību. Tādēļ viņš uzskata, ka Pāvils saprata homoseksualitāti kā Dieva sodu, jo šie cilvēki nevis pakļaujas dabiskajām

¹² *Kyrkan och homosexualiteten. Rapport från en arbetsgrupp*. Svenska kyrkans utredningar 1994:8, Uppsala, 1994.

¹³ Turpat, 25. lpp. ff

zināšanām par Dievu, bet ir izvēlējušies dzīvesveidu, kas ir pretrunā ar šīm zināšanām.

Kontrastā Gertneram Dr. Gerts Nilsons (*Gert Nilsson*) formulēja argumentus par labu homoseksuālas kopdzīves pieņemšanai.¹⁴ Viņš redz plūstamību Dieva radībā, kas atklājas mīlestības, uzticēšanās, rūpju, uzticības, abpusējības un spontanitātes izpausmēs. Šīs vērtības rada un uztur cilvēku kopību. Seksualitāte tiek saskatīta kā radības daļa. Šī skatījuma ietvaros sekss tiek uzskatīts par mīlestības, abpusējības un kopības izpausmi un tikai sekundāri kā līdzeklis bērnu radīšanai. Grēks ir negatīvi skāris radīšanas kārtību, un tas savukārt ietekmē spriedumus par homoseksualitāti, kas norāda, ka savā patiesajā formā tā ir šīs ievainotās radītās pasaules zīme. Nilsons secina, ka Baznīcai jāpieņem homoseksuālas attiecības kā kopdzīves alternatīva forma, ar noteikumu, ka seksuālā orientācija ir iedzimta, nevis pašuzspiesta.

Mans nolūks šeit nav analizēt argumentus, kas tiek lietoti, lai pamatotu abas pozīcijas homoseksualitātes jautājumā, kaut arī, manuprāt, abām piemīt nopietni trūkumi argumentācijā. Tomēr šobrīd mēs esam situācijā, kad ir šaubas par to, vai jebkāds kompromiss attiecībā uz homoseksualitāti ir iespējams; tas liek secināt, ka abiem viedokļiem ir tiesības un līdzāspastāvēšanu tajā pašā Baznīcā, kamēr vien pastāv nesamierināmas viedokļu atšķirības.

Var teikt, ka pieņemot dažādu viedokļu līdzāspastāvēšanu, nerasniedzot plašāku vienprātību, nozīmē vājināt pētījuma autoritāti, kas vēlas nonākt pie normatīva sprieduma. Saskaņā ar šo viedokli izšķiršanas procesā lielāks svars ir morālai vienprātībai un Baznīcas vienotībai, nevis teoloģiskiem un ētiskiem pieņēmumiem par to, kā iesaistīt un sasaistīt dažādus kristīgās ētikas avotus. Tomēr atšķirību pieņemšana nenozīmē, ka Baznīcai nebūtu jāturpina darbs pie noformulēto pozīciju pārskatīšanas caur dziļu ētisku refleksiju, vienmēr ņemot vērā jaunus faktus un interpretācijas. Saskaņā ar šo pētījumu strīdīgiem jautājumiem nav jāļauj sašķelt Kristus Miesu, nodalot tos, kas piedāvā ietverošu seksuālo ētiku, no tiem, kas

¹⁴ Turpat, 30. lpp. ff.

atbalsta ekskluzīvu ētiku, tikai tāpēc, ka tās ir pretējas pieejas seksualitātes jautājumiem. Mēģinājumi uzlabot kristīgos spriedumus Baznīcā izriet no uzskata, ka Baznīca pirmām kārtām ir pielūgsmes kopiena, vienota Vārdā un sakramentos. No šīs izpratnes izriet, ka kristīgās ticības centrālie jautājumi ir jānošķir no perifēriem. Tomēr jājauc: kurai kategorijai pieder debātes par homoseksualitāti?

Geji un lesbietes Baznīcā

Mīts par vienotu teoloģiju varēja pastāvēt tad, kad dažas balsis runāja daudz vietā, bet vairākums nevarēja izteikties. Tagad tas vairs nevar būt par saprātīgu mērķi, jo tiek atzīts, ka uz spēles liktas ne vien kopīgās pieredzes un uzskati, bet arī ētikas izpratnes mainīgais konteksts. Tomēr var gadīties, ka neskaidrības ētikā var novest ne vien pie mēģinājumiem sekot savai pozīcijai vai pārskatīt to, bet vienlaikus arī pie dažu cilvēku apspiešanas un diskriminācijas, pamatojot ar to, ka šīs nevienlīdzīgās varas attiecības ir attaisnojamas un paciešamas, kamēr nav sasniegta vienprātība. No šīs perspektīvas divu pozīciju pieejai homoseksualitātes jautājumā nav iekšēju resursu, lai adekvāti stātos pretim morālā plurālisma spektram. Iespējams, ka vienprātība nav atgūstama un ka centieni pēc tās vairs nespēj neko daudz dot morālu domstarpību risināšanā pat pašas Baznīcas iekšienē. Tomēr tad jājauc — kā būt tiem cilvēkiem, kam ir jādzīvo ar šādu neskaidrību sekām?

Tieši no šādas perspektīvas teoloģiska komisija profesora Jorana Beksela (*Göran Bexell*) vadībā risināja būtiski svarīgos jautājumus par geju un lesbiešu situāciju Baznīcā savā ziņojumā *Homosexuella i kyrkan* (Homoseksuāļi Baznīcā) (2002).¹⁵ Atšķirībā no divu pozīciju pieejas tas ir konkrētāks skatījums, kas aplūko plurālismu, lai izstrādātu veidu, kā interpretēt tolerances nozīmi un realizēšanas iespējas Baznīcā un sabiedrībā.

¹⁵ *Homosexuella i kyrkan. Ett samtalsdokument från Svenska kyrkans Teologiska kommitté.*, Uppsala: Svenska kyrkan, 2002.

Ziņojums skaidri norāda uz diviem jautājumiem. Pirmkārt, tas atbalsta jebkādas diskriminācijas aizliegumu pret gejiem un lesbietēm Baznīcā, balstoties uz vienlīdzības principu, ko prasa likumdošana. Otrkārt, no šī principa izriet, ka seksuālā orientācija nevar būt par iemeslu ordinācijas liegšanai geju un lesbiešu kandidātiem uz priesterību; tas nozīmē, ka visi kandidāti jāvērtē pēc vienādiem kritērijiem — neatkarīgi no seksuālās orientācijas.

Tomēr svarīgākais jautājums šajā dokumentā bija par to, vai geji un lesbietes var tikt laulāti Baznīcā. Saskaņā ar likumu, kā redzējām agrāk, starp laulību un partnerību vairs nav nekādu citu atšķirību, izņemot to, ka laulības ietver bērnu radīšanas iespēju, bet partnerība paredz tikai adoptācijas iespēju.

Tas nozīmē, kā skaidro Martins Engmans (*Martin Engman*), Tieslietu ministrijas politiskais eksperts, ka pēc tam, kad likums ir piešķīris vienādas tiesības gejiem un lesbietēm adoptēt bērnus, vairs nav juridisku iemeslu uzturēt atšķirību starp laulību un partnerību.¹⁶ Saskaņā ar ziņojumu tagad ir nepieciešama diskusija par dažādajām alternatīvām, kuras Baznīca varētu lietot, reaģējot uz likumā pausto izaicinājumu. Viena iespēja ir atteikties no juridiskā statusa un tiesībām saistībā ar baznīcas laulībām. Tas nozīmētu, ka juridiski šī procedūra pilnīgi pārietu valsts pārziņā. Tas savukārt palīdzētu Baznīcai uzturēt atšķirību starp laulību un partnerību un dotu laiku turpināt refleksiju par tās teoloģiskajiem, ētiskajiem un stratēģiskajiem mērķiem.

Noslēguma piezīmes

Tikai laiks parādīs, kur nonāks Zviedrijas Baznīca, tomēr šķiet, ka tā ir ceļā, lai izprastu un atbildētu uz izaicinājumu par mīlestības, kopdzīves un laulības izpratni. Tam tika veltīts aptverošs zinātnisks simpozījs “Kärlek, samlevnad och äktenskap” (2004).¹⁷

¹⁶ “Samfund kan få rätt registrera partnerskap”, *Kyrkans Tidning*, No. 10, 2002.

¹⁷ *Kärlek, samlevnad och äktenskap. Rapport från en offentlig hearing den 6-9 september 2004*, Svenska kyrkans utredningar 2005:1, Uppsala, 2005.

Tā uzdevums nebija panākt vienošanos par normatīviem kritērijiem, bet rast dziļāku izpratni par to, ko sevī ietver šie trīs fundamentālie jēdzieni.

Lielā mērā tie ir radības lielie jautājumi. Izstāde *Ecce Homo* parādīja, kādas kaislības izraisīja ambivalence jautājumos par cilvēka seksualitāti, atspoguļojot fundamentālas bailes, nedrošību un fascināciju jautājumā par to, ko tad īsti nozīmē būt cilvēkam.

Ziņas par to, kā Upsalas Doma katedrālē tika manifestēta pieredze, ko nozīmē būt homoseksuālam un kristietim, nonāca pat līdz Vatikānam. Tika atcelta Romas pāvesta un Zviedrijas arhibīskapa tikšanās. Tā bija likteņa ironija, ka pēc Romas novēršanās no Zviedrijas debatēm pasauli satricināja skandāls par katoļu Baznīcas ilgi slēpto īstenību par tās iekšienē tik izplatīto priesteru nodarbošanos ar mazgadīgo seksuālu izmantošanu.

Taču, par spīti spriedzei, šī izstāde uzrunāja skatītājus ar homoseksualitātes fenomena atspoguļojumu. Lai arī kādas būtu mūsu emocijas, debatējot par homoseksualitāti, tās aktualizē nepieciešamību, — un tas aizvien vairāk tiek atzīts teoloģiskajā diskursā — pēc uzmanīgas un iejūtīgas diskusijas par cilvēka dabu un seksualitāti. Baznīcas lēnām sāk atzīt šo nepieciešamību. Kamēr tas nenotiek, Baznīcu ietekme uz sabiedrību nepalīelināsies, bet saruks, jo ne jau Baznīcas iekšējās varas cīņas un administratīvā vienība ir tas, kas dod tās pozitīvo pienesumu savam laikam un līdzcilvēkam.

Summary

Passion, Fear and Fascination: Swedish Perspectives on Debating Homosexuality

Elisabeth Ohlson's photographic exhibition in The Dome of Uppsala Cathedral, Ecce Homo (1998, jubilee exhibition in 2008), reflected on the life of Jesus from a homosexual perspective. This visual illumination of a suppressed world aroused the most

passionate debate of Christian ethics in the last decade in Sweden. This broad debate reflected the different sources of Christian ethics concerning homosexuality, and illuminated the different moral insights represented within the Christian community. In this article, the Swedish legal, theological, ethical, and strategic perspectives on homosexuality are analysed.

“AIZLIEGTĀS” SEKSUALITĀTES DISKURSS LATVIJAS KRISTIETĪBĀ

Valdis Tēraudkalns

*Dr. phil., lektors (Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte),
asoc. prof. (Rēzeknes Augstskola)*

Seksuālo minoritāšu tematika Latvijas pētnieciskajā vidē ir novitāte, jo citādas seksuālas orientācijas cilvēku dzīve gan padomju laikā, gan Pirmās republikas laikā bija tabu tēma. Starpkaru posmā laikrakstos gan šad tad parādījās ziņas par nelegālo geju organizāciju “Melnā neļķe” un tās biedru izklaidēm, taču šai informācijai parasti bija “dzeltenajai” presei raksturīgā skandāla pieskaņa. Piemēram, žurnālisti stāstīja par to, ka Rīgas greznākais naktslokāls “Alhambra” ir populārs geju aprindās, kuru seksuālo vajadzību apmierināšanai tiek algoti jauni vīrieši (tā laika žargonā — “tantes”), kuri bija privilēģētāki kā tādas pašas nodarbes sievietes, jo papildus apmeklētāju sniegtajai samaksai saņēma naudu no naktskluba īpašniekiem.¹ Līdzīgi pakalpojumi tikuši sniegti arī Liepājā, Graudu ielā, kur, kā rakstīts divdesmito gadu beigu presē, pastāvēja nelegāla izpriecu vieta, kurā “bagāti tirgotāji pavedina un piekopj miesīgus sakarus ar nepilngadīgiem zēniem”.² Informācijas sniedzēji neaizmirst piebilst par pazīstamāko šīs vietas apmeklētāju tautību un nodarbošanos — ebreju tirgotājs un latviešu rūpnieks, tādējādi pozicionējot homoseksuālismu kā praksi, kurai vairāk atvērts turīgākais iedzīvotāju slānis. Seksuālo minoritāšu izklaides vietu parādīšanās tolaik saistīta ar ekonomikas uzplaukumu,

¹ Greznākais uzdzīves lokāls “Alhambra” un tā īpašnieku triumvirāts // *Nakts un Diena*. 1929, 17. martā, 6. lpp.

² Melnā neļķe Liepājā joprojām zied // *Rīgas Naktslokālu Avīze*. 1929, 3. lpp. (datums nav norādīts).

kad cilvēki pēc grūtajiem kara gadiem atkal varēja baudīt dzīvi, un piedāvājumu klāstā Latvijas galvaspilsēta centās līdzināties citām Eiropas metropolēm. Grāmatizdevējs Helmars Rudzītis atceras: “.. kā nekad agrāk Rīgā divdesmitajos gados uzplauka nakts dzīve, tika atmesti agrākie aizspriedumi.”³

Ārpus izklaides industriju aprakstošās “dzeltenās” žurnālistikas interešu loka gan tolaik gan mūsdienās paliek ilgstošas marginalizācijas ietekme uz seksuālo minoritāšu dzīvi un dalīšanās atkarībā no sociālā stāvokļa, seksuālajām preferencēm, vecuma un citiem aspektiem. Seksuālo minoritāšu neviendabība ir ne tikai realitāte, kas atrodas pretrunā ar savvērestības teoriju tēzēm par geju globālu savvērestību, bet arī faktors, kas nereti apgrūtina vienotas seksuālo minoritāšu kopienas izveidi savu interešu pārstāvēniecībai un aizstāvēšanai.

Mūsdienām raksturīgā hiperseksualitāte, kas spilgti atklājas gan reklāmas industrijā, gan robežu starp privāto un publisko telpu noārdīšanās sadzīvē un masu mediju darbībā, kādreiz aizliegtās tēmas ienes kultūras dzīves aprītē. Seksualitāte vairs netiek uzskatīta par nemainīgu dotumu, bet gan par sociālu konstrukciju, kas, kā raksta sociologs Entonijs Gidens, “darbojas varas attiecību ietvaros, ne vienkārši bioloģisku impulsu rezultātā”.⁴ Vienlaikus, tāpat kā pagātnē, valsts cenšas ar represīviem mehānismiem kontrolēt seksualitāti — Latvijā tam spilgts piemērs ir incidents 2008. gada februārī, kad policija izmeklēja lietu par Māras Zālītes “Leļļu operu” reklamējošā Katrīnas Neiburgas veidotā plakāta iespējamo saistību ar bērnu pornogrāfiju. Šādā un līdzīgos gadījumos parādās gan varas iestāžu nezināšana, gan fakts, ka bērnu tiesību aizsardzība ir ne tikai svarīga cilvēktiesību kultūras sastāvdaļa, bet arī industrija, kas, tāpat kā citas nozares, tiecas ar ātriem un lētiem paņēmieniem pasvītrot savas darbības efektivitāti.

Globālo procesu ietekmē homoseksuāla problemātika aizvien vairāk un atklātāk izskan Latvijas sabiedrībā, arī kultūras dzīvē. Atcerēsimies kaut vai Dž. Džilindžera iestudēto lugu par O. Vaildu “Jūdas skūpstis”, kas bija provokatīva

³ Rudzītis, H. *Manas dzīves dēkas*. Ņujorka: Grāmatu Draugs, 1984. 47.–48. lpp.

⁴ Гидденс, Э. *Трансформация интимности*. Санкт-Петербург: Пятёр, 2004, с. 50.

kultūras dzīves novitāte gan vietas izvēlē (stilā un tēmu izvēlē tradicionālais Nacionālais teātris), gan jauna vīrieša seksualitātes demonstrācijā (Galileo lomas tēlotājs ilgstoši pārvietojas pa skatuvi pilnīgi kails). Režisors neslēpa, ka viens no impulsiem iestudēt šo izrādi bija “absurdās izdarības praida laikā un pārdomas, kādu iespaidu šis naidis atstāj uz homoseksuālistu dzīvi”.⁵

1999. gadā tika publicēts Noras Ikstenas stāsts “Mili mani, Naomija!”, kurā, izmantojot Vecās Derības sižetu, tēlotas kaisme pilna Rutes un Naomijas savstarpējā pieķeršanās.⁶ Interesanti, ka abu minēto Bībeles personāžu draudzība ir apcerēta Rietumeiropas un Amerikas geju teoloģijā — piemēram, Elizabete Stjuarte, gan noliedzot, ka abu sieviešu attiecību tēlojumā Bibelē ir seksuāli motīvi, raksta par to, kā šī draudzība pārvar reliģiskās, etniskās un sociālās barjeras, kurām pēc ikdienas dzīves loģikas vajadzētu viņas šķirt.⁷ Viņa šo un līdzīgus Bībeles stāstus izmanto, lai reliģiski filozofiski apcerētu tādas draudzības konceptu, kas apvērš tradicionālos priekšstatus par dzimumu lomām.

Homoerotiski motīvi ieskanas K. Vērdiņa, R. Bargā un P. Zirniša dzejā un, protams, pirmajā latviešu geju romānā “Viņpus stikla” (I. Jansone, 2006). Minētā romāna varoņiem nav svešas reliģiskas pārdomas, kas nav nekāds pārsteigums, ņemot vērā romāna autore teoloģisko izglītību. Šis, protams, nav izsmelošs to Latvijā izdoto daiļliteratūras darbu saraksts, kuros skarta homoseksuāla tematika — jācer, ka nākotnē tiks uzrakstīts pētījums, kas būs tieši veltīts šīs tematikas ienākšanai vietējā grāmatu tirgū.⁸

⁵ Verhoustinska H. Drāma par jūtu dzīvi // *Kultūras Diena*. 2008. — 15. febr., 20. lpp.

⁶ Ikstena, N. Mili mani, Naomija! // *Literatūra un Māksla Latvijā* // 1999. — 5. aug., 4.–5. lpp.

⁷ Stuart, E. *Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*. London: Mowbray, 1995, pp. 136–137.

⁸ Solis šāda plašāka pētījuma virzienā ir literatūrzinātnieka Rimanda Cepļa raksts. Sk.: Cepļis, R. Homoerotisma atveidojuma nozīme latviešu jaunākajā prozā // *Literatūra un kultūra: process, mijiedabība, problēmas*. Zinātnisku rakstu krāj. VII. Daugavpils: Saule, 2006, 97.–105. lpp.

Atsevišķi būtu analizējams arī gadījumi, kad masu kultūra imanto geju tematiku saviem mērķiem.⁹

Pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas un homoseksuālas prakses dekriminalizācijas seksuālās minoritātes piedzīvoja tās pārmaiņas, kuras geju kopienas Eiropā un Amerikā skāra jau pirms vairākiem gadu desmitiem. Piemēram, 20. gs. sešdesmito gadu beigās Londonā parādījās geju jauna stila disko klubi, kuri nomaiņīja agrākos tradicionālos bārus, kuros parasti bija viena istaba ar bāra leti un klavierēm un kuros fiziska tuvība lielākoties atklāti netika izrādīta. Līdztekus tam seksuālās minoritātes sāka izvirzīt politiskas prasības un akcentēja lepnumu par savu orientāciju kā vērtību. Geju politiskie aktīvistu idejiski saistīja cīņu par savām tiesībām ar citām 20. gs. emancipācijas kustībām (afroamerikāņu cīņa pret rasismu, sieviešu iestāšanās par vienlīdzību utt.).¹⁰

Latvijā gan tas notiek daudz mazākā mērogā (jāņem vērā, ka seksuālo minoritāšu subkultūras publiskās aktivitātes pagaidām norit vienīgi Rīgā) un vēl nav noslēdzies ar vairākās citās Rietumu valstīs vērojamo geju subkultūras “normalizāciju” — iekļaušanu vairākuma kultūrā. Geju subkultūrai atvēlēta vieta “radošajā” vidē, kas ir līdzīgi tam, ko vērojam Krievijā producētās reklāmās, kinoindustrijā un sadzīvē — valdošajā kultūrā dominē mačo maskulinitāti demonstrējošs *mužiķa* tēls, un pozitīvus vai vismaz neitrālus rakstus par citādu “vīrietību” galvenokārt var atrast interjera un dizaina žurnālos (piemēram, “Мезонин”). Tas tikai nostiprina stereotipus, jo ne visi geji ir dizaineri, un daudzi apgērbā un manierēs neakcentē trauslumu un maigumu.

Kā jauna, nesen no pagrīdes iznākusi grupa, seksuālās minoritātes Latvijā saskaras ar tām pašām tendencēm, kas raksturīgas jebkurai sociālai kustībai — fragmentācija (geju un lesbiešu kustība Latvijā nav vienota — tas parādījās, piemēram, attieksmē pret geju parādi)¹¹, kontrkultūras elementu mazināšanās (atšķirībā no pirmā seksuālo minoritāšu

⁹ Interesants piemērs ir latviešu rokgrupas “Double Faced Eels” izpildītā dziesma “Zilais valis”.

¹⁰ Weeks, J. Political reform in Britain // *Sexuality* / Nye R. A., ed. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 366–369.

¹¹ ILGA norobežojas no Mozaikas // *Diena*. 2007, — 31. maijā, 5. lpp.

gājiena (2005. g.) 2007. gadā notikušais Rīgas praidis bija vairāk vērstis uz dialogu gan nosaukumā (“Draudzības dienas”), gan rīkoto pasākumu klāstā (filmu demonstrēšana, konference u.c.).

Šie procesi notiek jaunā politiski tiesiskā kontekstā — Latvijai kā Eiropas Savienības dalībvalstij jāievēro cilvēktiesību principi par nediskrimināciju, kas ietverti ES dokumentos. Ja visas ES dalībvalstis Lisabonas līgumu ratificēs un tas stāsies spēkā, Latvijai būs saistošs Pamattiesību hartā iekļautais diskriminācijas aizliegums (ieskaitot dzimumorientāciju).¹² Tas ietekmē gan seksuālo minoritāšu darbības taktiku (apelēšanu pie cilvēktiesību normām), gan to oponentu darbības tehnoloģijas (atsauces uz vairākuma tiesībām, uz reliģisko organizāciju tiesībām paust savu viedokli u. c.).¹³

Līdztekus pakāpeniskai atvērtībai alternatīvu kultūru integrācijai Latvijā vērojama arī pretēja tendence, kuras pārstāvji — atbilstoši sazvērestību teoriju scenārijiem — uztver homoseksuālismu kā draudu. Aicinājumos uz spēku konsolidāciju un pretdarbību nereti tiek izmantoti no “dziesmotās revolūcijas” un skandēti no agrākām latviešu nacionālisma fāzēm patapināti lozungi par jaunu tautas atmodu.¹⁴ Situācijas saasināšanās negatīva loma bijusi daudziem politiķiem, kuru izteikumi no Saeimas tribīnes un publikācijās vērtējami kā naida runas izpausmes.¹⁵

¹² Pilnu Pamattiesību hartas tekstu sk.: <http://www.mfa.gov.lv/eu/ligums/ligums/2-dala/> (skatīts 03.05.2008.)

¹³ Sk., piemēram, organizācijas “NoPride” vadītāja Igora Masļakova paziņojumu, reaģējot uz Tieslietu ministrijas ieceri noteikt Krimināllikumā atbildību par personu tiesību ierobežošanu seksuālās orientācijas dēļ. I. Masļakova skatījumā šāds likumprojekts ir represīvs un vērsas pret to sabiedrības daļu, kura aizstāv tradicionālas vērtības (Ivanovs, I. Atgriezīamies pie totalitāras valsts pamatiem? // *Rītiena*. 2007, — 16. janv., 7. lpp.).

¹⁴ Sk. Armanda Stendzenieka uzsaukumu, kas publicēts laikraksta “Rītiena” līdzīpašnieku un redaklējijas vārdā: Vēl latviet’s nevaids miris! // *Rītiena*. 2007, 6. febr., — 11. lpp.

¹⁵ Politiķu runas analizētas nevalstiskās organizācijas “Mozaika” 2007. gada pētījumā: Homofobiskā runa Latvijā: politiķu monitorings // <http://www.politika.lv/index.php?id=14059> (skatīts 28.04.2008.)

Kristietība un homoseksualitāte kultūrvēsturiskā kontekstā

Sabiedrības sekularizācija skar arī seksuālās minoritātes, un urbanizētā klubu izklaides kultūra daudziem saistās ar piederības sajūtu, kuru pagātnē sniedza reliģija.¹⁶ Tomēr tas neizslēdz faktu, ka jebkurā iedzīvotāju grupā, arī seksuālajās minoritātēs, ir reliģiozi cilvēki. Starp citādās seksuālās orientācijas kristiešiem var rast ļoti plašu pasaules uzskatu spektru — no tādiem, kas iederas par tradicionālām uzskatīto konfesiju teoloģisko pieņēmumu ietvarā, līdz ticējumiem, kuri pamatojas ārpus Bībeles kanona palikušos apokrifos tekstos.¹⁷

Homoseksuāli orientētie cilvēki baznīcā vienmēr bijuši divdabīgā situācijā — no vienas puses, striktās dogmas nepieļauj iespēju atklāti praktizēt “aizliegto” seksualitāti, bet vienlaikus daudzi geji un lesbietes, dažādu iemeslu vadīti ir meklējuši vietu baznīcā, nodalot tās oficiālo pozīciju par cilvēka seksualitāti no citiem reliģiskās dzīves aspektiem. Līdz ar to veidojas paradokss, uz ko norāda katoļu tradīcijai piederošais amerikāņu profesors Marks Džordans: “.. daudzas kristīgās baznīcas vienlaikus ir vishomofobiskākās un arī vishomoerotiskākās no visām institūcijām.”¹⁸

Šāda selektīva pieeja reliģijai nav nekas jauns, ja atceramies “oficiālās” (baznīcas vadības vai/un vairākuma leģitimētā)

¹⁶ Geju bāri funkcionē kā reliģijas aizvietotāji, kuri geju subkultūrās pilda līdzīgu funkciju kā baznīca afroamerikāņu sabiedrībā, veidojot marginalizētai kopienai būtiskas “drošības zonas”. Par to tuvāk sk.: Brant, W. R. Why Go to Church when You Can Drink with Mary? Gay Male Club Culture as Religion without Religion against Ethics // *Theology & Sexuality: The Journal of the Institute for the Study of Christianity & Sexuality*. September 2001, Issue 15, pp. 32–44.

¹⁷ Viens no šādiem tekstiem ir Marka evaņģēlija versija, kas minēta Aleksandrijas Klementa vēstules fragmentā, kuru amerikāņu pētnieks Mortons Smits (*Morton Smith*) atrada Palestīnā, pareizticīgo Mar Sābas klosterī. M. Smits tekstā saskata homoerotiskus elementus. Manuskripta senums gan tiek apšaubīts, un par tā izcelsmi nerimstas diskusijas. Allerton, J. The Secret Gospel of Mark and the Sexual Orientation of Jesus // *Faith and Freedom*. 2006. Vol. 59, Part 2, No. 163, pp. 108–113; Sk. arī www.earlychristianwritings.com/secretmark.html (skatīts 10.05.2008.)

¹⁸ Jordan, M. The Pope Converts: Imagination, Bureaucracy, Silence // *Theology and Sexuality* / Rogers E. F., ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2002, p. 265.

un tautas reliģiozitātes līdzāspastāvēšanu gadsimtu gaitā. Homoseksualitāte, lai arī noklusētā veidā, vienmēr ir bijusi reliģiskās dzīves daļa. Šādi vēstures fakti ironiskā gaismā parāda dažus simbolus, kuri mūsdienās noder par atskaites punktiem konservatīvi orientētajai kristiešu daļai. Piemēram, angļu karalis Jēkabs I, kura vārdā nosaukta Autorizētā Bībeles versija (1611. g.) un kurai fundamentālistu aprindās brīžiem piešķirts dievišķi inspirēta Svēto Rakstu tulkojuma statuss, bija pazīstams ar savām simpātijām pret gados jaunākiem sava dzimuma pārstāvjiem, kuri bieži vien kļuva par ietekmīgiem favorītiem (piemēram, hercogs Bekingems).¹⁹

Daļai geju liekas simpātiska estētiskā reliģiskās dzīves dimensija — krāšņie rituāli un greznais dievnamu iekārtojums, un līdz ar to viņi vairāk ieinteresēti katolicismā, pareizticībā un protestantisma konfesiju “augstbaziņiskajā” spārnā, kas orientējas uz senbaznīcas liturģisko un teoloģisko mantojumu un vēlas saglabāt daudzas no viduslaiku baznīcas rituālpraksēm. Kādu laiku ar vecticību aizrāvās homoseksuālais krievu Sudraba laikmeta rakstnieks Mihails Kuzmins, kura dienasgrāmatā pret “seno ticību” paustās simpātijas parādās līdztekus romantiskai jūsmā par jauniem vīriešiem.²⁰

Reliģiskos rituālus mīlēja slavenais krievu baletmeistars Sergejs Djagiļevs, kas, kā to atceras viens no viņa favorītiem, vienmēr kabatā nēsāja līdzī Padujas Antonija attēlu.²¹ Reliģijas estetizācija geju apziņā apspēlēta daiļliteratūrā — lai atceramies Ivлина Во (*Evelyn Waugh*) romānu “Atgriešanās Braidshedā” (un tāda paša nosaukuma mākslas filmu, kas uzņemta pēc šī romāna motīviem).²² Līdzās homoerotismam romāna varoņu attiecībās, kas gan nepāraug tieši aprakstītos seksuālos kontaktos, ieskicēta angļu aristokrātu dzimtas katoliskā identitāte, kuras iezīmes, par spīti bohēmiskajam dzīves stilam, pārņem arī šīs dzimtas atvase Sebastjans. Viņa drauga Čārlza brālēns Džaspers savu nepatiku pret

¹⁹ Дюшен, М. *Герцог Бекингем*. Москва: Молодая гвардия, 2007, с. 20–23.

²⁰ Кузмин, М. А. *Дневник 1905–1907*. Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2000.

²¹ Лифарь, С. С. *Дягилевым*. Санкт-Петербург: Композитор, 1994, с. 58.

²² Во, И. *Возвращение в Брайдсхед*. Москва: Иностранка, Б.С.Г. Пресс, 2002.

Sebatsjanu pauž, minot vienu no tradicionāliem stereotipiem par anglokatoļiem (anglikāņu “augstbazznīcas” spārnū) un britu Romas katoļiem — “uzmanies no anglokatoļiem — viņi visi ir sodomīti..”. Estētiskie motīvi bija tie, kas Romas katoļicismam piesaistīja rakstnieku Oskaru Vaildu — viņa studiju laiks Oksfordā sakrita ar katoļicisma renesansi šajā elitārajā britu universitatē — 1875. gadā Oksfordā tika iesvētīta pirmā katoļu baznīca kopš reformācijas. Katoļicismā pārgāja vairāki O. Vailda draugi (piemēram, Deivids Blērs) un sabiedrībā pazīstamas personības.²³

Protams, būtu pārspilēti apgalvot, ka “augstbazznīciskums” ir cieši saistīts ar homoseksuālu praksi, tomēr nav noliedzams fakts, ka viktoriāņu Anglijā gejus aizrāva estetizētie un teatrālie anglokatoļu rituāli, garīdzniecības un altāra kalpotāju pārgēbšanās amata tērpos, kas atgādināja par ritualizēto dzimumu apvēršanu transvestītisma tradīcijās, un viena dzimuma ietvaros notiekošā socializācija (daudzi anglokatoļu priesteri dzīvoja celibātā, tika stimulētas reliģiskos principos balstītas vīriešu draudzības, kuras bija stilizētas līdzīgi 19. gs. romantisma kustības apjūsmotajām vīriešu brālībām),²⁴ kas tika veicināta anglokatoļu garīdzniecības aprindās, kuras tradicionāli iestājās pret sieviešu ordināciju, un tajās teoloģijas koledžās, kuras kopa anglokatoļicisma tradīcijas. 20. gs. septiņdesmitajos un astoņdesmitajos gados šīs koledžas skāra “sekса skandālu” virkne.²⁵ Anglokatoļicisma kritiķi 19. gs. pārmeta kustībai, ka tās garīdznieki esot sievišķīgi un tērpjoties sieviešu drēbēs (tā ironiski dēvējot liturģiskos tērpus).

²³ Tuvāk par O. Vailda reliģiozitāti un seksualitāti sk. pētījumā par viņa dzīvi: Элман, Р. *Оскар Уайльд*. Москва: Издательство Независимая Газета, 2000.

²⁴ 19. gs. Eiropā pazīstamākās mākslinieku brālības bija Prerafaelītu brālība un brālība “Patriarhi” Anglijā un Svētā Lūkas brālība, kas dibināta Vīnē, bet kuras locekļi dzīvoja Romā gandrīz kā mūku kopienu un gleznoja, sekojot agrīnās renesanses kanoniem (*Мировое искусство. Прерафаэлизм*. / Сост. И. Г. Мосин. Санкт-Петербург: СЗКЭО «Кристалл», 2006, с. 3.).

²⁵ Tuvāk par anglokatoļicismu un homoseksualitāti sk.: Stringer, M. *Add of Gin and Lace: Sexuality, Liturgy and Identity among Anglo-Catholics in the Mid-Twentieth Century* // *Theology & Sexuality: The Journal of the Institute for the Study of Christianity & Sexuality*. September 2000, Issue 13, pp. 35–54.

Vienlaikus žurnālisti pieminēja faktu, ka, atšķirībā no daudzām citām anglikāņu draudzēm, anglokatoļi piesaista vīriešus. Piemēram, “Times” 1866. gada publikācijā par vienu no šīs kustības draudzēm konstatēts, ka “lielākoties starp piekritējiem ir 19–20 gadus jauni vīrieši.”²⁶ Izvērtēt šos apgalvojumus un to saistību ar homoseksuālu praksi mūsdienās ir grūti, jo tolaik vēl neeksistēja ritualizētā savas orientācijas publiska atklāšana (*coming out*, angļu val.), kas raksturīga mūsdienu Rietumu geju subkulturai, un ir tikai nedaudz tekstu, kas nepārprotami norāda uz homoseksuālas prakses pastāvēšanu līdzās aktīvi praktizētai reliģiozitātei — piemēram, parlamenta deputāta (ar pārtraukumiem no 1942.–1974. g.), leiboristu politiķa un pārliecināta anglokatoļa lorda Bradvella (*Lord Bradwell*) autobiogrāfija, kas publicēta pēc viņa nāves un kurā atklājas arī viņa homoseksualitāte, par kuru gan bija labi zināms britu augstākajā sabiedrībā.²⁷ Vienlaikus arī jāatzīmē, ka 19. gs. gan katoļiem, gan protestantiem reliģijas feminizācija (baznīcas vairāk apmeklēja sievietes nekā vīrieši, par spīti valdošajam patriarhālismam, sieviešu loma reliģiskajā dzīvē un audzināšanā pieauga, ietekmējot arī reliģisko praksi) bija jūtīgs jautājums, kas tika izmantots savstarpējā polemikā.²⁸

Iepriekš sacītais gan nenozīmē, ka citiem kristietības novirzieniem jautājumi, kas saistīti ar seksuālām minoritātēm, būtu sveši. Protams, protestantisma liberālajā spārnā labvēlīgai attieksmei pret homoseksuālu praksi ir pozitīvāks teoloģiskais konteksts, kas saistīts ar nostāju jautājumos, kas skar Bībeles tekstu normatīvo lomu. Vācu teologs Rūdolfs Bultmans raksta, ka “Jaunās Derības teoloģiskie pieņēmumi var būt normatīvi tiktāl, cik tie ticīgajos viņu konkrētajā situācijā attīsta izpratni par Dievu, pasauli un cilvēku.”²⁹

²⁶ Hilliard, D. Unenglish and Unmanly: Anglo-Catholicism and Homosexuality // *Victorian Studies*, Winter 1982, Vol. 25, Issue 2, p. 190.

²⁷ Turpat, 202.–203. lpp.

²⁸ McDannell, C. *The Christian Home in Victorian America, 1840–1900*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1994, pp. 114–116.

²⁹ Bultmann, R. *Theology of the New Testament*. Vol. II. Charles Scribners' Sons, 1955, p. 238. (izd. vieta nav minēta).

Teoloģiski vienkāršāk pamatot savu pozitīvo attieksmi pret seksuālām minoritātēm ir bijis arī kvēkeriem, kuri, vismaz anglosakšu pasaulē, bija viens no pirmajiem kristietības novirzieniem, kas savās publikācijās šādu attieksmi pauda. 1963. gadā tika izdots pamflets “Towards a Quaker View of Sex”, kas gan nebija oficiāls dokuments, bet bija kvēkeriem piederošu juristu, psihiatru, skolotāju un citu profesiju cilvēku grupas veidots dokuments, kas pauda viedokli, ka morāli homoseksuālisms nav vērtējams zemāk par heteroseksuālismu. Šis teksts bija tipisks kvēkeru teoloģijas paraugs, kas akcentēja iekšējo gara gaismu, kas ir būtiskāka par dogmatiskiem spriedumiem. Tāpēc tas maz nodereja debatēm senākajās konfesijās, kas vairāk balstījās uz Bībeles skaidrojumiem gadsimtu tradīciju gaismā.³⁰

Tomēr mūsdienās homoseksualitātes problemātikai nevar paiet klusējot garām arī tās konfesijas un denominācijas, kas ir vēsturiski saistītas ar evaņģelikālismu — strāvojumu, kas protestantismā veidojies anglosakšu puritānisma un kontinentālās Eiropas piētisma ietekmē. Piemēram, septītās dienas adventismā, kas kopumā pasaulē saglabā noraidošu attieksmi pret homoseksuālu dzīvesveidu, kopš 20. gs. septiņdesmitajiem gadiem pastāv geju atbalsta organizācija “Radniecība” (*Kinship*, angļu val.). 1980. gadā Septītās dienas adventistu baznīca deleģēja vairākus pazīstamus adventistu teologus apmeklēt šīs organizācijas rīkotu nometni. Pēc tam publicētā ziņojumā šie teologi paziņoja, ka Bībeles mācība nav tik nepārprotama, lai izteiktu viennozīmīgus pieņēmumus par homoseksuālismu. Trīs teologi, kuri pasniedza prestižajā adventistu Andreja universitātes Teoloģijas seminārā (ASV), deklarēja: “Vienkāršots dažu par homoseksuāliem aktiem runājošu Bībeles vietu lasījums nav pietiekams, lai noteiktu, kāda ir Dieva griba attiecībā uz homoseksuāliem cilvēkiem mūsdienās.”³¹

³⁰ *The Lesbian & Gay Christian Movement: Campaigning for Justice, Truth and Love* / Gill S., ed. London, New York: Casell, 1998, p. 5.

³¹ Koranteng-Pipim S. Born a Gay and Born Again? Adventism's Changing Attitude Toward Homosexuality // *Journal of the Adventist Theological Society*. 1999, Vol. 10, No. 1-2, p. 152.

Asas debātes par homoseksuālismu norit arī metodismā — protestantisma novirzienā, kas veidojies 18. gs. anglosakšu atmodas kustību ietvaros. Apvienotās metodistu baznīcas 2000. gada ģenerālajā konferencē Klivlandā (ASV) valdīja emocionāla “par” un pret” demonstrēšanas gaisotne. Policija arestēja apmēram 200 protestētājus, arī divus bīskapus un kādus 30 mācītājus. Tā bija pirmā reize, kad šajā metodistu forumā debātes noritēja tik spriedzīgā atmosfērā.³² Amerikas evaņģēlikālismā plašas debātes izraisīja 1978. gadā Līsas Scanconi (*Letha Scanconi*) un Virdžīnijas Mollenkotes (*Virginia Mollenkott*) publicētā grāmata “Vai homoseksuālists ir mans kaimiņš?” (*Is the Homosexual My Neighbor?*), kuras autore argumentēja, ka homoseksuāla prakse nav pretrunā ar Bībeles principiem. Tas izraisīja 1973. gadā dibinātās organizācijas “Evaņģēlisko sieviešu kopa” (*Evangelical Women’s Caucus*, vēlāk nosaukums papildināts ar vārdu “ekumenisks” — *Evangelical and Ecumenical Women’s Caucus*) fragmentāciju un jaunas organizācijas — “Kristieši par bīblisko vienlīdzību” (*Christians for Biblical Equality*) izveidi, kuras dalībnieces uzskatīja, ka homoseksuāla prakse nav savienojama ar kristietību. Ņemot vērā kaismīgās debātes, ietekmīgais evaņģēlikāļu žurnāls “Christianity Today” pat pasludināja homoseksuālismu par gada tēmu.³³

Attieksme pret homoseksuālismu bieži tiek aplūkota Rietumu un Trešās pasaules valstu baznīcu atšķirību kontekstā — starp aktīvākajiem homoseksuālās prakses atzīšanas pretiniekiem ir Āfrikas un Āzijas valstu kristīgie līderi. Taču šī situācija jāanalizē kopsakarībā ar koloniālo mantojumu — Rietumu evaņģēlikāļu misionāru darbības ietekmē jaunajās valstīs saglabājās tādas prakses, kuras misionāru mītnes zemēs jau sen zudušas — piemēram, Ugandā, kuras anglikāņu arhibīskaps ir viens no skaļākajiem Rietumu baznīcu kritizētājiem, pirms 1973. gada nedrīkstēja kristīt bērņus, kuru vecāku laulība nebija noslēgta baznīcā. Šī noteikuma atcelšana daļā ticīgo izraisīja tādu pretestību, ka tie atteicās

³² Veenker, J. Holding the Middle Ground // *Christianity Today*. 12.06.2000, p. 7.

³³ Cochran, P. *Evangelical Feminism: A History*. New York: New York University Press, 2005, p. 77.

pieņemt svēto vakarēdienu no garīdzniekiem, kuri ir kristījuši “pasaulīgos” bērnus.³⁴ Nav mazsvarīgs arī jūtīgais kultūrimperiālisma jautājums — ASV Episkopālā baznīca, kura anglikānismā ir viena no atvērtākajām seksuālo minoritāšu pilntiesīgai iekļaušanai, ir starp bagātākajām anglikāņu baznīcām, bet vienlaikus, ja salīdzina ar augošajām un skaitliski lielajām Āfrikas baznīcām, tā ir relatīvi neliela (tajā ir aptuveni 2,5 miljoni locekļu, Nigērijas anglikāņu baznīcā vien — 15 miljoni). Postkoloniālisma apstākļos jebkas, ko šāda struktūra lemtu vai deklarētu, viegli var tikt uztverts kā Rietumu spiediens uz citu kultūru kristiešiem.³⁵ No otras puses, jāņem vērā, ka lēmumu pieņemšanas process Āfrikas kristietībā bieži vien nav demokrātisks, jo autoritārās cilšu klanu pārvaldes metodes tiek pārnestas uz baznīcu un vara koncentrējas bīskapu rokās. Vienlaikus Āfrikas kristiešiem ir aktuālas problēmas, kuras savukārt var likties nepieņemamas viņu ticības līdzgaitniekiem Rietumos — 1988. gada Lambetas konferencē (anglikāņu augstākais konsultatīvais forums, kurā pēc Kenterberijas arhibīskapa aicinājuma piedalās šīs konfesijas bīskapi no visas pasaules) daži šīs pasaules daļas bīskapi izvirzīja jautājumu par poligāmiju: vai konvertītiem, kuriem ir vairākas sievas, nevajadzētu ļaut paturēt viņas visas.³⁶ Tas skar kristieša sociālo atbildību, jo nabadzības un ekonomiskās nedrošības apstākļos daudzām sievietēm apgādnieka zaudējums saistīts ar izdzīvošanu.

Seksuālo minoritāšu tematika Latvijas kristietībā — no tabu līdz konfrontācijai

20. gs. deviņdesmitajos gados, kad masu mediji Latvijā sāka rakstīt par seksuālajām minoritātēm un tika aktualizēts jautājums par citādas seksuālas orientācijas cilvēku tiesībām,

³⁴ Ward, K. African Perspectives on Episcopacy and Sexuality // *Gays and the Future of Anglicanism* / Linzey A., Kirker R., ed. Winchester. New York: O Books, 2005, p. 252.

³⁵ Jenkins, W. Episcopalians, Homosexuality, and World Mission // *Anglican Theological Review*. Spring 2004, Vol. 86, Issue 2, p. 295.

³⁶ Strudwick, V. Harmonious Dissimilitude // *Gays and the Future of Anglicanism* / Linzey A., Kirker R., ed. Winchester. New York: O Books, 2005, p. 64.

diskusijā iesaistījās arī baznīca — to var definēt nevis kā proaktīvu, bet reaktīvu darbību, kuru izprovocēja diskusijas publiskais raksturs un atsevišķu ar baznīcu saistītu sabiedrībā pazīstamu personību nostāja. 1994. gada 5. septembrī Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) konsistorijas pieņemtā rezolūcija “Par homoseksuālisma piekropšanu un propagandu”, kas liedza homoseksuālismu praktizējošām personām pildīt jebkādus pienākumus dievkalpojumos un baznīcas hierarhijā,³⁷ daļēji bija atbilde uz žurnālista Kārļa Streipa aktīvo darbošanos Rīgas sv. Pestītāja angļu draudzē, kas toreiz vēl bija luteriskās baznīcas sastāvā. Draudzes darbības liberālo virzienu nevarēja ignorēt vai mainīt no ārpuses ar administratīvām metodēm, jo tās dievnams Vecrīgā nesen bija atdots atpakaļ pirmskara īpašnieci — Anglijas (anglikāņu) baznīcai un draudze bija pazīstama sabiedrībā; atpazīstamību veicināja arī Kenterberijas arhibīskapa Džordža Kerija vizīte Rīgā 1994. gada aprīlī.

Pamazām agrākais tabu, par kuru izvairījās pat runāt, kļuva par kristieša “pareizības” testu. Šādu nostāju kritizēja daļa ārzemju latviešu luterāņu — piemēram, Latviešu Evaņģēliski luteriskās baznīcas Amerikā Kanādas apgabala konference deklarēja, ka “kristīgā baznīca nedrīkst atstumt kādu draudzes locekli viņa seksuālās orientācijas dēļ, bet gan aicināt piedalīties visā draudzes dzīvē un iet pie dievgalda.”³⁸

Virkne dažādu konfesiju garīdznieku Latvijā ir izteikušies krasi negatīvi par homoseksuālu praksi.³⁹ Latvijas Pareizticīgo baznīcas kalendārā ir publicēta tieši tā Krievu pareizticīgo baznīcas pieņemto sociālās koncepcijas pamatu sadaļa, kurā

³⁷ Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas rezolūcija, pieņemta 05.09.1994., Par homoseksuālisma piekropšanu un propagandu // *Svētdienas Rīts*, 1994, 25. sept., 2. lpp.; Rezolūcijas pārstrādāts teksts ar vienu balsi “pret” un dažiem atturoties tika pieņemts LELB 18. sinodē 1996. gadā. Tas papildināts ar aicinājumu valsts varai rūpēties par to, lai homoseksuālisma propaganda nenotiktu skolās un bērnudārzos un lai homoseksuālas partnerības netiktu pielīdzinātas laulībai (Kiope M. Pēc Latvijas luterāņu baznīcas 18. sinodes // *Solis*. 1996. — 19.–25. janv., 2. lpp.).

³⁸ LELBA Pārvaldes sēde // *Ceļa Biedrs*. 1996, Nr. 1, 12.–13. lpp.

³⁹ Sk. piemēram: Kalniņš, J. SOS! // *Rītdiena*. 2007, — 24. martā, 10. lpp.; Vanags, J. Kad Latvijā būs daudzsievība? // *Diena*, 1999, — 8. okt., 12. lpp.

runāts par seksualitāti,⁴⁰ lai gan dokumenta oriģināltekstā ir skartas arī citas postpadomju telpā ne mazāk aktuālas tēmas, piemēram, baznīca un politika, baznīca un nācija u. c. Harizmātiski episkopālā baznīca, kura Latvijā aizsākās 2004. gadā, tās priesteru, bijušā metodistu mācītāja Inta Danielsona personā izvēlējās stratēģiju, kurā homoseksuālas prakses noliegums bija viens no veidiem, kā pasvītrot šīs Latvijā līdz šim nepazīstamās konfesijas tradicionālo raksturu.⁴¹ Īpaši asi reakciju pret seksuālo minoritāšu iziešanu publiskajā telpā līdz šim izrādījusi draudze “Jaunā Paaudze”.

Pirmais seksuālo minoritāšu gājiens 2005. gadā izprovocēja to, ka homoseksuālisms tika apspriests luterāņu mācītāju konferencē — rezultāti gan bija iepriekš paredzami, jo vairākums nobalsoja pret ideju izveidot komisiju homoseksualitātes jautājuma izskatīšanai (šādas komisijas veidojušas vairāku citu valstu reliģiskās organizācijas, arī ev. luteriskā baznīca ārpus Latvijas) un pret rezolūcijas “Par homoseksuālisma piekropšanu un propagandu” pārskatīšanu.⁴² Vairāki luterāņu mācītāji publicēja atklāto vēstuli, paužot viedokli, ka aizliegumi “nav veids, kā risināt konfliktus” un ka “burtiska Svēto Rakstu izpratne un vienpusīgi piesaukti zinātniski pētījumi nevar būt pietiekošs pamats izsvērtam lēmumam”.⁴³ Šāda pozīcija palika mazākumā, taču viens vērojums ir acīmredzams — agrākie tabu, nonākot publiskajā telpā, spiež reliģiskās grupas pārtraukt klusēšanu un uzsākt debates.

Var strīdēties, vai tādi pasākumi kā geju parāde neuzjundī neiecietību, taču nenoliedzami, ka konflikts ir veids, kādā jaunas sociālas kustības var, piesaistot sabiedrības uzmanību, uzsākt plašākas diskusijas par savām problēmām. Kā rakstījis

⁴⁰ Pareizticīgo Baznīcas sociālās koncepcijas pamati // Latvijas Pareizticīgo baznīcas kalendārs 2008. gadam. Rīga: Latvijas Pareizticīgo baznīca [b.g.], 123.–140. lpp.

⁴¹ Sk. Harizmātiski episkopālās baznīcas pārstāvēniecības Latvijā mājas lapu: www.heb.lv (skatīts 20.05.2008.). Homoseksuālisma noliegums ir pieminēts gan portālā ievietotajos šīs konfesijas pamatpostulātos, gan atsevišķā sadaļā, kurā atrodami vairāku rakstu pārpublicējumi.

⁴² Reča, I., Brūvers, P. Baznīca un homoseksualitāte // *Svētdienas Rīts*. 2005. — 15. okt., 2., 6. lpp.

⁴³ Atklātā vēstule // 30.07.2005. (kopija raksta autora īpašumā).

sociologs Luīss Kozers (*Lewis Coser*), konfliktam (ja vien tas nav vardarbīgs un agresīvs) kā sociālās mijiedarbības pamatformai ir arī pozitīvā dimensija — tas sekmē sociālo grupu pašapziņas veidošanos, un ar tā starpniecību sabiedrībā top un pārveidojas identitātes, veidojas sabiedrības vairākuma kopējās vērtības. Konflikts un sadarbība ir divas viena un tā paša procesa fāzes.⁴⁴

Negatīva nostāja pret homoseksuālu praksi ir viens no kritērijiem, pēc kādiem Latvijas kristīgo konfesiju vadība izvēlas ārzemju partnerus. Piemēram, divu jauno luterāņu bīskapu konsekrācijā 2007. gada oktobrī piedalījās skaitliski nelielās Sudānas Luteriskās baznīcas bīskaps Endrjū Mbugo Elisa, kas intervijā kā vienu no iemesliem, kāpēc viņš atstājis anglikānismu un nācis kontaktā ar konservatīvo luterāņu Misūrī sinodi (ASV), min liberālismu un atbalstu homoseksuālistiem.⁴⁵ Šādas tendences aplūkojamas globālā kontekstā, kur notiek līdzīga pārgrupēšanās nevis vairs atbilstoši konfesionālām tradīcijām, bet pēc nostājas atsevišķos jautājumos (sieviešu ordinācija, homoseksuālisms utt.). Tas nereti saistīts ar spriedzi un jaunu baznīcu vai vienas baznīcas ietvaros pastāvošu interešu grupu izveidi. Piemēram, pēc tam, kad 2003. gadā ASV episkopāji ievēlēja par bīskapu Džīnu Robinsonu (*Gene Robinson*), kas atklāti dzīvo kopā ar viendzimuma partneri, Nigērijas anglikāņu arhibīskaps Pīters Akinola Amerikā izveidoja konservatīvu alternatīvu (*The Convocation of Anglicans in North America*) Amerikas Episkopālajai baznīcai, simboliski iezīmējot šo jauno situāciju ar atsevišķa bīskapa (*Martyn Minns*) konsekrāciju.

Latvijā negatīvu nostāju pret homoseksuālismu medijos ir pauduši arī citu reliģisko uzskatu pārstāvji — gan Rīgas dievturu draudzes “Austra” vadītājs Jānis Siliņš,⁴⁶ gan vēdu filozofijas piekritējs Agris Vanags.⁴⁷ Homoseksuālisms kā

⁴⁴ Jinkins, M. *Christianity, Tolerance and Pluralism*. London, New York: Routledge, 2004, pp. 152–154.

⁴⁵ Venta, S. Sudāna // *Tikšanās*. 2008, janv. 38.–39. lpp.

⁴⁶ Siliņš, J. Dievturība par homoseksuālismu // *Rītdiena*. 2007.– 16. jūn., 12. lpp.

⁴⁷ Sk. I. Ivanova rakstu “Rītdienā” Pederasti — melnā haosa vēstneši // *Rītdiena*. 2006, — 4. nov., 3. lpp.

drauds tradicionālai reliģiskai identitātei ir ideoloģiska konstrukcija, kurā balstīta alianse starp citādi ļoti atšķirīgiem cilvēkiem. Piemēram, Kaspars Dimīters, pats būdams pareizticīgais, raksta: “Lai nejutās piemirsti arī latvietības senā tikuma sargātāji. Geju “mesa” tikpat reāli iesplāva arī mūsu senču svētbīrvis.”⁴⁸ Latvijas skaitliski lielākās kristīgās konfesijas izmanto savus politiskos kontaktus (galvenokārt ar Latvijas Pirmo partiju, tag. LPP/LC), lai bloķētu tādu politisku dokumentu un likumdošanas aktu pieņemšanu, kuros minēta seksuālā orientācija.⁴⁹

Mūsu valsts situācija šajā gadījumā nav īpaši atšķirīga no citām Austrumeiropas un bijušās PSRS zemēm, jo postsociālistiskajās valstīs, kurās reliģiskās organizācijas ir ilgstoši darbojušās izolēti no savām līdzgaitniecēm Rietumos, konservatīvākas parasti ir arī tās reliģiskās grupas, kuras citviet pasaulē mūsdienās tiek uzskatītas par liberālām. Viens no piemēriem ir reformētais jūdaisms — ASV diskusijas par seksuālo minoritāšu atzīšanu šajā jūdaisma novirzienā notika jau 20. gs. septiņdesmitajos gados, kad 1972. gadā Losandželosas geju-lesbiešu sinagoga *Beth Chayim Chadashim* izteica vēlmi iestāties Amerikāņu ebreju draudžu savienībā (*Union of American Hebrew Congregations*).⁵⁰ Iesniegums tika akceptēts, un 1975. gadā minētā reformēto jūdaistu draudžu apvienība spēra soli tālāk, pieņemot rezolūciju, kas aicināja pilnā mērā atzīt homoseksuāli orientēto cilvēku pilsoniskās tiesības.⁵¹ Toties pēc tam, kad reformēto jūdaistu rabīne Nellija Šulmane Maskavā 2006. gada aprīlī svētīja lesbiešu pāri, tas izraisīja ne tikai asu ortodoksālo jūdaistu reakciju (viens no galvenajiem Krievijas rabīniem Berls Lācars aicināja boikotēt Krievijas reformētos jūdaistus), bet bija arī viens

⁴⁸ Dimīters, K. Geju ‘mesa’ — privet ot besa // *Sodomisti bez maskas: homoseksuālisms — cilvēktiesības vai cīņa par varu*. Rīga: Latvijas Ģimenes fonds, [2006], 27. lpp.

⁴⁹ Freimane, L., Groša, E. Homoseksuālu cilvēku izslēgšana no sabiedrības integrācijas Latvijā // *Diena*. 2008, — 28. apr., 7. lpp.

⁵⁰ Kopš 2003. gada — Reformēto jūdaistu savienība (*Union for Reform Judaism*).

⁵¹ Kahn, Y. H. Judaism and Homosexuality: The Traditionalist/Progressive Debate // *Homosexuality and Religion* / Hasbany R., ed. London, New York: Harrington Park Press, 1989, pp. 58–60.

no imesliem, kāpēc no amata atkāpās reformēto jūdaistu vadītājs Krievijā Zinovijs Kogans. 2005. gadā viņš, būdams Krievijas Ebreju reliģisko draudžu un organizāciju kongresa izpildkomitejas priekšsēdētājs, aicināja “pārtraukt sodomijas propagandu televīzijā” un 2006. gada martā atbalstīja Maskavas mēra Jurija Lužkova lēmumu aizliegt geju gājienu Krievijas galvaspilsētā.⁵²

Pēdējā laikā Latvijas kristietībā palielinājušies kontakti ar ārzemju eksgeju organizācijām, kuras apgalvo, ka homoseksuālu orientāciju var mainīt, izmantojot terapijas un citas palīdzības programmas.⁵³ Tomēr šādu centienu vērtību mazina gan tas, ka pasaulē bijuši vairāki seksa skandāli, kuros iesaistīti eksgeju organizāciju vadītāji, gan daudzu ekspertu un bijušo eksgeju bažas par to, ka šādām “dziedināšanām” var būt negatīva ietekme uz cilvēka garīgo veselību.⁵⁴

Līdzīgi kā citās valstīs, Latvijā sevi pieteikušas arī geju kristiešu un viņu atbalstītāju grupas. Sākumā eksistēja neformāla geju un lezbiešu kristiešu grupa, kura publiski savu darbību neafišēja un kuras vadītājs parakstījās kā “brālis Jonatans”.⁵⁵ Vēlāk žurnālā “Ieva” parādījās anonīma intervija ar latviešu mācītāju geju.⁵⁶ 2002. gadā, sekojot Rietumu geju kopienās izkoptai *coming out* tradīcijai, par savu citādo seksuālo orientāciju publiski paziņoja Māris Sants, kas tūlīt pēc tam tika atstādināts no mācītāja amata luterāņu baznīcā. Jau agrāk — 2000. gada vasarā — regulāru darbību sāka Rīgas geju un lezbiešu draudze (praksē — neliela neformāla homoseksuāli orientētu kristiešu grupa), kura 2002. gada rudenī mainīja nosaukumu, kļūstot par Rīgas Atvērto

⁵² Звењева, А.А. *Голубая элита России*. Москва: Алгоритм, 2007, с. 161–163.

⁵³ Sk., piemēram, luterāņu mācītāja Sandra Ratnieka rakstu, kas tapis pēc piedalīšanās “Live in Christ” organizētā konferencē: Ratnieks, S. Vai viegli būt vīrietim? // *Svētdienas Rīts*. 2008, — 17. maijā, 5. lpp.

⁵⁴ Vienu no organizācijām, kas vēlas palīdzēt cilvēkiem, kuri uzskata, ka viņu līdzdalība eksgeju organizācijās ir negatīvi ietekmējusi viņu garīgo veselību, ir “Beyond Ex-gay”. (<http://www.beyondexgay.com>).

⁵⁵ Kur Tu biji, Dievs, kad mani izslēdza no baznīcas? // *Homozīņas*. 2000, Nr. 2, 11. lpp.

⁵⁶ Amata, S. Izšaut, izsūtīt, sadzīt rezervātos? // *Ieva*. 2000, — 24. maijā, 38.–39. lpp.

evaņģēlisko draudzi, lai pasvītrotu, ka nevēlas savās rindās vienot tikai vienas seksuālās orientācijas cilvēkus.⁵⁷ Draudze reģistrēta Reliģisko lietu pārvaldē 2004. gadā.

Šādas ievirzes draudze saskaras ar tām pašām problēmām, kas citviet pasaulē raksturīgas, piemēram, Metropolitēna kopienas draudzēm (*Metropolitan Community Churches*, angļu val.), kas savā darbībā orientējas uz seksuālo minoritāšu auditoriju — marginalizācija, kas saistīta ar piederību kopienai, kura masu apziņā klasificēta kā geju draudze, neveicina to piekritēju skaita pieaugumu. Geju draudzes var veiksmīgi attīstīties lielpilsētās, kurās izveidojusies publiskajā telpā pamanāma, skaitliski liela un politiski ietekmīga geju kopiena. Tā tas noticis, piemēram, kādreiz par konservatīvu uzskatītajā Dalasā (ASV), kur atrodas pasaulē lielākā geju draudze — Cerības katedrāle, pie kuras pieder 3500 locekļi.⁵⁸ Citviet jārēķinās ar to, ka citādas seksuālas orientācijas cilvēki labprātāk izvēlēšies draudzi, kura ir “gejiem draudzīga”, bet pēc citām pazīmēm (draudzes pozicionēšana masu medijos, draudzes nosaukums utt.) netiek uztverta kā seksuālo minoritāšu pulcēšanās vieta. Latvijā tādas draudzes ir anglikāņu sv. Pestītāja draudze Rīgā un no Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas neatkarīgā Rīgas Reformātu-Brāļu ev. lut. draudze.⁵⁹

Protams, atkarībā no mācītāja nostājas arī par tradicionālajām uzskatītajās konfesijās eksistē draudzes, kuru vadība ievēro “nesaki neko, un es savukārt to neprasišu” politikai. Tomēr Latvijā šobrīd nav iespējama Rietumu pasaulē pazīstamā situācija, kad vienas konfesijas ietvaros daļa draudžu atklāti definē sevi kā “gejiem draudzīgas”. Vīdēmokrātiskāk būtu, ja apstākļos, kad morāles un citos jautājumos starp draudzēm eksistē liela dažādība, ļautu tām pašām lemt par savu nostāju, jo skaidrs, ka mūsdienu daudzveidīgajā pasaulē

⁵⁷ <http://export.lv/adv.html?1=1&id=686&c=39> (skatīts 23.05.2006.)

⁵⁸ Cloud, J. The Lavender Heart of Texas // *Time*. 18.06.2007, p. 44.

⁵⁹ Kā viens no nosacījumiem Rīgas Reformātu-Brāļu draudzes palikšanai Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas sastāvā bija atbalstoša attieksme pret LELB sinodēs formulēto nostāju pret homoseksuālismu. Sk.: LELB Draudžu lietu daļas vadītāja Dzintara Laugaļa vēstule Rīgas Reformātu-Brāļu draudzei 2006. gada 6. jūnijā (kopija autora īpašumā).

nekādi universāli lēmumi, lai cik autoritatīvi tie būtu, praksē nebūs vispārpieņemti. Tomēr, kā pasaulē rāda arī to reliģisko grupu pieredze, kurām raksturīga lokālo draudžu autonomija, bieži vien viedokļu pretnostatījumi ir pārāk asi, lai šāda pieeja funkcionētu.⁶⁰

Ko darīt situācijā, kad skaidrs, ka debates par Bībeles eksegēzi puses netuvinās? Pie tam ne tikai tāpēc, ka sakrālajiem tekstiem ir pietiekami plašs nozīmju lauks un senā pasaule nepazīna homoseksuālismu nedz kā jēdzienu, nedz kā sociālpolitisku fenomenu mūsdienu izpratnē, bet vispirms jau tāpēc, ka “pierādījumu teksti” seko jau pieņemtiem uzskatiem un dzīves praksei, kas pamatojas cilvēku pieredzē, audzināšanā, psiholoģiskā uztverē. Bībeles eksegēzei nenoliedzama ir loma diskusijās par seksualitāti, bet tikai tad, ja tā tiek veikta godīgi, apzinoties ideoloģiskos un varas mehānismus, ar kādiem sakrālie teksti tiek izmantoti dažādu sociālo kustību mērķu pamatošanai.

Vai tiešām ir iespējama tikai eksistence paralēlās kopienās? Nē, tas nav neizbēgami, taču pārmaiņām vajadzīgi vairāki priekšnoteikumi.

1. Dialoga kultūra — demokrātiskā sabiedrībā nav nekas bilstams pret to, ka cilvēkiem ir atšķirīgi viedokļi. Problēma, kas atklājas konservatīvās Latvijas kristiešu daļas publicētajos tekstos pret seksuālo minoritāšu tiesībām, nav saistīta ar pašu kritikas esamību, bet gan ar demagoģisko stilu, kas šiem tekstiem raksturīgs. Līdz ar to tiek izslēgta dialoga iespēja, jo uz šiem tekstiem nav iespējams atbildēt intelektuāli, bet tikai līdzvērtīgi populistiskā stilā. Piemēram, Latvijas kristīgajā vidē nav retums apgalvojumi, kas homoseksuālismu liek pāri ar islāmu, uzskatot par vienu “no nopietnākiem antikristīgiem

⁶⁰ Viens no piemēriem ir Pullena Memoriālā baptistu draudze (*Pullen Memorial Baptist Church*) Ziemeļkarolinā (ASV), kuras atvērtība seksuālajām minoritātēm piederīgo iesaistei draudzē un šo cilvēku partnerību svētīšanai noveda pie draudzes izslēgšanas no konservatīvās Dienvidu baptistu savienības 1992. g., lai gan savienība vēsturiski ir akcentējusi draudžu autonomiju kā vienu no baptistu identitātes stūrakmeņiem (*Rightly Dividing the Word of Truth: a Resource for Congregations in Dialogue on Sexual Orientation*. — Washington, Charlotte: The Alliance of Baptists, Baptist Peace Fellowship of North America, 2000, pp. 148–149.).

spēkiem pasaulē.”⁶¹ Šādi demagoģiski izteikumi, kuros islamofobija iet roku rokā ar homofobiju, tiražē stereotipus un savstarpējas cieņas vietā, izmantojot militāras metaforas, liek pretnostatījumus un apdraudējuma sajūtu.

Publikācijas bieži vien ir manipulatīva rakstura — piemēram, laikraksts “Rītdiena”, publicējot informāciju par to, ka ASV Episkopālās baznīcas vadība, lai izvairītos no anglikāņu konfesijas šķelšanās, vienojusies pagaidām neatļaut savās draudzēs viendzimuma pāru svētīšanas aktus un neiesvētīt vairāk nevienu atklāti homoseksuālu bīskapu, “aizmirst” piebilst, ka līdztekus šim lēmumam Episkopālā baznīca apliecināja, ka iestājas par geju un lesbiešu pilsoniskajām tiesībām un par viņu tiesībām uz cilvēka cieņu nepazemojošu attieksmi.⁶²

2. Pluralitāte ne tikai kā pragmatisks kritērijs sadarbībai, bet arī svarīgs teoloģisks koncepts.

Reliģiskā dažādība nepastāv tikai vēsturnieku un reliģijas sociologu galvās, ar to saskaras jebkuru reliģiju praktizējošs cilvēks. To atšķirību sarakstā, kuras gadsimtu gaitā ir radījušas šķelšanās reliģiskajās grupās, ir arī morāles jautājumi. Pluralitātei nav tikai negatīvā dimensija, bet to iespējams uztvert arī kā pozitīvu vērtību.

Šajā ziņā interesants ir amerikāņu teologa, presbiteriāņu mācītāja Maikla Džinkinsa (*Jinkins*) rakstītais — viņš reliģisko daudzveidību ir analizējis, izmantojot Rīgā dzimušā filozofa Jesajas Berlina uzskatus. M. Džinkins uzskata, ka, “raugoties no kristīgās teoloģijas skatupunkta, dažādība ir ne tik daudz sociāls vai vēsturisks fenomens, kā fundamentāla teoloģiska realitāte ar būtiskām socioloģiska un vēsturiska rakstura sekām”.⁶³

⁶¹ Aicinājums nepārtrauktam pielūgsmes mēnesim! // Ivara Graudiņa parakstīts elektronisks uzsaukums (01.05.2008.); Zviedrijā dzimušais I. Graudiņš Latvijā pazīstams kā starpkonfesionālu pasākumu rīkotājs.

⁶² Homoseksuālu bīskapu nebūs // Rītdiena. 2007, — 29. sept., 8. lpp.; Presiding Bishop's opening remarks at October 16 webcast // http://www.episcopalchurch.org/78650_91026_ENG_HTML.htm (skatīts 19.04.2008.)

⁶³ Jinkins, M. *Christianity, Tolerance and Pluralism*. London, New York: Routledge, 2004, p. 202.

Tas ietekmē arī to, kā viņš uztver Citādo — “kā kristietis es nevis vienkārši esmu iecietīgs pret citu uzskatiem, bet es cenšos respektēt citādo viņa vai viņas atšķirīgumā (..), kā tādu, kura kultūratšķirības reprezentē eksistences veidu, kas atšķiras no manējā, bet kuram ir nepieciešams izrādīt cieņu, ja es vēlot respektēt pats sevi kā radītu Dieva līdzībā. (..) Starp mums esošo atšķirību izzušana nozīmē citādā zaudējumu. Tas savukārt reprezentē manas patības kā citādā zaudējumu, varbūt neatgriezeniski, pat uz visiem laikiem.”⁶⁴

Būtu virspusēji steigties apzīmēt šādus uzskatus kā relativisma izpausmi, jo J. Berlins pluralitāti nodala no relativisma — “es neesmu relativists (..) Bet es ticu, ka eksistē daudzas vērtības, kuras cilvēki izvēlas, un ka šīs vērtības atšķiras.”⁶⁵ Tas arī nenozīmē pārspilētu un kariķētu politikorektumu, kas notušē viedokļu atšķirības. J. Berlins uzskata, ka “mēs esam brīvi kritizēt un nosodīt citu kultūru vērtības”.⁶⁶

Uz kādiem kritērijiem balstoties tas var notikt? Filozofs bija pārliecināts, ka dialoga ceļā sabiedrība var vienoties par pamatvērtībām, lai gan to saraksts nav noslēgts. Šo viņa atziņu var pārnest arī uz reliģijas sfēru. Bibelē svešinieks bieži vien tiek parādīts kā tuvākais, kā cilvēks mums līdzās, un tas attiecas arī uz kristīgo kopību, kas nav monolīts vienādi domājošu cilvēku kopums. Šādai pieejai ir tālejošas konsekvences, jo tā apvērš “oficiālās” ekumeniskās kustības pieņēmumu par to, ka svētā vakarēdiena kopība ir iespējama tikai pēc vienošanās doktrināros jautājumos.

Kā raksta anglikāņu teologs Tomass Breidentāls (*Breidenthal*), “dialogam jā sākas, nevis jābeidzas ar dievgalda sadraudzību”.⁶⁷

⁶⁴ Turpat, 192–193. lpp.

⁶⁵ Berlin, I. *The Power of Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 2000, pp. 11–12.

⁶⁶ Citēts pēc: Galipeau, C. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 62.

⁶⁷ Breidenthal, T. B. *Communion as Disagreement // Gays and the Future of Anglicanism* / Linzey A., Kirker R., ed. Winchester. New York: O Books, 2005, p. 190.

Ļiekot iepriekš sacīto šī raksta tēmas ietvarā, dažādām seksuālās dzīves praksēm nevajadzētu būt reliģiskas šķelšanās iemeslam. Antagonisma vietā drīzāk būtu jāpievērš uzmanība morālām kvalitātēm, kas ir būtiskas cilvēkiem neatkarīgi no viņu seksuālās orientācijas — piemēram, cilvēku savstarpējai atbildībai attiecībās. To akcentē arī geju teoloģijas pārstāvji — Džons Maknīls (*McNeill*) kritizē *playboy* mentalitāti, kas partneri attiecībās uztver vienīgi kā savu vajadzību objektu.⁶⁸

3. Cilvēka cieņa un pašvērtība kā atskaites punkti.

Kristīgā antropoloģija ir sakņota pārliecībā par cilvēku kā radītu Dieva līdzībā, no kā izriet cieņa pret individu neatkarīgi no viņa dzīves stila un uzskatiem. Šajā ziņā Eiropas humānisma tradīcija, kas mūsdienās radusi izpausmi cilvēktiesību praksē, ir sakņota kristietībā. Pārformulējot demokrātijā pazīstamu saukli, Baņuta Rubesa raksta: “es nedalos tavā iekārē, bet es cīnīšos līdz nāvei par tavām tiesībām mīlēt.”⁶⁹ Tam nevajadzētu būt nekam svešam arī kristīgajā teoloģijā, pie tam tas automātiski nenozīmē ieņemt liberālu pozīciju. Piemēram, apvienoto metodistu 2008. gada Ģenerālā konference pieņēma rezolūciju, kas nosoda homofobiju, kā arī deleģēja šīs konfesijas Baznīcas un sabiedrības lietu komisiju izveidot izglītojošus izdales materiālus par diskrimināciju pret seksuālajām minoritātēm un homofobiju. Vienlaikus šis metodistu augstākā līmeņa forums neatbalstīja izmaiņas, kas pavērtu ceļu viendzimuma pāru svētīšanai un plašākai geju un lezbiešu iekļaušanai draudzēs.⁷⁰

Protams, jāņem vērā šādu dokumentu pieņemšanas procesa diplomātiskais raksturs, jo lielajām un uzskatos neviendabīgajām reliģiskajām organizācijām jāreķinās ar to, ka, lai saglabātu vienotību, vismaz oficiālajos dokumentos jārod vieta dažādiem viedokļiem. Bet arī šī realitāte nemazina līdzsvara principu, kas ievērots iepriekšminētajā gadījumā,

⁶⁸ McNeill, J. *Taking a Chance on God: Liberating Theology for Gays, Lesbians and their Lovers, Families and Friends*. Boston: Beacon Press, 1988, p. 132–133.

⁶⁹ Rubesa, B. Milestība // *Diena*. 1999, — 7. okt., 12. lpp.

⁷⁰ Barrick, A. Methodists Reject Changes to Gay Stance, Oppose Homophobia // http://www.christianpost.com/article/20080501/32201_Methodists_Reject_Changes_to_Gay_Stance,_Oppose_Homophobia.htm (skatīts 12.05.2008.)

priekšplānā izvirzot jautājumu par cilvēka neatņemamo cieņu. Līdzīgi anglikāņu Eiropas diacēzes bīskapa 2006. gada jūlija vēstulē Latvijas Valsts prezidentei norādīts gan uz to, ka anglikānismā pastāv atšķirīgi uzskati par homoseksuālismu, gan arī uz to, ka “mēs visi esam vienoti pieliecībā, ka to cilvēku viktimizācija vai personības nonicināšana, kuru jūtas vērstas pret sava dzimuma personām, priekš mums ir anatēma un ka homoseksuālisti kā Dieva bērni ir pelnījuši saņemt labāko, ko varam sniegt pastorālā aprūpē un draudzībā”.⁷¹ Diemžēl publiskajā diskursā Latvijas kristietībā šāda izpratne lielākoties ir retums.⁷²

Latvijā nopietnas teoloģiskas diskusijas par cilvēktiesībām ir nākotnes uzdevums. To uzsākšanu daļēji apgrūtina fakts, ka mūsu valstī skaitliski lielākajai konfesijai — luterānismam — vēsturiski raksturīga “divu valstību” teorija, kas cilvēktiesības uztver kā tīri sekulāru fenomenu. Mūsdienu luterāņu teoloģijā gan šis uzskats ir koriģēts ar pārliecību, ka “cilvēktiesības nav “laicīgas”, it kā tās attiektos tikai uz “likumu un kārtību”, bet saistītas ar Jēzus vēsti par debesu valstību. Vērtības, kas iemiesotas starptautiskajā līgumā par cilvēktiesībām un centienos panākt to īstenošanu sabiedriskajā dzīvē, var interpretēt kā Dieva taisnības valstības pasaulīgas zīmes, kuru Dievs ir apsolījis caur Jēzu Kristu.”⁷³

4. Pozitīvāks skatījums uz seksualitāti.

Negatīva seksualitātes izpausmju uztvere kristietībā vērojama jau pirmajos gadsimtos — tā skaidrojams, piemēram, Āfrikas baznīcas kanonisko noteikumu (419. g.) aizliegums garīdzniekiem stāties seksuālās attiecībās ar savām sievietēm pirms sakramentu izpildes (tekstā — “vissvētākās

⁷¹ Letter from the Bishop in Europe to the President of the Republic of Latvia // http://www.europe.anglican.org/news/newsItems/2006/06_july_02.html (skatīts 28.07.2006.)

⁷² Viens no pozitīviem izņēmumiem ir katoļu teologa Paskāla Marijas Jerumaņa rakstītais — vienlaikus paliekot tradicionālās katolicisma mācības ietvaros, viņš raksta: “Kristiešiem jābūt starp pirmajiem, kas aizstāv arī šo personu (geju un lezbiešu — V. T.) neaizskaramo cieņu” (Jerumanis, P. Homoseksuālisma sociālās atzīšanas jautājums // *Ejiet un māciet*. 2006, Nr. 2, 146. lpp.).

⁷³ Brātens, K. *Luteriskās teoloģijas principi*. Rīga: Ceļš, 2001, 136. lpp.

mistērijas”)⁷⁴ un Aleksandrijas arhibīskapa Dionīsija paustais aizliegums sievietēm apmeklēt baznīcu un piedalīties svētajā vakarēdienā menstruāciju periodā.⁷⁵ Reliģiskie priekšstati bieži savijās ar medicīniskiem pieņēmumiem — Toskānas lielhercogam Kozimo III Mediči seksuālas attiecības ar sievu bija noteiktos laikos. 1664. gadā, kad valdnieks bija 22 gadus vecs, abats Bonzi (*Bonsi*) rakstīja Hannoveras princesei Sofijai: “Viņš guļ ar savu sievu tikai reizi mēnesī, un ārsts modina viņu, lai pārāk ilga uzturēšanās gultā nekaitētu viņa veselībai.”⁷⁶

Vēlākos gadsimtos seksualitātes izpausmju iegrozošana manifestējās pat dažās galējībās, piemēram, 20. gs. pirmās puses (laiks, kad viktoriāņu modes vietā nāca materiālā un piegriezumā vieglākas drēbes) amerikāņu fundamentālista Dž. Streitona (*J. R. Straton*) ieteikums sievietēm valkāt tērpus, kas, tāpat kā tradicionālā islāmā, apsegtu visu ķermeni.⁷⁷ Vēl 1991. gadā Anglijas baznīcas ģenerālās sinodes bīskapu palātas pieņemtā dokumentā runāts par eshatoloģisko laiku piepildījumu, kad seksualitātes fiziskās izpausmes vairs nepastāvēs.⁷⁸ Tieši šī ilgstoši uzturētā tradīcija ir viens no iemesliem, kāpēc ar seksualitāti saistītu tēmu apspriešana baznīcā saistīta ar konfliktiem, jo nākas apvērst iesakņojušos uzstādījumus. M. Džordans raksta: “Iracionālisms, kas raksturīgs kristiešu pret sodomiju vērstajam nosodījumam, atgādina par kristīgās teoloģijas nespēju analizēt erotisma problemātiku.”⁷⁹ Līdzsvarotāku skatījumu, kas vēlas pārvarēt no sengrieķu filozofijas patapināto ķermeņa–gara duālismu, piedāvā “ķermeņa teoloģija” (*body theology*, angļu val.),

⁷⁴ *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series. Vol. XIV. Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1991, pp. 454–455.

⁷⁵ Turpat, 600. lpp.

⁷⁶ Bertelli, S. *The King's Body: Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2001, p. 171.

⁷⁷ Bruce, S. *Fundamentalism*. Cambridge: Polity Press, 2000, p. 68.

⁷⁸ Stuart, E. *Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*. London: Mowbray, 1995, p. 191.

⁷⁹ Jordan, M. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1997, p. 175.

kas aplūko cilvēku kā veselumu, kura ķermeniskums nav pielikums gara aktivitātei. Pozitīvāks ir arī jaunais Romas katoļu katehisms — “seksualitāte ir prieka un baudas avots”.⁸⁰ Būs gan vajadzīgs ilgs laiks, lai šie principi iesakņotos ticīgo apziņā.

Rietumu pasaulē vērojama tradicionālās maskulinitātes krīze — līdzšinējās vīriešu dzimumam piedēvētās īpašības (varonība, spēks u.c.) vairs netiek uzskatītas par viennozīmīgi pozitīvām, bet tiek parādītas arī to ēnas puses — vardarbība, emociju apspiešana utt. Sabiedrībā notikušo pārmaiņu dēļ ietekmi zaudē arī sociāli konstruētie tēli “vīrietis-ģimenes galva”, vīrietis-karavīrs”. Vienlaikus patērētāju sabiedrībā mainās priekšstati par atšķirībām abu dzimumu ģērbšanās stilā un uzvedībā. Cilvēki, kuri pēc tradicionāliem priekšstatiem stereotipizējami kā “sievšķīgi vīrieši”, kas atdarina grupas “Placebo” dziedātājus vai citus masu kultūras producētus tēlus, nav retums arī Latvijā.⁸¹

Reaģējot pret to, daļa reliģisko organizāciju cenšas no jauna nostiprināt tradicionālos patriarhālos priekšstatus par to, kas ir “īsts” vīrietis. Latvijā tiek popularizētas ārzemju konservatīvo kristiešu aprindās pazīstamās vīriešu kustības — piemēram, neoharizmātiskā draudze “Prieka Vēsts” Rīgā ir izveidojusi Vīru universitāti, izvirzot šādu mērķi: “Mēs vēlamies kļūt par vīriem, kas uzņemas atbildību, iekaro, aizsniedz, ietekmē, nekad nepadodas un neiziet uz kompromisiem.”⁸² Šādu tendenču problemātiskums slēpjas tajā, ka tās leģitimizē kultūrnosacītus priekšstatus par dzimumsocialitāti, mēģinot apveltīt tos ar nemainības auru. Savukārt koncentrēšanās uz “hetero/homo” dihatomiju liedz pamanīt biseksualitāti, transeksualitāti un citus seksuālās prakses. Jārēķinās arī ar faktu, ka mūsdienu pasaulē daudzi cilvēki nevēlas ielikt sevi vienas noteiktas seksuālās identitātes rāmī.

⁸⁰ *Katoliskās baznīcas katehisms*. Rīga: Rīgas metropolijas kūrija, 2000, 576. lpp.

⁸¹ Ladinga, B. Iztrakosies, un pāries // *Diena*. 2001. — 14. jūn., 14. lpp.

⁸² http://www.priekavests.lv/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=302&Itemid=235 (skatīts 06.05.2008.)

5. Pārliecība, ka Bībele un pirmkristīgā Tradīcija neveido vienotu morāles priekšrakstu sistēmu.

Daudzi pētnieki neatkarīgi no teoloģijas novirziena, kuru viņi pārstāv, ir vienoti pārliecībā, ka Bībele un citi pirmo gad-simtu draudžu laika teksti nepiedāvā vienotu morālas rīcības kodeksu, kuru varam gatavā veidā pārnest uz mūsdienām. Mūsdienās vairumam cilvēku šķitīs dīvains Laodikejas sinodes (4. gs.) kanonos formulētais aizliegums kristiešiem kāzās piedalīties “draiskulīgās dejās, bet tā vietā viņiem pieklājīgi jāpiedalās pusdienās vai brokastīs,”⁸³ vai Gangras koncila kanonu (4. gs.) uzliktā anatēma sievietēm, kuras pārgērbjas vīriešu drēbēs.⁸⁴

Kultūrnosacītības fakta atzišana vēl nenozīmē, ka seksualitātes izpratnē visi nonāks pie vieniem un tiem pašiem secinājumiem. Tomēr tas vismaz palīdzēs izvairīties no abstraktas runāšanas par kristīgām vērtībām, it kā visi kristieši visos laikos būtu bijuši vienoti uzskatos par to, ko šāds nošķirums nozīmē. Kristīgās vērtības, dramatisējot to apdraudētību, ir izdevīgs sauklis cilvēku mobilizācijai, taču sava grūti definējamā rakstura dēļ tās ir neveiksmīgs sākuma punkts dialogam. Tikpat neauglīgi un zinātniski apšaubāmi ir romantizēti mēģinājumi tēlot pirmkristietību kā “zelta laikmetu”, kurā valdīja vienoti reliģiski ētiski priekšstati, jo pirmās kristiešu draudzes nedz pazina viengabalainu teoloģiju, nedz bija pakļautas vienotam varas centram, kas šādu ideju un morāles priekšstatu sistēmu varētu radīt un “administrēt”. Līdz ar to nekas mūs neatbrīvos no grūtā uzdevuma katrā laikmetā un kultūrvīdē no jauna definēt kristīgo identitāti. Tā ir plūstošs lielums, kas, tēlaini izsakoties, izslīd no rokām brīdī, kad fiksē tās robežas.

Jāatzīst, ka tuvākos gados, pat gadu desmitos, Latvijas reliģiskajā dzīvē šie minētie principi nebūs populāri. Jāpiekrīt Jirgenam Moltmanam, ka “jebkurš dialogs kļūst nopietns tikai tad, kad tas kļūst nepieciešams”.⁸⁵

⁸³ A *Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series. Vol. XIV. Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1991, p. 156.

⁸⁴ Turpat, 97. lpp.

⁸⁵ Moltmann, J. *Experiences in Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2000, p. 19.

Tādas grāmatas kā, piemēram, šajā rakstā jau citētā “Sodomisti bez maskas”, kurā deklaratīvi izteikumi mijās ar homoerotiskām fotogrāfijām, kas drīzāk sniedz pretēju efektu tam, kādu vēlējušies gūt izdevēji, neliecina par gatavību dialogam. Kritizējama arī otra iesaistītā puse — seksuālās minoritātes pārstāvošās organizācijas galvenokārt kļūst pamanāmas praida laikā un ir savstarpēju konfliktu un iekšēju problēmu novājinātas.

Tomēr, analizējot citu valstu pieredzi, jāsecina, ka pārmaiņas agru vai vēlū skars arī Latviju. Tas saistīts ar izmaiņām plašākas sabiedrības attieksmē pret seksuālajām minoritātēm. Daļai kristiešu jau pati dialoga ideja vienmēr liksies kā nepiedodams kompromiss ar “ļauno” pasauli, taču, ja vien negribam turēties pie manihejiska duālisma, nav nekā kristieša necienīga atziņā, ka iespējams mācīties no apkārtējās sabiedrības, jo arī tā nedzīvo ārpus Dieva.

Teoloģijai kā akadēmiskai disciplīnai tas vienlaikus ir jautājums par tās spēju pildīt savu kritisko funkciju gan visā sabiedrībā, gan baznīcā, jautājums par brīvību atrasties un justies komfortabli robežjoslās starp sabiedrībā pieņemto/nepieņemto, akceptēto/noklusēto. Pretējā gadījumā, kā raksta argentīniešu izcelsmes teologe Marsela Althausa-Reida (*Althaus-Reid*), tā kļūs par “ideoloģiska patēriņa preču ražotni”,⁸⁶ par instrumentu, kas tiek izmantots atsevišķu grupu marginalizācijai.

Summary

Discourse of “Forbidden” Sexuality in the Christian Denominations of Latvia

The author of this article has analyzed how homosexuality, in post-soviet Latvia, has transformed from a taboo issue to an issue open to public debate. The beginnings of gay emancipation (such as emergence of pro-gay organizations and public appearance of sexual minorities in

⁸⁶ Althaus-Reid, M. *From Feminist Theology to Indecent Theology*. London: SCM Press, 2004, pp. 132–133.

events like gay pride) have forced to respond the religious groups that otherwise have preferred to keep silent about this issue in the past.

The present situation in Latvia is similar in many ways to what churches in Western Europe and America experienced in the 60s and 70s—the stance on ethical issues was considered to be test of orthodoxy and therefore caused controversies and splits. The predominantly conservative environment in Latvia has also influenced religious life, and the church leaders have disciplined pastors that have been pro-gay or have publicly revealed their sexual orientation in various ways—from being expelled from the church to being marginalized by their religious groups. At the same time, small groups of believers have emerged that are positive towards alternative sexual identities.

Drawing from the work of the American theologian Michael Jenkins (himself influenced by the Rīga-born philosopher Isaiah Berlin), the author of the article lays out some principles that could serve as a starting point for dialogue in the future and would help to avoid being split in parallel communities:

- (1) nurture culture of dialogue which respects different opinions;
- (2) plurality as not only a pragmatic concept for co-existence but as an essential theological category, because theology and its history is pluralistic like the universe itself;
- (3) human dignity and self-worth should also be attributed to the people whom one disagrees with;
- (4) a more positive understanding of sexuality and the variety of sexual identities, thus avoiding the trap of hetero/homo dichotomy;
- (5) understanding that the Bible and traditions of the early church do not contain a monolithic moral code.

Acknowledgement of these principles will not lead to a uniform perspective; however, it will at least lessen the polemical nature of the current debate.

EROTISMA, NĀVES NOJAUSMAS UN RELIGIJAS ĢENEALOGISKĀ SAISTĪBA ŽORŽA BATAJA DOMĀŠANĀ

Normunds Titāns

Ph.D., LU Teoloģijas fakultātes docents

Alfrēda Hičkoka klasiskajā filmā “Neprāts” (*Frenzy*) Bobs Rasks, sērijveida slepkava–maniaks, pēc Barbaras Milliganas (“Bebsas”) nožņaugšanas ar kaklasaiti tumsā noslēpj maisu ar kailo sievietes liķi kravas automašīnā ar kartupeļiem, bet pēc tam atpapas, ka viņam trūkst personalizētās kaklasaites saspraudes, ko Bebsa satvērusi žņaugšanas brīdī. Bobs ielavās atpakaļ furgonā, lai atgūtu šo lietišķo pierādījumu, atrod maisu, drudzaini taustās tanī ap liķi, meklēdams mirušās roku, ko, izrādās, jau pārņēmis *rigor mortis*, un Bobs nespēj atdabūt saspraudi citādi, kā atlaužot mirušās pirkstus ar kabatas nazi...

Par šo situāciju vēlāk norisinās dialogs starp galveno inspektoru Oksfordu un viņa dzīvesbiedri, kas aizrāvusies ar franču virtuvi un šoreiz pagatavojusi cūkas kājas īpašā mērcē. Šī epizode ir savā ziņā atrisinājuma lūzuma punkts — manuprāt, ne mazāk klasiska aina par filmu recenzentu atzītajām slepkavas darbībām ap liķi. Katrā gadījumā abiem ir skaidrs, ka slepkava salauzis mirušās pirkstus, atgūstot kādu priekšmetu.

Oksforda kundze jautā: “Kā tu domā, ko viņa turēja? Medaļjonu, brošu, *krustiņu*?”

Inspektors Oksfords: “Tas noteikti bija kaut kas inkriminējošs, kaut kas, ko viņš pazaudēja pirms mirušās ķermeņa ievietošanas kravas automašīnā — iespējams, mutautiņš ar monogrammu?”

Oksforda kundze: “Es domāju, tas nebija *krustiņš*.”

Inspektors Oksfords: “Nu — es neredzu, kāpēc gan ne? *Reliģiska un seksuāla mānija ir cieši saistītas.*”

Kad dzirdēju šo teikumu, tūlīt iedomājos par skandalozo 20. gadsimta pirmās puses franču domātāju Žoržu Bataju (*Georges Bataille*, 1897–1962), ko Martins Heidegers novērtējis kā vienu no Francijas izcilākajiem prātiem, Mišels Fuko — kā vienu no nozīmīgākajiem gadsimta rakstniekiem un ko es viņa oriģinalitātes, daudzpusīguma, paradoksalitātes un neparastā redzējuma dēļ dēvētu par 20. gadsimta “franču Nīči” — jo vairāk tāpēc, ka Batajs arī pats sevi identificējis ar šo vācu domātāju. Arī Bataja dzīve nav viegla smagu slimību un traumatisku pieredžu dēļ. Līdzīgi Nīčem, Batajs jaunībā bija dedzīgs kristietis, pat mācījās seminārā, domādams kļūt par mūku un priesteri, bet drīz vien zaudēja tradicionālo ticību, kaut arī, visu dzīvi un visā daiļradē saglabāja savā ziņā mistiski reliģisku spriedzi.

Batajs nebija akadēmisks filosofs. Pamatdarbā viņš strādāja par bibliotekāru un drīzāk bija autodidakts–brīvdomātājs, kas no darba brīvajā laikā varēja būt gan sirreālists, gan avantgarda intelektuālis un filosofisku, ekonomisku, poētisku un simboliski pornogrāfisku tekstu autors, gan tā laika Parīzes dekadenti bohēmiskās nakts dzīves dalībnieks, pašam praktiski piedzīvojot nepiedienīgā citādību, ko viņš pauda arī kā filosofisku kategoriju, racionalitātes transgresijas līdzekli. Radošajā ziņā šāda brīvība var būt pluss: nekas netraucēja brīvi izpausties — gan rakstot par tēmām, kas akadēmiskās aprindās ir tabu, gan aktīvi iesaistoties dažādās literārās, politiskās un citās kustībās un grupās Francijā laikā starp Pirmo un Otro pasaules karu, fašisma un sociālisma ideoloģiju krustugunis. No 1937. līdz 1939. gadam Batajs vadīja savu slepeno biedrību *Acéphale*, kuras simbols bija cilvēks ar nocirstu galvu un kas centrējās ap labprātīgu cilvēka upura izspēles ideju. Biedrība nodarbojās arī ar publicistiku par tajā laikā aktuāliem jautājumiem. Paralēli *Acéphale* Batajs piedalījās alternatīvās Socioloģijas koledžas dibināšanā, kurā lekcijas lasīja arī Sartrs, Benjamins, Adorno, Levi-Stross u.c. Viņš arī dibināja vēlāk prestižo žurnālu *Critique*, publicējot

tajā Rolāna Barta, Morisa Blanšo, Žaka Deridā, Mišela Fuko u.c. agrīnos darbus. No Bataja iespaidojušies ne tikai šie, bet arī citi ievērojamākie franču domātāji: Lakāns, Bodrijārs, Kristeva, Liotārs u.c.

Jāatzīst, ka augšminētie ir tikai skopi, sausi biogrāfiski fakti — adresēti šī krājuma lasītājam, ja tas nekā nezina par Bataju. Šie fakti nespēj ietvert šīs ekstraordinārās personības dzīvi, kas ir tikpat netverama mīkla kā viņa darbi un par ko viņš pats var piebilst: “Es varu būt tas, ko vien jūs vēlaties.” Sakarīgā narratīvā izteikts un akadēmiski analizēts Bataja dzīves un darbu izklāsts izveidos fiktīvu tēlu, pakļaujoties valodas vispārējai tendencei izraisīt letargiju, maskējot šokējošas atskārsmes. Batajs protestē pret to. Viņš vēlas iekļūt aiz izlikšanās maskām, atkailināties citādības izaicinājumam, tajā pašā laikā skatoties acīs mokām, ko šāda uzdrīkstēšanās izraisa. Lasīt Bataju konvencionālā veidā, ar pieradinātu interpretāciju palīdzību, — tas nozīmē palaist garām sirdi plosošo pieredzi aiz teksta. Batajs brīdina:

Tas, kurš raksta ar savām asinīm, negrib, lai viņu *lasa* (..) Mani nevajadzētu lasīt: man neder izvairīšanās. Es piedāvāju izaicinājumu, nevis grāmatu. Man nav nekā, ko dot bezmiegam. Mokās, brutāls negadījums, asiņu peļķe, liķis uz ceļa, bez dzīvības (..)¹

tāds pats, kāds izkrit no kravas furgona naktī uz ceļa Hičkoka filmā. Lai gan ir filmu režisori, kas iespaidojušies no Bataja, man nav zināms, vai Hičkoks ir vai nav bijis pazīstams ar Bataja darbiem. Taču minētajā filmā netieši skartā erotisma varmācības, nāves un — ar manis uzsvērtu inspektora piezīmi — reliģijas kopsakarība ir viena no Bataja dominējošām tēmām, un to arī apskatīšu šajā rakstā — vairāk gan no tādiem reliģijas filosofijas aspektiem, kas pārsniedz Hičkoka filmas sižetu. Raksta pirmajā daļā, kā minēts virsrakstā, no Bataja darbiem iezīmēšu šo trīs fenomenu kopsakara zināmu ģeoloģiju kopš pašiem cilvēces pirmsākumiem. Darba otrajā daļā mēģināšu ieskicēt pirmās daļas stāstījuma nozīmi, kas, kā es to saredzu, ir apziņas transcendentā transformācija. Raksta

¹ Bataille, Georges. *Inner Experience*, trans. Leslie Anne Boldt. New York: State University of New York Press, 1988, 199–200.

pamatdomu izsaku šādi — *erotisms iegūst reliģisko jēgu caur nāves apzināšanos*. Viss šeit rakstītais lasītājam šifrējams šajā kopsakarībā, pat tad, ja tā nav acīmredzami saskatāma.

Kā jau iepriekš liku noprast, šajā rakstā nepretendēju uz Bataja domāšanas akadēmisku analīzi, bet drīzāk sniedzu viņa tekstu interpretāciju jeb improvizāciju, kas pie tam ne vienmēr precīzi sakrīt ar paša Bataja domu gaitu un pateikto. Taču jebkurā gadījumā šāda tekstuāla iesaiste Bataja garā no manas puses nebūt nenozīmē, ka pats pieņemu visus viņa uzskatus par saviem. Tomēr no kritiskām piezīmēm atturos apzināti, jo man tas nešķiet atbilstīgi stilam, kādos šie teksti rakstīti. Jāpiezīmē arī, ka Batajs rakstījis par erotisma, nāves un reliģijas saistības tēmu ļoti daudz un no dažādiem aspektiem, un viena šāda raksta ietvaros pateiktais būs neizbēgami fragmentārs, vienkāršots un ierobežots, samērā virspusēji skarot tikai dažas idejas.

Genealoģija

Runājot par erotismu, vispirms jānorāda, ka tas kvalitatīvi atšķiras no vienkāršām, nevainīgām, neapzinātām dzimumattiecībām, ko piekopj arī dzīvnieki. Erotisms raksturīgs tikai cilvēkiem un jau kopš ļoti seniem laikiem, pašām pirmajām cilvēciskās attīstības stadijām. Vissenākie saglabājušies alu zīmējumi no vēlā paleolīta vīriešus attēlo pārsvarā seksuāla uzbudinājuma stāvoklī, ar erekciju. Šie senie cilvēki identificē savu būtību ar seksuālo tieksmi. Ar ko šis tanīs tālajās dienās dzimstošais erotisms atšķiras no seksa, kādu zina arī dzīvnieku pasaule? Ar to, ka to pavada nāves apzināšanās — par ko liecina jau agrā paleolīta laika kapenes. Šie cilvēku senči, tāpat kā mēs, gatavoja apbedīšanas vietas sev līdzīgajiem. Jau *Homo sapiens* priekšteči neandertālieši — būtnes pusceļā starp dzīvnieku un cilvēku, ko raksturo vēl daudz primātiem raksturīgas iezīmes — apzinājās, ka mirs, un līdz ar to, kā var noprast, arī dzīvoja nāves bailēs, gaidās un norūpē.

Erotisms dzimst tieši no šīs sākotnējās nāves apzināšanās. Primātiem, tāpat kā cilvēkiem, dzimumdzīve nav saistīta ar noteiktiem gadalaikiem. Taču primāti neapzinās nāvi. Pērtiķis ir samērā vienaldzīgs cita pērtiķa liķa tuvumā, turpretī nean-

dertālietis savu tuvāko apbedī tādā veidā, kas liecina par respektu un bailēm. Kādu atšķirību starp primātu dzimumdzīvi un cilvēka erotismu izraisa šī nāves apzināšanās? Mulsumu — mulsums attiecībā uz seksuālu aktivitāti atgādina pirmējo mulsumu attiecībā uz nāvi un mirušajiem. Nāves “varmācība” atspoguļojas erotismā. Nāvē ir kaut kas nepiedienīgs, lai arī atšķirīgs no seksuālā akta. Gan vienā, gan otrā gadījumā, lai arī atšķirīgi, kaut kas svešs varmācīgi ielaužas ierastajā lietu kārtībā.

Nāves apziņas un erotisma vienību grūti saskatīt tādēļ, ka virspusējā līmenī seksuālās alkas nesaistās ar dzīvības pretstatu, nāvi. Drīzāk otrādi, tās rada dzīvību, reprezentē dzīvības kulmināciju, divām būtņēm savienojoties dzīvības turpinājumam. Dzīvība, reproducējot sevi, galējā “neprātā” (*frénésie, frenzy*) pārplūst pārpilnībā.² Varētu domāt, ka erotisms vairāk saistīts ar dzimšanu nekā ar nāvi, drīzāk ar reprodukciju, kas nemitīgi atjauno to, ko noposta nāve. Taču primāts, kas pazīst jutekliskuma sakāpinājumu, nepazīst erotismu — un tieši tāpēc, ka nezina nāvi. Cilvēka dzīve nāves priekšnojautā padara iespējamu sakāpināto erotisma varmācību. Ne velti seksuālā akta kulminācijas brīdi dēvē par “mazo nāvi” (*la petite morte*).³

Cilvēka sākums saistās ar darbu. Uz to nešaubīgi norāda darbarīku arheoloģiskās liecības. Pāreja no dzīvnieka uz cilvēku saistās ar darbu. Tikai ar darbu attīstījās prāts, radās zināšana — līdz ar to arī distancēšanās no dzīvnieka. Cilvēks attīstījās, saistot konkrētas darba aktivitātes ar to rezultātu — gūto derīgumu. Šī cilvēka aktivitātes un uzvedības mērķtiecība no darba jomas pārgāja uz citām dzīves jomām, arī seksuālo. Tādējādi, ja dzīvnieks rīkojas tīri instinktīvi, cilvēks pāraug šo instinktīvo līmeni ar darba palīdzību sasniegtā mērķa un tā nozīmes apziņas dēļ. Dzimumaakta mērķis kļūst tūlītēja bauda. Sekss kļūst par apzinātu, aprēķinātu tiekšanos pēc intensīvas jutekliskās baudas. Svarīgi — šī mērķtiecība atšķiras no

² Bataille, Georges. *The Tears of Eros*, trans. Peter Connor. San Francisco: City Lights Books, 1989, 33.

³ Bataijs daudzkārt lieto šo metaforu. Cf. Bataille, *Tears of Eros*, 34; Georges Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, trans. Mary Dalwood (San Francisco: City Lights, 1986), 170 *et passim*.

mērķtiecības, kas saistās ar darbu. Darba mērķis ir iegūt, pavairo, turpretī ar erotismu saistās zaudējums. Tādēļ arī paradoksālajā frāzē “mazā nāve” ir sava patiesība — pat ja bez īstās nāves šausmām.

Darbam un tā mērķtiecībai bija izšķiroša nozīme, taču ar darba augļu pārpalikumu senā cilvēka dzīvē līdzās noderīguma mērķtiecībai ienāk spēles elements, sniedzot apmierinājumu citādi nekā darba noderīgais rezultāts, arī erotismā. Tieši ar spēli dzimst māksla un līdz ar to no noderības norūpes atšķirīgs darbs. Cilvēks ne tikai strādā, bet arī iemācās, kā pārvērst darbu spēlē. Māksla ir par spēli kļuvis darbs. Alu zīmējumi attēlo medības, reprezentējot dzīvnieku nāvi, bet šim fascinējošajam dzīvnieku skaistumam pa priekšu iet cita, pirmējāka nozīme — vilinājums, kaislība, spēle. Tādēļ medību ainas pavada erotika. Tajās ir kaut kas no paradīzes, ko varēja piedzīvot tikai civilizācijas, kas vēl nepazīna karu — līdzīgi kā eskimosu civilizācija pirms baltā cilvēka atnākšanas, kas arī nepazīna karu un pazina brīvu erotisma spēles izpausmi, neizprotot balto misionāru noraidošo attieksmi pret to. Tomēr nāves traģisma ēna nekad nepārstāja krist arī pār šo pirmatnējā, nevainīgā erotisma prieku.

Erotisms un nāve ir saistīti — senā bibliskās leģendas “pirmatnējā grēka” tēma: “Nāve saistīta ar grēku, kas saistīts ar seksuālo eksaltāciju, ar erotismu!”⁴ To spilgti reprezentē jau Lasko alas zīmējums. Šajā zīmējumā cilvēks ar putna galvu ar savu šķēpu nāvīgi ievainojis bifeli, no kura uzšķērstā vēdera jau izgāžas iekšas. Zvērs nāves agonijā vēl paspējis dot izšķirošu triecienu savam uzbrucējam, kas nu jau pats krīt beigts nāvīgi ievainotā bifēļa priekšā. Šajā zīmējumā ir daudz miklu. Ko nozīmē putna galva? Vai tas ir tikai komisks elements, vai arī attēlo cilvēku šamaņa maskā, kas izpērk bifēļa nogalēšanas grēku pats ar savu nāvi? Vēl grūtāk izskaidrojams faktors — šim mirušajam/mirstošajam cilvēkam penis ir erekcijas stāvoklī!

Vēlā paleolīta nevainība beidzas ar mezolīta laikmetu, par kuru parādās pirmās organizēta kara liecības (ap 10 000 g. p.m.ē.), kaut arī individuāla nogalināšana nebija sveša pirms

⁴ Bataille, *Tears of Eros*, 34.

tam. Karš šajās pirmatnējās formās nesaistās ar materiāliem guvumiem, bet tikai ar uzvarošās grupas nostiprināšanos. Tikai vēlāk — kaut arī nav precīzi zināms, kad — uzvarētāji sāk izmantot uzvarētos vergu darbā, radot priekšnoteikumus kareivju šķiras izveidei, turpmākai uzurpatoru bezdarbībai un bagātības uzkrāšanai. Līdz tam vienlīdzīgā sabiedrība līdz ar to sadalās šķirās. Erotisms radās pirms šī dalījuma, bet pēc tā tas jau kļuvis atkarīgs no sociālā un materiālā stāvokļa. Katrā gadījumā šajā periodā starp aizvēsturi un antīko laiku erotismu samaitā karš un verdzība.⁵

Ar karu un verdzību rodas gan laulība, gan prostitūcija. Tās tempļu pirmsākumos prostitūcija nebija degradējoša. Tempļa prostitūta sniedza piederību sakrālajam. Hetēra, atšķirībā no sievas, baudīja neatkarību. Taču aizvien krasākas šķiru diferenciacijas dēļ prostitūcija drīz vien kļuva vulgāra un verdziska. Jebkurā gadījumā — gan laulībā, gan prostitūcijā — vīrietis sievieti iegūst par naudu. Ekonomiskais faktors, lai arī atšķirīgi laulības un prostitūcijas gadījumos, ieliek erotismu noteiktā Prokrusta gultā. Privilīgētās šķiras dīkdienība ved gan pie erotisma “pieradināšanas” (laulība), gan pie dekadences un erotisma degradācijas izvirtībā (prostitūcija).

Erotisma attīstībai ar reliģisku jēgu būtiska loma ir nevis privilīgētajām, bet tieši zemākajām šķirām. Privilīgēto ēnā apspiesto reliģiskais nemiers nosaka tālāko erotisma jēgas attīstību. Reliģiskajā erotismā nozīmīgs ir Dionīsa kulta, — kurā nefigurē nauda un kura orgījās nepiedalās aristokrātija, bet galvenokārt tie, kam nekā nav, — pat vergi. Bakhanālijas iziet tālu ārpus aristokrātijas “civilizētā” erotisma robežām. “Dionīsiskās prakses bija vispirms jau nevaldāmi reliģiskas; tā bija iekvēlināta kustība, tā bija kustība, kurā pazaudēt sevi.”⁶

Ar šo nevaldāmo kultu saistās arī traģēdijas sākumi. Katrā gadījumā Dionīsa kulta savā būtībā ir traģisks. Tajā pašā laikā tas ir erotisks — tā izraisītajā neprātīgajā nemierā un sajukumā. Dionīsa kulta ir tikpat traģisks, cik erotisks —

⁵ Industriālā bagātība — galvenā šodienas bauda — ir kopš neolīta tūkstošiem gadu ilgās paverdzināšanas rezultāts.

⁶ Bataille, *Tears of Eros*, 65.

pirmām kārtām un galvenokārt traģisks, bet erotisms to ievēd traģisku šausmu sfērā.⁷

Pārdomas par erotismu rada dilemmu. No vienas puses, erotisms saistīts ar smiekliem. Erotisma pieminēšana allaž izraisa ironiju. Runa par “Erosa asarām”⁸ neizbēgami izraisa smaidu. Un tomēr Eross ir traģisks dievs. “Vai galu galā mīlestība nav jo mokošāka ar to, ka tā ved mūs pie smiekliem?”⁹

Tieši nāve visvairāk asociējas ar asarām, turpretī erotiskās alkas reizēm asociējas ar smiekliem. Taču šajā virspusējā atšķirībā ir arī dziļāka, grūtāk pamanāma līdzība — nāvi un erotismu saista varmācība, kas grauj ierasto. Tā var šķist pret-runā. Taču mēs zinām “prieka asaras”. Kaislība liek mums smieties arī ar laimes asarām vai arī — tā virza mūs varmācīgā apskāvienā.

Darbs senajā pasaulē padarīja cilvēku disciplinētu, iemācot apspiest cilvēkam iekšēji piemītošo varmācības tieksmi. Darba pasaule izslēdza vardarbību ar tabu palīdzību. Tabu nosaka robežas, kas sekmē darba produktivitāti. Zīmīgi, divi galvenie tabu saistās tieši ar nāvi un seksualitāti — nogalināšanas aizliegumu un seksualitātes ierobežošanu.¹⁰ Gan nogalināšana, gan seksuālā aktivitāte ir varmācība, kas spontānu impulsu veidā traucē darbu. Toties sankcionētā veidā šiem impulsiem atļauts dot vaļu no darba brīvajā laikā — svētkos, piemēram, upurēšanas un seksuālu orgiju ritos. Tabu sankcionētā veidā pārkāpjams arī citos īpašos apstākļos — piemēram, nogalināšanas tabu pārkāpšanas atļauja karā un seksualitātes ierobežošana laulības ietvaros. Tabu jēga slēpjas tā pārkāpšanā, un tieši šī pārkāpšana ir reliģijas pamats, vainas apziņai kļūstot ekstātiskai. Pārkāpšana ved pie ekscesa, un pati pārkāpšanas iespēja uztur tabu. Pārkāpšana izraisa vainu un godbijību, bez kā tabu nespētu funkcionēt. Līdz ar to tabu ne tikai ierobežo varmācību, bet arī to veicina.

⁷ Ibid., 66.

⁸ Bataja grāmatas nosaukums.

⁹ Bataille, *Tears of Eros*, 66.

¹⁰ Tos reprezentē arī bausļi „Tev nebūs nokaut”; „Tev nebūs laulību pārkāpt”.

Erotisms ir saistīts ar dzimumaktu. Dzimumakts, savukārt, saistīts ar aizliegumu. Tas ir *aizliegts* — to var darīt tikai slepenībā. Slepenība, savukārt, transfigurē aizliegto un izgaismo to ar starojumu, kas ir tajā pašā laikā gan velnišķs, gan dievišķs — “vārdu sakot, izgaismo to ar reliģisku starojumu”.¹¹ Aizliegums piešķir aizliegtajam vērtību un nozīmi, kāda tam pašam par sevi līdz šim nebija. Aizliegta rīcība vedina uz pārkāpšanu, bez kā šai aizliegtajai rīcībai nebūtu starojuma, kas ir tik pavedinoši vilinošs. Aizlieguma pārkāpšanas perspektīva apbur, bet pats pārkāpšanas, transgresijas akts — atbrīvo.

No vienas puses, modernās civilizācijas individualizētais erotisms zaudējis reliģiskās saknes. No otras puses, mūsdienu galvenās reliģijas parasti nesaista savu reliģisko jēgu ar erotismu.¹² Līdz ar to erotisms tiek uzskatīts par “netīru”, un var tikai nosodīt tā izraisīto haosu kā kaut ko pretēju reliģiskai jēgai. Taču šāda erotisma izslēgšana no reliģijas patiesībā kaitē pašai reliģijai, reducējot to uz utilitārisma morāli. Reliģijas jēga izslīd, ja to nesaista ar erotismu, un otrādi — erotisma jēgu nevar aptvert, nesaistot ar reliģisko jēgu.¹³

Reliģijas būtība ir pasludināt dažas rīcības kā sliktas, tādēļ aizliegtas. Taču zināmos gadījumos ir iespējams vai pat ieteicams pārkāpt aizliegumu. Reliģiskais aizliegums principiāli attiecas uz kādu noteiktu rīcību, tajā pašā laikā piešķirot aizliegtajai rīcībai vērtību — lai arī bīstamu, ja jau tā aizliegta. Tā ir Radīšanas grāmatas pirmās nodaļas “aizliegtā augļa” vērtība. Aizliegtā vērtība atkal atgriežas svētku laikā, kad darīt aizliegto tiek atļauts vai pat prasīts. Tieši pārkāpums piešķir svētkiem brīnišķuma aspektu, dievišķo aspektu. Dionīss ir svētku dievs, vīna, reibuma un trakuma dievs, reliģiskā pārkāpuma dievs. Trakumam piemīt dievišķa būtība — dievišķa tāpēc, ka pārkāpj saprāta likumu.

Teologi bieži vien asociē reliģiju ar likumu un saprātu. Ja reliģijas būtība tiek definēta augšminētajā transgresīvajā veidā, tad šāda racionāla nostādne ir noraidāma. “Reliģija

¹¹ Bataille, *Tears of Eros*, 66.

¹² Ar izņēmumiem, piem., tantrismā un neopagānismā.

¹³ Bataille, *Tears of Eros*, 70.

ir neapšaubāmi, pat tās būtībā, graujoša: tā novēršas no likumu ievērošanas. Tā pieprasa vismaz ekscesu, upurēšanu un svētkus, kas kulminē ekstāzē.”¹⁴ Pārkāpšanas un svētku dieva, ekstāzes un trakuma dieva Dionīsa kults šajā ziņā ir paradigmatisks. “Reibums, orgija un erotisms ir izteikti tāda dieva aspekti, kura vaibsti izplūst viņa pilnīgajā neprātā (*frénésie, frenzy*).”¹⁵

Stāsta, ka bakhānu neprāts (*frénésie*) sasniedzis tādu pakāpi, ka to varējusi remdēt tikai savu pašu bērnu saplosīšana. Ja satrakotajām bakhantēm nebija savu bērnu, tās saplosīja un aprija jaunus kazlēnus, kuru agonijas brēcieni maz atšķiras no mazu bērnu raudām. Nav skaidru liecību, ka tādi ekscesi kā bērnu saplosīšana faktiski notikuši pat arhaiskajā periodā. Katrā gadījumā vēlāk dionīsiskais trakums tomēr bija apvaldīts, prātīgs trakums, kas ņēma vērā upura intereses. Sākotnējā šaušalīgā varmācība izzuda. Tacita un Petronija stāstījumi liecina arī par to, ka Dionīsa kults, vismaz daļēji, deģenerējās vulgārā izvīrtībā. Tomēr pirmajos mūsu ēras gadsimtos Dionīsa kults bija tik populārs Romas impērijā, ka tas konkurēja ar kristietību, kas faktiski bija tā turpinājums, Dionīsa nāvi un augšāmcelšanos piemērojot Kristum.

Kristietības loma erotisma genealoģijā bija tā nosodījums. Sistēmā, kas kārdinājumu aizvieto ar paklausību, ekscess tiek degradēts kā amorāls. Zīmīgi, arī kristietība saista erotismu ar nāvi, kaut arī savā veidā — identificējot ar nāvi to degradāciju, kas rodas “miesas grēku” rezultātā. Valdot pār pasauli, kristietība tiecās to atbrīvot no erotisma. Kristietība savā ziņā bija labvēlīga darba pasaulei, piešķirot tai vērtību par jutekliskās baudas nosodījuma cenu. Tā pārvērtā paradīzi gan tūlītējā, gan arī mūžīgā gandarījumā. Tā pirmām kārtām padarīja paradīzi par piepūles, darba rezultātu. Senajā pasaulē reliģijas augstākais mērķis bija dzīve pēc nāves. Šim gala iznākumam tika piešķirta augstākā vērtība. To savā ziņā tūlīt pat anulēja kristietības uzsvērtais darba rezultāts šeit un tagad. Taču tajā nepalika vietas šī brīža baudām, par ko jābūt vainas apziņai augstākā mērķa priekšā. Katrā gadījumā,

¹⁴ Ibid., 72.

¹⁵ Ibid., 73.

no kristīgā viedokļa, erotisms kompromitēja vai vismaz kavēja galīgo iznākumu — paradīzi. Reliģijas līdz kristietībai ietvēra sakrālajā gan šķīsto, gan nešķīsto. Kristietība atteicās no otrā. “Tā noraidīja vainu, bez kā nav iespējams sakrālais, jo tikai tabu pārkāpšana var atvērt ceļu uz sakrālo.”¹⁶

Erotisms un apziņas transformācija

Ar kādiem līdzekļiem cilvēks mierina sevī alkas būt visam? Ar upuri, pielāgošanos, blēdību, dzeju, morāli, snobismu, varoņību, reliģiju, sacelšanos, augstprātību, naudu? Ar visiem šiem līdzekļiem vai dažiem no tiem? Samirkšķinot acis, atplaiksnās divkosība, melanholijas smaids, noguruma izteiksme, paužot apslēptas ciešanas, ko izraisa atskārsme, ka neesi viss, ka esi ietverts šaurās robežās. No otras puses, vairs nevēlēties būt visam nozīmē apšaubīt visu. Ikviens, kas vēlas gudri izvairīties no ciešanām, identificējas ar visu universu, izvērtē ikvienu parādību, it kā pats būtu šī parādība. Viņš arī iztēlojas, ka nekad nemirs, izveido Dievu, kas nodrošinās viņam nebeidzamu eksistenci — Dievu radītāju, reālās pasaules kārtības uzturētāju, “Valsts Dievu”, augstāko labumu, utilitāti. Atpestīšana kļūst aprēķināta, un Dievs kļūst par vienu lietu starp citām. “Šajā sakarā pēdējā patiesība ir tāda, ka šī perfekta būtne ir vienādi pretēja gan misticisma patiesībai, gan erotisma pieredzei.”¹⁷ Mēs uzņemam šīs miglainās ilūzijas kā narkotikas, lai varētu izturēt dzīvi. Bet kas notiek, kad atskurbstam un uzzinām, kas esam? Apmaldījušies plāpās naktī, kurā varam tikai ienīst šķietamo gaismu, kas nāk no plāpām. Šajā pasaulē varam būt droši tikai par divām lietām — ka neesam viss un ka mirsim. Bez narkotikas, neieelpojams tukšums atklāj sevi. Mēs gribējām būt viss, taču, krītot šajā tukšumā, varam sadūšoties un pajautāt sev: “Man ir kauns par to, ka gribēju būt viss, jo tagad redzu, ka tas nozīmēja miegu.” Nakts atšķiras no domāšanas tumsas — naktij piemīt

¹⁶ Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, 121.

¹⁷ Bataille, Georges. *The Accursed Share*, trans. Robert Hurley. New York: Zone Books, 193, Vol. II, 173.

gaismas varmācība.¹⁸ Nakts paliek tik žilbinoši spoža, ka tās patiesība padarīs mūs aklus, ja vērsimies tanī pārāk ilgi.¹⁹ Bet neparasta pieredze sākas tik un tā. Ieejam savādā pasaulē, kur mokas un ekstāze iet roku rokā.²⁰

“Dzīve izšķīdīs nāvē, upes jūrā un zināmais nezināmajā. Zināšana ir pieeja nezināmajam. Bezjēga ir ikvienas iespējamās jēgas rezultāts.”²¹ Domu var piepildīt tikai ekscēss. Kas ir patiesība neatkarīgi no ekscēsa reprezentācijas, ja mēs redzam to, kas ir ārpus saredzēšanas iespējamības, ko ir neizturami redzēt, tāpat kā ekstāzē bauda ir neizturama? Kas ir patiesība, domājot to, kas pārsniedz domas iespēju? (..) Šādi jautājumi var novest pie tālākām pārdomām par Dievu.

Dievs, izrādās, drīzāk ir ateists, jo nezina nekā par sevi. Ja Dievs atklātu sevi sev, Dievam būtu jāpazīst sevi kā Dievu — tas nav pieņemami Dievam, tad Dievs pārstātu būt Dievs.²² Dievs ir arī padauza.²³ Kādēļ ne, ja nevar uzlikt robežas tam, kas nezina robežu? Erotisms pasaka to, ko misticisms nespēj izteikt vārdos. Dievs būtu nekā, ja tajā pašā laikā netrānscendētu Dievu ikvienā virzienā — pat vulgārajā esamībā, šausmās, nešķīstībā un — pēdējā instancē — pat pašā nekamā. Mēs varam stiept valodu visos virzienos, taču tā neapverts Dieva nekādību. Mēs nevaram nesodīti papildināt valodu ar vārdu, kas pārsniedz visus vārdus, Dieva vārdu. Tiklīdz mēs to darām, šis sevi transcēdējošais vārds reibinoši iznīcina pats savas robežas — vedot pie Dieva nāves. Nogalināt Dievu, lai pazaudētu valodu aklā naktī. Šai brūcei jāasiņo, līdz no esamības sašķobītās mutes izlauzīsies “bezgalīgs *aleluja*, kas pazūd nebeidzamā klusumā”.²⁴

¹⁸ Bataille, Georges. *Guilty*, trans. Bruce Boone. Venice, CA: Lapis Press, 1986, 108.

¹⁹ Webb, Stephen H. *Blessed Excess: Religion and the Hyperbolic Imagination*. New York: State University of New York Press, 1993, 70.

²⁰ Šī rindkopa kopumā pēc Bataille, *Inner Experience*, xxxii.

²¹ *Ibid.*, 101.

²² *Ibid.*, 103.

²³ Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, 269.

²⁴ *Ibid.*, 271. Cf. Michel Foucault, *Language, Counter-memory, Practice*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977, 32.

Bataja lūgšana:

Ak, Dievs, mūsu tēvs, Tu, kas izmisuma naktī liki mirt krusta nāvē Savam dēlam, kas šajā nokaušanas naktis agonijā kļuva *neiespējams* — līdz pat neprātam — kļuva *Neiespējamais* Tu un izjuta *neiespējamību* līdz šausmām — izmisuma Dievs, dod man šo sirdi, Tavu sirdi, kas cieš krahu, kas pārsniedz visas robežas un vairs nespēj paciest sevi, to, ka Tev jābūt!²⁵

Teologiem pašiem jāizlemj, cik tālu sekot Batajam. Tomēr viņam Dieva nāve apzīmē ne tik daudz jauna, a-religiōza indivīda celšanos, bet drīzāk šīs nāves izraisītu transgresijas, ekscesa iespējamību. Pie tam ekscesu izraisa ne tikai Dieva tukšums; to pieprasa Dieva paša sevis pārvarēšana — absencē un nāvē. Dieva nāvē Dievs tādā mērā pārsniedz sevi, ka šis noliegums, nebūtība vairs neatstāj vietas pašam Dievam, un tikai Dievs, kas ietver sevī nāves nebūtību, arī sevis un savas nāves nebūtību, ir cilvēciska ekscesa vērts.²⁶ Dieva absence izdzēš visas robežas, ekscesam kļūstot neizbēgamam. Šī absence ir neierobežota, un tās pieredze kļūst sakrāla. “Dievs nav cilvēces robežpunkts, kaut arī cilvēces robežpunkts ir dievišķs. Citiem vārdiem, robežu pieredzē cilvēce ir dievišķa.”²⁷ Transgresija, upuris, kritiens Dieva absencē — kaut arī sakrāli, taču nekādā ziņā mierīgi, mieru nesoši notikumi. Dievs ir tik miris, ka vienīgais veids, kā to aptvert, ir nogalināt pašam sevi.²⁸ Tikai galējas destrūkcijas darbības var apstiprināt tukšumu, ko atver Dieva absence, kas ir šatricinoša un dezorientējoša cilvēka pieredzes apogēja.²⁹ Šī absence ieskauj cilvēka patību reibinošā, brīvā kritienā bezdībenī, absencei kļūstot ja ne par atbrīvošanas, tad vismaz par atklāsmes pieredzi.³⁰

Dzīve ir robežu pieredze — starp labirintu un bezdībeni. No vienas puses, cilvēks tiecas būt autonoma būtne — līdz pat nāves noraidījumam alkās apstiprināt savu atsevišķo kontinuitāti. Taču konstantā robežu pieredze — ar tās

²⁵ Bataille, *Inner Experience*, 35.

²⁶ Sal. Webb, *Blessed Excess*, 70, 83.

²⁷ Bataille, *Guilty*, 105.

²⁸ *Ibid.*, 85.

²⁹ Webb, *Blessed Excess*, 70.

³⁰ *Ibid.*, 82.

augstāko kulmināciju, nāvi — rada diskontinuitāti, kas sagrauj kontinuitātes cerību. Citu eksistence, citādība, kā arī transcendentais veselums, vienmēr izaicina izolētās patības kontinuitātes alkas. Tādēļ, no otras puses, notiek arī tā, ka cilvēks izmisīgi tiecas iekļauties šajā transcendentē, piedzīvo nostalgiskas ilgas pēc — iespējams, prenatalajā periodā — zaudētās intimitātes un pilnīgās imanences. Vienīgais veids, kā diskontinuitātē esošais indivīds var sasniegt kontinuitāti, ir pazaudēt sevi esamības totalitātē. “Sakrālais tieši salīdzināms ar uguni, kas iznīcina malku, to aprijojot.”³¹ Tas ir krass sevis noliegums, savas patības upurēšana, galu galā nāve, un tās atskārsme savukārt noved pie neiespējamām, nepanesamām mokām (*angoisse*) dēļ patības zuduma, nāves perspektīvas. Šīs mokas ir neizbēgamas, jo cilvēks savā paša nepietiekamībā alkst imanenci esamības kopumā — alkas, ko nav iespējams piepildīt savas diskontinuitātes nolemtībā, līdz pat nāvei aklam maldoties šīs pasaules labirintā.

Šī dilemma izpaužas arī seksualitātē, kas apvieno dzimšanu un nāvi. Reproductīvā aktivitāte ir būtņu diskontinuitātes liecība, tajā iesaistās diskontinuitātē esošas būtnes, un tādas pašas būtnes rodas šīs aktivitātes rezultātā. Dzimstot un mirstot ikviena būtne ir atšķirta un viena. Starp vienu būtni un otru pastāv diskontinuitātes bezdibenis, kas tiek apzināts reizē ar nāves apzināšanos, kas savukārt nepieciešama dzīvības turpināšanas gribai. Lai dzīvība varētu attīstīties, nepieciešama nošķiršanās, atdalīšanās. Turklāt nāve nav tikai diskontinuitātes varmācība, kas sagrauj kontinuitātes cerības. Tā ir gan dzīvības rašanās priekšnoteikums, gan arī eksistences pamatā esošās kontinuitātes vēstnese. Nāve nozīmē esamības kontinuitāti. Tas vērojams pat mikroskopiskā līmenī. Kaut arī spermatozoīds un olšūna sākumā ir diskontinuitātē esošas būtnes, tās savienojas, zaudējot savu individuālo eksistenci jaunas topošas būtnes kontinuitātē. Kaut arī jaunā būtne lemta diskontinuitātei, tā nes sevī arī pāreju uz kontinuitāti, divām atsevišķajām būtnēm fatālo saplūsmes potenciālu.³²

³¹ Bataille, Georges. *Theory of Religion*, trans. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1992, 53.

³² Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, 14.

Erotisma aporija — tas ir “dzīves apstiprinājums līdz pat nāvei (..) dzīves apstiprinājums pat nāvē”.³³ Erotisms ir kā jautājuma zīme, kas kā giljotīnas asmens karājas pār mums.³⁴ Erotisms cilvēka apziņā izraisa jautājumu par viņa eksistenci, izaicina to. Erotisms atklāj bezgalīgu izplatījumu zem mūsu eksistences neticamības. Tas ir bezdibenis, no kā nav iespējams izvairīties. Bezdibenis ir nāve — reibinoša, hipnotizējoša. Reiboni šī bezdibeņa priekšā var piedzīvot kopā ar otru būtnei, erotismam kļūstot par dziļumu komunikācijas pamatu.

Nostalgija pēc zaudētās kontinuitātes izpaužas trīs veidu erotismā — fiziskā, emocionālā un reliģiskā. Pirmie divi var arī nebūt saistīti ar specifiski reliģisku sfēru, bet kontinuitātes meklējumi ārpus esošās pasaules raksturīgi reliģijai. Reliģiskais erotisms saistīts ar Dieva mīlestības meklējumiem.

Fiziskais erotisms nozīmē tajā iesaistīto personu esamības varmācību līdz pat nāves robežai. Tas nozīmē ielauzties otras dzīvas būtnes visdziļākajā būtībā. Pāreja no parastā stāvokļa uz erotiskas kaisles stāvokli nozīmē sava veida izšķīšanu, izeju no diskontinuitātes. Vispirms kā atsevišķa būtne izšķīst pasīvā, sievišķā puse. Aktīvajai, vīrišķajai pusei pasīvās puses izšķīšana sagatavo ceļu abu saplūšanai, kas ļauj arī tai piedzīvot līdzīgu izšķīšanu.³⁵

Ikvienā gadījumā erotisms sagrauj iesaistīto pušu parastās dzīves pašpietiekamo stāvokli. Šajā procesā izšķirīgu lomu spēlē atkailināšanās. Kailums kontrastē ar ierasto, konvencionālo, ar sevis sakārtotību, kas raksturīga diskontinuitātes stāvoklim. Kailums iezīmē komunikācijas stāvokli kontinuitātes meklējumos ārpus sevis, savas patības. Kailums iezīmē sevis pazaudēšanu. Tādā ziņā atkailināšana ir nogalināšanas simulakrs. “Senatnē erotismam fundamentālā atstātība (vai izpostīšana) tika spēcīgi izjusta, rodot pamatojumu dzimumakta saistīšanai ar upurēšanu.”³⁶ Sievišķā

³³ Ibid., 11.

³⁴ Ward, Graham. ed., *The Postmodern God: A Theological Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, 7.

³⁵ Batajs traktē seksuālo uzvedību izteikti androcentriskā veidā, nenonākot līdz dzimumu vienlīdzīgam savstarpīgumam šajā jomā.

³⁶ Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, 18.

puse — upuris, vīrišķā — upurētājs, līdz piepildījumā abi zaudē sevi sākotnēji destruktīvā akta raisītājā kontinuitātē.

Protams, mūsdienu erotismā reāla iznīcināšana izpaliek. No otras puses, laikos, kad vecie, ar seksualitāti saistītie tabu vairs nedarbojas, ir zaudējuši savu spēku, jāmeklē jauni transgresijas līdzekļi. Tādi atrodami sadomazohistiskajās erotiskajās praksēs, kas apzinās un saglabā transgresijai nepieciešamo varmācības elementu simulācijas veidā. Tās ir tikai zīmes, kas atgādina, ka nāve — pārrāvums diskontinuitātē esošai individualitātei, pie kā mēs šausmās tveramies — ir tepat, vēl tuvāk nekā pati dzīve.

Emocionālais erotisms nav tik savtīgs kā fiziskais. Tajā iesaistīto mīlnieku savstarpējā pieķeršanās var radīt iespaidu par neatkarību no fiziskā jutekliskuma. Mīlnieku izjustās alkas vienam pret otru pārnes viņu ķermenisko saplūšanu garīgā plānā, vai arī šīs alkas ir fiziskās saplūšanas prelūdijs. Taču iemīlējies cilvēks var izjust mīlas kvēli pat varmācīgāk par fizisko pievilkšanu. Lai gan mīla sola svētlaimi, tās tūlītējā iedarbība izpaužas kā nemiers un ciešanas. Mīlas alkas izraisa tik varmācīgu saviļņojumu, ka ar to saistītā laime pat pirms tās piedzīvošanas, šķiet, vairāk līdzinās tās pretstatam, ciešanām. Tā sola sniegt diskontinuitātē esošai būtnei brīnumainu kontinuitāti divu būtņu starpā. Taču šī kontinuitāte tiek izjauta kā mokas, kamēr vien tā paliek nesasniedzama vāju, trīsošu ilgu līmenī. Drošas laimes miers var būt tikai kā klusums pēc ilgas ciešanu vētras, pie tam tas ir klusums, kas, visticamāk, netiks piedzīvots, jo mīlnieku saplūšana bezvārdu klusumā atkarīga no tik daudziem mainīgiem gadījuma apstākļiem.

Mīlestība nav bez ciešanām arī tāpēc, ka tikai ciešanas atklāj mīlotā subjekta nozīmīgumu. Mīlas spriedzi uztur šķiršanās draudi. Mīla izraisa ciešanas, jo tā meklē neiespējamo. Cilvēks cieš no individuālās nošķirtības, izolācijas. Mīla atkārto: “Ja vien tu varētu iegūt mīloto sev, tava no vienatnes pagurusī dvēsele kļūtu vienota ar mīlotās dvēseli.”³⁷ Kaut arī mīlotā subjekta iegūšana sev var nebūt saistīta ar nāvi, nāves doma ir saistīta ar tieksmi iegūt mīloto sev. Mīlas tieksme, sasniedzot

³⁷ Ibid., 20.

robežu, kļūst par nāves tieksmi. Neiegūstot mīloto, milētājs bieži vien domā viņu nogalināt — drīzāk nogalināt nekā pazaudēt. Vai arī — nelaimīgais milētājs vēlas mirt pats, darīt sev galu. Šīs neprātīgās domas slēpj atskārsmi par kontinuitāti caur mīloto. Milētājam šķiet, ka tikai mīlotā — ķermeņu vienībai atbilstīgas nedefinjamas dvēseles radniecības dēļ — var šajā pasaulē sniegt to, ko neļauj cilvēciskie ierobežojumi: divu būtņu pilnīgu saplūšanu, kontinuitāti starp divām diskontinuitātē esošām būtnēm starpā.

Tātad, ja milētāji vienojas mīlā, tajā ienāk nāves, nogalināšanas vai pašnāvības doma. Un tomēr mīla sola izeju no ciešanām — kontinuitātes apziņu, zūdot barjerai starp atsevišķajām personām. Esamības kontinuitāte tiek apzināta kā atbrīvošanās caur mīloto. Aiz šīs idejas absurduma un ciešanām, ko tā nes, tomēr slēpjas brīnumaina patiesība. Mīlas patiesībā pat nav nekā iluzora. Milētājs tiešām identificē mīloto ar esamības patiesību. Ja nejaušība un apstākļi sakrīt, milētājs aptvers patiesos esamības dziļumus to vienkāršībā.

Mīlotā iegūšana sev ir atkarīga arī no nepastāvīgiem apstākļiem un nejaušas veiksmes, taču cilvēce jau kopš seniem laikiem iemācījusies padarīt atbrīvojošo kontinuitāti neatkarīgu no šiem relatīvajiem apstākļiem. Nāve, iznīcinot diskontinuitātē esošu būtni, neskar esamības kontinuitāti ārpus šīm būtnēm; “eksistences kontinuitāte ir neatkarīga no nāves, *tieši nāve to pierāda*”.³⁸ Tā ir atslēga, ar ko interpretēt reliģisko upurēšanu, kas salīdzināma ar erotismu. Atšķirtās būtnes erotismā pazaudē sevi, ieejot kontinuitātē “kā vilņi vētrainā jūrā”.³⁹

Upurēšanā upuris zaudē ne tikai apgērību, kas piesedz kailumu, bet pašu dzīvību. Upuris mirst, bet skatītāji piedalās tajā, ko atklāj upura nāve — sakrālajā. Tādējādi svinīgā rituāla vērotājiem diskontinuitātē esošas būtnes nāve ir kontinuitātes atklāsme. Varmācīga nāve pārtrauc būtnes diskontinuitāti. Vērotāji sekojošajā bezvārdu klusumā piedzīvo esamības kontinuitāti, ar ko upuris tagad kļuvis vienots.⁴⁰ Ja būtu jāmirst mums pašiem, mūsu mokas nesniegtos tālāk

³⁸ Ibid., 21.

³⁹ Ibid., 22.

⁴⁰ Ibid., 22.

par upurēšanas nazi.⁴¹ Mēs nespētu ieraudzīt sevi atvērtībā transcendencei, jo visa zināšana apslāpētos mūsos pašos, tiklīdz sirds apstātos pukstēt. Tādēļ vajadzīgs, lai cits mirtu mūsu vietā, pašiem paliekot droši pasargātiem no nāvējošā trieciēna, kas versts pret upuri. Paradoksāli — īsta ekstatiska svētlaipe prasītu nonākšanu pie paša nāves brīža, bet pati nāve to izbeigtu, neļaujot piedzīvot līdz galam.⁴² Tālab vajadzīgs apmānīt nāvi, lai varētu piedzīvot svētlaimi. Atliek tuvoties nāvei mimētiski, kā upurēšanā.

Kinematogrāfiska atkāpe. Mēs nekad neuzzināsim, ko patiesībā piedzīvotu cilvēks īstā upurēšanas situācijā, piemēram, tādā, kā Hičkoka filmas varoņi — maniaks un viņa upuri. Ko izsaka “kaklasaites slepkavas” Boba Raska upura Brendas Bleinijas acis brīdī, kad tās sastingst?

Erotisms un nāves varmācība ir kino industrijas pamatā. Kāpēc tieši šo divu tēmu savienojums tā fascinē skatītājus? Vai tāpēc, ka iejušanās filmu iztēles pasaulē ļauj piedzīvot slēptāko vēlmju imitāciju bez nepieciešamības pašiem realizēt tās reālajā dzīvē? Mūsdienu variants upurēšanas rituāla skatīšanai bez īstas asins izliešanas?

Erotismu ar upurēšanu saista pārkāpums, transgresija. “Ja transgresija nav būtiska, upurēšanas un mīlas aktam nav nekā kopēja.”⁴³ Upurēšana maina upura statusu, caur nāvi ievēdot to no diskontinuitātes stāvokļa kontinuitātē. Tas ir būtībā varmācības akts, kas atņem būtnei tās ierobežoto, diskontinuitātē esošo savrupību un piešķir tai neierobežotību un bezgalību, kas piemīt sakrālajam. Tā ir tiši, ar nodomu izdarīta transgresija, tikpat tiša kā milnieka rīcība, kad tas atsedz savu “upuri”, alkstot ieiet viņā.⁴⁴ Milnieks tādējādi šajā brīdī atņem savai mīlotajai identitāti ne mazākā mērā kā ar asinīm notraipītais priesteris cilvēka vai dzīvnieka upurim. Sieviete tiek laupīta viņas esamība, drošā barjera, kas nošķir viņu no citiem un padara nepieejamu. Galu galā vaļu ņem nekontrolējama dzimumorgānu darbība. Gan upurēšanas

⁴¹ Bataille, *Inner Experience*, 194.

⁴² Bataille, *The Accursed Share*, 109.

⁴³ Bataille, *Erotism, Death and Sensuality*, 90.

⁴⁴ Skat. 35. piezīmi.

akts, gan dzimumakts atklāj miesu. Upurēšanā līdz šim sakārtotā upura dzīve nonāk pie beigām ar aklām konvulsijām. Erotiskajās konvulsijās akla orgānu darbība ņem virsroku pār apdomātu gribu. Abus gadījumus raksturo varmācība, kas iziet ārpus prāta kontroles.

Nāve ir ne tikai pazušana, tās priekšnojauta nes arī izjūtu par nepanesamu pazušanu pret mūsu gribu, kad vēlams nepazust par katru cenu. Tieši “par katru cenu” un “pret mūsu gribu” raksturo arī augstākās svētlaimes brīdi un brīnumainā ekstāzē piedzīvoto nenosaucamo. Ja nebūtu nekā, kas transcendē mūs, nekā, kam par katru cenu nevajag notikt, mēs nesasniegtu kontinuitātes brīdi, uz ko tiecamies, tajā pašā laikā pretojoties ar visu spēku. Bauda būtu nabadzīga bez šīs anomālās transcendences, un to var piedzīvot ne tikai seksuālā ekstāzē. To tādā pašā veidā piedzīvo arī dažādu reliģiju mistiķi. Mēs piedalāmies esamībā tikai caur nepanesamu esamības transcendenci — ne mazāk nepanesamu par nāvi. Tā kā nāvē tā vienlaikus tiek gan dota, gan atņemta, to meklēt atliek tikai nāves izjūtā, nāves priekšnojaūtā tajos nepanesamajos brīžos, kad mums šķiet, ka mirstam. Esamība mūsos ir tikai caur ekscesu, transcendenci, sakrītot šausmu un prieka pilnībai. Tā ir ekstrēmas baudas un ekstrēmu sāpju vienība, esamības un nāves vienība.⁴⁵

Dzīves apstiprinājums pat nāvē ir izaicinājums nāvei — fiziskajā un emocionālajā erotismā izaicinājums nāvei ir vienaldzība pret to. Dzīvība ir durvis uz eksistenci. Dzīvība ir nolemta nāvei, bet ne eksistences kontinuitāte, kuras tuvums ir daudz spēcīgāks par nāves domu. Vispirms vētrainais erotisko alku uzliesmojums pārspēj visu citu, liekot aizmirst drūmās domas par mūsu diskontinuitātē esošās patības likteni. Bet tad, kad skurbums pāriet, var saņemties drosmi ieskatīties nāvei sejā un ieraudzīt tanī ceļu neizzināmā un neaptveramā kontinuitātē — “šis ceļš ir erotisma noslēpums, un tikai erotisms var to atklāt”.⁴⁶ Erotiska akta kulminācijā tiek šķērsots šīs kontinuitātes plašums — ja arī ne līdz galam,

⁴⁵ Ibid., 267.

⁴⁶ Ibid., 24.

līdz brīdim, kad vairs nav iespējams atgriezties, kur beidzas pasaule, izzūd viss, nogrimstot tukšumā.

Mistiskā pieredze rodas no reliģiskās upurēšanas universālās pieredzes. Tā ienes fizisko objektu pieredzes pasaulē elementu, kas neiekļaujas mūsu prāta struktūrā tikai negatīva robežu faktora veidā. Mistiskā pieredze atklāj jebkāda objekta absenci. Objektus raksturo diskontinuitāte, bet mistiskā pieredze sniedz kontinuitātes izjūtu tik daudz, par cik izdodas pārvarēt diskontinuitāti. Tas notiek ar citiem līdzekļiem kā fiziskajā un emocionālajā erotismā, vismaz ne ar tādiem, kas darbojas neatkarīgi no cilvēka gribas. “Ar realitāti saistītā erotiskā pieredze gaida uz nejašu veiksmi, uz īpašu cilvēku un labvēlīgiem apstākļiem. Reliģiskajam erotismam caur mistisko pieredzi vajadzīgs tikai tas, lai subjekts netiktu traucēts.”⁴⁷

Tikai erotisms spēj — klusumā un transgresijā — ievest milnieku tajā tukšumā, kur izbeidzas jebkādas plāpas, kur nekāda runa nav iedomājama, kur cits vairs nav tikai cits, bet drīzāk pati universa neizdibināmība un neierobežotība, ko apzīmē apskāviens. Sākoties no individuālās mīlas, bet vedot pretējā virzienā, dievišķā mīlestība turpina kontinuitātes meklējumus augšminētajā dziļajā nozīmē. Ejoj līdz galam cita meklējumos, tā atbrīvojas no nejašiem, mazsvarīgiem elementiem, kas piesaista īsto esamību pie zemākas, netīrākas īstenības. Tādēļ dievišķā mīlestība aizvieto mīloto ar “iztēles objektu, ko piedāvā mitoloģija un izstrādā teoloģija”.⁴⁸ Tīrā mīlestībā, “alkās pēc *cita*, pēc tā, kas pietrūkst un kas vienīgi var dot mums esamības totalitāti, mēs esam Dieva meklējumos”.⁴⁹

Šajos meklējumos sastopamies ar grūtībām. Loģiskā Dieva formulējumā trūkst sajūtamas Dieva klātbūtnes. Mēs nesaņemam visu pārņemošā kvēlē. Atstājot erotiku, paliek tikai valodas nabadzība. Un tomēr nav tā, ka paliekam pavisam bezspēcīgi. Jādodas atpakaļ pie sānceļiem, ko sastapām erotisma tumsā. Jāsastopas ar šausmām, mokām, nāvi. Upurēšanas agonija uztur dzīvu Dieva pieredzi, un tā vāji atbilst pozitīvās

⁴⁷ Ibid., 23.

⁴⁸ Bataille, *The Accursed Share*, 168.

⁴⁹ Ibid., 169.

teoloģijas apstiprinājumiem, kuru pretstats ir negatīvās teoloģijas klusēšana. Caur brūcēm uz saviem ceļgaliem mistiķis atskārsts pie krusta mirstošo Dievu, nāves un ciešanu šausmas. Tādēļ nav brīnums, ka valoda, ko viņš lieto cerībā uz pilnīgāku klusuma izpausmi, nav teoloģijas, bet gan cilvēciskās mīlestības diskurss.⁵⁰

Kas gan būtu viss iepriekš rakstītais bez apziņas transformācijas nolūka? Autentiski reliģisks fascinējošs starojums nāk no aizlieguma transgresijas un tās apziņu transformējošā potenciāla.

Tas ir starojums, kas izgaismo arī reliģisko dzīvi katru reizi, kad pilnīga varmācība istenojas rīcībā, varmācība, kas ienāk spēlē, kad nāve atver rīkli — un izbeidz dzīvību — upurim. *Sakrālais!* Mokas jau iepriekš noslogo šī vārda zilbes, un šis nomācošais slogs ir nāves slogs upurēšanā... Visu mūsu dzīvi noslogo nāve... Taču galīgajai nāvei manī piemīt savādas uzvaras sajūta. Tā peldina mani savā starojumā, tā atver mani bezgalīgi priekšpilnus smieklus — par izzušanu!

Ja es šajās dažās frāzēs nebūtu ietvēris sevi tajā brīdī, kad nāve iznīcina esošo, kā gan es varētu runāt par “mazo nāvi”, kurā es, faktiski nenomirstot, sabrūku triumfa sajūtā!⁵¹

Šis teksts summē erotisma, nāves priekšnojautas un reliģijas tēmu apziņas transformācijas kopsakarā.

Kā gan pilnībā izdzīvot “mazo nāvi”, ja ne kā galīgās nāves priekšnojautu? Apziņa atveras “mazās nāves” un galīgās nāves identitātē. Tas ir pirmais solis, un tas palīdz aizmirst prāta bērnišķību — prāta, kas nekad nav spējis izmērīt savas robežas. Robežas nosaka tas, ka prāta beigas, kas pārsniedz prātu — neprāts — nav kontrastā ar prāta pārvarēšanu. Pārvarēšanas varmācībā — satricinošas aizgrābtības ekscēsā, starp maksimālām sāpēm un nepanesamu prieku — tiek satverta līdzība starp tādām šausmām un jutekliskumu, kas pārsniedz ierobežoto patību.⁵² Reliģiskais erotisms atklāj šaušalīgā un ekstātiskā identitāti. Upurēšana ir reliģijas pamatā. “Bet tikai nebeidzams apkārtceļš ļauj mums nonākt

⁵⁰ Ibid., 170.

⁵¹ Bataille, *Tears of Eros*, 67.

⁵² Cf. *ibid.*, 20.

pie brīža, kad kontrasti šķiet redzami savienojamies, kad upurēšanā atklātās reliģiskās šausmas savienojas ar erotisma bezdibeni, ar pēdējām trīsošajām asarām, ko var izgaismot tikai erotisms.”⁵³

Summary

Geneological Relation of Eroticism, Death and Religion in the Thought of Georges Bataille

This paper explores the relation of eroticism, death and religion in the thought of the French philosopher and writer Georges Bataille (1897–1962). Keeping in line with the writing style of Bataille himself, this paper is not so much a critical scholarly analysis than a free interpretation/improvisation on his texts relevant for this theme. The article is divided into two main parts. The first part, as already indicated in the title, traces the genealogy of the interrelation of eroticism, death and religion since the very beginnings of humankind, paying special attention to the role of taboo, sacrifice, etc. The second part, in turn, delineates three forms of eroticism—physical, emotional, and religious—and, most extensively, focuses on what the author of the article considers to be the meaning or intention of Bataille’s writing on this theme, namely a kind of mystical transformation of consciousness by means of erotic transgression simulating death. In any case, the leading idea of the article can be formulated in this way: eroticism attains its religious meaning through the awareness of death.

⁵³ Ibid., 207.

HOMOSEKSUALITĀTE — IZAICINĀJUMS KRISTIEŠIEM¹

Mārtiņš Urdze

*Mg. theol., Liepājas Krusta un Saraiķu ev. lut. draudzes mācītājs;
Liepājas Diakonijas centra valdes priekšsēdētājs*

Ievads

Šis raksts tapa pēc Rīgas praida 2005. gadā, kad pirmo reizi Latvijā saniknots pūlis izpaua savu neapmierinātību ar geju un lezbiešu demonstrāciju. Ļoti aktīvi šeit iesaistījās arī dažādu kristīgo konfesiju locekļi. Es te nevēlos runāt par to, vai praidis ir provokācija vai nav, bet par tiem, kas ļāva un ļauj sevi provocēt. Baznīcai² jāuzmanās, lai cīņa pret homoseksuāliem cilvēkiem nepārvēršas par raganu medībām. Es kategoriski vērsos pret to, ka baznīcas pārstāvji, to vidū draudze “Jaunā Paaudze”, tiešā vai netiešā veidā atbalsta vardarbību un naida kurināšanu pret homoseksuāliem cilvēkiem. Ar šo rakstu es vēlos veicināt izpratni starp homoseksuāli orientētiem cilvēkiem un baznīcu. Tikai tad, ja mēs mēģināsim cits citu saprast, nevis nosodīt, varam rast risinājumus. Tas attiecas uz abu pušu ieguldījumu, lai netiktu veidoti ienaidnieka tēli.

Lai baznīcā varētu spriest objektīvāk par homoseksualitāti, diskusijā vajadzētu iesaistīties arī pašiem homoseksuāliem kristiešiem, kuri neuzskata homoseksualitāti par grēku. Diemžēl tas nav iespējams, jo nav skaidrs, kur viņu vārdi var tikt iztulkoti kā homoseksualitātes propagandēšana. Nekur nav pateikts, kur tā sākas un kur beidzas. Ja šie kristieši atklāti runātu, viņi riskē ar savu izslēgšanu no dievgalda kopības, resp., ekskomunikāciju.

1. Kā veidojas mūsu priekšstats par homoseksualitāti?

Pieredze. Kalpojot par mācītāju, astoņu gadu laikā neesmu pieredzējis nevienu gadījumu, ka homoseksualitāte kādam būtu bijusi problēma. Ikdienas dzīvē esmu satīcis varbūt kādus 20 cilvēkus, par kuriem es zinu, ka viņi ir homoseksuāli. Ja rēķina, ka 4–10 % no visiem iedzīvotājiem ir homoseksuāli, tas nozīmē, ka lielākā daļa no viņiem savu seksuālo identitāti nenes uz ārpusi, bet slēpj. Jautājums — kāpēc tas tā ir? Vai tāpēc, ka homoseksuāli cilvēki neuzticas baznīcai? Katrā ziņā draudzes dzīvē homoseksualitāte nav aktuāls temats.

Bībele. Bībelē ir dažas vietas, kas runā tieši par homoseksualitāti, bet dažas — netieši. Jēzus par to neko nesaka. Visnozīmīgākā vieta noteikti ir Rom. 1. Bet homoseksualitāte nav centrāla nevienā Bībeles grāmatā.

Baznīcas nostāja. Pēc LELB 1996. gada rezolūcijas³ nekas nav darīts, lai palīdzētu homoseksuāliem cilvēkiem. Pirms Rīgas praida pasākuma 2005. gadā baznīcas pārstāvji izteica izpratni par iespējamo vardarbību pret gājiena dalībniekiem, pārspīlēja potenciālas briesmas, jauca homoseksualitāti ar pedofiliju, nomelnoja homoseksuālus cilvēkus pēc iespējas vairāk, izvēlējās galējus radikāļus, lai raksturotu homoseksuāli orientētu cilvēku nostāju kopumā. Diemžēl jāsecina, ka tradicionālās konfesijas pieder pie tiem spēkiem, kas polarizē un nespēj ar vēsu prātu un skaidru skatu šim jautājumam pieiet.

Zinātne. Kā definēt homoseksualitāti? Definīcija ir cieši saistīta ar to, kā es saprotu seksualitāti. Ja skatās uz seksualitāti tikai kā uz bioloģisku, dabisku procesu, tad seksualitāte attiecas tikai uz to, kas saistīts ar sugu reprodukciju⁴. Tomēr ir skaidrs, ka cilvēka seksualitāti iespaido arī sabiedrības vēsturiskā, sociālā, kulturālā un politiskā vide. Tā ietver attiecības ar sevi, ar apkārtējiem un sabiedrību, kurā mēs dzīvojam, vienalga, kāda ir mūsu seksuālā orientācija. Seksualitāte ir saistīta ar mūsu ticību, darbību, uzvedību, vēlmēm, attiecībām un identitātēm. Homoseksualitāte manā izpratnē nozīmē seksuālas attiecības starp viena dzimuma cilvēkiem.⁵

Līdz šim nav pierādīts, ka homoseksuālitāte ir iedzimta. Bet kā ir izskaidrojama dzīvnieku homoseksualitāte? Vai homoseksualitāte ir hormonāls process cilvēka attīstībā?

Bērnības traumas? Izvirtība? Daudz neskaidrību. Dažādi pētījumi — dažādi secinājumi. Lobētas top abas puses! Vēl aizvien spēkā ir Pasaules Veselības Organizācijas atzinums un ASV psihiatru asociācijas atzinums, ka homoseksuālitāte nav slimība. Uz ko balstās šie atzinumi? Vai to panāca homoseksuāļu lobījs vai tam pamatā ir zinātniski pētījumi?

Lielākā daļa zinātnieki apstiprina faktu, ka homoseksuālitāte nav slimība. Šajā aspektā veikti daudzi un dažādi pētījumi.⁶ Tikai melni-balts skatījums neatbilst realitātei.⁷ Manuprāt, nevar noliegt faktu, ka homoseksuālitāte var nākt līdzī no ļoti agras bērnības, bet arī var būt, ka pusaudžu vecumā zēniem un meitenēm vēl nav īstas skaidrības par savu seksuālo identitāti, tādēļ var rasties priekšstats par iespējamu ietekmi praktizēt homoseksuālas rīcības. Tā var arī būt izvirtība, ja pieaugušie to praktizē tikai savas baudas dēļ, nevis tāpēc, ka viņiem ir dabiska nepieciešamība. Ir atšķirība starp homoseksuālu rīcību īpašos apstākļos (piem., cietumā) un homoseksuālitāti, kas nāk līdzī no agras bērnības un ir seksuālās identitātes apziņa.

Vēl jāņem vērā: katrā cilvēkā ir gan homoseksuāli, gan heteroseksuāli orientētas tieksmes. Ja nav izteikti vienas orientācijas, tad runā par biseksuālitāti. Lai šeit gūtu skaidrību, jābūt stipri uzmanīgam ar vispārīgiem un paviršiem secinājumiem. Jautājumā par iespēju mainīt seksuālo orientāciju viedokļi atšķiras. Ir dažas kristīgas organizācijas, kas to uzskata par iespējamu,⁸ tomēr lielākā daļa speciālistu to apšaubā. Ir arī ziņojumi, kas liecina par garīgu vardarbību pret homoseksuāliem cilvēkiem.⁹

Mediji. Tieši pēdējos gados bijis ļoti daudz rakstu par šo tēmu. Jautājums, vai tā ir geju lobēta kampaņa, vai tāpēc, ka arī avīzēs mēdz būt cilvēki ar savu pārliecību, vai tāpēc, ka šo tematu vienkārši var labi “pārdot”. Ingus Bērziņš raksta: “..“praida rakstu” sērijas dēļ pamatīgi cēlās portāla apmeklējums, palielinājās eksponēto reklāmas laukumu skaits, un attiecīgi mūsu biznesam veicās vēl labāk.”¹⁰

Acīmredzama ir pretruna starp sakāpinātu uzmanību pret homoseksuālitāti, no vienas puses un nenozīmīgo lomu, kāda tai ir Bībelē un ikdienas pieredzē, no otras puses. Turklāt jāpiemin vēl homoseksuālitātes neskaidrā izcelsme un tās dažāda vērtējums no zinātniskās puses.

2. Padziļināta atbildes meklēšana

Politiskā manipulācija. Homoseksualitāte ir pateicīgs temats, lai novirzītu cilvēku apziņu no daudz svarīgākiem jautājumiem — nabadzība, netaisnība, korupcija. LPP un citiem tas deva iespēju sevi izrādīt, eksponēt kā vienīgo īsto “kristīgo vērtību” aizstāvi. Taktika ir primitīva: iesākumā sakurināt emocijas, lai uz šī fona varētu popularizēt sevi kā glābēju no “izvirtības”.

Bīstamība: pazūd robeža ar fašistiem u.c. radikāliem spēkiem, ja izturas iecietīgi pret vardarbību un citām naida izpausmēm. Homoseksuālu cilvēku saistīšana ar ienaidnieka tēlu var ātri pārvērsties vardarbībā un naidā.

Bībeles izpratne. Lielas problēmas rodas, ja uztver visus Bībeles vārdus ar vienādu nozīmi un svaru. Ja katrs Bībeles vārds ir ar vienādu nozīmi visos laikos, tad tiešām ir būtiski cīnīties pret homoseksualitāti. Ja “atkāpjas” no viena, tad apdraudēts ir viss. Šāda nostāja ignorē to, ka katrs lasītājs interpretē Biblii no savas subjektīvās pieejas un pieredzes.

Jau pašā Jaunajā Derībā var redzēt, ka bija atšķirīgi uzskati par to, kādi bauslības noteikumi jāievēro. Piemēram, Gal. 2 apustulis Pāvils kritizē Pēteri par norobežošanos no pagāniem. Melanhtons Augsburgas ticības apliecībā XXVIII Artikulā *Par baznīcas varu* raksta: “Tāpat tradīciju izgudrotāji pretēji Dieva pavēlei, saistīdami grēku ar ēdieniem, dienām un tamlīdzīgām lietām, uzliek baznīcai bauslības jūgu, it kā kristiešiem taisnošanas iegūšanai būtu nepieciešama tāda kalpošana, kas līdzīga levītiskajai, kuru Dievs būtu uzticējis apustuļiem un bīskapiem.”¹¹ Šeit ir arī būtiski, ko mēs saprotam ar bauslību. Augsburgas ticības apliecības apoloģijā IV Artikulā *Par Taisnošanu* Melanhtons saka: “Bet ar bauslību šajā disputā mēs saprotam Dekaloga baušļus, vienalga, kur Rakstos tie arī būtu atrodami. Par ceremonijām un Mozus tiesiskajiem likumiem mēs pašreiz nerunājam.”¹²

Luters savukārt nosauca 3. Mozus grāmatu par “der Juden Sachsenspiegel”, tātad jūdu likumu grāmatu, ko nevajag automātiski pārnest uz citām kultūrām un valstīm.

Mēraukla, kas ir derīgs un kas nav, ir vienīgi un tikai Kristus, kas ar Savu krusta nāvi un augšāmcelšanos pilnīgi mainīja Viņa sekotāju domāšanu un izpratni par Dievu

un Svētajiem Rakstiem. Šīs izmaiņas nenotika uzreiz, bet pakāpeniski. Tā, piemēram, pagāja ilgs līdz, kamēr kristieši saprata, ka verdzība nav savienojama ar evaņģēliju. Vai mēs šodien varam apgalvot, ka esam pilnībā izpratuši Kristus nozīmi mums sāpīgu ētisku jautājumu jomā? Minēsim Apustuļu darbos aprakstīto Pētera tiepšanos ar Dievu par Evaņģēlija sludināšanu pagāniem.¹³ Šodien tas ir pats par sevi saprotams, bet toreiz baznīcas pirmsākumos tā nebija. Tātad šeit ir notikusi attīstība! Nevis Dieva attīstība, bet cilvēku izpratnes attīstība.

Ja uzskata, ka visi Svēto Rakstu vārdi ir ar vienādu svaru, kā ir ar 3. Moz. gr. 20, 23, kur tiek prasīts homoseksuālu cilvēku sodīt ar nāvi? Apustulis Pāvils Rom. 1, 32 to apstiprina. Tādēļ atkārtotju: vai aicinājums nomētāt homoseksuālus cilvēkus ar akmeņiem ir spēkā vai nav? Ja ir, tad kāda vēl var būt runa par ienaidnieka mīlestību, ļauna pārvarēšanu ar labu? Tad, lūdzu, sāksim mest akmeņus uz spītīgiem un nepaklausīgiem dēliem (5. Moz. 21, 18–21), laulības pārkāpējiem un homoseksuāliem (3. Moz. 20, 10–11).

Ja nē, tad jāatzīst, ka zināmas vietas Bībelē bija aktuālas konkrētā vēsturiskā situācijā. Kāpēc tā nevarētu būt arī ar Bībeles uzskatu par homoseksualitāti? Atgriezties pie šīm 3. Mozus grāmatas prasībām nozīmē zaudēt Kristus nopelnu baznīcas dzīvē. Tas ir tas pats, ko Melanhtons pārmeta saviem sholastiskajiem pretiniekiem: “Tā viņi aprok Kristu, un cilvēki vairs nesaskata Viņu par Vidutāju un nedomā, ka Viņa dēļ tie no Dieva žēlastības saņem grēku piedošanu un salīdzināšanu.”¹⁴

Pēc protestantu baznīcu mācības Bībele ir jālasa kopumā, un tā skaidro pati sevi. Bet tad ir arī jāņem vērā mīlestības bauslis, kas kategoriski aizliedz izturēties vardarbīgi pat pret saviem ienaidniekiem. Paliek jautājums: vai mūsu attieksme pret homoseksuāliem cilvēkiem ir balstīta mīlestībā? Bieži dzirdētais arguments, ka bauslības sludināšana ir visistākā mīlestība, neiztur kritiku. Es gribētu zināt, — kurš no baznīcas vadības uzņemsies atbildību, ja cilvēks, kurš ir saņēmis baznīcas nosodījumu, nonāks smagā depresijā, izdarīs pašnāvību vai kļūs par Dieva noliedzēju? Amerikā 30% homoseksuālu vecumā no 15–24 g. mēģina izdarīt pašnāvību, iemesli — homofobiska

attieksme pret viņiem.¹⁵ Šeit ir runa par konkrētu cilvēku likteņiem, arī par ģimenēm, kuras iet postā, jo nevar izturēt spriedzi starp sabiedrības, tostarp baznīcas, aso nostāju un savu bērnu mēģinājumiem atrast savu identitāti.

Kā ir ar kontekstu? Gandrīz visi pret homoseksualitāti piesauktie teksti nerunā par homoseksualitāti kā tādu, bet ir saistībā ar elkdievību (3. Moz. 18,22; arī 3. Moz. 20, 13; Rom.1, 24–32), ar izvarošanu (1. Moz. 13, 13; 18, 20–21; 19, 1–5; Soģu 19, 22) un dzimumattiecībām ar “prieka zēniem”, — tātad arī seksuālā vardarbība (1. Kor. 6,9; 1. Tim. 1, 9–10). Pēdējo pantu izpratne nav viennozīmīga. Ekumēniskā vācu “Einheitsübersetzung” runā par “prieka zēniem” un “zēnu piegulētājiem” un attiecina šos jēdzienus uz vecumu, lai nosodītu pederastiju.¹⁶

Nevar nepieminēt arī divus pantus no Samuēla grāmatām, kur raksturotas Dāvida un Jonatāna attiecības:

1. Sam 20,30: Tad Sauls iekaisa dusmās pret Jonatānu un uz to sacīja: “Tu izvirtušās, ietiepīgās un nepaklausīgās sievas dēls! Vai tad es nezinu, ka tu esi sev izraudzījis Isaja dēlu, tā pats sevi ievzdams negodā un savas mātes netiklām miesām ar to arī sagādādamas kaunu?”

2. Sam 1,26: Dāvids, sērodams par Saulu un Jonatānu, saka: “.. Man tevis žēl, mans brāli Jonatān! Tu biji man ļoti miļš! Tava mīlestība man bija daudzkārt dārgāka nekā sievu mīlestība!”

Protams, neviens jau nezina, kādas bijušas attiecības starp Dāvidu un Jonatānu. Tomēr neviens nevar arī noliegt, ka šie panti liecina par divu vīriešu ciešu draudzību, kas robežojas ar homoseksuālām attiecībām.

Jautājums ir arī par vēsturisko kontekstu. No Vecās Derības mēs varam noprast, ka homoseksualitāte tika praktizēta pagāņu tempļos un bija cieši saistīta ar elkdievību. Grieķu–romiešu kultūrā tā bija ļoti izplatīta parādība. Pāvilam tas nebija pieņemami. Rom.1, 24–32 runā par pagāniem, kurus Dievs par elkdievību ir sodījis ar homoseksualitāti, kaut sākotnēji tie bijuši heteroseksuāli. Homoseksualitāte šeit ir elkdievības sekas. Tātad šeit nav runa par vispārīgu homoseksualitātes nosodījumu, bet Pāvils runā kā savas vides un sava laika cilvēks, skaidrojot vēstules ievadā, ka gan pagāni, gan jūdi ir pakļauti grēkam. Arī Lutera lekcijās par

Romiešu vēstules minētajiem pantiem nerunā par vispārīgu homoseksualitāti, bet gan par elkdievības sekām. Visa skaidrojuma izejas pozīcija ir un paliek kalpība elkiem. Zīmīgi, ka Lutērs šo jautājumu neizvirza doktrinālā līmenī, kā tas ir šodien, kaut arī toreiz, bez šaubām, bija homoseksuāli cilvēki. Nevar vienkārši tiešā veidā pārnest toreizējo situāciju uz mūsu sabiedrību, jo mēs tomēr dzīvojam citos apstākļos.

1. Moz. 2,24 saka: “Tāpēc vīrietis atstās tēvu un māti un saistīsies ar savu sievu, un tie būs viena miesa.” Tas, ka pēc Bībeles vīrietim un sievietei ir paredzēta laulība kā Dieva paredzēta, nenozīmē, ka nevar būt izņēmumi. Vēl jāņem vērā, ka tas ir stāvoklis pirms grēkā krišanas, turpretim tagad mēs dzīvojam grēka izpostītā pasaulē,— ne tikai ārēji, bet arī iekšēji izpostītā. Jāatceras Jēzus teiktais Mt.19, 11.12:

“Bet viņš tiem sacīja: — Ne visi spēj saprast šo vārdu, bet tikai tie, kam tas dots. Jo ir bezdzimuma cilvēki, kas tādi no mātes miesām. Un ir bezdzimuma (ευνουχος, eunouchos) cilvēki, ko citi padarījuši par tādiem. Un ir bezdzimuma cilvēki, kas paši sevi padarījuši par tādiem debesu valstības dēļ. Kas to spēj saprast, lai saprot.”

Tātad ir izņēmumi, kas ļauj atcelt ierasto kārtību, bet vienlaikus nav vienkārši skaidrojami.

Ja neņem vērā augšminētās vietas no Samuela grāmatas, tad nekur Bībelē nav runa par ilgstošām attiecībām starp viena dzimuma pārstāvjiem, kuru seksuālās attiecības ir ieguldītas savstarpēja cieņā un mīlestībā un kuri turklāt ir kristieši. Kā mēs varam būt tik droši, ka Dievs šos cilvēkus nemīl? Galu galā mūsu pestīšana ir atkarīga no mūsu ticības, ka caur Kristu mēs saņemam grēku piedošanu, — nevis no mūsu darbiem. Pat tad, ja homoseksuāls kristietis, kurš dzīvo pārliecībā, ka homoseksualitāte nav grēks, ir maldījies, — pat tad iespēja ir daudz lielāka, ka Dievs viņam piedos. Bet tikpat labi var būt, ka mēs ar savu kategorisko nosodījumu maldāmies, un mums par to būs jāatbild Dievam, tāpat kā tiem farizejiem, kas uzliek citiem smagas nastas, bet paši nekustina ne pirkstiņu, lai tās kustinātu (Mt. 23,4).

Ja tik ļoti tiek izcelta homoseksualitāte kā viena no centrālajām ētiskām problēmām, tad tas nav apzināti, bet, iespējams, saistīts ar neapzinātiem procesiem mūsos pašos.

Neapzinātas bailes. Bailes no homoseksuāliem cilvēkiem diskusijā par “Rīgas praidu” tika izteiktas atkal un atkal: viņi apdraud mūsu sabiedrības pamatus, ģimenes iekārtu, pavedina mūsu bērnus, apgāna mūsu svētumu. Racionāli skatoties, tur ir ļoti maz reālu faktu, tas sāk izskatīties pēc masu psihozes.

- Ģimenes šodien daudz vairāk apdraud nabadzība, laulības pārkāpšana, atkarības, vardarbība u.c.
- Homoseksuāli orientēto cilvēku vidū pedofilu ir proporcionāli tikpat daudz, cik heteroseksuāļu vidū. Lielākā daļa pedofili ir cilvēki, kas ir heteroseksuāli vai kuriem vispār nav skaidra dzimuma identitāte.¹⁷ Pret pedofiliju ir ļoti nopietni jācīnās, lai aizsargātu bērnus un pusaudžus no viņu dzīvi postošām attiecībām.
- Homoseksualitāti nevar otram uzspiest, ja tas pats to nevēlas. Nevar otru pārtaisīt par homoseksuāli un otrādi, kaut arī ļoti daudzi domā, ka var. Pat viens no lielākiem geju kritiķiem D. Dobsons atzīst, ka homoseksualitāti parasti apzināti neizvēlas¹⁸. Ietekmēt var vienīgi biseksuālu cilvēku seksuālo orientāciju. Neskaitāmi daudz homoseksuāli orientētu cilvēku visā nopietnībā ir centušies sevi mainīt, bet nav to reāli piedzīvojuši. Varbūt ir cilvēki, kas ir seksualitātes un identitātes meklējumu ceļos un pēc homoseksuālas fāzes var nonākt pie piepildītas heteroseksuālas dzīves. Tomēr vispārināt šo pieredzi un prasīt to no visiem homoseksuāliem nozīmē neredzēt, ka daudzos gadījumos te neko nevar mainīt.¹⁹

Ja bailes un naidu pret homoseksuāliem nevar pamatot ar faktiem, tad viens skaidrojums varētu būt, ka šeit notiek projekcija, un mēs nonākam pie paradoksālas situācijas.

No vienas puses, absolūti seksualizēta sabiedrība (mediji, reklāma, popzvaigznes, internets u.c.), no otras puses, par seksu nerunā, vismaz vidējā un vecākā paaudze.

Protesti pret homoseksualitāti dod iespēju izpaust savas neapzinātas vēlmes un savu neapmierinātību. Jāņa 8, 1–11 Jēzus aicina pievērst uzmanību vispirms saviem grēkiem, pirms sākt nosodīt citus. Arī Mt. 7, 1–5: Meklēsīm baļķi savās acīs, nevis skabargu otra acīs.

Vēl kāda īpatnība. Diskusijas degpunktā ir geji, nevis lezbietes. Tātad tiek uzsvērta galvenokārt vīrieša lomu sabiedrībā

un viņa seksualitāte. Vērtējot daudzkārt piesaukto vīru bezatbildību pret savām sievām un saviem bērniem, ir tikai loģiski redzēt kopsakarību starp nauda izpausmi pret gejiem un pašu nespēju veidot normālas, ilgtspējīgas attiecības ģimenē, — no vienas puses. No otras puses, tā ir neapmierinātība ar savu vīrišķību un nespēja pieņemt savu seksualitāti. Geji ir spoguļis, uz ko var izgāzt savu naidu pašam pret sevi.²⁰ Geji to izraisa ar uzdriktēšanos paust savu esamību publiskā telpā un protestējot pret diskrimināciju mūsu sabiedrībā.

Šeit ir arī konflikts starp tradicionālām vērtībām un globalizēto ekonomiju, kas notiek visā pasaulē, ikvienā cilvēkā. Notiek plaša manipulācija ar mūsu vēlmēm, lai mēs kļūtu par labiem patērētājiem. Aizvien vairāk un pilnīgāk mūsu dzīve tiek pakļauta naudas diktātam: komercializācija sakropļo arī seksualitāti, gan heteroseksualitāti, gan homoseksualitāti.

No vienas puses, daudzas tradīcijas zaudē savu vērtību, no otras puses, ne jau viss, ko mēs esam mantojuši savās tradīcijās, ir veicinājis cilvēku attiecības, vai arī vienkārši mēs dzīvojam citos apstākļos, kur tradīcijas nedod atbildi uz šodienas jautājumiem (piem., jauno zināšanas par datoriem u. c. — paaudžu konflikti). Arī vīriešu loma kopš industrializācijas ir stipri mainījusies. Daudz piesauktā kristīgā vērtība “ģimene” kopš Bībeles laikiem arī ir stipri mainījusies. Vecajā Derībā pat nav vārds “ģimene”. Tā ir “vīra māja” — un viņa sieva(s) ir viņa īpašums (*be'ulat bá'al* 1. Moz. 20, 3; 5. Moz. 22, 22).²¹ Mūsdienu ģimene ar vīru, sievu un bērniem ir relatīvi jauna parādība kopš industrializācijas 19. gadsimtā. Agrāk dzīvoja visas četras paaudzes zem viena jumta. Priekšstats par ģimeni ir labs piemērs tam, kā mēs mūsdienu parādības saskatām Bībelē, kur ir runa par gluži citām parādībām.

Ko mēs vēlamies paturēt, par ko cīnīties — tas ir apspriežams, diskutējams jautājums. Lai to varētu, mums ļoti rūpīgi jāizvērtē esošā situācija.

3. Secinājumi

No iepriekšsacītā izriet, ka pašlaik nav iespējams teikt radikālu “nē” homoseksualitātei. Ir pārāk daudz neskaidrību un jautājumu bez atbildes, kas vieš šaubas par baznīcas viennozīmīgo nosodījumu. Kristiešu skatījums uz homo-

seksualitāti uz nenoteiktu laiku jāatstāj atvērts, līdz mums būs lielāka skaidrība.

Pirms sākam tiesāt, mums vajadzētu pašiem iziet grēksūdzi. Domāju, ka mūsu vidū nebūs neviens, kas ir bez grēka seksuālos jautājumos. Pašlaik var stipri apšaubīt, vai garīdznieki ir gatavi palīdzēt cilvēkiem ar seksuālām problēmām, kur nu vēl pareizi izvērtēt homoseksuāli orientēta cilvēka dzīvi. Ja homoseksualitāte nebūs vairs baznīcas uzmanības centrā, tās locekļi varētu sākt vairāk paši domāt par savu seksualitāti un apspriest to vidē, kur viens otram var uzticēties. Tādēļ ir liela nepieciešamība radīt vidi, kur mācītāji un draudzes locekļi bez nosodījuma var izrunāt savu pieredzi, savus jautājumus, savas problēmas ar seksu. Baznīca līdz šim nav bijusi tā vieta, kur varētu bez bailēm par šīm lietām runāt. Parasti tiek uzlikts zīmogs “grēks”, “tev nebūs tā, tev nebūs šitā”, bet netiek rādīts ceļš, kā var atstāt grēku aiz sevis, lai savu seksualitāti izdzīvotu. Vēl ir svarīgi apzināties, ka grēks pēc būtības nozīmē atšķirtību no Dieva un iecentrēšanos pašam uz sevi, nevis atsevišķu normu pārkāpšanu. Tātad te ir jautājums par to, kā mēs skatāmies uz seksualitāti Evaņģēlija gaismā. Tāpēc ir nepieciešams sagatavot mācītājus ar psiholoģiskām zināšanām sarunu vešanā, grupu vadīšanā — prom no metodēm, kas veicina atkarību un uzspiež viedokli nediskutējot, neļaujot cilvēkam izaugt. Vēlams būtu arī kritiskāka attieksme pret dažu politisko partiju mēģinājumiem instrumentalizēt baznīcu, lai nostiprinātu savu varu.

Visbeidzot, jāmeklē veidi, kā var reāli palīdzēt homoseksuāliem cilvēkiem un viņu piederīgajiem. Tikai tad būs panākumi, ja no paša sākuma šajā procesā tiks iesaistīti paši homoseksuālie cilvēki. Tam ir nepieciešama diskusija baznīcas iekšienē, līdz ar to baznīcai rastos iespēja agresīvi nosodošo un vienaldzīgo attieksmi mainīt ar dialogu.

Ja tas nenotiks, varētu būt šādas sekas. Pirmkārt, daļa homoseksuāļu paši radikalizēsies. Atcerēsimies, ka daži HIV/AIDS inficētie mēģina savu sāpi apzināti atdarīt citiem, tos speciāli inficējot. Naidīga baznīcas attieksme attālinās homoseksuālus cilvēkus no baznīcas un no Dieva — ar bīstamām sekām: morāla vienaldzība, atriebība, naidis, narkomānija. HIV/AIDS izplatīšana, mainot daudzus partnerus, ir daudz iespējamāka nekā ar vienu stabilu partneri. Otrkārt, liekuļošana un

meli ģimenēs, baznīcā, sabiedrībā — depresija un pašnavības homoseksuālu vidū. Treškārt, mēs paši nerisinām savas problēmas, savus grēkus, sludinām vienu, bet praktizējam otru.

Varu tikai aicināt uz dialogu, uz grēksūdzi un lūgšanu, lai mēs spētu saprast, kāda ir Dieva griba attieksmē pret mūsu homoseksuāliem brāļiem un māsām.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Raksts ir pārstrādāts autora referāts, nolasīts LELB mācītāju konferencē Rīgā, 2005. gada 5. oktobrī, un publicēts laikrakstā “Svētdienas Rīts” (2005, Nr. 39). Konferences tēma bija diskusija par LELB desmit mācītāju parakstīto atklāto vēstuli pēc notikumiem sakarā ar praidu 2005. gada jūnijā.
- ² Lietojot vārdu “baznīca”, autors saprot tradicionālās konfesijas, izņemot gadījumus, kad jēdziens tiek precizēts. Raksts centrēts uz luterisko baznīcu un nepretendē uz aptverošu skatījumu.
- ³ LELB 18. Sinodes (1996. g.) rezolūcija “Par homoseksuālisma piekopšanu un propagandu”

Latvijas Evaņģēliski luteriskā Baznīca atzīst, ka homoseksuālisma piekopšanu Svētie Raksti un tajos balstīta kristīgā morāle uzskata par grēku, kurš salīdzināms ar citiem grēkiem [1] un šeit tiek iztirzāts atsevišķi vienīgi pedējā laikā aktivizējušos diskusiju dēļ.

Par grēku ir uzskatāma nevis cilvēka homoseksuālā nosliece, bet homoseksuālu aktu īstenošana — “domās, vārdos vai darbos”. Apzinoties visu homoseksuāli orientēta cilvēka problēmu smagumu, LELB vēlas paust izpratni un atbalstu visiem, kuri patiesi cenšas savā dzīvē šo tieksmi pārvarēt un atturēties no tās īstenošanas. Šāds cilvēks, kaut arī grēkojis, ja to patiesi nožēlo un atgriežas, var saņemt piedošanu un absolūciju Kristus nopelna dēļ, kā arī atrasties kristīgās draudzes kopībā.

Tomēr LELB noraida katru mēģinājumu uzskatīt homoseksuālisma praktizēšanu par normālu cilvēka izvēli vai dzīvesveidu, kas līdzvērtīgs bibliskajām dzimumu attiecībām: “Vīrs pieķersies savai sievai, un tie kļūs par vienu miesu.” [2] Tādēļ personas, kuras apzināti praktizē homoseksuālismu vai pasludina to par savu dzīvesveidu, ir atzīstamas par atklātiem grēciniekiem, un tām nav atļauts pildīt nekādus pienākumus draudzes dievkalpojumos un Baznīcas hierarhijā. Tās ir atšķirtas arī no euharistijas kopības, līdz netiek izpildīts evaņģēliskais princips: atgriezieties no grēkiem un nesiet pienācīgus atgriešanās augļus. [3] Latvijas Evaņģēliski luteriskā Baznīca izsludina šos nosacījumus zināšanai un vērā ņemšanai Dieva priekšā, kurš zina un pārbauda cilvēku sirdis un domas.

LELB aicina valsts varas iestādes vērst uzmanību uz to, ka pēdējā laikā aktivizējusies homoseksuālisma propagandēšana ir vēsta pret veselīgas sabiedrības tikumiskajiem principiem. Respektējot katra indivīda brīvību izvēlēties savu dzīvesveidu, valsts varai tomēr būtu jāliek šķēršļi pārējo sabiedrības locekļu, it īpaši bērnu, pusaudžu un jauniešu, orientēšanai homoseksuālisma virzienā — arī ar masu saziņas līdzekļiem. Īpaši homoseksuālisma propaganda būtu jānorobežo no bērnudārziem un skolām, kā arī jāizvairās no tā morālas legalizācijas vai homoseksuālas kopsdzīves juridiskas pielīdzināšanas laulībai.

[1] Sal. Pāvila vēstule romiešiem 1:26, 27, 32; Pāvila 1.vēstule korintiešiem 6:9–1

[2] Sal. Genesis 2:4

[3] Mateja evaņģēlijs 3:2, 8; šie ierobežojumi attiecas arī uz personām, kas līdzīgā veidā dzīvo citos atklātos grēkos

⁴ Bywater, J., Jones, R. *Sexuality and Social Work*, Glasgow, 2007, p. 3.

⁵ Ibid. — p. 153.

⁶ Sk. Facts about Homosexuality and Mental Health, http://psychology.ucdavis.edu/rainbow/html/facts_mental_health.html#hooker, 17.04.2008.

⁷ Art. Homosexualitāt, <http://de.wikipedia.org/wiki/Homosexualitāt>, 05.10.2005., (tulk. no vācu valodas): “*Seksuālās tiesmes vēl nenosaka cilvēka psiholoģisko identitāti, jo tā ietver kā būtisku sastāvdaļu brīvu attieksmi. Ne katrs (vai katra) tā sauktais “homoseksuāls” izjūt pēc būtības un intensitātes vienādas tiesmes salīdzinājumā ar citu. Dažiem ir stipras un ilgstošas homoseksuālas izjūtas; citiem tās ir tikai vieglas un pārejošas. Tā būtu kompleksas realitātes redukcija, ja tam visam pieietu ar vienu mēraukli. Tādā veidā jauni cilvēki, kuri meklē savu identitāti, nesāņemtu palīdzību.*”

⁸ “Bijušo” geju atbalsta organizāciju mājas lapas var atrast <http://www.heb.lv>.

⁹ Kritiski par šīm organizācijām izsakās, piem., <http://www.apa.org/pubinfo/answers.html> (angļu valodā); vācu valodā: <http://www.lsbk.ch/seiten/linkliste.asp?L=zwischenraum>; <http://www.zwischenraum.net/allmaechtingewissenschaft.htm>; http://www.lsbk.ch/articles/Was_steht_wirklich_in_der_Spitzer-Studie.asp

¹⁰ Bērziņš, I. *Kas vieno vidējo praideri un vidējo homofobu?* // www.delfi.lv, 25. jūlijs 2005.

¹¹ *Vienprātības grāmata*, Augsburgas institūts, 2001. Augsburgas ticības apliecība, XXVIII artikuls. Par baznīcas varu, 69. lpp.

¹² Ibid. — Augsburgas ticības apliecības apoloģijā, IV (II) artikuls. Par taisnošanu, 85. lpp.

¹³ Sk. Apd. 10 un Gal. 2.

- ¹⁴ Ibid. — Augsburgas ticības apliecības apoloģijā, IV (II) artikuls. Par taisnošanu, 87. lpp.
- ¹⁵ Sk.: Cody, P. *Suicide and Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender Youth* // <http://www.healthypace.com/Communities/Gender/gayisok/glbtsuicide.html>
- ¹⁶ Art. Homosexualität im Neuen Testament http://de.wikipedia.org/wiki/Homosexualit%C3%A4t_im_Neuen_Testament, 17.04.2008.
- ¹⁷ Sk. Kelly, G. F. *Osnovi sovremennoj seksologii*. St Petersburg, 2000. g., 685. lpp.
- ¹⁸ Dobsons, D. *Homoseksualitātes izcelsme*. // <http://www.heb.lv>, 25.04.2008.
- ¹⁹ Hinck, V. “Die Sünde hassen und den Sünder lieben” — *Einige Gedanken zu einem unseligen Satz, der so nicht in der Bibel steht*. <http://www.zwischenraum.net/bildnis-suende%20hassen.htm>
- ²⁰ Sk. arī: Putniņa, A. *Vai ir kas sliktāks par homoseksualitāti?* // Diena, 2.09.2005.
- ²¹ Wolff, H. P. *Anthropologie des Alten Testaments*. München: Kaiser, 1984. — s. 243.–248.

Summary

Homosexuality—a Challenge to Christians

The author examines the reasons why so many Christians in Latvia have responded with open animosity to a demonstration of gay, lesbian, bisexual and transgender people in Rīga during the event “Pride 2005”, and appeals for a self-critical approach based on facts instead of prejudices and fundamentalist ways of reading the Bible. Starting with some observations about the main factors that influence the popular perception of homosexuality in Latvia, the author concludes that there is a discrepancy between the almost hysterical attention towards homosexuality and its place in the Bible, and the everyday life. Possible explanations of this discrepancy are political manipulation, a one-sided reading of the Bible, as well as unconscious fears. If the churches do not agree to discuss the questions related with homosexuality in an open way, without threats and sanctions, they are responsible for scapegoatism. This will only lead to new suffering and radicalization on both sides.

**Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums
«Ceļš». Nr. 59**

LU Akadēmiskais apgāds
Baznīcas iela 5, Rīga, LV-1010
Tālr. 67034535
Izdots SIA «Latgales druka»