

CEĻŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks
izdevums
Nr. 60

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte
LU Akadēmiskais apgāds
Rīga, 2010

Redakcijas kolēģija (Editorial Board):

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

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

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

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

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

Tomass Ekstrands (*Ekstrand*), *Dr.*, Upsalas Universitāte (*Uppsala universitet*), 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.*, Tbingenes Universitāte (*Universität Tübingen*), Vācija

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

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

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

Krājuma sastādītāja **Dace Balode**

Latviešu valodas redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu valodas redaktore **Alda Vāczemiece**

Maketu veidojusi **Ilze Renģe**

Vāku veidojusi **Ieva Tiltiņa**

Vāka dizainā izmantots **Daces Balodes** zīmējums

Ceļš ir recenzējams izdevums ar starptautisku redakcijas kolēģiju.

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

Žurnāla *Ceļš* numuri atrodami arī EBSCO datubāzēs.

Ceļš can be found also in EBSCO databases.

© Kristīne Ante, Dace Balode, Laima Geikina, Reinis Norkārklis, Andris Priede, Prits Rohtmets, Jānis Rudzītis, Kaspars Šlihta, Elizabete Taivāne, Valdis Tēraudkalns, Jānis Nameisis Vējš, Ligita Zaula, 2010

© Latvijas Universitāte, 2010

ISSN 1407-7841

ISBN 978-9984-45-278-4

SATURA RĀDĪTĀJS

Ievads.....	4
Latviskošanas tendences Latvijas evaņģēliski luteriskajā Baznīcā 20. gs. 30. gados.....	5
<i>Kristīne Ante</i>	
Čehu kristieši ceļā uz tautisku Baznīcu 20. gs. 20.–30. gados.....	13
<i>Kristīne Ante</i>	
Laikraksta <i>Svētdienas Rīts</i> liecības par autoritāro ideoloģiju pēc 1934. gada valsts apvērsuma	21
<i>Dace Balode</i>	
Kārlis Kundziņš – izcila personība un pedagogs	45
<i>Laima Geikina</i>	
Par dažiem motīviem evaņģēlisko luterāņu un Romas katoļu savstarpējos priekšstatos 20. gs. 20. gadu sākumā Latvijā.....	63
<i>Reinis Norkārklis</i>	
Jauno draudžu izveide 20.–30. gadu Latvijas evaņģēliski luteriskajā Baznīcā.....	81
<i>Andris Priede</i>	
<i>Eesti Kirik</i> un <i>Svētdienas Rīts</i> – evaņģēliski luteriskās Baznīcas oficiālie laikraksti Igaunijā un Latvijā 1920–1925.....	111
<i>Kaspars Šlihta,</i> <i>Prīts Rohtmets</i>	
Vecās Derības pētniecība Latvijā (1920–1940).....	145
<i>Jānis Rudzītis</i>	
Pa kuru ceļu? Reliģijas jēdziens reliģijas fenomenoloģijā Eiropā. Reliģijas izpratne Latvijā 20. gs. 20.–30. gados	167
<i>Elizabete Taivāne</i>	
Kārļa Kundziņa teoloģiskais liberālisms Eiropas kontekstā.....	193
<i>Valdis Tēraudkalns</i>	
Teoloģija, filozofija, valoda.....	219
<i>Jānis Nameisis Vējš</i>	
Latvijas pareizticīgās Baznīcas latviešu un krievu draudžu attiecības un pastāvēšanas problemātika 20. gs. 30. gados	239
<i>Ligita Zaula</i>	

IEVADS

Ceļu pie lasītāja sācis kārtējais žurnāla *Ceļš* numurs. Šajā numurā galvenokārt apkopoti raksti, kas tapuši Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē īstenotā projektā *Kristietības idejas un prakses 20. gs. 20. un 30. gados*. Pētniecībā reliģiskā dzīve un teoloģiskā doma starpkaru Latvijā vēl aizvien ir līdz galam neapgūts lauks, kas pētniekam un, jācer, arī lasītājam sagādā interesantus pārsteigumus. Tālaika aktuālās reliģiskās dzīves problēmas palīdz labāk saprast mūsdienās notiekošos procesus.

Līdzās letonikas problemātikai lasītāja uzmanībai tiek piedāvāti arī reliģijpētnieciski un reliģiski filozofiski raksti. Tāpat kā agrāk esam uzticīgi starpdisciplināritātes principam – numura veidošanā ir piedalījušies dažādu humanitāro zinātņu nozaru pārstāvji, kas strādā ne tikai Latvijas, bet arī Igaunijas augstskolās.

Iepriekšējie izdevuma *Ceļš* numuri ir atrodamī internetā Latvijas Universitātes tīmekļa vietnē, kā arī starptautiskajā datubāzē EBSCO.

LATVISKOŠANAS TENDENCES LATVIJAS EVANĢĒLISKI LUTERISKAJĀ BAZNĪCĀ 20. GS. 30. GADOS

Kristīne Ante

Mg. theol., LU Vēstures un filozofijas fakultātes lektore

1918. gadā pasludinātajā Latvijas Republikā tika iekļautas bijušo Krievijas impērijas guberņu teritorijas. To iedzīvotāju etniskais un konfesionālais sastāvs bija atšķirīgs. Baltijas provinču autonomija nodrošināja ev. luteriskās Baznīcas monopolstāvokli reģionā. Lai gan centralizācijas politikas pasākumi, kas Krievijas impērijā tika realizēti 19. gs. otrajā pusē, ienesa zināmas izmaiņas Vidzemes un Kurzemes guberņas pārvaldes, tiesu un izglītības sistēmā, tomēr būtiski nemainīja luterisko draudžu dzīvi. Baznīca darbojās pēc 1832. gada ev. luteriskās Baznīcas likuma.¹ Minētajā teritorijā paralēli darbojās vācu un latviešu draudzes, no kurām otrās bija lielākas, bet šī skaitliskā proporcija neatspoguļojās mācītāju sastāvā, jo tajā dominēja vācieši.

Pēc Latvijas Republikas izveidošanās ev. luteriskā Baznīca sadalījās. Katra draudžu grupa (gan latviešu, gan vācu) iecēla savu bīskapu. Tomēr arī pēc tam savstarpējie apvainojumi un pārmetumi nerimās. Strīdu iemesls bieži vien bija latviešu aizvainojums par pagātnes notikumiem. Nereti tika noliegts vācbaltu mācītāju pozitīvais devums latviešu garīgās un izglītības dzīves attīstībā. Latviešu luterāņu vidē bija vērojami arī centieni atbrīvoties no luterāņu Baznīcas kā „kungu jeb vācu Baznīcas” tēla un padarīt to „latviskāku jeb tautiskāku”.²

¹ Полное собрание законов Российской империи, собр. 2, т. 7, ст. 5870 (28.12.1832.). Санкт-Петербург, 956–1021.

² Baznīca un valsts. *Svētdienas Rīts*, Nr. 15, 17.08.1921., 2.

Savukārt Latvijas pareizticīgās Baznīcas liktenis pēc Pirmā pasaules kara bija visai sarežģīts. Tai tika pārņemta saistība ar cara laika mantojumu un kanoniskā pakļautība Maskavai.³ Vēl spilgtāks nekā „luteriskais – vāciskais” tēls te bija priekšstats par „pareizticīgo – krievisko”. Lai gan 19. gs. 40. gados apmēram 17% no Vidzemes guberņas latviešiem pareizticību bija izvēlējušies par savu,⁴ tai nebija izredžu kļūt par visas latviešu tautas konfesiju un latviskuma ticības ideālu.

Bijušās Kurzemes un Vidzemes guberņas iedzīvotāji bija galvenokārt luterāņi, bet Vitebskas guberņā dzīvojošie latvieši (latgalieši) – katoļi. Krievijas impērijas varas iestāžu acīs Romas katoļi bija sinonīms visam poliskajam un dumpinieckajam. 19. gs. gaitā šīs konfesijas pārstāvji bieži vien tika represēti, viņu darbība kontrolēta un ierobežota. Romas katoļu Baznīca Latgalē gadsimtiem ilgi bija rūpējusies par tautas garīgumu, bijusi savdabīgās novada kultūras un izglītības centrs. 19. gs. tā kļuva arī par apspiestās un vajātās sabiedrības daļas simbolu. Tādēļ šī Baznīca (Latgalē) bija vistuvāk tam, lai to varētu uzskatīt par tautas Baznīcu. Taču šis simbols pastāvēja tikai nelielā Latvijas teritorijas daļā, tādēļ nebija vērā ņemams faktors tautiskas Baznīcas veidošanā. Šo iemeslu dēļ latviskums un latviskas Baznīcas ideja veidojās galvenokārt Vidzemē un Kurzemē, kur mītiskā latviskuma atšifrēšanas mēģinājumi bija aktuāli jau jaunlatviešu laikā. Tie bija centieni atrast tās būtiskās iezīmes, kas raksturo tautu kopumā un atšķir to no citām.

Latvijas Republikas laikā nacionālo iezīmju meklējumi bija ārkārtīgi populāri. „To nosaka ne tikai tā laika kultūrpolitikas mērķis – *latviska Latvija*, bet arī starptautiskie intelektuālie strāvājumi, kurus uzjundījis valstiskā nacionālisma vilnis Eiropā.”⁵ Etnoloģe Dace Bula norāda, ka 20. gs. 30. gadu materiāli liecina par nacionālo atšķirību sakralizēšanas centieniem. Šī ideja tiek pasludināta par tautas misiju, „patriotiskā dedzība, ar kādu visās tautas dzīves sfērās tiek meklēts un radīts īpatni latvisks stils, izriet no bieži popularizētā

³ Runce, I. *Valsts un Baznīcas attiecības Latvijā: 1906–1940. g.* Promocijas darbs. Rīga, 2008, 156.

⁴ Гаврилин, А. В. *Очерки истории Рижской епархии.* Рига, 1999, 180.

⁵ Bula, D. *Dziedātājtauta. Folklorā un nacionālā ideoloģijā.* Rīga, 2000, 58.

viedokļa, ka vienīgi tauta, kam šāda misija ir pa spēkam, var kļūt par pilnvērtīgu valstisku nāciju”.⁶

Nacionālā romantisma idejas skāra daudzas jomas. Arheologi, pievēršot pastiprinātu uzmanību pirmskristietības laikmeta zemaļau, kuršu un latgaļu sabiedrības izpētei, centās pierādīt to salīdzinoši augsto organizācijas pakāpi. Vēsturnieki visu iepriekšējo gadsimtu vēsturi dēvēja par verdzības laiku, kas tika iekrāsots tikai drūmās krāsās. Viņu pēdās sekoja arī teologi, vērtējot kristietības tradīcijas Latvijā.

Mācītājs Alfrēds Indriksons raksta: „Kristīgo ticību mums atnesa un sludināja sveštautieši, kas nicināja un arī noraidīja tautas dvēseles bagātības un dārgumus. Rupjā un nežēlīgā veidā tika pārtraukta mūsu senču reliģiskā attīstība. Tautas dvēselē radītie traucējumi un sarežģījumi nav vēl izlīdzināti. Tagadējie senlatviešu reliģijas atjaunošanas centieni ir tautas dvēseles sāpju sauciens pēc sava reliģiskā papildījuma.”⁷ Vai arī Liepājas sv. Annas draudzes mācītājs Visvaldis Sanders: „Ņemot vērā īpatnējo kristietības ieviešanu latvju zemē, ir saprotams, ka daudzi sajūt kristietību kā svešķermeni, pretēju latvju tautas raksturam.”⁸ Šajā citātā var redzēt vēl mūsdienās izplatīto priekšstatu par to, ka latvieši tikai formāli ir kristieši, jo viņi daudz vairāk godā pagāniskos svētkus, piemēram, Jāņus, nekā kristīgos. Tas var būt saistīts ar uzskatu, ka kristīgais ir pārnacionāls un līdz ar to kopīgs daudzām tautām, savukārt nacionālisma ideoloģija balstās uz to, ka tikai „kopīga kultūra un tradīcijas liek pamatus nācijai kā norobežotai vienībai, radot nacionālo atšķirību, kas savukārt vienlaikus gan pierāda, gan arī garantē nācijas pastāvēšanu”.⁹

Līdz ar to, pēc A. Indriksona domām, tikai latviska kristietība ļautu „daudzpusīgāk realizēties tām neaprobežotajām bagātībām, kas slēptas kristīgā reliģijā”. Tika uzskatīts, ka latviešiem jānostājas Dieva priekšā kā latviešu tautai ar savu teoloģiju un kultu. „Kristus dzīvības ūdens smelšanai ir vajadzīgi latviski trauki.”¹⁰

⁶ Bula, D. *Dziedātājtauta. Folklorā un nacionālā ideoloģijā*. Rīga, 2000, 39.

⁷ Indriksons, A. *Domā par latvisku tautas baznīcu*. Rīga, 1934, 14.

⁸ Sanders, V. *Par nacionālo reliģiju. Priekšlasījums, turēts Liepājas Latviešu Mākslas veicināšanas biedrībā 21. novembrī 1938. gadā*. Liepāja, 1939, 5.

⁹ Bula, D. *Dziedātājtauta. Folklorā un nacionālā ideoloģijā*. Rīga, 2000, 29.

¹⁰ Indriksons, A. *Op. cit.*, 6.

„Latviskā trauka” jeb Baznīcas latviskošanas ideja ar jaunām teoloģiskām nostādnēm luteriskajā Baznīcā un arī ar „latviskas Latvijas” veidošanu dzima pēc Kārļa Ulmaņa rīkotā valsts apvērsuma 1934. gadā. Viena no tālaika aktuālām idejām bija pārskatīt Vecās Derības nozīmi mūsdienu kristietībā, jo tā sevī nes pārāk daudz jūdu tradīcijas.¹¹ Savukārt citi norādīja, ka „Jēzus un Jaunās Derības rakstu autori elpo Vecās Derības gaisu un dzīvo viņu domu pasaulē. Tāpēc tos šķirt ir neiespējami”.¹² Tai pašā laikā „... ne viss, kas bija nozīmīgs Jēzum un Jaunās Derības autoriem mūsu ēras sākumos, ir vēl nozīmīgs latviskai kristietībai 20. gadsimtenī [...] Vecā Derība ir tikai ceļa sagatavotāja Jaunai Derībai, nevis latviskai kristietībai. Tai ceļu sagatavoja senlatviešu reliģija”.¹³ Līdz ar to latviešu kristietībai jābūt cieši saistītai ar latviešu reliģisko tradīciju. Tomēr jāatzīst, ka šāda vienota latviešu reliģiskā tradīcija nepastāvēja, tādēļ tautiskās idejas piekritēji (īpaši Ernests Brastiņš) centās to radīt no jauna un pasniegt kā vienoto latviešu seno dievību panteonu. Kā reliģiju, kuras dabisko attīstību ir pārtraukusi kristietības ienākšana.¹⁴

Otrs virziens saistīts ar luteriskās liturģijas un Agendas tekstu pārskatīšanu. 1924. gadā ev. luteriskās Baznīcas sinode izveidoja īpašu komisiju, kurai vajadzēja sagatavot priekšlikumus šādiem labojumiem. Pēc ilgām diskusijām izkristalizējās galvenās tēzes, ar kurām prof. Ludvīgs Adamovičs iepazīstināja laikraksta *Svētdienas Rīts* lasītājus.¹⁵ Tajās tika norādīts, ka, izstrādājot dievkalpojuma kārtību, nevajadzētu aprobežoties ar senajiem protestantu liturģiskajiem tekstiem, bet būtu jāizmanto arī paraugi no mūsdienu citu zemju evaņģēliskajām draudzēm, nekādā ziņā neignorējot latviešu nacionālās īpatnības. Piemēram, dievkalpojumos būtu izmantojami „cieņīgie tautasdziesmu teksti, meldijas, motīvi utt.”¹⁶ Baznīcā lietotie teksti būtu jāpārskata no valodas skaidrības un tīrības viedokļa.

¹¹ Sanders, J. *Kristīgās ticības reforma*. Rīga, 1938.

¹² Indriksons, A. Op. cit., 7.

¹³ *Ibid.*, 9.

¹⁴ Brastiņš, E. *Mūsu dievestības tūkstošgadīgā apkarošana*. Rīga, 1936.

¹⁵ Adamovičs, L. Agendas un liturģijas pārgrozījumu vajadzība. *Svētdienas Rīts*, Nr. 4, 25.01.1925., 31.

¹⁶ *Ibid.*

Skandalozākie priekšlikumi Baznīcas latviskošanas jautājumā bija mācītājam Jānis Sanderam. Viņš uzskatīja, ka Dievs katrai tautai devis savas īpatnējas gara un rakstura dāvanas. Evaņģēliskā ticība nav vācu, bet vispārīgi īsti kristīga, tāpēc latviešiem visur un vienmēr nav jābūt atkarīgiem no vācu aizbildniecības. Evaņģēliskā ticība pie mums var izveidoties brīvi, piemērojoties tautiskam garam. Tas var notikt ne vien nacionālā mākslā, dzejā un mūzikā, bet arī vispārīgi pašā ticībā, viņas nojēgumos un izskaidrojumos. Jāatzīst, ka šādiem jauniem teoloģiskiem „nojēgumiem” tālaika ev. luteriskā Baznīca nemaz nebija gatava, kā tas ir redzams no asās polemikas 1926. gada laikraksta *Svētdienas Rīts* slejās.¹⁷ Strīdus objekts bija Jāņa Sandera disertācija *Kristietība un kristīgā dievticība*, aizstāvēta LU Teoloģijas fakultātē. Mācītājs J. Goba tanī saredzēja bīstamību, ka kristietība „pazaudēs savu seju” jeb „ticības kokam tiks nogriezti ne tikai nederīgie zari, bet arī virsotne un saknes”.¹⁸

Citviet J. Goba ir vēl tiešāks un nesaudzīgāks un norāda, ka „Sanderam Jēzus nav ne apustuļu, ne kristīgās draudzes Jēzus. Tāpēc Sanderam sludinātai ticībai nav nekā kopīga ar kristīgo ticību. Viņš nav uzskatāms par kristīgas ticības reformatoru, bet par jaunas ticības dibinātāju, ko neviens viņam negrib un nevar liegt”.¹⁹ Pēc šī viedokļa publicēšanas seko J. Sandera paskaidrojumi,²⁰ kuros viņš norāda, ka pārmetumi neesot pamatoti. Viņš tikai vēlējies izraisīt zinātnisku diskusiju. Skaidrības labad būtu jānorāda teoloģiski diskutablie jautājumi, kas bija izraisījuši domstarpības. Tie ir: Dieva Trīsvienības izpratne, Jēzus Kristus dievišķība, Vecās Derības pārākums pār citu tautu reliģiski ētiskiem rakstiem.²¹

¹⁷ Goba, J. Vai tagadējām kristīgām baznīcām vajadzīga reformācija? *Svētdienas Rīts*, 1926, Nr. 11, 12, 14, 16, 17, 35, 38.

¹⁸ Goba, J. Vai tagadējām kristīgām baznīcām vajadzīga reformācija? *Svētdienas Rīts*, Nr. 12, 21.03.1926., 92.–93.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Sanders, J. Paskaidrojums. *Svētdienas Rīts*, Nr. 16, 18.04.1926., 125.–126.

²¹ Goba, J. Vai tagadējām kristīgām baznīcām vajadzīga reformācija? *Svētdienas Rīts*, Nr. 12, 21.03.1926., 92.–93.

1926. gada 10. jūnijā arī ev. luteriskās Baznīcas Virsvalde pieņem savu lēmumu mācītāja *Dr. theol. J. Sandera* disertācijas lietā – „disertācijā izteiktie uzskati pa daļai stāv tiešā pretrunā ar baznīcas pamata mācībām, pa daļai ir pārāk nenoteikti un pielaiž visādus iztulkojumus. Minētā disertācija atstāj propagandas raksta iespaidu, kurš sarakstīts mazāk kāda teoloģiska jautājuma zinātniskai iztirzāšanai un noskaidrošanai, bet vairāk baznīcas līdzšinējās mācības pamatu satricināšanai un kādas citas dievticības ieviešanas nolūkā”.²² Pēc paskaidrojuma, kā arī ņemot vērā Sandera 40 gadus ilgo mācītāja darbību, Virsvalde ļauj viņam pašam izšķirties, vai viņš vēl joprojām var savienot savus reliģiski filozofiskos uzskatus ar savu reliģisko pārliecību un ev. luteriskās Baznīcas mācītāja pienākumiem.

J. Sanders izvēlas palikt uzticīgs saviem uzskatiem un 1929. gadā izveido biedrību *Gaismas krusts*, bet 1935. gadā oficiāli tiek reģistrēta Latvju kristiešu draudze, kuras locekļi tālāk turpina attīstīt ideju par evaņģēliskā kulta latviskošanu. Jāatzīst, ka draudze paliek kā lokāla parādība, kas nepieņem plašāku piekritēju skaitu. Tomēr J. Sandera idejas intensīvi atspēko arī citi LU Teoloģijas fakultātes mācībspēki. Profesors L. Adamovičs, atzīdams nacionālu kristietību, tomēr nevar pieņemt Sandera piedāvāto kulta reformu. Viņaprāt, atgriešanās pie seniem latvju tautas reliģiskiem uzskatiem šādā veidā ir pārāk naiva un neatbilst 20. gs. 30. gadu kristīgai latviešu reliģiskajai izjūtai.²³

Baznīcas latviskošanas ideja 20. gs. 30. gados tika plaši diskutēta ne tikai teologu aprindās, bet arī sabiedrisko un kultūras darbinieku rakstos un runās. Tie bija mēģinājumi rast kādu maģisku līdzekli (piemēram, kopīgu dziedāšanu), kas palīdzēs izveidot īsti latviskus pilsoņus, stiprinās valsti utt.²⁴ Ev. luteriskās Baznīcas vēstures kontekstā latviskošana bija saistīta ar centieniem tuvināt luterisko kultu katra latvieša garīgajiem meklējumiem.

²² Baznīcas Virsvaldes 1926. gada 10. jūnija lēmums mācītāja *Dr. Theol. J. Sandera* disertācijas lietā. *Svētdienas Rīts*, 20.06.1926., Nr. 25, 199.–200.

²³ Adamovičs, L. *Latviskums mūsu dievkalpojamos*. Rīga, 1939.

²⁴ Bula, D. Op. cit., 56.

Summary

Tendencies of Latvianization in Latvian Evangelical Lutheran Church in the 30s of the 20th century

When in 1918 the Republic of Latvia was founded, Latvian people acquired self – determination rights. With the establishment of independence a discussion was started by Latvian intellectuals about the role and function of Christianity in the spiritual life of Latvians. The Evangelical – Lutheran Church – as the most Latvian – was in the focus of attention from the already existing Christian denominations in Latvia. The majority of inhabitants in Livland and Courland belonged to the Lutheran church.

In the 30s of the 20th century several European countries had tendency to sacralize national differences which would justify the historical rights of separate nations to be self – determinant, to establish independent statehood and to increase the national self-conscience. The movement among Latvians towards „Latvian Latvia” was started after the coup executed by Kārlis Ulmanis in May 15, 1934. Along with historical, cultural and social discussions, theological intellectuals discussed what had to be done to bring Christianity closer to the „national spirit”.

One of the streams in the intellectual thought offered to turn more attention to the pre-Christian Latvian religion. Another trend (L. Adamovičs, J. Sanders) offered to make liturgical reforms in the Evangelical Lutheran Church; the modification of liturgical texts and substitution them with „more Latvian” versions was also proposed. The most controversial offer came from the pastor J. Sanders, he suggested reforms which were totally contradictory to the views of the academic staff at the Faculty of Theology. J. Sanders had to retire from pastoral ministry. However, in 1935 he founded the Latvian Christian Church and continued to develop his ideas in order to modify an evangelical cult to become „more Latvian”.

ČEHU KRISTIEŠI CEĻĀ UZ TAUTISKU BAZNĪCU 20. GS. 20.–30. GADOS

Kristīne Ante

Mg. theol., LU Vēstures un filozofijas fakultātes lektore

Pirmais pasaules karš ienesa daudzas būtiskas izmaiņas Eiropas tautu un valstu dzīvē: saira impērijas, veidojās jaunas demokrātiskas valstis un mainījās arī cilvēku dzīve. Šo sabiedrības pārmaiņu gaisotne radīja jaunas vēsmas arī Baznīcā. Kristīgās konfesijas veidoja jaunas tiesiskās attiecības ar valsti, mēģināja rast dialogu ar sava laika sabiedrību. Dažas no tām zaudēja savus ticīgos, citas ieguva. Vispārējās ticības brīvības apstākļos iedzīvotāji bija izvēles priekšā – saglabāt savu senču mantojumu, ienest tajā kādus labojumus vai arī meklēt jaunus, laikmetam atbilstošas kristietības praktizēšanas formas, veidojot nelielas domubiedru grupas savā konfesijā vai arī pievienojoties ārpus Baznīcas esošiem garīgo kustību vadītājiem.

Nereti nākas saskarties ar to, ka Latvijas Baznīcas vēsture tiek pētīta un analizēta reģionālā kontekstā. Tas rada priekšstatu, ka šeit notiekošie procesi ir unikāli un raksturīgi tikai mums. Lai mainītu šo uzskatu, raksta autore izvēlējusies iepazīstināt ar Centrāleiropas Baznīcas vēstures pieredzi un izcelt tos jautājumus, kurus 20. gs. sākumā risināja čehu kristieši Bohēmijā un Morāvijā.

Sākumā jāatzīmē tie aspekti, kas vieno abas šīs sabiedrības. Latvijas un Čehoslovāķijas Republika tika pasludināta vienā un tajā pašā, proti, 1918. gadā. Abas jaunizveidotās valstis mantojumā saņēma raibu iedzīvotāju konfesionālo sastāvu. Turklāt Krievijas un Austroungārijas impērijā valdošā Baznīca bija cieši saistīta ar valsti. Atšķirība tikai tā, ka

Krievijā valdošā konfesija bija pareizticība, bet Austroungārijā – katolicisms. Līdz ar to pārējām kristīgām Baznīcām bija cits pakārtots tiesiskais statuss. Jauno valstu dibinātāji vēlējās, lai tās būtu šķirtas no Baznīcas. Arī dažādo kristīgo konfesiju vadībai vajadzēja izprast jauno politisko situāciju, noorientēties tajā un formulēt savu attieksmi pret valsti un tās sabiedrību. Visbeidzot, jaunas nācijas bija ieguvušas valstiskumu. Šādos vēsturiskos apstākļos svarīga nozīme bija sabiedrības konsolidācijai uz nacionālās pašapziņas un patriotisma pamata. Tas izpaudās visās dzīves jomās, arī kristīgajās draudzēs.

Pēc 1918. gada jaunizveidotajā Čehoslovākijas valstī tika iekļauti vairāki visai atšķirīgi reģioni: Bohēmija, Morāvija, Slovākija un daļa Silēzijas. Pirmie divi veidoja t. s. čehu blīvi apdzīvotās teritorijas. Morāvija bija izteikti konservatīvi katoliska, savukārt Bohēmijā darbojās arī diezgan plašs evaņģēlisko kustību draudžu tīkls. Tomēr 1921. gada tautskaites dati liecina, ka lielākā daļa Čehoslovākijas iedzīvotāju bija Romas katoļi. Bohēmijā tie veidoja 78%, Morāvijā 90% un Silēzijā 83% no visu ticīgo kopskaita.¹

Austroungārijas impērijas laikā Romas katoļu Baznīcai bija liela ietekme ne tikai uz tautas garīgo dzīvi, bet arī uz valsts politiku. Gan laji, gan garīdznieki aktīvi iesaistījās politikā, veidojot sazarotu katolisko partiju sistēmu.² Šo Baznīcas ietekmi uz valsts politiku dēvē par „*politisko katolicismu*”, kura izpēte mūsdienā Čehijā ir kļuvusi īpaši populāra.³

20. gs. 20. gadi bija ļoti sarežģīts laiks Čehoslovākijas katoļu Baznīcas dzīvē. Pirmkārt, Baznīcai tika pārņemta saistība ar Hābsburgu troni. Atrodoties privileģētā stāvoklī, Baznīca bija izmantojusi savu monopolstāvokli ne tikai savas ietekmes

¹ Havránek, J. Příprava Husových oslav a antiklerikalismus českých studentů v předvečer první světové války. *Bílá a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 7.–9. března 2002. Praha, 2003, 235–236.

² Tothová, M. Toth, D. Masarykův vztah k náboženství a církvi. *Modernismus. Historie nebo výzva?: Studie ke genezi českého katolického modernismu*. Kučera, Z., Lášek, J. B. (ed.). Brno, 2002, 179.

³ Marek, P. (ed.) *Teorie a praxe politického katolicismu 1870–2007*. Brno, 2008.; Fiala, P., Foral, J., Konečný, K., Marek, P., Pehr, M., Trapl, M. *Český politický katolicismus 1848–2005*. Brno, 2008.

palielināšanai, bet arī imperatora un monarhijas atbalstīšanai.⁴ Otrkārt, Pirmā pasaules kara gados Baznīca (īpaši tās augstākā garīdzniecība) īstenoja divkosīgu manevru politiku, lobējot austriešu intereses, un kopumā nebija atbalstījusi čehu centienus. Treškārt, Svētais krēsls – Baznīcas garīgais un arī administratīvais centrs – sabiedrībā asociējās ar ārvalstu ietekmi neatkarīgā valstī. Tika uzskatīts, ka Romas pakļautībā esošie garīdznieki varēja apdraudēt čehu tautas intereses. Tādēļ bija jāpanāk, lai katoļu politiskā ietekme tiktu likvidēta vai vismaz būtiski ierobežota un viņi nodarbotos tikai ar iedzīvotāju garīgo aprūpi.⁵

Līdzīgi kā Latvijā, arī Čehoslovākijā vadošās kristīgās konfesijas sākotnēji gribēja, lai jaunajos politiskajos procesos Baznīca netiktu šķirta no valsts. Taču tas neguva vairākuma atbalstu, jo tanī laikā kļuva populārs viedoklis, ka visām reliģiskām konfesijām savās tiesībās un pienākumos pret valsti ir jābūt vienlīdzīgām. Arī Čehoslovākijas parlamenta pārstāvji, jo īpaši prezidents T. G. Masariks, uzskatīja, ka piederība vienai vai otrai konfesijai ir katra indivīda privāta lieta. Valsts attieksmei pret oficiāli reģistrētām reliģiskajām organizācijām jābūt vienādei.⁶

Nenoliedzami, ka katrai tautai svarīgi apzināties savu identitāti, kas to atšķir no citām tautām. Tā parasti tiek meklēta pagātnē, laikmetā, kurā tauta ir bijusi *nosacīti* brīva no svešu valstu un varu ietekmes (citiem vārdiem – bijusi „*pati*”). Čehu sabiedrībai šāds „*ideālais laikmets*” bija 15. gs. sākums, kad sludināja Jans Huss (1372–1415). Viņš tautas apziņā bija nacionālās Baznīcas (ar ko tika saprasts dievkalpojums tautas valodā, Bībeles tulkošana u. tml.) brālības un vienlīdzības ideālu iemiesojums. Tautas atmiņā spilgti bija saglabāties aizvainojums par Husa sadedzināšanu uz sārta 1415. gadā un tai sekojošo vardarbību pret viņa mācības sekotājiem.

⁴ *Ottův slovník naučný nove doby. Dodatky k velikému Ottovu slovníku naučnému.* (Red.) prof. Dr. Němec, B. Olomouc: Paseka/Argo, 1998, 1122.

⁵ *Ottův slovník naučný nove doby. Dodatky k velikému Ottovu slovníku naučnému.* (Red.) prof. Dr. Němec, B. Olomouc: Paseka/Argo, 1998, 1123.

⁶ Tothová, M. Toth, Daniel. Masarykův vztah k náboženství a církvi. *Modernismus. Historie nebo výzva?: Studie ke genezi českého katolického modernismu.* Kučera, Z., Lášek, J. B. (ed.). Brno, 2002, 178; 194.

Šie notikumi tika nodoti no paaudzes uz paaudzi kā klajš netaisnības akts. Tādēļ Husa mācība čehu sabiedrības apziņā vienmēr ir uzskatīta par spožāko čehu vēstures lappusi. Tas ir arhetipisks čehu nacionālo centienu simbols. Šie notikumi un laikmets, kurā tie risinājās, ir plaši atspoguļots arī vēsturnieku darbos.⁷ Tādēļ visu citu gadsimtu norises veidoja tikai blāvu fonu spožajam Jana Husa laikmetam.

Pēc jaunās valsts izveidošanās ne tikai Čehoslovākijas sabiedrības, bet arī Baznīcas aprindās skaidri iezīmējās vēlme pēc lielākas nacionālās pašnoteikšanās. To veicināja arī liberālās teoloģijas izplatīšanās. Visu šo procesu ietekmē mainījās kristīgo konfesiju struktūra – izveidojās divas jaunas grupas: Evaņģēliskie čehu brāļi (1918) un Čehoslovāku (husītu) draudzes (1920).

Jāatzīmē, ka evaņģēliskās Baznīcas Hābsburgu impērijā līdz pat 1781. gadam, kad Austrijas valdnieks Jozefs II izdeva t. s. Tolerances patentu, kas deva tām tiesības brīvi praktizēt savu ticības pārliecību, tika diskriminētas. 1848. gada revolūciju iespaidā atkal notika impērijas konstitucionālās politikas maiņa absolūtisma virzienā.⁸ 1855. gadā tika noslēgts konkordāts ar Vatikānu, pēc kura Romas katoļu Baznīca un tās privilēģijas valstī nostiprinājās vēl vairāk. Savukārt evaņģēlisko Baznīcu tiesības tika ierobežotas.⁹

Tādēļ nebūtu jābrīnās par to, ka evaņģēliskie kristieši bija pirmie, kas izmantoja neatkarīgās Čehoslovākijas izveidošanos, lai īstenotu tos projektus, kuri agrāko spaidu dēļ nebija iespējami. Tātad jau 1918. gadā tika izveidota čehu brāļu evaņģēliskā Baznīca (*Českobratrská církev evangelickou*), kurā apvienojās luterāņi jeb Augsburgas ticības apliecības piekritēji un reformāti (saukti par Šveices/helvētu ticības apliecības piekritējiem). Jaunā Baznīca balstījās uz evaņģēlisko pārliecību,

⁷ *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.–26. září 1993 v Bayreuthu. K vydání připravil J. B. Lášek. Praha, 1995.

⁸ *Ottův slovník naučný nove doby*. Dodatky k velikému Ottovu slovníku naučnému. (Red.) prof. Dr. Němec, B. Olomouc: Paseka/Argo, 1998, 1122.

⁹ Georgiev, J. Mezi svéprávností a poručnictvím. K postavení církvi v habsburské monarchii druhé poloviny 19. století. *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století. Plzen, 7.–9. března 2002. Praha, 2003, 170.

kas bija *pieskaņota čehu vajadzībām*.¹⁰ Līdzīgi pēc nacionālā principa Čehoslovākijā izveidojās vācu evaņģēliskā Baznīca, kura arī atdalījās no sava centra Austrijā. Jau savas darbības sākumā tā sarāva saites ar Austrijas evaņģēliskajiem novirzieniem. Par tās intelektuālo centru kļuva 1919. gadā Prāgas Kārļa Universitātē izveidotā Husa Evaņģēliskā fakultāte. Šīs kustības simbols ir Bībele un biķeris. Tas arī redzams uz čehu brāļu draudžu baznīcu torņiem un ēku fasādēm. Par šīs Baznīcas raksturīgāko iezīmi kļuva ekumēnisms un uzskatu daudzveidība. Katra draudze varēja brīvi izvēlēties to ticības apliecību kopumu, kura tai bija pieņemama.¹¹

Šķiet, ka tieši uzskatu pluralisms ir tas, kas šai konfesijai piesaistīja arī vairākus desmitus tūkstošu (60 000–100 000 jeb 18%) katolīcīgo.¹² Atkrišanas process bija cieši saistīts arī ar tautā populāro kustību „*Prom no Romas*” („*Pryč od Říma*”), kas aizsākās ap 1918. gadu. Tā protestēja pret Baznīcas saistību ar monarhiju un tās kompromitējošo darbību Pirmā pasaules kara gados. Dažos gados čehu brāļu draudzē jau bija 250 000 ticīgo (ar 120 baznīcām) un tā kļuva par lielāko evaņģēlisko konfesiju valstī.¹³

Nacionālās Baznīcas nosaukumu vēl vairāk būtu pelnījusi Čehoslovāku Baznīca, kas izveidojās 1920. gadā, atdaloties no Romas katoļu Baznīcas. Šķelšanās priekšvēsture ir saistīta ar katoliskā modernisma kustību. Tā aizsākās jau I Vatikāna koncila (1869–1870) laikā, kad tika meklētas atbildes uz jautājumu, vai un kā Baznīcai vajadzētu mainīties līdzī laikam. Tā sauktā konservatīvā spārna garīdznieki izrādījās vairākumā, tādēļ koncilā tika apstiprinātas dogmas par pāvesta primātu un nemaldību ticības un morāles jautājumos. Tie, kam šis lēmums nebija pieņemams, Baznīcu pameta, izveidojot veckatoļu novirzienu. Čehu veckatoļu Baznīca izveidojās 1871. gadā. Tās priekšgalā nostājās Milošs Čehs (*Miloš Cech*, 1855–1922).¹⁴

¹⁰ Otter, J., Veselý, J. *První sjednocená církev v srdci Evropy. Českobratrská církev evangelická*. Praha, 1992, 51.

¹¹ *Ibid.*

¹² Kadlec, J. *Přehled českých církevních dějin 2*. Řím, 1987, 242–243.

¹³ Otter, J., Veselý, J. *První sjednocená církev v srdci Evropy. Českobratrská církev evangelická*. Praha, 1992, 52.

¹⁴ Vojtíšek, Z. *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál, 2004, 51.

Atšķirībā no veckatoļiem katoliskā modernisma piekritēji vēlējās vēl vairāk pielāgot Baznīcas dzīvi modernajam laikmetam, lasīt Bībeli kritiski, noturēt dievkalpojumus tautas dzimtajā valodā, atcelt obligāto celibātu un paplašināt laju iesaisti draudzes dzīvē. Lai gan pāvests Pījs X (1835–1914) strikti iestājās pret modernisma tendencēm katoļu garīdznieku un izglītoto aprindās, kustība arvien gāja plašumā.

Teoloģiskā modernisma diskusijas kļuva skaļākas un izteismīgākas pēc Čehoslovākijas valsts nodibināšanas. 1918. gadā sāka izdot laikrakstu *Tautas tiesības (Právo národa)*, kas kļuva par sava veida Baznīcas diskusiju forumu. 1919. gadā tika izveidota Čehoslovāku katoļu garīdznieku apvienība (*Jednota československého duchovenstva*), kas apvienoja 90% visu čehu tautības priesteru. Šāda stihiska garīdznieku organizēšanās notika arī tāpēc, ka katoļu arhibīskapi čehu zemēs bija austrieši. Pēc 1918. gada vairāki no viņiem bija pametuši savu amatu, atstājot Baznīcas lietas pašplūsmā, jo nebija spējuši formulēt savu attieksmi pret neatkarīgo valsti un baidījās no čehu izrēķināšanās. 1919. gadā Čehoslovāku katoļu garīdznieku apvienība bija sagatavojusi *Priekšlikumus par katoļu baznīcas atjaunošanu*, ar kuriem iepazīstināja pāvestu Benediktu XV. Viņu galvenās prasības bija šādas: Romas katoļu Baznīcai Čehoslovākijā veidot jaunu organizatorisko struktūru, kurā Baznīca nebūtu saistīta ar laicīgo varu; organizēt atklātas priesteru, bīskapu vēlēšanas; izveidot sinodālu Baznīcas pārvaldi ar patriarhu priekšgalā, tai pašā laikā, ja tas būtu iespējams, saglabājot vienotību ar Romu. Tika ietverta arī prasība mainīt draudzes patronāta tiesības, palielināt draudžu pašnoteikšanos, laju iesaisti tajās, celt garīdznieku izglītības līmeni, atcelt obligāto celibātu un pāriet uz liturģiju čehu valodā.¹⁵

Lai arī mūsdienās daudzi no šiem priekšlikumiem katoļu Baznīcā ir atbalstīti, 20. gs. 20. gados tie vēl tika uzskatīti par pārāk radikāliem un izpelnījās pāvesta noraidījumu. Jaunās Derības lasījumus lasīt čehiski tika atļauts tikai atsevišķos

¹⁵ Strašíková, B., Jindřich Šimon Baar, představitel katolického modernismu. *Modernismus. Historie nebo výzva?: Studie ke genezi českého katolického modernismu*. Kučera, Z., Lášek, J. B. (ed.). Brno, 2002, 152.–153.

gadījumos. Turpmākajos gados notika garīdznieku šķelšanās. Tā sauktais radikālais spārns (ap 200 garīdznieku) jeb *galējie modernisti* radīja apvienības Reformēto klubu, kas savukārt 1920. gadā izveidoja Čehoslovāku Baznīcu.¹⁶

Jaunā konfesija savos uzskatos atradās starp protestantismu un katolicismu. Ar protestantismu to saistīja atsaukšanās uz Husa reformācijas idejām. Savukārt ar katolicismu to vienoja liturģiskā kārtība un izpratne par sakramentiem. Atsevišķās Čehoslovāku Baznīcas draudzes pilnīgi konsolidējās tikai 1924. gadā, kad notika draudžu apvienotā sinode un tika ievēlēts pirmais patriarhs Karls Farskis (*Karel Farský* 1880–1827).¹⁷ 1971. gadā šīs ticības piekritēji mainīja kustības nosaukumu – Čehoslovāku husītu Baznīca.

Tai pašā 1924. gadā husītu kustību pameta viens no tās dibinātājiem – Matejs Pavliks (*Matěj Pavlík*), kurš ar saviem sekotājiem pievienojās austrumu kristīgajai tradīcijai un izveidoja autokefālu Čehoslovākijas pareizticīgās Baznīcas eparhiju. Sevišķu popularitāti šis virziens ieguva Morāvijā. Matejs Pavliks ar Serbu pareizticīgās Baznīcas svētību tika konsekrēts par bīskapu un pieņēma vārdu *Gorazd*.¹⁸

Tāpat tautiskas Baznīcas ideja čehu sabiedrībā visspilgtāk izpaudās čehu brāļu evaņģēliskās draudzes un Čehoslovākijas Baznīcas izveidošanā. Kustību pamatā bija vēlme reformēt Baznīcu un modernizēt kristietību atbilstoši laika garam un jaunizveidotajai nacionālajai valstij. Diskusijās par ticības saistību ar tautību iesaistījās ne tikai garīdzniecības aprindas, bet arī plašāki sabiedrības slāņi. Abos gadījumos jaunizveidotās Baznīcas par vienu no saviem garīgajiem līderiem izvēlējās Janu Husu, uzskatot, ka viņa domas, kas bija izteiktas 15. gadsimtā, ir pietiekami mūsdienīgas arī 20. gadsimta kristietībai un vislabāk atbilst čehu tautas mentalitātei.

¹⁶ Kadlec, J. *Přehled českých církevních dějin* 2. Řím, 1987, 240.

¹⁷ Vojtíšek, Z. *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál, 2004, 52–53.

¹⁸ *Ibid.*, 52.

Summary

Czech Christians on Their Way to the National Church

The article introduces the tendencies of the development of Christian parishes after the proclamation of the independent Czechoslovakian state in 1918.

The author focuses on the Czechoslovakian regions, where Czechs constituted the majority of population, respectively, in Bohemia and Moravia. After the establishment of independence the Church was separated from the state. The political and spiritual elite of the society wanted to introduce extensive changes in the Habsburg heritage received from previous centuries, – the strong influence exercised by the Roman Catholic Church in many areas of life – called a „political Catholicism”. The Czech nationally-based Church was linked to two newly established communities or organizations: „Evangelical Czech brothers” (established 1918) and the Czechoslovakian (Hussite) Church (established 1920). The first appeared in result of the split from various Evangelical movements, the second – separated from the Roman Catholic Church.

Czech Christians, who wanted to reform the Church and modernize Christianity according to the Zeitgeist and according to the interests of the new national state, laid emphases on the spiritual leader of the 15th century – Jan Hus. They were convinced that the views he proclaimed were quite modern and corresponded to the mentality of the Czech nation.

LAIKRAKSTA SVĒTDIENAS RĪTS LIECĪBAS PAR AUTORITĀRO IDEOLOĢIJU PĒC 1934. GADA VALSTS APVĒRSUMA

Dace Balode

Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes docente

1934. gads Latvijas valsts dzīvē ienesa pārmaiņas, kas tieši un netieši iespaidoja arī Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas dzīvi. Viena no vislabāk pamanāmajām izmaiņām ir 1934. gada 20. septembra likums par evaņģēliski luterisko Baznīcu, kas Baznīcā ieviesa autoritārisma principu.¹ Ar šo likumu noteikts, ka Baznīcas Virsvaldei ir tiesības atcelt un iecelt atsevišķo draudžu padomes un to locekļus. Arhibīskapam, savukārt, šis likums piešķīra veto tiesība uz jebkuru Baznīcas Virsvaldes un tai pakļauto Baznīcas struktūru lēmumu.² Tādā veidā Baznīcas pārvaldē galvenā loma tika piešķirta arhibīskapa amatam, kā teicis L. Adamovičs, šis likums Baznīcā „ievēda vadonības principu”.³ Strukturālās pārmaiņas nebija vienīgais veids, kā Baznīcu iespaidoja valstī valdošā autoritārā ideoloģija. Šī raksta uzdevums ir apkopot laikmeta liecības, kas atrodamas laikrakstā *Svētdienas Rīts*⁴ 1934.–1939. gada izdevumos. Tas nepretendē uz Baznīcas un valsts attiecību izvērstu apskatu šajos gados (no viena avota to nemaz nav iespējams iegūt). Šis apkopojums kalpotu kā

¹ Adamovičs, L. *Dzimtenes baznīcas vēsture*. Soest, 1947, 95.

² Likums par evaņģēliski luterisko baznīcu. *Likumu un Ministru kabineta noteikumu krājums*: 1934. gads, Nr. 245. Rīga, 1934, 366.

³ Adamovičs, L. *Dzimtenes baznīcas vēsture*. Soest, 1947, 95.

⁴ Par *Svētdienas Rīta* izveidošanas vēsturiskajiem apstākļiem skatīt šī paša izdevuma rakstu: Kaspars Šlihta, Prīts Rohtmets. *Eesti Kirik un Svētdienas Rīts* – evaņģēliski luteriskās Baznīcas oficiālie laikraksti Igaunijā un Latvijā 1920–1925.

palīgs luteriskās Baznīcas un valsts autoritārās ideoloģijas pirmskara gadu attiecību tālākai analīzei.

Lai arī laikraksta lappusēs ir ierādīta visai liela vieta valstij un tās ideoloģijai, tomēr maz ir teoloģiski filozofiskas diskusijas par to, pārsvarā tās ideoloģija parādās konkrētu notikumu sakarā. Apskatāmajā periodā mainās *Svētdienas Rīta* redaktori. 1938. gadā par redaktoru Ādama Mačulāna vietā kļūst mācītājs Gustavs Šaurums (1883–1952). Viņš ir bijis mēnešraksta *Svētdienas Rīts* redaktors jau pirms Mačulāna – kopš 1920. gada, pirms šis laikraksts kļuvis par nedēļas laikrakstu.⁵ Tomēr nav saredzamas būtiskas izmaiņas laikraksta stilistikā. Protams, autoritārā ideoloģija piedzīvoja zināmu attīstību K. Ulmaņa režīma laikā. Vispirms izveidojās tās pamatiezīmes (1934–1937), tad notika valstiska propagandas centralizācija un kontrole (1937–1939), un, visbeidzot, pēdējā tās fāzē jau iezīmējās režīma un līdz ar to arī ideoloģijas krīze (1939–1940).⁶ Galvenais ideoloģijas saturs bija nacionālisms, ko definēja un kontrolēja valsts, un ideoloģija balstījās uz trim pamatvērtībām: uz „atjaunoto valsti” pēc 15. maija, uz latviešu tautas vienotību un Kārļa Ulmaņa vadonību.⁷ Arī *Svētdienas Rīta* lappusēs šiem ideoloģijas aspektiem ierādīta būtiska vieta. Par to liecina tas, kā laikraksts atspoguļo valsts apvērsumu.

Dieva dāvana – valsts apvērsums

Par valsts apvērsumu *Svētdienas Rīts* ziņo apmēram divas nedēļas pēc notikuma 1934. gada 27. maija numurā. Par notikušo vēsta raksts ar nosaukumu *Svarīgi notikumi mūsu valsts dzīvē*. Paraksts A. M., visticamāk, norāda, ka to rakstījis *Svētdienas Rīta* redaktors Ādams Mačulāns.⁸ Raksts ziņo, ka

⁵ Mačulāns, A. Personīgā lietā. *Svētdienas Rīts* 10 (06.03.1938.), 78.; Šaurums, G. Redaktora pienākumus uzņemoties. *Svētdienas Rīts* 10 (06.03.1938.), 78.

⁶ Butulis, I. Kārļa Ulmaņa autoritārā ideoloģija Latvijā (1939–1940). Dažas pamatiezīmes. *100 gadu kopā ar Vili Lāci*. Konferences materiāli (25.05.2004.). Rīga. 2005, 9.

⁷ *Ibid.*, 10.

⁸ M. A. Svarīgi notikumi mūsu valsts dzīvē. *Svētdienas Rīts* 22 (27.05.1934.), 171.

no 15. uz 16. maiju K. Ulmanis un J. Balodis izsludina kara stāvokli un ka Saeimas darbība „apturēta (laikam izbeigta)”.⁹ Autors norāda, ka abi pieminētie valstsvīri jau piedalījušies valsts dibināšanā, un tā varētu būt zināma garantija, ka arī tagadējā attīstība nāks valstij par labu. „Šim darbam novēlam labākās sekmes, lai tam būtu lemts radīt mūsu valsti apstākļus, kuros varētu dzīvēt daudzas sasāpējušas brūces saimniecībā un politiskā dzīvē.”¹⁰ Šis apsveikums pamatots līdzšinējās politikas norisēs: „Mums visiem atmiņā politisko partiju noziedzīgās andeles. Tur tirgojās ar valsts mantu kā melnajā biržā, katra partija rūpējās tik par savām interesēm, valsts labums nestāvēja pirmajā vietā. Radās atmosfēra, kurā notika plašu tautas aprindu demoralizācija, un saimniecības rati stipri gāja purva virzienā.”¹¹ Pašam apvērsumam dots arī teoloģisks skaidrojums: „Šo dienu notikumos lūkosim saskatīt viņa gribu. Jo labāk mēs to sapratīsim, jo dziļāk mēs sapratīsim savus pienākumus pret tēviju un pret tautas brāļiem.” Ar šo ziņu *Svētdienas Rīts* jau no paša sākuma nostājas to pusē, kas apsveic Kārļa Ulmaņa valsts apvērsumu, piešķirot šim notikumam arī teoloģisku skaidrojumu – šajās dienās notikusi Dieva griba.

Tikpat pozitīvi apvērsums tiek vērtēts arī citos laikraksta numuros. 1934. gada 10. jūnijā raksta *Jaunam tautas rītam austot* autors mācītājs F. Kramiņš tāpat aicina piedalīties valsts celšanā šajā „lielu pārvērtību laikmetā”, kurā gaišāka nākotne sasniedzama „vienīgi visas tautas vienotā darbā”. Autors pilsonisko motivāciju teoloģiski skaidro šādi: „Tādēļ katram apzinīgam pilsonim tagad nopietnāk nekā jebkad ir jājautā: kāds ir mans Dieva dotais pienākums pret tēvu zemi, latvju tautu un brīvo valsti? Neaizmirsīsim, ka tās visas ir paša Dieva mums uzticētās vērtības, un tādēļ mēs arī kā ticīgie nedrīkstam būt pret viņām vienaldzīgi. Mums tās jāprot cienīt un mīlēt kā katra Dieva žēlastības dāvana.”¹² Katram

⁹ M. A. Svarīgi notikumi mūsu valsts dzīvē. *Svētdienas Rīts* 22 (27.05.1934.), 171.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Kramiņš, F. Jaunam tautas rītam austot. *Svētdienas Rīts* 24 (10.06.1934.), 186.

pilsonim, pēc autora domām, ir jākalpo ar „gaišiem dzīves darbiem”, vārdiem, kas cilvēku ceļ, ar aizlūgšanām. Raksts noslēdzas ar izsaukuma zīmēm, kas liecina paša autora sajūsmu un degsmi. „Latvij! Tautas jaunai dienai austot, sniegsim vienprātībā rokas uz kopēju darbu savas valsts atjaunošanas laikā!”¹³

Šajā pašā gadā par apvērsumu vēl runāts, vēstot par mācītāju konferenci, kas norisinājusies 1934. gada 5.–7. jūnijā. No šīs konferences turpat nosūtīta delegācija ar apsveikumu Kārlim Ulmanim: „Ļoti godātais ministru prezidenta kungs! Latvijas ev.-lut. baznīcas mācītāju konferences vārdā un uzdevumā apsveicam Jūs, izsakot savu pateicību un novēlot Dieva palīgu. Mēs, mācītāji, kopā ar visu tautu priecājamies par jauno posmu Latvijas vēsturē un esam pārliecināti, ka jaunā valdība atbalstīs mūsu darbu, kam mērķis panākt tautas garīgo atdzimšanu un līdz ar to nodrošināt valsts stiprākos pamatus: ticību uz Dievu un kristīgu tikumību. Konference izlūdzas bagātīgu Dieva svētību valdībai un valsts darbiniekiem viņu grūtajā darbā un mūsu valsts un tautas labā.”¹⁴ Uz šo konferenci, kā vēsta laikraksts, ir atnācis arī LU profesors Ludvigs Adamovičs, kuru pēc apvērsuma 1934. gada 18. maijā K. Ulmanis uzaicināja par izglītības ministru no jauna sastādītajā valdībā. Tiesa, Adamovičs ilgi nepalika šajā valdībā. Apmēram pēc gada – 1935. gada 10. jūlijā – Ludvigs Adamovičs bija spiests atstāt amatu politisku domstarpību dēļ ar Kārli Ulmani.¹⁵ Vēstī, kas seko nākamā laikraksta numurā, kur stāstīts par Adamoviča un pārējo konferences dalībnieku pārrunām, atklājas cerības, kas Baznīcā saistās ar jauno situāciju pēc apvērsuma.¹⁶ Adamovičs konferencē pavēsta par to, kas neoficiāli runāts Ministru kabinetā par Baznīcas un valsts attiecībām. Materiālā ziņā valsts nesola papildu atbalstu luteriskajai Baznīcai, tomēr valsts varētu palīdzēt ievākt baznīcas nodokļus. Tiesiskā ziņā Baznīcai labāk palikt neatkarīgai – tāds ir Adamoviča kā baznīcvēsturnieka

¹³ Kramiņš, F. Jaunam tautas rītam austot. *Svētdienas Rīts* 24 (10.06.1934.), 187.

¹⁴ *Ibid.*, 186.

¹⁵ Dunsdorfs, E. Kārļa Ulmaņa dzīve. *Daugava* 1978, 351.

¹⁶ Mācītāju konference. *Svētdienas Rīts* 25 (17.07.1934.), 194.–195.

uzskats. Toties reliģijas stāvoklis armijā, pašvaldībā un skolā būšot citāds, reliģijai visur tiks parādīta tāda vieta, kāda tai pienākas. Savukārt no Baznīcas valsts sagaida, ka tā atbalstīs latviskas kultūras attīstību Latvijā. Pēc Adamoviča vēstījuma konference izrāda atbalstu pašreizējai valdībai: „Pēc ministra runas, konferences dalībnieki pieceļoties noklausījās arhibīskapa siltos atbildes vārdus, kuros izskanēja pārliecība, ka valsts un baznīca grib un varēs sastrādāt roku rokā. Evaņģēliskā baznīca ir vienmēr ņēmusi pozitīvu līdzdalību valsts uzbūves darbā, ko varam solīt ar prieku arī uz priekšu. Pašreiz baznīca no valsts līdzekļus negaida, valstij pašreiz daudz lielu pienākumu, bet ministra izteiktais vēstījums mums dod gandarījumu un cerību atbildīgajā darbā.”¹⁷ Šīs liecības liek domāt, ka atbalsts apvērsumam nav bijis tikai formāls, ārējs, bet vismaz luteriskās Baznīcas vadības vairākums patiešām atbalstīja jauno valdību.

Šie izteiktie nodomi sasaucas ar interesantu piezīmi *Svētdienas Rīta* 1935. gada 27. janvāra numurā.¹⁸ Jelgavas–Bauskas iecirkņa prāvests Reinhards vēsta par to, kā situācija attīstījies baznīcas teritorijā, par kuru viņš atbild: „... no novērojumiem varu droši teikt, ka 15. maijā notikušās pārvērtības atstājušas uz baznīcas resp. draudžu dzīvi ļoti lielu un labu iespaidu, un mācītāji var skatīties nākotnē ar ļoti labām cerībām. Vērojams, ka draudzēs krietni audzis dievgaldnieku skaits. .. pieaudzis arī vispārējais Dieva lūdzēju skaits, jo dievkalpojuma laikos baznīcas liekas būt pilnākas nekā tas bija vērojams agrāk. Svētīgu iespaidu uz ļaužu pievēršanos baznīcai atstājis arī nodibinātais stāvoklis, ka noliegts zaimot ticības lietas, tāpat arī āģitēt pret reliģiju.”¹⁹ Prāvests izsaka arī cerību, ka šī garīgās situācijas uzlabošanās uzlabos arī mācītāju materiālo situāciju. Katrā ziņā viņš pauž pārliecību: „... kaut arī daudzās vietās stāvoklis vēl ir grūts, 15. maija iespaids tomēr rada jaunu drosmi strādāt, jo nākotnes cerības tagad ir daudz labākas.”²⁰ Te redzams, ka prāvests Reinhards

¹⁷ Mācītāju konference. *Svētdienas Rīts* 25 (17.07.1934.), 195.

¹⁸ Te pārpublicēta ziņa no laikraksta *Zemgales balss* Nr. 8. *Svētdienas Rīts* 5 (27.01.1935.), 38.

¹⁹ *Svētdienas Rīts* 5 (27.01.1935.), 38.

²⁰ *Ibid.*

apvērsumu tieši sasaista ar Baznīcas uzplaukumu vismaz garīgā ziņā.

Tik eiforisks „jaunā laikmeta” vērtējums vairs nav vērojams turpmākajos *Svētdienas Rīta* numuros. Atkal un atkal izskan nožēla par to, ka baznīcā gājēju skaits samazinās, lai arī tiek atzīts, ka pēc apvērsuma valdības attieksme pret reliģiju ir pozitīva.²¹ Tā P. Golmanis 1937. gada 28. februāra numurā rakstā *Kādēļ mazinās dievgaldnieku skaits* izsaka savas bažas par remdenību, kas valda baznīcas aprindās, un dievgaldnieku skaita samazināšanos. Tomēr arī viņš uzskata, ka apvērsums ir devis pozitīvas pārmaiņas arī šajā ziņā: „Mēs tagad pārdzīvojam remdenības uzplūdus, kur laicīgas lietas, miesīgas baudas un izpriecas tiek augsti celtas un vērtētas, bet garīgi spēki, dvēseles prasības, viņas ilgas un nopūtas, sirds skaidrība ir nodzīti pie malas kā lieki, nevajadzīgi, bez kuriem var gluži labi iztikt. Mēs tagad pļaujam, ko pagājušies nemiera gadi un partiju cīņu laikmets ir sējuši mūsu draudzēs. Gan pēdējos gados, kamēr tautas vienību ārdošie spēki ir likvidēti, spirtāki vēji sāk pūst par mūsu draudzēm, arī dievgaldnieku skaits sāk pamazām vienā otrā draudzē vairoties.”²²

Turpmākajos numuros apvērsums tiek uzsvērts kā dažādu šķiru, visas tautas vienotājs, lai arī tam tiek pievērsti arvien mazāk uzmanības.²³ Atskats uz šo notikumu parādās galvenokārt laikraksta maija numuros, kur īpaša vērība pievērsta

²¹ Vēsturnieks L. Adamovičs atzīst, ka Ulmaņa valdība nostiprinājusi Baznīcas stāvokli valstī, galvenokārt apturot tās kustības un izdevumus, kas bija ar sekulāru vai arī reliģijas kritikas ievirzi, bet arī dodot stabilu vietu ticības mācībai skolās. Adamovičs, L. *Dzimtenes baznīcas vēsture*. Soest, 1947, 98.

²² Golmanis, P. *Kādēļ mazinās dievgaldnieku skaits? Svētdienas Rīts 9* (1937), 66. Gandrīz tādiem pašiem vārdiem apvērsums cildināts arī gadu vēlāk 1937. gada maija *Svētdienas Rītā*: „15. maijs pieder pie visgaišākajām dienām mūsu tautas un valsts vēsturē, aiz kuras saskatāma debesu Tēva roka. .. Dievs sūtīja mums vadoņus, kam sirds dega tautas mīlestībā, tie pagrieza ar stipru roku valsts kuģa stūri pareizā virzienā. Viņu vārdi šodien visu mutē un sirdī. Mūsu lūgšana ir, lai Dievs viņus uztur mums ilgi.” A. M. Valsts vienības svētkos. *Svētdienas Rīts 20* (b. d. 1937), 153. Spriežot pēc šiem izteikumiem, celmsīgā slavināšana varētu būt arī atrakstišanās, ko laikraksta redaktors uzņēmās uz saviem pleciem.

²³ Piemēram, Tautas Pļaujas svētki Jelgavā. *Svētdienas Rīts 37* (12.09.1937.). Aprakstīti 293 Pļaujas svētki, kurus svinējuši apmēram 280 000 dalībnieku. Tie esot notikuši lielā vienprātībā, apvienojuši dažādas kārtas, un raksta autors tos nosauc par „15. maija garu”.

15. maijam kā valsts svētku dienai, piemēram, 1936. gadā laikraksta 20. un 22. numurā. *Svētdienas Rīts* no jauna uzsvēr šī notikuma teoloģisko nozīmi: „Dievs sūtīja vīrus, kas ar drošu un stipru roku pagrieza valsts kuģa stūri pareizos ūdeņos; un Dievs deva laimīga ceļa vēju. Tagad pēc divu gadu laimīga ceļojuma, varam ar prieku un pateicību atskatīties nostaigātā ceļa posmā. Var sacīt ar Ps 118,24 vārdiem: „Šī ir tā diena, ko tas Kungs darījis, priecāsimies un liksmosimies par to.” .. Agrāk bija tauta saskaldīta un saplosīta savā dvēselē. Vienas tautas dēliem un meitām nebija vairs kopējas valodas. Tie nesaprata viens otra, negribēja saprast. Katrs runāja savas partijas valodu un žargonu. Vārds tēviņa bija daudzēm tik izkārtne, aiz tā slēpās partiju intereses, un tas stāvēja viņiem augstāk.”²⁴ Turpat tālāk atkal atrodama norāde, ka šis notikums ir bijis valdošās „svētuma zaimošanas” un „bezdievības” apstādīnātājs.²⁵ Arī kulturālā un saimnieciskā ziņā apvērsums ir nesis labus augļus.²⁶

1936. gada 24. maija numurā publicēts īss atskats uz 15. maija svinībām ar arhibīskapa T. Grīnberga runu Doma baznīcā. Arī arhibīskaps izteicis pārliecību, ka aiz apvērsuma notikuma stāv pats Dievs: „... mēs pateicamies Dievam, ka viņš pirms diviem gadiem atdeva mums atjaunoto, vienoto Latviju, ka viņš mūsu valsts priekšgalā nostādījis vīru, kas negrib nekā cita, kā ieaudzināt jaunā un vecā paaudzē mīlestību uz dzimteni un valsti, to mīlestību, kas iznīcina visu naidu, visu nevienprātību...”²⁷

1938. gada 15. maija *Svētdienas Rīts*, tāpat kā iepriekšējo gadu svētkiem veltītie numuri, sākas ar rakstu, kas veltīts 15. maija slavināšanai.²⁸ Arī šajā rakstā uzsvērts, ka valsts

²⁴ 15. maijs. *Svētdienas Rīts* 20 (b. d. 1936.), 153.

²⁵ *Ibid.*, 153.–154.

²⁶ *Ibid.*, 154, tāpat arī rakstīnā *Valdības līdzšinējā saimnieciskā politika attaisnojusies. Svētdienas Rīts* 2 (06.01.1935.), 15.–16. lpp. atrodama īsa piezīme par ekonomisko uzplaukumu apvērsuma dēļ.

²⁷ Arhibīskapa Dr. T. Grīnberga runa. *Svētdienas Rīts* 22 (24.05.1936.), 172. 1939. gadā Baznīcu un konfesiju departamenta direktors E. Dimiņš svētkiem veltītājā rakstā īpaši uzsvēris, ka apvērsums veicinājis vienības nodibināšanu. Rakstā īpaši izcelta arī Ulmaņa loma, cieņa autoritāte. Dimiņš, E. Atdzimšanas svētkos. *Svētdienas Rīts* 20 (04.05.1939.), 165.–167.

²⁸ Birģelis, I. Tad nu arī mēs. *Svētdienas Rīts* 20 (15.05.1938.), 153.–154.

kopš apvērsuma laikiem ir kļuvusi par Baznīcas aizstāvi. Baznīca savukārt kalpo valsts atjaunotnei, veicinot garīgu atjaunotni – ar grēknožēlas modināšanu, jo „Grēka smagums nospiež sirdsapziņu, mazina darba prieku, atņem ticību nākotnei, jauc saskaņu un ārda vienību. Latviju apdraud grēka smagums arī pēc 15. maija. Tāpēc baznīca strādā lielu valstisku darbu, ja tā palīdz pilsoņiem ieraudzīt savu grēku un atbrīvoties un liekiem smagumiem, kas neļauj cēlajam un labajam nostiprināties tautā”.²⁹ Rakstā, kas publicēts šai pašā gadā un veltīts 18. novembrim, 15. maijs tiek aplūkots kā valsts dibināšanas turpinājums. Pēc apvērsuma strauji norisinājusies valsts celtniecība, kad „mūsu zemi otrreiz no naidnieka un politisko partiju varas un virskundzības atbrīvoja Vadonis – Dr. Kārlis Ulmanis un sirmais ģenerālis Jānis Balodis”.³⁰ Ar 15. maiju ir iesācies laiks, ko varot apzīmēt par „celtniecības un plaukšanas laikmetu”.³¹ Jaunas skolas, tautas nami, slimnīcas, ceļi, visbeidzot, Ķeguma spēkstacija – viss ir licība uzplaukumam, lieliem darbiem, „kurus līdzējis veikt pats Dievs”.³²

1939. gadā laikraksta otrajā numurā publicēta mācītāja Jāņa Drīzuļa 1938. gada 18. novembra svētku runa, teikta Harbinas evaņģēliski luteriskajā Baznīcā Ķīnā.³³ Šis ir viens no retajiem sprediķiem, kas iespiests *Svētdienas Rīta* pirmajās lappusēs un kur teoloģiskie jautājumi saistās ar Latvijas valstiskumu. Latvijas valsts veidošanos Drīzulis interpretē kā

²⁹ Birģelis, I. Tad nu arī mēs. *Svētdienas Rīts* 20 (15.05.1938.), 154.

³⁰ Kvālis, V. 18. novembra nozīme (18.11.1938.). *Svētdienas Rīts* 46 (13.11.1938.), 363.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ Drīzulis, J. Latvijas valsts 20 gadu pastāvības svētku sprediķis, teikts Harbinas evaņģel.-lut. baznīcā 18. novembrī 1938. gadā. *Svētdienas Rīts* 2 (08.01.1939.), 9.–11. Ķīnā 20. gs. sākumā pastāvēja diezgan liela latviešu diaspora. 1924. gadā tur mita ap 1200 Latvijas pilsoņu. Šis skaits gan samazinās, 1930. gadā to ir tikai 385 un vēl 400–500 latviešu, kas ir PSRS un Ķīnas pilsoņi. Pie šīs diasporas kultūras dzīves piederēja, piemēram, Harbinas latviešu biedrība, vēl arī citas biedrības, kā arī Harbinas evaņģēliski luteriskā draudze, kas 20.–30. gados tur darbojās mācītāja Jāņa Drīzuļa vadībā. Ščerbinskis, V. Izstāde „Ķīna Latvijas Valsts vēstures arhīva dokumentos”. *Latvijas Arhīvi* 4 (2002), 147.–148. Pieejams: http://www.arhivi.lv/sitedata/ZURNALS/zurnalu_raksti/146-154-ArhivuDzive.pdf (skatīts 17.08.2009.).

Dieva brīnumu, Dievs mudinājis latviešu dēlus, lai nodibinātu Latvijas valsti, arī cīnītājiem par Latvijas brīvību Dievs vēlējies izdošanās, Dievs pats sargājis Latviju.³⁴ 1934. gada apvērsumā K. Ulmanis un J. Balodis „glāba Latviju un uzveda uz pareizā ceļa”. 1934. gads arī esot Dieva gribas izpaušanās, K. Ulmanis tiek cildināts kā Dieva dāvāts Vadonis.³⁵

15. maija cildināšanu turpina arī Baznīcu un konfesiju departamenta direktors E. Dimiņš rakstā *Kultūras svētkos*. 15. maijs te uzsvērts kā „gara uzvara pār materiālismu, garīgo interešu, latviskā ideāla, diženu mērķu atdzimšana un savtīgo, materiālo kaislību atkāpšanās”.³⁶

Dieva sūtnis – vadonis Kārlis Ulmanis

1934. gada *Svētdienas Rīta* numuros Kārlis Ulmanis vispār netiek pieminēts, bet pēc 27. maija viņa vārds dažādos kontekstos parādās bieži³⁷ – rakstos, kas veltīti kāda temata iztirzāšanai, bet īpaši – valsts svētkiem. Laikrakstā publicētas arī viņa runas vai atsevišķi citāti. Pārsvarā par

³⁴ Drīzulis, J. Latvijas valsts 20 gadu pastāvības svētku sprediķis, teikts Harbinas evaņģel.-lut. baznīcā 18. novembrī 1938. gadā. *Svētdienas Rīts 2* (08.01.1939.), 9.–10. Interesantas ir Drīzuļa interpretācijas arī par citu valstu likteņiem: „Kur ir Austrija? Tā nedabūja vis svētīt 20 gadu svētkus. Un kas noticis ar Čehoslovākiju? Viņai svētku vietā asaras. Abas šās valstis, bībeles vārdiem runājot, bija savās cerībās palaidušās „uz lieliem kungiem”, bet visas cerības aizgāja vējā un pasaulei atlika tikai pabrīnīties...” Drīzulis, J. Latvijas valsts 20 gadu pastāvības svētku sprediķis, teikts Harbinas evaņģel.-lut. baznīcā 18. novembrī 1938. gadā. *Svētdienas Rīts 2* (08.01.1939.), 9.

³⁵ Drīzulis, J. Latvijas valsts 20 gadu pastāvības svētku sprediķis, teikts Harbinas evaņģel.-lut. baznīcā 18. novembrī 1938. gadā. *Svētdienas Rīts 2* (08.01.1939.), 10. „Mums te tālumā dzīvojot, varbūt lenāk prātā domas, sak, vaj tad 15. maija pārgrozības bija jel vajadzīgas? Uz to es atbildēšu noteikti un skaidri, ka tas bija jau sen agrāki vajadzīgs, bet tikai istā stunda vēl nebija sīti. 1930. gadā Rīgā būdams es noskatījos, ka mūsu Latvijā vairs nav labi, un ar bēdīgu sirdi atgriezos uz Harbinu. Un gandrīz 4 gadi vēl Latvijā valdīja šāds stāvoklis. Ar 15. maiju atausa Latvijai saulaināki laiki: tautiskā un valstiskā samaņa ir nostiprinājusies, izzudis ir partiju un šķiru naidis.” Drīzulis, J. Latvijas valsts 20 gadu pastāvības svētku sprediķis, teikts Harbinas evaņģel.-lut. baznīcā 18. novembrī 1938. gadā. *Svētdienas Rīts 2* (08.01.1939.), 10.

³⁶ Dimiņš, E. Kultūras svētkos. *Svētdienas Rīts 5* (29.01.1939.), 35.

³⁷ Gadā iznāca 52 laikraksta numuri ar šādu dinamiku: 1934. gadā Ulmanis pieminēts 13 rakstos, 1935. – 20, 1936. – 28, 1937. – 42, 1938. – 30, 1939. – 15 rakstos.

viņu ziņots laikraksta rubrikā *Ziņas no garīgas un laicīgas dzīves* – kā viņš apceļo Latviju, ziedo, piedalās dažādos svinīgos un nozīmīgos pasākumos. Ir arī ziņas par apsveikumu nosūtīšanu no dažādām luteriskās Baznīcas sanāksmēm.³⁸

1934. gadā *Svētdienas Rīta* numuros (līdz 48. laikraksta numuram) Ulmanis parasti dēvēts par Ministru prezidentu. Līdz 1936. gadam pēc Goda doktora titula saņemšanas visbiežāk lietotais apzīmējums ir „ministru prezidents Dr. K. Ulmanis”.³⁹ Tomēr parādās arī citi apzīmējumi – „valdības galva”, „tautas vadonis”, „tautas lielais vadonis”.⁴⁰ Sākot ar 1936. gadu, kad Ulmanis pārņem arī Valsts prezidenta amatu, laikraksts viņu pārsvarā dēvē par Valsts prezidentu Dr. K. Ulmani, dažreiz arī par Valsts un Ministru prezidentu. Interesanti, ka, sākot ar 1936. gadu, parasti Kārļa Ulmaņa vārds izcelts treknrakstā.⁴¹ Lai arī *Svētdienas Rīta* lappusēs nav lietoti pārāk izvērsti cildinājumi, pārsvarā Ulmanis ir saukts par Vadoni, šim apzīmējumam pievienojot vēl dažādus epitetus: „Dīzais Vadonis”, „Tautas Vadonis”, „Mūsu vadonis”, „miļlais Vadonis”.⁴² Arī apzīmējumi „Prezidents”, „Valsts Prezidents” (ar lielo burtu) lietots ar nozīmi „prezidents vadonis”.⁴³ Vēl Ulmanis dēvēts

³⁸ Laikrakstam *Svētdienas Rīts* 1939. gada beigās ar atsevišķiem izņēmumiem ir 8 lappuses. 1934. – 1939. gadā 1. – 5. lappusē Ulmanis pieminēts 76 rakstos. Pirmajā lappusē – tikai 5 reizes. Parasti tā atvēlēta svētrunai. Savukārt 6. – 7. lappusē Ulmaņa vārds parādās 86 rakstos, tātad aptuveni divreiz biežāk nekā laikraksta pirmajās lappusēs (astotajā – pēdējā lappusē viņa vārds minēts tikai vienreiz). Šajās lappusēs parasti izvietota rubrika *Ziņas no garīgas un laicīgas dzīves*.

³⁹ Piemēram, *Valdības brauciens pa Kurzemi. Svētdienas Rīts 35* (26.08.1934.), 278.

⁴⁰ Skatīt, piemēram, rakstus *Svinības valsts svētkos. Svētdienas Rīts 48* (b. d. 1934.), 381. – 382.; *Lauksaimnieku diena Valmierā – lieli svētki. Svētdienas Rīts 9* (24.02.1935.), 70. – 71. Izņēmums ir pāris rakstu, kuros Ulmaņa uzvārds drukāts ar retinājumu, piemēram, J. Brūna raksts *Mazpulku nozīme. Svētdienas Rīts 6* (03.02.1935.), 45.

⁴¹ Piemēram, raksts *Arhibīskapa Dr. T. Grinberga runa. Svētdienas Rīts 22* (24.05.1936.), 170.

⁴² Šie apzīmējumi parādās, piemēram, skolotāja K. Butāna rakstos *Klusuma brīdis. Svētdienas Rīts 31* (01.08.1937.), 242, un *Kas mūsu tautu darīs stipru. Svētdienas Rīts 34* (22.08.1937.), 269.

⁴³ Piemēram, E. Dimiņa raksts *Ražas svētkos. Svētdienas Rīts 40* (02.10.1938.), 313. – 314. Turpat arī vienīgā reize, kad dots apzīmējums „Saimnieks”, arī epitets „Ceļvedis” E. Dimiņa rakstā *Kultūras svētkos. Svētdienas Rīts 5* (29.01.1939.), 35.

par Saimnieku, Ceļvedi, tomēr šie apzīmējumi ir izņēmums.⁴⁴ Var secināt, ka laikraksts atsaucas uz Kārli Ulmani arvien eksaltētāk – viņa vārds īpaši tiek izcelts ar treknrakstu, viņš tiek pagodināts ar jūsmīgiem epitētiem. Tomēr visvairāk ir lietota standartfrāze „valsts prezidents Dr. K. Ulmanis” – parasti īsajās *Ziņās no garīgas un laicīgas dzīves*.

Jau runājot par apvērsumu, bija jāpiemin Ulmaņa personības cildinājums laikraksta lappusēs. Kā viens no galvenajiem Kārļa Ulmaņa nopelniem tiek uzsvērta tautas vienotības panākšana iepretī tautas sašķeltībai.⁴⁵ Laikrakstā nav atrodamas neviens kritisks izteikums par Valsts prezidentu, par valdību, bet dažādi izcelta viņa personība. Viņš rādīts kā tautā iemīļots prezidents, labs runātājs, kas stāv tuvu tautai. Ziņojot par pasākumiem, kuros piedalījies Kārlis Ulmanis, nav aizmirsts pavēstīt par klātesošo atbildes reakciju uz viņa klātbūtni un runām, piemēram, mazpulku sanāksmē 1936. gadā „Virsvadoņa vārdi izsauca jaunajās sirdīs prieku un sajūsmu”.⁴⁶ Par Ulmaņa piedalīšanos darba svētkos, kas notika 1937. gadā, rakstīts: „Bet visas acis raudzījās uz Valsts prezidentu K. Ulmani, ap viņu lasījās sajūsmināti visi lielie un mazie svētku dalībnieki... Mūsu prezidentam ir tā skaistā dāvana, atrast īstos vārdus, ar kuriem viņš apgaismo lietas īsto būtību un valdzina klausītājus.”⁴⁷ Vēstot par dažādiem Baznīcas pasākumiem, laikraksts bieži piemin sveicienus, kurus pasākuma dalībnieki sūta Ulmanim, dažkārt saucot

⁴⁴ Šie abi apzīmējumi tikai E. Dimiņa rakstos – „Saimnieks” rakstā *Ražas svētkos. Svētdienas Rīts* 40 (02.10.1938.), 313.–314.; „Ceļvedis” – *Kultūras svētkos. Svētdienas Rīts* 5 (29.01.1939.), 35.

⁴⁵ „Bet vislieliskākais bija tas – un tā ir šo svētku galvenā nozīme – visā lielajā cilvēku jūrā pulsēja viens gars, vienprātības gars, viena doma un viens nākotnes mērķis. ... Te izpaudās skaistā veidā 15. maija gars, kura lāpu iemeta tautā mūsu tautas vadonis Kārlis Ulmanis.” Tautas Pļaujas svētki Jelgavā. *Svētdienas Rīts* 37 (12.09.1937.) 294. „Tikai tagad uzausa svarīgā atziņa, ka vienības ir spēks; šīnī vienības garā visa tauta sekoja Tautas Vadoņa aicinājumam atjaunotās valsts dzīves darbā.” Mačulāns, A. Dievs svētī Latviju! *Svētdienas Rīts* 46 (b. d. 1937.), 361.

⁴⁶ Mazpulku mītnes iesvētīšana. *Svētdienas Rīts* 22 (24.05.1936.), 174. Ziņojot par Pļaujas svētkiem Jelgavā: „Ap viņa personu tad arī šīnīs svētkos audās visu labāko domu un jūtu pavedieni, vēl sevišķi tādēļ, ka dienu agrāk viņš atskatījās uz 60. g. nostaiģātu dzīves posmu.” Tautas Pļaujas svētki Jelgavā. *Svētdienas Rīts* 37 (12.09.1937.), 294.

⁴⁷ Darba svētki. *Svētdienas Rīts* 31 (01.08.1937.), 245.

viņu par „mīlo Vadoni”. Piemēram, Limbažu pērminderu konference 1936. gada janvārī nosūta apsveikumu vārdadienā ar šādu tekstu: „Šodien, mūsu dižā vadoņa vārda dienā, Limbažu apkārtnes ev.-lut. draudžu pērminderu konferences dalībnieki sveicina savu mīlo vadoni un lūdz Dievu par mūsu tautas un valsts nākotni.”⁴⁸

Cildinot Ulmani, tiek pieminēti viņa aicinājumi celt zemes kultūru un materiālo labklājību, un viņš pats tiek minēts kā paraugs šajā labdarības darbā. Vairākkārt laikrakstā pieminēts Ulmaņa draudzīgais aicinājums dāvēt skolas bibliotēkām grāmatas. Ulmanis nosaukts kā pirmais, kas savai pagasta skolai aizsūtījis dāvinājumu.⁴⁹ Viņš rādīts arī kā paraugs un lokālpatriots. Tā kā skolas gaitas Ulmanis bija sācis Bērzmuižas skolā, svinīgā ceremonijā viņš tai dāvinājis karogu un lūdzis, „lai šis karogs tiek iznestš un attīts, pavadot mani uz pēdējo dusas vietu”.⁵⁰ *Svētdienas Rīts* atspoguļo šo svinīgo brīdi šādi: „Mūsu godātā Tautas vadoņa cēlais paraugs atstās uz tautu dziļu iespaidu un mācīs kādām jābūt mūsu attiecībām ar dzimto zemi dzīvojot un mirstot.”⁵¹

⁴⁸ V. O. Pērminderu konference. *Svētdienas Rīts* 7 (09.02.1936.), 55. Apsveikumu nosūtīšana pieminēta vēl daudzreiz – tūlīt pēc apvērsuma tos sūtījuši mācītāju konferences dalībnieki. *Svētdienas Rīts* 24 (17.06.1934.), 187; apsveikums arī Albertam Kviesim no mācītāju konferences dalībniekiem. *Svētdienas Rīts* 27 (30.06.1935.), 211; Apsveikums vārdadienā. *Svētdienas Rīts* 6 (02.02.1936.), 55; no mācītāju konferences dalībniekiem, apliecina cieņu un mīlestību. *Svētdienas Rīts* 26 (21.06.1936.), 206; no Valmieras iecirkņa Dāmu komitejas konferences dalībniecēm, pateicība par darbu, aizlūgšana. *Svētdienas Rīts* 34 (16.08.1936.), 210.–271.; no Valmieras iecirkņa mācītāju konferences dalībniekiem, izteikta aizlūgšana. *Svētdienas Rīts* 36 (30.08.1936.), 283.–284.; vēl arī *Svētdienas Rīts* 42 (11.10.1936.), 335; *Svētdienas Rīts* 49 (29.11.1936.), 390; *Svētdienas Rīts* 5 (31.01.1937.), 39; apsveikums no zemniekiem, kas ar sajūsmu sveic savu labdari. *Svētdienas Rīts* 5 (31.01.1937.), 39; vēl *Svētdienas Rīts* 11 (14.03.1937.), 85; apsveikums arī Jānim Balodim. *Svētdienas Rīts* 33 (15.08.1937.), 262; *Svētdienas Rīts* 35 (29.08.1937.), 278; apsveikums Jānim Balodim. *Svētdienas Rīts* 50 (12.12.1937.), 399; no Rīgas apriņķa prāvesta iecirkņa konferences. *Svētdienas Rīts* 38 (18.09.1938.), 302; Sēlpils prāvesta iecirkņa mācītāju konferences uzticības un padevības apliecinājums. *Svētdienas Rīts* 10 (05.03.1939.), 87.–88. u. c.

⁴⁹ Skaists piemērs. *Svētdienas Rīts* 8 (17.02.1935.), 62; Skolas mācības gadu beidzot. *Svētdienas Rīts* 26 (21.06.1936.), 204. Svinības Bērzmuižā. *Svētdienas Rīts* 38 (19.09.1937.), 38.

⁵⁰ Svinības Bērzmuižā. *Svētdienas Rīts* 38 (19.09.1937.), 38.

⁵¹ *Ibid.*

Laikrakstā maz runāts par Kārļa Ulmaņa un Baznīcas attiecībām. Tās parādās tikai rakstos, kas piemin viņa dāvinājumus draudzēm.⁵² Ar tiem viņš izcelts kā baznīcas labvēlis un aizstāvis. Laikraksts vēsta, piemēram, par to, ka Ulmanis ceļojot pēkšņi apstājies pie Lēdurgas baznīcas un izkāpis to apskatīt. Pēc trim dienām mācītājs saņēmis ziņu par 1000 latu ziedojumu baznīcas trešās lustras iegādei.⁵³ Laikrakstā minēts, ka baznīcas sūtījušas Ulmanim apsveikumus un bieži pieminējušas viņu, aizlūdzot par prezidentu un valdību. Laikraksts arī ziņo par aizlūgšanas kārtību, kas ieviesta luteriskajā Baznīcā 1936. gadā. Tajā paredzēts: 1) aizlūgt par Latvijas valsti un tautu; 2) par „Valsts un Ministru prezidentu Kārli Ulmani un valdību”; 3) par armiju un aizsargiem; 4) par evaņģēliski luterisko Baznīcu, arhibīskapu un Baznīcas Virsvaldi. Šādai kārtībai bija jābūt visos dievkalpojumos, tāpēc katrā dievkalpojumā aizlūgšanā izskanēja Kārļa Ulmaņa vārds.⁵⁴

Lai arī Ulmaņa un Baznīcas attiecības, šķiet, galvenokārt ir aprobežojušās ar formālu dalību dievkalpojumos un ziedojumiem, ar kuriem Ulmanis redzami atbalstījis Baznīcu, visticamāk, kā kultūras iestādi, tas nekavē laikraksta autorus teoloģizēt Ulmaņa politiku un personības lomu. Skolotājs A. Cinis no Stalbes skolas salīdzina Latvijas un Israēla tautas attīstību. Tāpat kā Mozus tika sūtīts Israēla tautai, arī Latvijai tās vadoņi radās grūtā laikā, un tika nodibināta Latvijas valsts. Lai gan Ulmanis netiek nosaukts par „latviešu Mozu”, tomēr autors lieto Bībeles simbolus, lai attiecinātu tos uz politiku.⁵⁵ Tālāk minētos piemēros Ulmanim visai skaidri

⁵² Briedis, K. Latgales draudžu dzīve. *Svētdienas Rīts* 46 (11.11.1935.), 367. Valsts prezidents Lēdurgā. *Svētdienas Rīts* 33 (15.08.1937.), 261. Mežmuiža. *Svētdienas Rīts* 30 (25.07.1937.), 240. Pamatakmens jaunajai baznīcai. *Svētdienas Rīts* 38 (19.09.1937.), 302. Valsts prezidenta ziedojums Smiltenes draudzei. *Svētdienas Rīts* 46 (b. d. 1937.), 366. Prezidenta ziedojums Liepājas baznīcai. *Svētdienas Rīts* 1 (01.01.1938.), 5. Lielas svinības Lutera baznīcā. *Svētdienas Rīts* 10 (06.03.1938.), 10. K. Iesvētīta Apriķu baznīca. *Svētdienas Rīts* 47 (20.11.1937.), 375. u. c.

⁵³ Valsts prezidents Lēdurgā. *Svētdienas Rīts* 33 (15.08.1937.), 261.

⁵⁴ Baznīcas virsvaldes rīkojumi un ziņojumi. Rīkojums Nr. 1074. *Svētdienas Rīts* 19 (03.05.1936.), 151.

⁵⁵ Cinis, A. Salīdzinošās ticības mācības un vēstures stunda. *Svētdienas Rīts* 9 (24.02.1935.), 67.–68.

piedēvēta mesijas loma. Tas pats notika arī sekulārā presē – Ulmaņa autoritārisms ir politiskā mesiānisma iezīmes,⁵⁶ tomēr *Svētdienas Rīta* īpatnība ir tā, ka autori interpretē šo reliģijas substitūciju teoloģiski. Raksta noslēgumā autors pieprasa dubultu lojalitāti Dievam un vadoņiem, tas izriet no politiskās varas teoloģizācijas, kas atklājas paralēlajā divu tautu likteņu atspoguļojumā: „Pagājušajā gadā 15. maijā mūsu tautas lielajam vadonim izdevās no jauna nostiprināt valsts drošības pamatus, aicinot uz kopīgu darbu visu tautu. Ja mēs turpmāk būsīm uzticīgi tam Kungam, kas mūs līdz šim žēlīgi pasargājis un vadījis un arī būsīm paklausīgi saviem vadoņiem, tad nekādi naidīgi spēki un varas nespēs atņemt mums mūsu iegūto brīvību un valsts pastāvību.”⁵⁷ Šis izteikums liecina, ka raksta sākumā minētie Bībeles stāsti un simboli tiek lietoti, lai leģitimizētu un nostiprinātu politisko, t. i., vadoņa varu, kas ir Dieva veidota un līdz ar to arī drošības garants. No valsts varas teoloģizācijas te izriet noteikta ētika, kas šajā gadījumā ir teoloģiskās un civilās ētikas cieša savīšanās.⁵⁸

Ulmaņa mesiānisms vēl vairāk uzsvērts Harbinas mācītāja Drīzula rakstā – grūtā brīdī Dievs sūtījis Kārli Ulmani kā glābēju:

„Mūsu Vadonis nāca arī baznīcai un skolai palīgā, deva bagātīgi gan valsts pabalstu šo iestāžu labošanai un uzturēšanai, gan ziedoja pats no saviem līdzekļiem, tā dodams visiem labu priekšzīmi. .. 15. Maija saules stari ir arī līdz mums nonākuši un arī mums vajaga strādāt un mūsu jaunatni audzināt mūsu diženā Vadoņa norādītā garā, lai audzin augtu visi tikumā, dedzīgā darbā un tēvijas mīlestībā. Pats Dievs mūsu tautai

⁵⁶ „Mēs esam atguvuši paši sevi, ar ziedoša maija rītu mēs esam „pamodušies ar jaunu sirdi krūtīs”, vēl vairāk mēs esam atraduši vadoni.” Lapiņš, K. Dzimtenes ideja. Latvietis un viņa tēvu zemē. Rīga, 1936, 8.–10. Citēts pēc Zelče, V. Bēgšana no brīvības: Kārļa Ulmaņa režīma ideoloģija un rituāli. *Reiz dzīvoja Kārlis Ulmanis...* Agora 6 (2007), 323.

⁵⁷ Cinis, A. Salīdzinošās ticības mācības un vēstures stunda. *Svētdienas Rīts* 9 (24.02.1935.), 68.

⁵⁸ Politikas teoloģizācija ietver noteiktu ētikas komponenti tad, kad reliģija vairs nespēj to nodrošināt. Par politisko teoloģiju un civilreliģiju skatīt: Bizeul, Y. Glaube und Politik, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, 101–114.

un valstij ir devis tādu Vadoni, lūgšim to Kungu, lai Viņš vēl ilgi to uztur mums par svētību:

Dievs, sargi Vadoni,
Mūs' lielo darboni,
Valsts, tautas glāboni,
Sargi jel to!
Dod tautai, valstij zelt,
Vienotiem darbus tvert,
Tēvzemi godā celt
Apvienoto!"⁵⁹

Ulmanis te raksturots kā ideāls priekšzīmīgs tēls, kura darbus ir vērts atdarināt, bet vēl vairāk – kā Dieva sūtītais glābējs.

Arī laikraksta redaktors A. Mačulāns Ulmani raksturo līdzīgi: „Demokrātijas laikos lidoja daudz dažādu lozungu pa gaisu. Bet tie palika gaisā. Nebija vienas noteiktas gribas, kas tos realizētu. Ar bažām vajadzēja konstatēt, ka dzīve sāk irt. Tad Dievs sūtīja tautas vienotas gribas paudēju Kārļa Ulmaņa personā. Viņa noteiktajā un cēlu mērķu apgarotā vadībā ausa jauni laiki; tagad redzam, plaukst valsts un tautas dzīve. Varam Dievam tikai pateikties.”⁶⁰

Bieži politiskais mesiānisms ir saistīts ar utopiskiem mērķiem (būtībā sekularizētu priekšstatu par Dieva valstību), kuru piepildīšana (lai arī tālā nākotnē) ir paredzēta šīs zemes dzīves laikā.⁶¹ Interesanti, ka *Svētdienas Rītā* atspoguļotajos priekšstatos mērķis jau ir sasniegts, var „Dievam tikai pateikties”, valsts ir izglābta, teoloģiski runājot – eshatoloģija ir jau piepildījies, un tomēr tā vēl nav pilnīgi realizēta, tāpēc nepieciešams strādāt, „celt valsti”. Un Ulmanis ir tas, kurš nemitīgi strādā valsts labā un kurš būtu jāatdarina. Ar darbu

⁵⁹ Drizulis, J. Latvijas valsts 20 gadu pastāvības svētku sprediķis, teikts Harbinas evaņģel.-lut. baznīcā 18. novembrī 1938. gadā. *Svētdienas Rīts* 2 (08.01.1939.), 10.

⁶⁰ Mačulāns, A. Atmodas kustība. Dranks Buhmans. *Svētdienas Rīts* 13 (b. d. 1937.), 100.

⁶¹ Seitschek, H. O. Politischer Messianismus: Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluss an Jacob Leib Talmon, Paderborn: Schöningh, 2005, 83–88.

situāciju vēl iespējams uzlabot un to, kas iegūts, nostiprināt, tādēļ laikrakstā uzsverta darba nozīme.⁶²

Lai arī mesiānisms politikā bieži saistīts ar stingru robežu novilkšanu starp „mūsējiem” un „pretiniekiem”, tomēr laikrakstā šāda opozīcija atklāti neparādās. Tas varētu būt skaidrojams jau ar pieminēto „realizēto eshaotoloģiju”. Pretinieki, ienaidnieki, Latvijas brīvības apdraudētāji jau pieder pagātnei. Lai arī Ulmaņa režīma laikā dažādi iekšējie spēki kritizēja valdības darbību,⁶³ tomēr laikraksta lappusēs nav izvērstas diskusija par ideoloģijām un kustībām, kuras būtu jāapkaro. Tas ir tāpēc, ka pēc 15. maija viss tika idealizēts un uzskatīts, ka iestājies „zelta laikmets”, kur nav vietas politiskām domstarpībām, jo tās līdz ar partiju likvidēšanu esot novērstas.

Latviskums un Baznīca

1936. gadā valsts svētkos Kārlis Ulmanis saka runu, kurā 15. maijs interpretēts kā tautas vienības atjaunotājs un arī kā īstas latviskas kārtības iedibinātājs. Tas esot īstā latviskuma sākums. Arī pēc valsts atjaunošanas 18. maijā turpmāk pastāvējušas „sadzīves formas”, kas pārņemtas no nebrīvības laikiem. 15. maijs esot bijis sava veida 18. novembra valsts dibināšanas turpinājums: „15. maijs pierādīja, ka 18. novembra celtnē ir iespējama draudzīga un laimīga sadzīve.”⁶⁴

Svētdienas Rīts liecina par nacionālās ideoloģijas uzplaukumu 30. gadu otrajā pusē. Nacionālisms kā ideoloģija centrā liek nāciju un cenšas veicināt tās nacionālo autonomiju, nacionālo

⁶² „Mēs dzīvojam tagad spraiga darba laikmetā. .. Pirmo reizi visa latvju tauta dižena Vadoņa vadīta strādā vienības apgarotā neredzēti lielus darbus vienā ritmā. Lielajā darba aizrautībā rodas un krājas vērtību kalni.” Dimiņš, E. Ražas svētkos. *Svētdienas Rīts* 40 (02.10.1938.), 313.

⁶³ Feldmanis, I. Umgestaltungsprozesse im Rahmen des Ulmanis-Regimes in Lettland 1934–1940. In: Oberländer, E. (Hrsg.) *Autoritäre Regime in Ostmittel- und Südosteuropa, 1919–1944*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2001, 243–247. Opozīcija bija visai vāja, un tajā nebija vienotības. Pret Ulmani bija nostājušies pilsoniski noskaņoti politiķi, pārkonkrustieši G. Celmiņa vadībā, arī bijušais Nacionālās apvienības vadītājs A. Bergs un viņa domubiedri u. c.

⁶⁴ Valsts prezidenta Dr. K. Ulmaņa runa. *Svētdienas Rīts* 22 (24.05.1936.), 172.

vienotību un nacionālo identitāti.⁶⁵ Laikrakstā nacionālisma jautājums saistīts ar Baznīcu divējādi. No vienas puses, tiek uzsvērtā pilsoņu un arī Baznīcas atbildība kopējā labuma gūšanā, no otras puses, jautājums ir par Baznīcas nacionālo identitāti, citiem vārdiem, kā nacionālais iespaido Baznīcas iekšējo praksi.

Nacionālisms tiek uzsvērts kā viena no laika aktualitātēm. Arnolds Lūsis raksta, ka „nacionālisms ir kļuvis par faktoru, kas iezīmē jaunus ceļus un jaunas iespējamības tautu un valstu dzīvē”. To nedrīkst ignorēt, kā liecina Vācijas un Itālijas piemēri.⁶⁶ Laikrakstā vairākkārt norādīts, ka Baznīcas uzdevums ir rūpēties par kopīgo labklājību, jo tā sasniedzama tikai visas tautas kopīgā darbā.⁶⁷ Nacionālā ideoloģija skaidri saredzama šajā izteikumā: „Mūsu laikos ir aktīva nacionālisma problēma. Mācītājs nacionālā ziņā nedrīkst būt vienaldzīgs. Valsts pamatoti drīkst prasīt, lai mācītāji būtu nacionāli noskaņoti. .. Milēt savu tautu, kalpot viņai, lūgt Dievu par viņu – to valsts drīkst prasīt no mācītāja. Tēvzemes mīlestība ir augsta vērtība un tā nerunā pretīm kristietībai.”⁶⁸

Saistībā ar tautas kopīgo labklājību parādās arī rūpes par dzimstības samazināšanos Latvijā, jo tās dēļ samazinās cilvēku skaits gan laukos, gan arī pilsētās. Izskan aicinājums: „Mums vajaga gribas dzīvot, tad arī dzīvosim. Vajaga būt spējīgiem atteikties no šaurā individuālisma un egoisma vispārībai par labu. .. nekad atsevišķais indivīds nevar dzīvot viens pats un nevar uz ilgāku laiku kļūt laimīgs viens pats par sevi. .. Ja tautai slikti klāsies, tad tā būs arī viņa nelaime. Tautas nāve būs arī viņa nāve, tautas dzīvība būs arī viņa dzīvība.”⁶⁹

⁶⁵ Smith, A. D. *Nationalism*. Cambridge, 2001, 9.

⁶⁶ Lūsis, A. Baznīca un nacionālisms. *Svētdienas Rīts 1* (01.01.1936.), 5.

⁶⁷ Kramiņš, F. Jaunam tautas rītam austot. *Svētdienas Rīts 24* (10.06.1934.), 186.

⁶⁸ Kristbergs, Ž. Kādas prasības uzstāda mācītājam mūsu laiks un kā tās saskaņojamas ar Dieva vārdu? Rakstu darbs Baznīcas virsvaldes kandidātu eksāmenā. *Svētdienas Rīts 6* (02.02.1936.), 43. Laikraksts vēsta arī par kādu patriotisku draudzes vakaru Dobelē ar latviešu autoru dziesmām. Tajā apskatīti Dieva priekšstati tautasdziesmās un draudzes mācītājs Detlavs savā runā par Baznīcas iekšmisiju aicina darboties Latvijas un Baznīcas labā. Patriotisks draudzes vakars Dobelē. *Svētdienas Rīts 13* (24.03.1935.), 102.

⁶⁹ Mūsu tautas dzīvais spēks. *Svētdienas Rīts 12* (17.03.1935.), 91.

Baznīcai jābūt par paraugu, vienotība kristiešiem būtu jāsaprot vislabāk, jo Jēzus, aizlūdzot, „Lai visi ir viens – ka tie ir pilnīgi viens” (Jņ. 17, citēts pēc laikraksta), radījis vienības nozīmi un vērtību.⁷⁰

Laikrakstā tiek plaši risināts kristietības un nacionālisma attiecības. Tas saistīts ar diviem pakārtotiem jautājumiem par latviskās reliģiozitātes identitāti un prasībām pēc reformām luteriskajā liturģijā.

Par kristietības un nacionālisma attiecībām runāts, piemēram, J. Vācieša rakstā: „Kristīgā ticība ir visām tautām viena, bet nacionālisms katrai tautai savs, cits, īpatnējs, un, kā tāds, viņš veicina tautas noslēgšanos iedziļināšanos sevī pašā. Nacionālisms ir tautas garīgās atdzimšanas un atjaunošanās izpaudums; viņš atgādina tautai, ka viņa ir atsevišķs īpatnis citu tautu saimē, kam ir tiesības uz patstāvīgu dzīvi, kā pilngadību sasniegušam individam. Ja aicina tautu uz kulturālu darbību, sasniegt augstāku stāvokli saimniecībā un garīgā laukā, kā piemēram, tagad Latvijā, tad tā ir nacionāla kustība, kas ar kristīgo ticību iet roku rokā, stiprinājot valsts pamatus.”⁷¹ Turpretī Vācijā, pēc autora domām, nacionālismam ir negatīva ietekme, jo Vācija ir sākusi pastiprināti bruņoties un līdz ar to arī nostājas pret kristīgo ticību, kas aicina uz mieru.⁷²

Parasti tiek diskutēts par to, vai Baznīcai vispār var/drīkst piemist sava nacionālā īpatnība, vai arī reliģija ir pārnacionāla, tās pārdzīvojums nav atkarīgs no nacionālās piederības. Arnolds Lūsis rakstā *Baznīca un nacionālisms* atbild uz šo jautājumu – Baznīcai ir gan nacionāls, gan pārnacionāls raksturs. Tomēr autors cenšas aizstāvēt Baznīcas latviskošanu. Latviskot, pēc A. Lūša domām, nenozīmē atgriezties pie senču dieviem, Baznīca var kļūt latviskāka tikai tad, „ja ietversim baznīcas dzīvē tos garīgos spēkus,

⁷⁰ Mūsu tautas dzīvais spēks. *Svētdienas Rīts* 12 (17.03.1935.), 91.

⁷¹ Vācietis, J. *Kristīgā ticība un nacionālisms*. *Svētdienas Rīts* 19 (05.05.1935.), 147.

⁷² *Ibid.* Grūti pateikt, vai redakcijas piezīme, ka raksts ir ievietots „pārrunas kārtībā”, t. i., diskusijas dēļ, ir norobežošanās no autora viedokļa, vai arī šai piezīmei nav nekāda sakara ar izteikto viedokli, bet ir aicinājums diskutēt tālāk par šo jautājumu – kristietība un nacionālisms.

kādi patreiz valda mūsu tautā (tēvzemes un tautas mīlestība, latviskā goda un taisnības izmaņa, „savējā” un latviskā cienīšana utt) un piesaistīsim mūsu baznīcas latviskošanas darbā tagadnes apdāvinātas personības – dzejniekus, mūziķus, gleznotājus”.⁷³ Lai arī „neviens tauta nedzīvo no tā, ko tikai pati radījusi”, tomēr vairāk jāpropagandē savējais, jo „nacionālisms’ taču galu galā nav nekas cits, kā tautā valdošās radniecības izmaņa un ’nacionālais’ ir ’savējais’ šī vārda tiešākā nozīmē”.⁷⁴

Liela nozīme ir L. Adamoviča rakstiem par šo tematu. L. Adamovičs atzīst, ka latviskiem elementiem baznīcas dievkalpojumā ir ierādīta maza vieta, ka sveštautieši noteikuši gan baznīcu arhitektūru, gan liturģijas gaitu. Latviskuma pamati ir likti vienīgi valodā – dievkalpojumi notiek latviešu valodā un ir radīti latviešu kristīgā leksika.⁷⁵ 1938. gada laikraksta numuros liela vieta ierādīta L. Adamoviča pārdomām par latviskumu evaņģēliskajā dievkalpojumā. Gadu vēlāk iznāk L. Adamoviča grāmata *Latviskums mūsu dievkalpojumos*.⁷⁶ Rakstos Teoloģijas fakultātes profesors iztirzā luteriskā dievkalpojuma būtību un māksliniecisko ietērpju. Raksta ievadā L. Adamovičs stāsta, kādam jābūt evaņģēliskam dievkalpojumam: dievkalpojumam, pirmkārt, jāaudzina un jānostiprina draudzes locekļi ticībā un tikumā, otrkārt, jāsaved kopā draudze un Dievs tiešā reliģiskā pārdzīvojumā.⁷⁷ Tautiskumam šeit it kā nav vietas, jo dievkalpojuma galvenais uzdevums ir nodrošināt sirsnīgas Dieva un draudzes attiecības. Tautiskums varētu kļūt par Dieva gribas ierobežošanu vienas tautas kontekstā, bet

⁷³ Lūsis, A. Baznīca un nacionālisms. *Svētdienas Rīts 1* (01.01.1936.), 5.

⁷⁴ Lūsis, A. Baznīca un nacionālisms. *Svētdienas Rīts 1* (01.01.1936.), 5. Šim rakstam atbilde ir nākamajā numurā – kristietība latviešiem nav nekas svešs, kas būtu jālatvisko. Mājas pātari, piemēram, nav šķirami no latviešu mājas dzīves. Arī baznīcā viņi jūtas kā mājās, un, ja kādreiz mācītāji pietiekami labi neprata latviešu valodu, tad tagad šī problēma esot novērsta. L. K. Baznīca un nacionālisms. *Svētdienas Rīts 2* (06.01.1936.), 21.

⁷⁵ Adamovičs, L. Latviskums Latvijas evaņģēliskajā baznīcā. *Svētdienas Rīts 30* (19.07.1936.), 234.

⁷⁶ Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. Rīga, 1939.

⁷⁷ Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts 19* (08.05.1938.), 148.

evaņģēliskā dievkalpojuma būtiskais kodols nav nacionāls, bet universāls.⁷⁸ Tomēr tautiskumam evaņģēliskajā dievkalpojumā ir jābūt, jo dievkalpojuma universālais kodols var dzīvot tikai noteiktā tautiskā ietvarā. Lai paustu vēsti, evaņģēliskā dievkalpojumā ir nepieciešami vārdi, simboli, kuri pieder noteiktai valodai un tautiskai kultūrai. Par to tēlaini runā L. Adamovičs: „Katras tautas vēsture ir reliģiskam cilvēkam, runājot līdzībā, audekls, kura metus uzmetis Dievs, bet audus ieauž pati tauta, paaudze pēc paaudzes, vadoņi un vadītie. To pašu līdzību var attiecināt uz dievkalpojumu: Tas ir audums, kura meti ir vispārcilvēciskas reliģiskas intereses un vajadzības, bet audi .. ir Dievam kalpojošās tautas īpatnējās dvēseles dzīves darinājums.”⁷⁹ Atbalstot domu par dievkalpojuma reformu, Adamovičs noraida viņam nepieņemamos priekšlikumus – mācītāja J. Sandera ideju, ka jēdziens *dievkalpojums* jāaizvieto ar *dievsērsmi*. Dievkalpojums esot pārāk laicīgs apzīmējums un neizsaka cilvēka attieksmi pret visvareno Dievu, kas cilvēkam jāklausa un kā priekšā jāizrāda bijība, citiem vārdiem, kam jākalpo.⁸⁰ Arī Haralda Biezā aicinājumu pēc mistikas un klusuma dievkalpojumos viņš noraida kā luteriskajam dievkalpojumam neatbilstošus.⁸¹ Latviskumam dievkalpojumos jābūt neapzinātam, dabiskam, tomēr arī apzināti pie tā ir jāpiestrādā, īpaši baznīcas arhitektūrā un liturģijā. Īpašu uzmanību L. Adamovičs pievērš dievkalpojuma valodas un muzikālajam ietērpam. Viņš ierosina: lai palielinātu draudzes locekļu piedalīšanos dievkalpojumā, būtu jāatbalsta prakse, ka daži draudzes locekļi dievkalpojumā saka lūgšanas un lasa dzeju.⁸² Viņš norāda uz dažādiem

⁷⁸ Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts* 19 (08.05.1938.), 149.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts* 21 (22.05.1938.), 164.

⁸¹ Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts* 22 (29.05.1938.), 172. Ar atsauci uz Biezo H. Mūsu baznīca un tagadnes intelīģence. *Ceļš* 2, 1938. Arī Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts* 23 (05.06.1938.), 180.–181.

⁸² Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts* 26 (26.06.1938.), 206.

ģermānismiem, kas būtu jāizskauž no liturģijas.⁸³ Runājot par tādiem ebrejismiem kā *Aleluja*, Adamovičs norobežojas no antisemitisma diktētās ebrejismu izskaušanas kristīgā leksikā: „Antisemitisma viedoklim nav itin nekādas tiesības noteikt mūsu attiecības pret Veco Derību.”⁸⁴ Viņš gan piemetina, ka ebreju tauta pirms Kristus un tagad neesot viens un tas pats. Domājot par mākslas lomu dievkalpojumā, Adamovičs aizstāv tendences ielikt Bībeles tēlus Latvijas vidē.⁸⁵ Mūzikai un mākslai viņš ierāda tikai sekundāru lomu dievkalpojuma latviskošanā. Svarīgāka noteikti ir valoda, kas dievkalpojumu tā dalībniekiem var padarīt tuvu.⁸⁶

Blakus aicinājumiem latviskot dievkalpojumu, izmantojot latviešu autoru darbus, tiek risināts jautājums par to, kas tad beigu beigās ir latvisks. Latviskuma jautājumam pievēršas LU Teoloģijas fakultātes mācībspēks V. Maldonis. Viņš kritizē tos, kas uzskata, ka latviešu senā reliģija jau ir izpētīta: „Daži pat grib apmierināt savas reliģiozās dvēseles prasības ar mazo krājumu atzinumu.”⁸⁷ „Teoloģijas fakultātei jāstrādā līdz tiem pētniekiem, kas meklē, un jālūko pašai meklēt latv. reliģiozās dvēseles sastāvdaļas. Tas ir uzdevums, ar ko būs jānodarbojas īpaši latv. nākamam

⁸³ Piemēram, izteikums „... kādēļ tu mūs saudzi, mūsu grēkus mums piedodi un mūžīgu svētību apsoli” būtu jāaizvieto ar „... kādēļ tu saudzē mūs, piedod mums mūsu grēkus un apsoli mūžīgu svētību”. Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts* 27 (03.07.1938.), 212. *Kungs apžēlojies* dziedājumā vārdā *apžēlojies* tiek uzsvērta otrā zilbe, tāpat kā vācieši to uzsver vārdā *erbarne*, tomēr latviešu valodā tas ir nepareizs uzsvars. Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts* 28 (10.07.1938.), 220.

⁸⁴ Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts* 28 (10.07.1938.), 220.

⁸⁵ Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts* 31 (31.07.1938.), 242.

⁸⁶ Adamovičs, L. Latviskums mūsu dievkalpojumos. *Svētdienas Rīts* 36 (04.09.1938.), 284.

⁸⁷ Maldonis, V. Latviešu teologu uzdevumi. *Svētdienas Rīts* 38 (13.09.1936.), 298. Arī mācītājs Birģelis pārmet dievturim, ka tie, aizbildinoties ar nacionālismu, novēršas no kristietības. Negatīvs piemērs viņam ir arī vācu nacionālisms, kurš, viņaprāt, „iet turpat, kur iet marksisti uz baznīcas iznīcināšanu”. Baznīcai būtu svarīgi kalpot dzīvajam Dievam, prast uzrunāt tautu, un šajā ziņā tai jātiek tuvinātai tautai un tautai savukārt – Baznīcai. Birģelis, J. Kādas grūtības jāparvar tiem, kas Jēzu apliecina par savu Kungu? *Svētdienas Rīts* 2 (b. d. 1937), 11.

relīģijas vēsturniekam.”⁸⁸ Runājot par Baznīcas latviskošanu, Maldonis uzskata, ka nepieciešams dziļāk pētīt, kas īsti ir latvisks, lai atbildētu, piemēram, uz jautājumu: „Ar ko atšķirtos .. jūdu vai čigānu kristīgā ticība no zviedru, somu ev. kristīgās ticības?” Arī šo darbu Maldonis saredz kā Teoloģijas fakultātes uzdevumu, kam vajadzīgs savs laiks. Kā negatīvu piemēru šajā ziņā viņš saredz Vāciju, kur šīs reformas nav pietiekami izstrādātas.⁸⁹

Cesvaines mācītājs A. Vītols savukārt norāda, ka latviskai reliģiozitātei, kuras būtība izpaužas senlatviešu reliģijā, ir raksturīga ticība „noliktam mūžam”, t. i., galvenie dzīves stūrakmeņi ir dievības nolikti. Tāpat latviešiem esot raksturīga familiaritāte attiecībā ar augstāko, un tas redzams arī attiecībā ar augstāk stāvošiem cilvēkiem. Savukārt kults nekad neesot bijis izkopts un cienīts, tādēļ arī nav pārāk daudz baznīcā gājēju. „Tās latviešu attiecības ar baznīcu ir paradokšālas: kā personisko reliģisko vērtību glabātājas un devējas tās nenoliedz, bet arī neiekļaujas pilnam tajā; no viņas prasa un pieņem to, kas kuram pa prātam. Krasais individuālisms neļauj latvietim kļūt par īstu draudzes locekli.”⁹⁰ Īpaši iemīļoti latviešiem esot dievkalpojumi, kas saistās ar nāvi. Autors piemin kapusvētku popularitāti un skaidro, ka tie ir ļoti populāri tāpēc, ka notiek brīvā dabā, tomēr galvenokārt tādēļ, ka latvieši interesējas par aizsauli. Latviešu ticībai ir raksturīga racionalitāte, mazāk – mistika, tādēļ arī „mistiskās kristīgās konfesijas pielāgojas luterismam”.⁹¹ Autors uzskata, ka baznīcā mācītāji ir gājuši tādu dievbijības ceļu, kas latviešiem ir tuvs. Baznīcu arī turpmāk vajagot latviskot (valodu, arhitektūru, mākslu, mūziku), tomēr svarīgākais ir Svētā Gara iedvesmoti cilvēki, kas var radīt uzplaukumu, sniegt *metanoia* piedzīvojumu.⁹²

⁸⁸ Maldonis, V. Latviešu teologu uzdevumi. *Svētdienas Rīts* 38 (13.09.1936.), 298.

⁸⁹ Maldonis, V. Latviešu teologu uzdevumi. *Svētdienas Rīts* 38 (13.09.1936.), 298.–299.

⁹⁰ Vītols, A. Latviešu reliģiskā īpatnība un kristiānisma latviskošanas iespējas. *Svētdienas Rīts* 9 (28.02.1937.), 69.

⁹¹ Vītols, A. Latviešu reliģiskā īpatnība un kristiānisma latviskošanas iespējas. *Svētdienas Rīts* 10 (07.03.1937.), 75.

⁹² *Ibid.*

Līdzīgi par latviešu savdabīgo reliģiozitāti runā L. Adamovičs: „Latviešu dievatziņa ir prātīgi cilvēciska, racionāla. Tā iztiek bez metafizikas un bez mistikas. Latvijā nav dabas spēku drausmīgās varenības (izņemot, varbūt, krusas negaisu), un tāpēc svētuma izjūtai trūkst *mysterium tremendum* dziļuma. Dogmatikas vietā valda dzeja, ētikas vietā izvirzās atsevišķi tikumi un pamācības.”⁹³

Kopumā jāsecina, ka jautājumā par nacionālismu un Baznīcu dominē latviskās identitātes meklējumi un prasība pēc reformām luteriskās Baznīcas kulta norisēs. Tai pašā laikā notiek norobežošanās no Vācijas piemēra, šī valsts vairākkārt tiek minēta negatīvā gaismā. Šajā ziņā nacionālists galvenokārt parādās kā „savējā” cienīšana. Diskusijām par latviskumu bija īpaša nozīme tādēļ, ka līdz pat 20. gadsimtam baznīcas kultu veidoja un mācītājus izglītoja nelatvieši.

Laikraksts *Svētdienas Rīts* atklāj daļu no Ulmaņa laika valsts ideoloģijas un tās teoloģiskās interpretācijas. Ulmaņa valsts apvērsums un viņa personas loma valsts dzīvē interpretēta kā Dieva darbs Latvijā. Tādējādi teoloģija laikraksta lappusēs izmantota, lai pamatotu autoritāro ideoloģiju. Aiz norisēm valstī, aiz tās vadoņa stāv pats Dievs. Līdz ar to iespējama ir vienīgi pozitīva valsts attīstība, jo beigu beigās „jaunais laikmets” ir paša Dieva dāvāts. No otras puses, pārliecība par to, ka apvērsuma izmaiņas ir pozitīvas, ļāvusi saredzēt tās kā Dieva darbošanos. Šī valsts ideoloģijas teoloģizācija varētu tikt uztverta kā visai apšaubāms pasākums, jo ar to tiek izslēgta jebkura valdošās varas kritika, lai arī cenzētas preses apstākļos politikas analīze un kritika bija gandrīz neiespējama. Pozitīvais ideoloģijas iespaids savukārt saredzams diskusijā par luteriskās Baznīcas latviskošanu. Uzsvars uz nacionālismu, kas valdīja pēc apvērsuma ideoloģijā, ļāva novērtēt latviešu kultūras devumu arī baznīcas kultūrā.

⁹³ Adamovičs, L. Latviskums Latvijas evaņģēliskajā baznīcā. *Svētdienas Rīts* 30 (19.07.1936.), 233. Tādās pašās domās ir arī Vītols, A. Latviešu reliģiskā īpatnība un kristiānisma latviskošanas iespējas. *Svētdienas Rīts* 10 (07.03.1937.), 75.

Summary

Newspaper *Svētdienas Rīts* on the authoritarian ideology after coup of 1934

The newspaper of the Latvian Evangelical Lutheran church Svētdienas Rīts gives the testimony about the authoritarian ideology in 1934–1940. It can be seen in the reports about the political changes of the 15 May 1934, the president Karlis Ulmanis and in the discussions about the church and nationalism. The authors published in Svētdienas Rīts give theological interpretation of the development in the state and also for the role of Karlis Ulmanis himself. He is regarded as a God's sent redeemer of the Latvian nation and so his role is interpreted only in the positive way. The influence of the stress on the nationalism in the authoritarian ideology was present in the discussion about the necessity to latvianize the Lutheran worship.

KĀRLIS KUNDZIŅŠ – IZCILA PERSONĪBA UN PĒDAGOGS

Laima Geikina

Dr. paed., LU Teoloģijas fakultātes asociētā profesore

Noteiktu vēsturisko apstākļu dēļ tikai pēdējos laikos ir iespējams veikt pētījumus, kas palīdzētu apzināt, saglabāt un nodot nākamajām paaudzēm to teoloģisko mantojumu, kuru atstājuši ievērojami 19. un 20. gs. latviešu teologi – K. Kundziņš (seniors), K. Kundziņš (juniors), V. Maldonis, L. Adamovičs, A. Freijs u. c. Šādi pētījumi ir nozīmīgi, domājot par nacionālās teoloģiskās skolas tapšanas un attīstības perspektīvām. Atjaunotajā Latvijas zinātniskajā vidē teoloģiskā doma veidojās, balstoties uz iepriekš minēto teologu uzskatiem un domāšanas veidu. Protams, jāņem vērā, ka padomju ideoloģija ir atstājusi iespaidu uz pēcneatkarības laika pētnieku paaudzi, tās pasaules uzskatu.¹ Tādēļ šis pētījums ir mēģinājums apzināt un nodot tālāk izcilā 20. gs. latviešu teologa Kārļa Kundziņa juniora uzskatus par pedagoģijas, un īpaši par reliģijas un ētikas, mācību. Tas ir tikai viens no daudzpusīgajiem K. Kundziņa darbības veidiem, bet ne mazāk svarīgs kā viņa darbošanās mācītāja, profesora amatā un sabiedriskajā laukā. Precīzi K. Kundziņa dzīves un darba sasniegumus un kontekstu raksturo arhibīskaps Arnolds Lūsis: „Bet – ko lai sakām par teologu, Dieva vārda un Kristus evaņģēlija sludinātāju, kas it kā nācis un aizgājis nepamanīts, jo piederējis mazai tautai, dzīvojis maz pazīstamā

¹ Rubene, Z., Geikina, L., Svece, A., Vanaga, I., Garjane, B., Kuzmenko, O., Liduma, A. Implications of Totalitarian values in the Post-Soviet educational space: The theoretical and Methodological research basis. *Changing Education in a Changing Society*. ATEE Spring University 2008, 1: Klaipeda University, Lithuania, 7–8.

pasaules nostūrī, rakstījis un sludinājis valodā, ko nemāk un nemācās sveštautieši? Šī anonimitāte ir nobīdījusi aiz „lielās” vēstures kulīšēm apdāvinātus latviešu literātus – un diemžēl arī Kārlim Kundziņam liegusi iegūt divdesmitā gadsimta teologu vidū tik redzamu vietu, kādu viņš pelnījis ar saviem pētījumiem par mūsu Kunga Jēzus Kristus dzīvi un pirmkristīgās draudzes vēsturi.”²

Personība

Kārlis Kundziņš juniors dzimis 1883. gadā Smiltēnē mācītāja Kārļa Kundziņa seniora ģimenē. Vēl bez Kārļa ģimenē aug brāļi Pauls, Aleksandrs (kritis Pirmajā pasaules karā), Haralds un māsa Rita.

Jau zēnības gados Kārlim Kundziņam piemīt vispusīgas intereses un spējas. Tā no brāļu un māsu atmiņām iespējams uzzināt, ka K. Kundziņš nodarbojies ar galdnieka darbiem, pats radījis fotokameru (1900), bijis labs matemātiķis, veicis fizikas eksperimentus, labi zīmējis, izveidojis taureņu kolekciju, krājis pastmarkas, bijis labs peldētājs, slidotājs, slēpotājs, kā arī spēlējis klavieres.³

K. Kundziņa juniora personība lielā mērā veidojusies viņa tēva, labi pazīstamā latviešu teologa un mācītāja Kārļa Kundziņa seniora, iespaidā. Brālis Pauls raksturo Kārļa un tēva attiecības nepārprotami: „Būdams saviem vecākiem labs un sirsnīgs dēls, viņš arī vēlākos gados ar tiem labi sapratās. Ar tēvu tas notika bez kādām plašām pārrunām, abiem intuitīvi nojaušot lietu būtību.”⁴

Pats Kārlis Kundziņš, daloties bērnības dienu atmiņās, raksta: „Vēl soli tālāk, un mēs esam mācītāja rakstāmīstabā. Arī šeit pie sienām ir plaukti ar vecām baznīcas grāmatām un mācītājam nepieciešamajām rokas grāmatām. Visimpozantākie apjoma ziņā ir draudzes personālgrāmatu sējumi. Tanīs tēvs pašrocīgi ierakstījis ap 3000 ģimeņu vārdus ar kopā

² Lūsis, A. Pieminiet savus vadītājus! *Kalpošana garā un patiesībā. Piemiņas grāmata arhibīskapam Dr. K. Kundziņam*. Minneapolis: LELBA, 1978, 3.

³ Kundziņš, P. Brālis-draugs-biedrs. *Kalpošana garā un patiesībā. Piemiņas grāmata arhibīskapam Dr. K. Kundziņam*. Minneapolis: LELBA, 1978, 11.–16.

⁴ *Ibid.*, 16.

apm. 10 000 locekļiem. Tur katram atzīmēts, kad tas dzimis, kristīts, laulāts, un – ja tas nav vairs dzīvo starpā – pievilktis krustiņš ar datumu, kad tas beidzis savas zemes gaitas. Mācītājam – toreiz jau ap 20 gadus, vēlāk pāri 50 gadiem darbojoties draudzē – lielu lielais vairums personālgrāmatās ierakstīto ļaužu ir viņa garīgie bērni: viņš tos ir kristījis, iesvētījis un ievēdis laulāto kārtā, kā arī neskaitāmas reizes varējis būt viņu vidū ar padomiem.”⁵ Šķiet, tieši tēva cieņa un atbildība, pildot amata pienākumus, ir pamats K. Kundziņa juniora rakstura unikalitātei, kas dažādos laikos un dažādos amatos padara viņu par personību, kas spēj vienot cilvēkus grūtu jautājumu risināšanā gan dzimtenē, gan trimdā. Arī tēva piemērs – sasniegumi mācībās un zinātkāre – sekmē K. Kundziņa studiju norisi un veicina viņa zinātnisko darbību. „Uz melnā samta varen izcēlās liels zelta gabals ar smalki izstrādātu Krievijas ķeizara Aleksandra Pirmā – Tērbatas universitātes atjaunotāja un labvēļa – attēlu. Tas vairs nebija naudas gabals, bet atzinības zīme – zelta medaļa – ko tēvs, students būdams, Tērbatā ieguvis par kādu sacensības rakstu. Varbūt, ja mēs būšot lieli, arī kāds no mums ko līdzīgu varēšot iegūt. Šī medaļa tad nu mūsos izraisīja tik dziļu izbrīnu un respektu pret tēva gudrību, ka to ilgi nevarējām aizmirst.”⁶

Sākotnējo izglītību K. Kundziņš saņēma mājās: „Mūsu mājas apstākļos it dabiski pirmos skolotājas pienākumus uzņēmas māte. Viņa jau pati skolotājas darbam bija gatavojusies, iegūdamā tā saucamās mājskolotājas diplomu. [...] Tā mūsu mājas skola, vēlāk tanī ienākot arī pāris skolas biedriem no kaimiņiem, ievadīja mūs pirmajās dzīves gudrībā.”⁷ Kamēr mātes pienākumos ietilpst vispārējo mācību priekšmetu pasniegšana, kur viņa var izmantot savas valodas zināšanas, klavierspēles, zīmēšanas u. c. prasmes, „tēvs trīs reizes nedēļā pēc rīta lūgšanas mums sāka mācīt ticības mācības pēc Holsta Bībeles stāstu un baznīcas dziesmu grāmatas. [...] Tēvs bija arī tas, kas lika pamatus latviešu valodas mācībai un, sākot

⁵ Kundziņš, K. *Atmiņas. Mani tapšanas gadi*. Minneapolis: LELDAA'S apgāds, 1968, 14.

⁶ *Ibid.*, 23.

⁷ *Ibid.*, 38.–39.

ar trešo skolas gadu, vienu stundu nedēļā veltīja dzimtenes vēsturei”.⁸ Lai gan skolas izglītība ir nozīmīga personības tapšanas procesā, tomēr par personību Kārli Kundziņu padara vecāku dzīves piemērs, un vēlāk viņu cienīs, milēs un apbrīnos gan viņa skolēni, gan kolēģi.

„Tēva pienākumi draudzē un Smiltenes lauksaimniecības biedrībā – kā arī Valkas iecirkņa skolu pārlūka un prāvesta pienākumi – atrāva viņu mājas dzīvei biežāk nekā māti. Un tomēr – mums, bērniem, arī viņa klātieņi visos svarīgajos ģimenes dzīves brīžos likās absolūti nepieciešama un patī par sevi saprotama.”⁹ Savukārt māte „[...] kopā ar mums teic vakara lūgšanas vārdus, kuros pieminēti ir tēvs un māte, ir mēs paši. Kad piedzimis brālītis, to nekādā ziņā nedrīkst aizmirst, un it sevišķi tad, kad tas saslimis un mātes vaigā iezīmējas dziļas rūpes”.¹⁰ Un „Nepagāja neviena tēva dzimundiena, kad viņa neprata mums iemācīt kādus priekšnesumus vai sagatavot kādu mazu uzdevumu”.¹¹

Augstu prasīgumu pret veicamajiem pienākumiem, sociālo aktivitāti un pazemību Kārlis Kundziņš, šķiet, mācījies no mātes: „Pienākuma imperatīvs Kanta garā un lielākā akurātība vismazākajā darbā dažkārt pārāk absorbēja viņas spēkus. Un prasības šai ziņā nebija nekādas mazās: mācītāju konferences un draudžu darbinieku sanāksmes, no pilsētas atbraukušo viesu – koncertantu – uzņemšana, to novietošana un paēdināšana, vēlāk, I Pasaules kara laikā, Kurzemes bēgļu novietošana mācītājmājā, tā saucamā „Mācības kambarī” (konfirmandu mācībai celtajā blakus ēkā) – viss tas tik lielā mērā saistīja viņas darbīgo garu un rokas, ka ne katrreiz bija vairs iespējams pilnā mērā izpausties viņas garīgajām interesēm. Tad viņa labprāt atcerējās gadus, kad pastorāts varēja pulcināt kaimeiņus – vietējo inteliģenci – lasāmiem un muzikāliem vakariem un lauku klusumā varēja izplaukt dažs skaists gara zieds.”¹² Kundziņa mājniecībā zināma atbildība pienācās arī „tēva kandidātiem”: „Tēvs, ievērojot viņa nopelnus

⁸ Kundziņš, K. *Atmiņas. Mani tapšanas gadi*. Minneapolis: LELDAA'S apgāds, 1968, 38.–39.

⁹ *Ibid.*, 28.

¹⁰ *Ibid.*, 26.

¹¹ *Ibid.*, 27.

¹² *Ibid.*, 27.–28.

baznīcas darbā, bija izraudzīts par vienu no galvenajiem universitāti beigušo teologu ievadītājiem praktiskā mācītāja darbā jeb, kā toreiz teica, „kandidātu tēvu”.¹³ Latīņu valodā K. Kundziņu ievadīja Jānis Ērmanis, daudzu garīgu dziesmu autors un kaislīgs botāniķis. Ludis Bērziņš turpināja ne vien mācīt latīņu valodu, bet kopā ar bērniem priecīgs devās „slidskriešanā vai braukšanā ar ragaviņām”.

Skaistais bērniības dienu laiks aizskrien nemanot, un 1897. gadā K. Kundziņš uzsāk mācības Tērbatas kroņa (valsts) ģimnāzijā, kur mācību laikā strādā arī par privātskolotāju. „Tērbatu (un nevis Rīgu) vecāki bija izvēlējušies tāpēc, ka tur dzīvoja tēva brālis Ludvigs Kundziņš, toreizējā vietējā veterinārīnstitūta docents, vēlāk profesors un minētā institūta direktors.”¹⁴ Ģimnāzijas gadi ir laiks, kad K. Kundziņš iegūst savu bezkompromisa skatījumu uz materiālās un garīgās pasaules lietām. Pāreja no māj mācības uz „kroņa skolu” ir iemesls K. Kundziņa „dziļai iekšējai krīzei”.¹⁵ „Liekas, ka šeit meklējama viena no tām saknēm, kāpēc visu mūžu esmu jutis, ka nevis materiālie apstākļi ir tie, kas cilvēkam piešķir sirds prieku un labsajūtu, bet **gars**.”¹⁶ K. Kundziņa izaicinājums un misija bija pretoties cariskās Krievijas rusifikācijas politikai izglītībā.

Visu turpmāko dzīvi viņš uzskatīs gan Krieviju, gan Padomju Savienību par vienu no lielākajiem ļaunumiem, kas iznīcina cilvēka ticību un garu un grauj latvisko identitāti. Brīvais un cieņpilnais Kundziņu mājas gars tika pretstatīts „kroņa skolas” policejiskai kārtībai: „Katrs audzēknis dabūja savu audzēkņa pasi. Tanī bija iespiesti viņa dzīves un uzvedības noteikumi. Pašā sākumā tur bija lasāms, ka viņam jāatdod pienācīgs gods caram un cara ģimnāzijas locekļiem. [...] Bija norādījums publiskās vietās sarunāties tikai krievu valodā, uz ielas neiziet pēc noteiktā laika, neapmeklēt ne teātra izrādes, ne citus publiskus sarīkojumus bez speciālas skolas inspektora atļaujas. [...] Īsi sakot – jauno skolas saimes

¹³ Kundziņš, K. *Atmiņas. Mani tapšanas gadi*. Minneapolis: LELDAA'S apgāds, 1968, 40.

¹⁴ *Ibid.*, 75.

¹⁵ *Ibid.*, 83.

¹⁶ *Ibid.*, 83.–84.

locekli no visām pusēm apņēma tā saucamais „kroņa gars”, birokrātisms un policejiska uzraudzība.”¹⁷ 1902. gadā tiek pabeigta ģimnāzija, un tas ir laiks, par kuru K. Kundziņš raksta: „[...] taisni jaunības „laimīgajos” gados bieži piemeklēja sāpes, dziļi depresijas brīži. Bet, kā vēlāk sapratu, tās bija sāpes, kas bija nepieciešamas iekšējā cilvēka augšanai.”¹⁸

1903. gadā K. Kundziņš uzsāk studijas Tērbatas Universitātē, Teoloģijas fakultātē. Lai gan Universitātē valdīja tas pats „kroņa gars”, kas iepriekš ģimnāzijā, tomēr „students Eiropas universitātēs (izņemot, zināmā mērā, Angliju), apzinājās savas tiesības pašam sastādīt savu studiju plānu, izraudzīties sev savus profesorus un priekšmetus un nodoties **studijām** šī vārda īstā, ne vairs skolnieciskā nozīmē”.¹⁹

Un K. Kundziņš nododas studijām: „[...] nevis galvenokārt domas par mācītāja amatu vai stāvokli, nevis vēlēšanās spīdēt ar savām kanceles runām vadīja manus meklējumus, bet – to varu teikt ar labāko apziņu – vēlēšanās padziļināt savas zināšanas, tuvoties **patiesībai**. Ar teorētiskās patiesības meklēšanu roku rokā gāja ētiski motīvi: pašam kļūt labākam, veidot savu raksturu, neieslīdēt seklas baudu morāles un gara kūtrības duļķainajos ūdeņos.”²⁰ Šāda nostāja atklājas visā turpmākajā K. Kundziņa dzīvē – ne vien būt zinošam, bet īstenot savas zināšanas morālajā stājā un ētiskajā attieksmē pret sevi, citiem un ikvienu dzīves notikumu. Labi nolūki parasti vainagojas labiem augļiem. Otrajā studiju gadā K. Kundziņš saņem zelta medaļu par konkursa darbu *Sinoptisko evaņģēliju Jēzus misijas runa Mateja 10 un paralēles*.

1905. gada notikumi gan Tērbatas Universitātē, gan Latvijā tikai nostiprināja K. Kundziņa pretmarksistisko un pretkomunistisko noskaņojumu. „Revolucionāras dziesmas dziedot, krievu studentu pūlis jau devās ārā no universitātes ēkas un sāka gājienā virzīties pa pilsētu, kad tā dalībnieki pamanīja, ka mūsu auditorijas logi vēl ir apgaismoti. Kādi pāris desmit cilvēki griezās atpakaļ. Durvis atveras, un ar

¹⁷ Kundziņš, K. *Atmiņas. Mani tapšanas gadi*. Minneapolis: LELDAA'S apgāds, 1968, 84.–85.

¹⁸ *Ibid.*, 92.

¹⁹ *Ibid.*, 116.

²⁰ *Ibid.*, 117.

fanātismā degošām acīm iebrūkošais pūlis uzklydz mūsu docentam: „Kauns! Mūsu biedri noasiņo nežēlīgā ciņā, un jūs varat mierīgi sēdēt un nodoties zinātnei!” Šos vārdus klydzot, tie draudēdami tuvojas katedrai. Docents Al. Bērentss pilnā mērā saglabāja savu cieņu: „Es protestēju pret šo varas aktu,” viņš teica, „bet atkāpjos pārspēka priekšā.” Mēs, klausītāji, bijām nostājušies ap viņu. Par laimi nevienam no negaidītajiem ienācējiem nebija ne „smirdbumbas”, ne kāda cita „revolūcijas ieroča”.²¹ 1905. gada notikumi iespaido Universitātes darba kārtību, un tāpēc K. Kundziņš pieņem lēmumu doties uz Berlīnes Universitāti papildināties (vienu semestri) teoloģijas studijās. „Berlīnes semestris, ko, cik spēdams, izmantoju, bija pārbagāts iespaidiem un jauniegūtām atziņām. [...] ja fiziskā uztura ziņā mums brīžiem bija sev jāuzliek stipri ierobežojumi, tad pavisam citādi tas bija gara dzīves sfairā. [...] Mājās pārbraucot – un vēl ilgi pēc tam – bija daudz ko pārdomāt, sakārtojot un daloties ar mājiniekiem gūtajos iespaidos. Mūsu toreizējās, patriarchāli audzinātās vācbaltu baznīcas aprindās tā saucamai „modernajai teoloģijai”, kuru Berlīnē reprezentēja tādi vārdi kā Ādolfs Harnaks un Hermanis Gunkelis, piemita vecās paaudzes uzskatos zināma „ķecerības” pieskaņa.”²²

Tādējādi K. Kundziņš kā personība, teologs un pedagogs pamazām top par brīvības slavinātāju visās savas darbības jomās – gan audzināšanas, gan domāšanas, gan kalpošanas jautājumos.

1908. gada janvārī K. Kundziņš saņem kandidāta diplomu, kas „bija iespiests krievu valodā, un to greznoja Krievijas cara ērglis”.²³

Pēc Universitātes beigšanas K. Kundziņa ticība, dzīves redzējums un attieksme pret dzīvi un cilvēkiem ir sasniegusi briedumu. Tā nemainās, nedz stājoties laulībā ar igaunieti Ebbu 1909. gadā, nedz tad, kad Kundziņš tiek ordinēts par mācītāju, nedz uzņemoties skolotāja pienākumus Valmierā un Rīgā, nedz strādājot par Latvijas Universitātes mācībspēku

²¹ Kundziņš, K. *Atmiņas. Mani tapšanas gadi*. Minneapolis: LELDAA'S apgāds, 1968, 122.

²² *Ibid.*, 125.–127.

²³ *Ibid.*, 137.

un esot administrācijas pārstāvim. Tā atklājas visā savā spožumā, kad Kundziņš dibina un vada Bērnu palīdzības savienību, ir pastāvīgās Baltijas valstu komitejas priekšsēdis bērnu aizsardzības jautājumos un aprūpē Rīgas Akadēmisko draudzi, vada Latviešu Centrālo komiteju emigrācijā Vācijā un kļūst par arhibīskapu.²⁴

Pedagogs

Kā raksta ievadā atzīmēts, K. Kundziņš ir viens no redzamākajiem 20. gs. reliģijas pedagogiem. Viņa pedagogiskie uzskati veidojās ciešā sasaistē ar viņa personības tapšanas procesu. Savās atmiņās K. Kundziņš aizvien kritizē ne vien izglītības norises kopumā, bet īpaši ticības mācības pārsniegšanas veidu: „Priekšmets, kuŗš likās it kā radīts, būt par skaistāko, satura ziņā bagātāko un mīļāko visā skolas programmā, saistot ap sevi audzinātāja un audzēkņu gaišākās domas un augstākos daiļuma un patiesības meklējumus, plašos apmēros bija nonācis gandrīz pilnīgā sabrukuma stāvoklī, kļuvis par skolas dzīves biedēkli, no kuŗa bēga skolotāji un bērni, pret kuŗu daudzi sāka pat izrādīt atklātu naidu.”²⁵ Jo: „Arī Latvijā reformas nepieciešamība bija nobriedusi. Še XX gs. sākumā visumā ticības mācības praksē valdīja tas virziens, kas Vācijā 19. gadu simteņa sākumā. Stāvoklis vēl bija pasliktinājies tai ziņā, ka pēc Cimzes (Valkas) un Irlavas semināru slēgšanas, reliģijas skolotāju sagatavošana pārkrievošanas laikmeta semināros bija palikusi pilnīgi novārtā.”²⁶ Šāda reliģiskā izglītība, pēc K. Kundziņa domām, jauniešos sekmēja materiālistiskā pasaules uzskata vairošanos, tādēļ K. Kundziņš, uzsākot skolotāja gaitas, ievēroja principu – darbu darīt labi vai nedarīt nemaz: „Viss sacītais uz mani, sakarā ar līdzšinējo audzināšanu un tēva mājas tradīcijām, atstāja visai smagu iespaidu. Tāpēc nav ko brīnīties, ka es, tagad pats uzņemdami ticības mācības stundas Valmieras

²⁴ Vairāk skatīt – *Kalpošana garā un patiesībā. Piemiņas grāmata arhibīskapam Dr. K. Kundziņam*. Mīnneapolis: LELBA, 1978.

²⁵ Kundziņš, K. *Reliģijas mācība un ētika jaunatnes audzināšanā. Metodisks vadonis reliģijas skolotājiem*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izd., 1927, 3.

²⁶ *Ibid.*, 54.

skolās, sev teicu: ja tev neizdodas ticības mācības stundas padarīt saturīgākas un dzīvei tuvākas nekā tās, ko pats esi „pārcietis” savos ģimnāzijas gados, tad labāk pavisam neķeries pie šī darba!”²⁷ Un pārciestais ģimnāzijas gados tiek raksturots nesaudzīgi: „Kad apmeklēju krievu valsts ģimnāziju Tērbatā (1897–1902), reliģija kā mācības priekšmets skolas liecībā ieņēma gan pirmo vietu, bet reliģijas stunda bija viena no garlaicīgākām un saturā nabadzīgākām. Zemākās klasēs tā vēl daudz maz varēja saistīt zēnu prātus ar to, ka skolotājs prata iedarbināt skolēnu sacensības dziņu: izvirzījās tie, kas tekošāk varēja atskaitīt uzdotās garīgās dziesmas vai katķisma tekstu, kas bez kļūdām zināja pateikt Jēkaba divpadsmit dēlu vai Jēzus divpadsmit mācekļu vārdus (vai arī kā sauc trīs vīrus degošā ceplī), lai gan šinī gadījumā ne bez pamata varēja jaust, ka tā bija vairāk tikai atmiņas vingrināšana nekā reliģijas mācība. Bet pavisam bēdīgi bija vecākās klasēs. Tas, ko tanis lasījām no Apustuļu darbu grāmatas, vairumam skolēnu pagāja pilnīgi garām, un, pievērsdamies baznīcas vēsturei, skolotājs labākajā gadījumā varēja uz brīdi saistīt mūsu uzmanību, ja tas izskaidroja juliāniskā un gregoriāniskā kalendāra atšķirības (cariskā Krievijā vēl lietoja pirmo), vai arī kavējās pie Tērbatas Jāņa baznīcas likteņiem un remontu darbiem, kas pašreiz mūsu logu priekšā tika veikti. Bet vai tas jau bija tas, ko varēja sagaidīt no reliģijas stundām laikā, kad augošās jaunatnes krūtīs sadūrās divi pretēji pasaules uzskati un vesela virkne ētisko dzīves problēmu prasīja atrisinājumu. Parasti viss, kas notika stundās, bija visai tālu no patiesām pašreizējās dzīves prasībām, un tāpēc nevarēja brīnīties, ka audzēkņu vairākums izlietoja reliģijas stundas pavisam citām vajadzībām un zināmu interesi sāka rādīt tikai tad, kad jau tuvojās ceturkšņa vai semestra beigas. Jo ticības mācības „numuram” liecībā varēja būt izšķirīga nozīme visā skolēna rakstura un lojalitātes novērtējumā.”²⁸

Mainīt pastāvošo kārtību un nostāties pret pieaugošo materiālisma autoritāti un jaunatnes aklo uzticību materiālismam

²⁷ Kundziņš, K. *Laiki un likteņi. Atmiņas un apceres*. Rīga: Grāmatu Draugs, 1952, 35.

²⁸ *Ibid.*

kļuva par vienu no lielākajiem izaicinājumiem K. Kundziņa pedagogiskajā darbībā. Un šādu nostāju veicināja negatīvā dzīves pieredze: „Vēsturiskajā Tērbatas kongresā 1917. gada vasarā sapulcējušies Latvijas skolotāju delegāti ticības mācības jautājumiem veltīja veselas 3 dienas. Lai gan reformas garā noskaņotie runātāji centās pārliecināt kongresu par laika prasībām piemērotās reliģijas mācības nepieciešamību, tomēr cīņas smaguma punktu pārnesa uz ticības mācības „būt” vai „nebūt” jautājumu, kuru šis kongress ar nelielu balsu vairākumu izlēma negatīvā ziņā.”²⁹ Tomēr K. Kundziņš nebija vienīgais, kas saskatīja šāda lēmuma iespējamās negatīvās sekas. Tai pašā laikā Igaunijā līdzīgs skolotāju forums pieņēma gluži pretēju lēmumu – neatkarīgās Igaunijas skolu programmās iekļaut reformētu ticības mācību. Viens no šīs idejas īstenotājiem bija K. Kundziņa Tērbatas Universitātes kolēģis I. Keps (*I. Kõpps*). „Pēc jau minētā Tērbatas kongresa „Lidumā” parādījās vairāki Zālīša raksti par audzināšanas problēmām, kuru nolūks bija brīdināt no šaura, materiālistiski orientēta prakticisma audzināšanā un skolu programmās un tiem pretim izcelt humānisma un rakstura audzināšanas centrālo nozīmi. Zālītis kongresa diskusijās pareizi bija sardzirdējis zināmus briesmu signālus, kas lika būt nomodā par ideālām vērtībām. Pēc tam man ar Zālīti, tāpat kā ar Frici Bārdi, iznāca vēstuļu apmaiņa.”³⁰

Kādai tad bija jābūt reliģiskajai izglītībai K. Kundziņa skatījumā? Vispirms tādai, kas balstās uz pašu skolēnu dzīves pieredzi un ļauj viņiem pašiem rast atbildes uz sev nozīmīgiem eksistenciāliem jautājumiem. K. Kundziņš raksturo reliģiskās izglītības principus atbilstoši skolēnu centrētas³¹ pedagogijas mērķiem:

„1. Jārevidē pasniedzamā viela, piepaturot no bībeles vielas vienīgi to, kas stāv tuvu bērnu izpratnei un reizē saskan ar kristīgo ētiku.

²⁹ Kundziņš, K. *Reliģijas mācība un ētika jaunatnes audzināšanā. Metodisks vadonis reliģijas skolotājiem*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izd., 1927, 55.

³⁰ Kundziņš, K. *Laiki un likteņi. Atmiņas un apceres*. Rīga: Grāmatu Draugs, 1952, 89.

³¹ *Approaches to learning. A guide for teachers*. Ed. Anne Jordan, Orison Carlile, Annetta Stack. Open University Press, 2008, 14–15.

2. Dogmatiskai katķisma mācībai pavisam jākrīt.
3. Reliģijas stundās apskatāma arī tagadnes viela (ievērojamu rakstnieku darbi, dzejas, reliģiska satūra gleznas u.t.t.).
4. Pasniegšanas metodei jāstāv uz psiholoģiskiem pamatiem.
5. Nesaskaņas starp teoloģiju un moderno zinātņi izbeidzamas.
6. Reformētā reliģijas mācība skolā jāatsvabina no baznīcas kontroles.³²

Jau 1913. gadā sinodē K. Kundziņš izklāsta tēzes par ticības mācības reformas nepieciešamību:

- „1. Pastāvošā dogmatiski deduktīvā katķisma mācība nesaskan ar pedagogikas elementārākām prasībām.
2. Metodisks katķisma mācības pārveidojums nespēj šīs grūtības novērst. Tāpēc katķisma mācīšana no galvas tiklab māj mācībā, kā tautskolā jāatmet, izņemot 10 baušļus un Tēva reizi.
3. Arī tradicionālās bībeles stāstu stundās sausā pasniegšanas veida un lielā novecojošā priekšstatu materiāla dēļ nesasniedz sprausto mērķi. Sevišķi nepieņemama pastāvīgā koncentriskā atkārtošana.
4. Jāsamazina Vecās derības viela. Bībeles stāsti sadalāmi pēc pakāpēm, izejot no pedagogiskā, ne teoloģiskā viedokļa.
5. Reliģijas stundās bagātīgi jāizlieto materiāli no bērnu dzīves, mākslas un literatūras. Šim nolūkam sastādāms materiālu kopojums skolotāju vajadzībām.
6. Mācītājam savās revīzijās vairāk kā līdz šim jārēķinājas ar pedagogikas prasībām.
7. Nekavējoties jāizstrādā jauns mācību plāns.”³³

K. Kundziņa pedagoģisko uzskatu pamatā ir viņa teoloģiskie uzskati, ko toreiz evaņģēliski luteriskās Baznīcas konservatīvie locekļi uzskatīja par pārāk liberāliem: „Lieta tā, ka mani teoloģiskie uzskati dažam labam likās pārāk brīvi, un mācītāju konferencēs bieži dabūju manīt, ka, pēc vecās mācītāju paaudzes domām, ielaišanās filozofiskos problēmu iztirzājumos un jaunu ceļu meklēšana reliģijas mācīšanā esot diezgan bīstama lieta (kā aprinča prāvests Š. teica, „staigāšana gar bezdibeņa malu”) un neko pozitīvu nevarot dot: lai

³² Kundziņš, K. *Reliģijas mācība un ētika jaunatnes audzināšanā. Metodisks vadonis reliģijas skolotājiem*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izd., 1927, 54.

³³ *Ibid.*

atgriezoties pie vecajiem pamatiem – katķisma mācībām un Bībeles vielas.”³⁴ Tomēr K. Kundziņu neapmierina tas, ko viņa laikmets prasa no teoloģijas un pedagogijas, viņa spēja raudzīties tālāk un dziļāk palīdz viņam saglabāt konsekventu nostāju, neskatoties uz Baznīcas vēso attieksmi. K. Kundziņa vārdiem, „īsi sakot, „jauno teoloģiju” raksturoja, no vienas puses, vēsturiska pieeja pagātnes liecībām, no otras – cenšanās atbrīvoties no burta kalpības, atzīstot, ka „gars ir tas, kas dara dzīvu””.³⁵

Pēc studijām Tērbatas Universitātē K. Kundziņš strādā par reliģijas skolotāju seminārā, sieviešu ģimnāzijā, tirdzniecības skolā, 1918. gadā Rīgā vada Izglītības biedrības zēnu vidusskolu/ģimnāziju. Lieliniekiem ienākot Latvijā, K. Kundziņš no saviem skolas vadītāja pienākumiem tiek atstādināts.

1919. gada rudenī viņš sāk strādāt Latvijas Universitātē par Filoloģijas un filozofijas fakultātes pagaidu dekānu. Kādu laiku ieņēmis LU prorektora amatu. 1920. gada 4. februārī tiek atklāta Teoloģijas fakultāte, kurā K. Kundziņš kļūst par docentu un kopš 1921. gada 1. aprīļa – par profesoru. Profesors nodarbojas ar šādiem jautājumiem: pirmkristīgā reliģijas vēsture, pirmkristīgā literatūras vēsture, Jēzus dzīve, apustuļu laikmets, vairākas Jaunās Derības ekseģēzes, reliģijas mācības un ētikas metodika. K. Kundziņš savā laikā bijis fakultātes dekāns un sekretārs. Papildus mācībspēka pienākumiem Latvijas Universitātē viņš 2. pilsētas ģimnāzijā pasniedz reliģijas, filozofijas un psiholoģijas stundas (1925–1929).

K. Kundziņa pedagogiskās darbības principu raksturojums atklājas viņa darbā, kas veltīts reliģijas pedagogijas jautājumiem: *Reliģijas mācība un ētika jaunatnes audzināšanā. Metodisks vadonis reliģijas skolotājiem*. Runājot par skolēna un skolotāja attiecībām, K. Kundziņš atzīmē lomu izmaiņu no subjekts–objekts attiecībām uz subjekts–subjekts attiecībām, „Kur šo [bērna, vecāku un audzinātāju] attiecību pamatā gulēs dziļa cilvēcība un pietāte, pienākuma un kopības jūtas, **savstarpējā izlīdzēšanās un kalpošana** un visu ideālo

³⁴ Kundziņš K. *Laiki un likteņi. Atmiņas un apceres*. Rīga: Grāmatu Draugs, 1952, 11.

³⁵ *Ibid.*

vērtību atzišana...” (8. lpp.) Ne mazāk svarīga ir atziņa vērtību izglītības un reliģiskās izglītības jomā izmantot izcilu personību piemērus, kas palīdzētu skolēniem veidot savus ideālus: „Sevišķi izcilu vietu šo pārrunāto attiecību starpā ieņem attiecības pret atsevišķām, dziļi iespaidīgām ētiskām personībām. Tas ir tas, ko mēdz saukt par **personīga piemēra nozīmi.**” (8. lpp.) Un kā jau iepriekš minēts – skolēnu pašu dzīves pieredze sekmīgās mācībās: „[...] neapšaubāmais izejas punkts un pamats aizvien visur paliks pati dzīve ar savām attiecībām, pienākumiem un uzdevumiem, un tomēr – jo ilgāk jo vairāk arī še, ievērojot moralisko pienākumu un problēmu daudzumu, nav iespējams iztikt vienīgi ar dzīvo piemēru un tām mācībām, kas izaug tieši no pašiem apstākļiem, bet būs jārada zināma diferenciācija un blakus praksei, t. i. pašai dzīvei un viņas piemēriem, jāmeklē iespēja **teorētiski attēlot un pārspriest ideālas dzīves attiecības un paraugus.**” (9. lpp.)

K. Kundziņa pedagoga fenomens izpaužas vārdu savienojumā „teorijas un prakses vienotība”. Viņš ne vien vienkāršā, skolotājiem saprotamā valodā skaidro savus pedagoģiskos uzskatus, bet arī godprātīgi un sekmīgi tos īsteno, strādājot gan skolās, gan universitātēs, mācību saturā vispirms paturot gara un garīguma jautājumu: „Līdztekus darbam sāku tuvāk iepazīties ar problēmām, kas nodarbināja manus puīšus un biežāk un biežāk pārlicinājos, ka, atverot acis veselīgam kriticīsimam, tiek novērsta akla uzticēšanās materiālisma dogmai, kas toreiz tik viegli savaldzināja prātus. Esmu pārlicināts, ka ne vienā vien gadījumā man izdevās paglābt nākamo skolotāju no ceļa, kas, kā tagad visi redzam, nozīmē augstāko cilvēcisko vērtību bojā eju.”³⁶ K. Kundziņš orientējās nevis uz satura apguvi (mācīt grāmatas saturu, programmu), bet gan uz izglītojoša labuma gūšanu pašiem audzēkņiem: „Redzot, ka jaunatnei tik nepiedienīgais stingums ir lauzts, es jutu pirmo uzvaras prieku. Atbīdīdams pagaidām programmu pie malas, es nu centos dot viņiem īsu ievadu gnoseoloģijā [atziņas teorijā], kas, protams, aizņēma vairākas stundas.”³⁷

³⁶ Kundziņš K. *Laiki un likteņi. Atmiņas un apceres*. Rīga: Grāmatu Draugs, 1952, 89.

³⁷ *Ibid.*, 10.

„Tāpēc saprotamā kārtā neatrisināmo metafizisko jautājumu vietā mūs stundās bieži vairāk nodarbināja dzīves aktuālās ētiskās problēmas. Jautājumi, kā kristīgā ētika vērtē dzīvi un askēzi un neskaitāmi citi visai dzīvi nodarbināja jaunos prātus, un, ievērojot marksisma propagandu un cariskās Krievijas valdīšanas metodes, mēs neatvairāmi nokļuvām arī pie sociālisma un revolūcijas problēmām. Šeit tad arī bija tā vieta, kur man nācās visas savas zināšanas un pārlicības spēku izlietot, lai rādītu, ka naida un atriebības jūtu kurināšana un princips, ka „mērķis attaisno līdzekļus” nekad nevar dot labus rezultātus.”³⁸

Arī reliģijas mācību metodikas laukā K. Kundziņš balstījās ne vien uz paša pieredzēto, bet uz tālaika jaunākajām pedagoģiskajām atziņām. „Mācīties darot” mūsdienās ir tikai labi aizmirsta lieta, ko savā pedagoģiskajā praksē izmantoja arī K. Kundziņš. To viņš bija mācījis gan no tēva: „Visu šo lielo karti ar krāsainām robežām bija darinājis pats tēvs, būdams Jelgavas ģimnāzists. Kā gan tēvs, skolnieks būdams, varēja veikt tādu brīnumu!”³⁹ gan no mātes: „Kad māsa bija iegājusi 7. dzīvības gadā un es biju nosvinējis savu 5. dzimšanas dienu, māte mūs, rudens dienām sākoties, nosēdināja pirmo reizi pie grāmatas. Pirmā ābece lapas pusē bija vārds „ola”; mēs to mācījāmies lasīt un reizē iezīmējām olas attēlu mūsu burtnīcās, pievilkdami tam klāt arī attiecīgos burtus. No paraugam atnestās olas tad vēlāk izcepām pankūku, kuru, protams, pēc tam apēdām. Tā sākās mūsu skolas mācības pēc „darba skolas” principiem un ar nepieciešamajiem uzskates līdzekļiem.”⁴⁰

Tomēr vislielākais K. Kundziņa audzēkņu ieguvums bija viņa personība. Skolotāja vārdu un darbu saskaņa spilgti raksturota viņa sievas atmiņu tēlojumā: „.. kad tuvojās Ziemassvētki vai Lieldienas, vīrs saviem semināra audzēkņiem bieži izpalīdzēja ar ceļa naudu, lai tie svētkus varētu pavadīt savas ģimenes vidū. Liela daļa semināra audzēkņu nāca no

³⁸ Kundziņš K. *Laiki un likteņi. Atmiņas un apceres*. Rīga: Grāmatu Draugs, 1952, 12.

³⁹ *Ibid.*, 23.

⁴⁰ Kundziņš K. *Atmiņas. Mani tapšanas gadi*. Minneapolis: LELDAA'S apgāds, 1968, 38.

trūcīgām ģimenēm. Ja es kādreiz norūpējusies ieminējos, vai tik nepietrūks līdzekļi paša ģimenei, viņš man atbildēja: Neraizējies – ja es sludinu tuvāku mīlestību, tad man arī pašam ar darbiem ir jārāda.”⁴¹ Ne mazāk emocionāla liecība par K. Kundziņa personības lielumu izskan viņa audzēkņa Eduarda Lamberta atmiņās: „Kādā Rīgas pilsētas 2. ģimnāzijas klasē izpaudās pārāk liela vitalitātes un enerģijas koncentrācija. Varbūt tas bija veselīgs jaunības prieks, kas pārāk strauji parādījās gan darbos, gan nedarbos. Skolotāju istabā notika bažīgās pārrunas: klase mācījās labi, bet bija grūti valdāma. [...] Tādā klasē ienāca ticības mācības un ētikas skolotājs, profesors Kārlis Kundziņš. Viņam nebija svinīgās gaitas, ar ko daži skolotāji mēģināja iegūt respektu, jau noslojot līdz katedrai. Pie durvīm viņš itin kā sastomījās, pārbaudīja, vai ir pareizā klase pēc saraksta un tad tādā, kā drusku nedrošā gaitā, itin kā lai viņa soļi kādu netraucētu, devās uz katedru. Tā kā drusku par ilgu kavējās ierakstot stundas gaitu klases reģistrā. Arī balss bija drusku par klusu, skaidrojot paredzēto programmu. [...] Vai profesors neredzēja, vai negribēja redzēt mūsu „privātās” nodarbības? – Lasot viņa atmiņas par Tērbatas ģimnāzijas laikiem, nav nekādu šaubu, ka viņš tās redzēja un zināja, jo tas pats bija noticis arī viņa ģimnāzijas klasē. Bet profesors meklēja citādu pieeju kā savaldīt nemierīgu klasi, kā ieinteresēt tos, kam viņa priekšmets likās nesvarīgs. [...] profesors necentās meklēt vainīgo, viņš skatījās dziļāki un mēģināja atrast pašu vainu, kādēļ zināmais nodarījums izdarīts. Vai pie tā nav vainojama arī pati skola un tās administrācija? Vai vainojama mācāmā priekšmeta metodika, vai pats skolotājs? [...] Profesors mūs nebāra. Reiz, kad pēdējo solu izdarībās kaut kas samisējās, kaut kas krita, kaut kas plīsa, izcēlās troksnis un kņada, profesors pārsteigts pārtrauca savu stāstījumu par seno romiešu labajiem tikumiem, labu brīdi klusi novērojis vainīgos, viņš kā izbrīnā teica: „Ko tad jūs te darāt reliģijas stundā?” Un atkal viņa skats klusi vēroja mūs. Tās bija tikai dažas sekundes, bet

⁴¹ Kundziņa, E. Manas atmiņas par mūsu mūža kopgaitām. *Kalpošana garā un patiesībā. Piemiņas grāmata arhibīskapam Dr. K. Kundziņam*. Minneapolis: LELBA, 1978, 27.

tās bija garākās un nelāgākās manā mūžā. „Kaunieties!” teica profesors un absolūti klusajā klasē tas izskanēja tik neparasti skaļi un bridinoši.

Mums bija briesmīgs kauns. Stunda jau bija beigusies, skolotājs atstājis klasi, bet mēs vēl sēdējām klusi solos, kaunēdamies viens no otra un katrs pats no sevis. Bārienu mēs varējām panest, bet skolotāja klusi pārmetošo skatu, nē – to mēs negribējām vēlreiz piedzīvot.

Profesoram nevarēja melot, Dievs vien zina kādēļ, bet nevarēja. – Pat zēnības nebēdnībā mēs nevarējām ignorēt sava skolotāja augsto dzīves ziņu, dziļi sakņotu labajā un svētajā. Viņš bija labs, bet nekad necentās, lai to citi manītu. Viņš bija dziļi reliģiozs, bet nekad nerādījās kā svētulis. Ja kāds ir piepildījis astoto bausli: tev būs savu tuvāko aizbildināt, visu labu par to runāt un visas lietas par labu griezt – tad profesors to ir darījis. [...] kad skolotāji sūdzējās par mums skolotāju istabā, profesors bija tas, kas runāja mūsu labā. [...] Tas, ko mēs uzzinājām par profesoru, lika mums viņu cienīt. [...] Bet profesors mūs neaudzināja tikai ar to ko viņš mums mācīja, bet visai daudz ar to, kāds viņš pats bija. [...] Viņš bija labs un ticēja labajam bez kompromisa. [...] Protams, pasaulē bija arī ļaunums, profesors to zināja, bet turējās īpatnā atstatumā no tā. [...] Arī no tā kaut kas palika mūsos.”⁴²

Raksta ierobežotais apjoms neļauj vispusīgāk atklāt Kārļa Kundziņa garīgo mantojumu, viņa nesavtību un aktivitāti, patriotismu un absolūtu lojalitāti Latvijas valstij, viņa dzejnieka talantu un mācītāja nenoliedzami nozīmīgo kalpošanu. Pētījuma autore kā noslēguma vārdus vēlas līdzdalīt Kārļa Kundziņa atbildi brālim uz jautājumu, kas ir brālīga un kristīga dalīšanās: „... brālīgi dalot to cenšas darīt vienlīdzīgās daļās, bet kristīgi – dodot otram vairāk un labāko tiesu.”⁴³

Kārlis Kundziņš gan kā personība, gan kā pedagogs vienmēr deva otram vairāk un labāko tiesu.

⁴² Lamberts, E. Mans skolotājs. *Kalpošana garā un patiesībā. Piemiņas grāmata arhibīskapam Dr. K. Kundziņam*. Minneapolis: LELBA, 1978, 44.–45.

⁴³ Kundziņš, P. Brālis-draugs-biedrs. *Kalpošana garā un patiesībā. Piemiņas grāmata arhibīskapam Dr. K. Kundziņam*. Minneapolis: LELBA, 1978, 24.

Summary

Kārlis Kundziņš – an outstanding personality and pedagogue

The Latvian theologian Kārlis Kundziņš in his educational work and theological views stressed the need to develop a free and critical personality. His personal development was very much a result of education he received at home of his father who was a popular Lutheran pastor and he was considered to be a spiritual father to many younger generation pastors. In theology he was influenced by modern thinkers of his time (like Harnack). His approach developed as a reaction to the outdated, dogmatic pedagogical approaches of a number of his contemporaries. They alienated children. Kundziņš was convinced that children should be encouraged to learn from life and deeds of other personalities. Relationship among children, parents and teachers should be based on true humanity, attitude of mutual service and recognition of ideals. Theory and praxes for him was an inseparable whole.

Kundziņš also took into consideration challenges posed by the growing influence of materialist thinking propagated by the leftist circles (The New Current). He was not afraid to discuss aspects of marxist philosophy with school-children and showed weakness of its concepts.

The article an attempt to reveal Kundziņš' thought and personality in wider context of cultural history of Latvia because Kundziņš was not only a pastor.

PAR DAŽIEM MOTĪVIEM EVAŅĒLISKO LUTERĀNU UN ROMAS KATOĻU SAVSTARPĒJOS PRIEKŠSTATOS 20. GS. 20. GADU SĀKUMĀ LATVIJĀ

Reinis Norkārklis

Mg. theol.

1918. gada 18. novembrī proklamētā Latvijas Republika tās dibinātāju iecerētajās robežās nostiprinās tikai 1920. gada janvārī, kad, sadarbojoties Latvijas un Polijas armijai, no lieliniekiem tiek atbrīvota Latgale. Jaunajā valstī tiek apvienoti novadi, kas savā starpā atšķīrās ne vien saimnieciskās iekārtas, bet arī vēsturiskās pieredzes un reliģiskās dzīves ziņā. No vienas puses, tās ir bijušās Kurzemes un Vidzemes guberņas zemes ar evaņģēlisko luterismu kā konfesionālo dominantu, no otras puses – 3 bijušie Vitebskas guberņas t. s. latviešu apriņķi ar citādāku vēsturisko pieredzi un ar to saistītu atšķirīgu etnokonfesionālu ainu, kurā būtiska nozīme ir Romas katoļticībam¹ – šī novada latviešu absolūtā vairākuma konfesijai. Protams, abas konfesijas – luterāņi un katoļi – Latvijas teritorijā nekad nav bijušas savstarpēji izolētas. Mazāka starpkonfesionālā mijiedarbe Latvijas jaunāko laiku vēsturē ir vērojama arī agrāk – senākas katoļu kopienas atrodam Kurzemē (piem., Liepājā, Alsungas un Lēnu apkaimē u. c.) un Rīgā, neliels katoļu skaits sastopams Vidzemē, taču uz kopējā fona šajos novados katoļi ir minoritāte,² kur latvieši

¹ Saskaņā ar 1920. gada datiem Daugavpils, Rēzeknes un Ludzas apriņķī katoļi ir 63,15% no iedzīvotāju kopskaita. Šeit un turpmāk izmantota statistiskā informācija no izdevuma *Latvijas Statistiskā gadagrāmata 1920*. Rīga: Valsts statistiskā pārvalde, 1921, 14.–16.

² Izņēmums ir Ilūkstes apriņķis, kur 1920. gadā katoļu īpatsvars ir 56,03%.

paši ir mazākumā. Līdzīgā situācijā ir arī Latgales luterāņi – lai gan to draudzes ir atrodamas lielākajās novada pilsētās, miestos un atsevišķos lauku apvidos, šeit tie ir minoritāte.

Jaunizveidotās Latvijas valstī luterāņi izrādās esam lielākā konfesija, kurai skaita ziņā seko katoļi.³ Abas konfesijas vairs nav savstarpēji marginālas, un lokālā mērogā to mijiedarbi veicina jaunas demogrāfiskās tendences – pārsvarā katoļticīgo Latgales laukstrādnieku un jaunsaimnieku ienākšana pārējos novados un tai paralēli notiekošā lielākoties luteriskajai Baznīcai piederīgo ierēdņu, skolotāju, militārpersonu un brīvo profesiju pārstāvju iepļūšana Latgalē.⁴

Vēl būtiskāka šajā kontekstā ir notikusī Romas katoļu statusa maiņa – no konfesijas, kas Krievijas impērijā tika uzlūkota ar aizdomām un visādi ierobežota, Latvijas valstī tā kļūst par politiski apzinīgu grupu ar savām interesēm un prasībām, kas bieži vien tiek uzklausītas un apmierinātas. Kā primārais te būtu uzlūkojams jautājums par konkordāta noslēgšanu starp Latvijas Republiku un Svēto krēslu 1922. gada 30. maijā. Pēc asām debatēm tā paša gada 19. jūlijā Satversmes sapulce to ratificē. Kopumā konkordāts noteica Romas katoļu Baznīcas tiesisko stāvokli Latvijas valstī un nodrošināja tai brīvu kulta izpildīšanu, kā arī garantēja juridisku personu tiesības tās organizācijām. Pildot konkordāta VII punkta prasības, 1923. gada 23. aprīlī Latvijas valdība katoļu bīskapam nodod Jēkaba baznīcu, kurā kopš 1621. gada bija darbojusies evaņģēliski luteriskā draudze, kā arī bijušo Alekseja baznīcu un ēkas Mazajā Pils ielā. Tas izraisa plašu neapmierinātību luterāņu (Alekseja baznīcas gadījumā – arī pareizticīgo) aprindās Latvijā, kā arī atbalsojas ārpus valsts robežām.⁵

Minētie notikumi veicina to, ka luterāņu un katoļu aprindās tiek intensīvi veidoti, mainīti un publiski pausti priekšstati par otru konfesiju. Šo priekšstatu izpausmes preses izdevumos ļauj saprast, kā būtiska Latvijas luterāņu daļa iztēlojas savus katoļticīgos tautiešus, un otrādi.

³ Attiecīgi 57,29% un 23,51% no iedzīvotāju kopskaita.

⁴ Tā, piemēram, 1924. gadā par Rēzeknes luterāņu draudzi varam lasīt, ka tā „pastāv vienīgi no ierēdņiem”. Sk.: No Rēzeknes draudzes. *Svētdienas Rīts*, 1924, Nr. 44, 7.

⁵ Strods, H. *Latvijas Katoļu baznīcas vēsture*. Rīga, 1996, 243.–244.

Katoļi luterāņu acīm

Mēģinot apkopot 20. gs. 20. gadu Latvijas luterāņu kopienas priekšstatus, ir jāapzinās šīs kopienas izplūdušās robežas un neviendabīgais raksturs. Šajā rakstā tiks aplūkoti luterāņu uzskati, kas pausti tādos laikrakstos,⁶ kuri simpatizē evaņģēliski luteriskās Baznīcas vadībai un garīdzniekiem un kurus varētu raksturot kā institucionalizētā vai oficiālā luterānisma pozīciju. Izvēlētajā laika posmā katoļu un katoļticības raksturojumi ar nedaudziem izņēmumiem ir bijuši sastopami polemikā par konkordāta ratificēšanu un Jēkaba baznīcas atsavināšanu, kā arī aģitācijā, kas tika izvēsta sakarā ar 1923. gada 1.–2. septembrī paredzēto tautas nobalsojumu t. s. katedrāļu jautājumā.

a) Katoļi latgalieši

Tā kā katoļu kopiena koncentrējas valsts austrumu apgabalos un konkordāta jautājums tiek saistīts ar Latgales integrāciju Latvijas valstī, luteriskajā presē vērojama tendence identificēt katolisko un latgalisko, izslēdzot no redzesloka pārējās valstī sastopamās katoļu grupas. Apzīmējumi *latgalieši* un *katoļi* bieži viens otru aizstāj, un tas izriet no vērojuma, ka „katoļu ticība ir palikusi latgalietim par viņa otro dabu”,⁷ un šādi tiek arī pretstatīti luterāņu kopienai: „... mums brāļiem evaņģēlistiem pret brāļiem latgaliešiem nav ne mazākā rūgtuma [...]”⁸ Latgale un latgalieši kļūst par tēliem, kas pārstāv katolicismu un ilustrē Romas katoļu Baznīcas vēsturiskās ietekmes sekas.

⁶ Autors izvēlējies šādus laikrakstus, kas pārstāv luterāņu skatījumu: *Svētdienas Rīts* – Latvijas iekšējās misijas biedrības mēnešraksts, kas iznāk kopš 1920. gada, no 1923. gada 16. septembra tas jau ir Baznīcas Virsvaldes izdevums; *Latvis* – labā spārna demokrātiskās partijas *Latvijas Nacionālā apvienība* oficiozs, kas sevi dēvē par „bezpartejisku nacionālu laikrakstu”. Tā faktiskais redaktors ir Arveds Bergs; Artura Krodera redakcijā iznākušais *Latvijas Sargs* un *Liepājas Avīze*, ko izdod latviešu luterāņu mācītāju dibinātā Kristīgā nacionālā savienība (tajā darbojas arī vēlākais arhibīskaps Teodors Grīnbergs un Latgales iecirkņa prāvests Kārlis Irbe). Visi šie laikraksti sevi uzskata par luteriskiem, un par tādiem tos uzskata arī katoliskā prese (saucot gan par „ļutaru fanātiķu laikrakstiem”).

⁷ Bērsonis, M. Mūsu laiku Latgale. *Latvijas Sargs*, 28.01.1923., 5.

⁸ M., A. Konkordats. *Svētdienas Rīts*, 06.05.1923., 6.

b) Mazākumkonfesija

Lai gan vairākums valsts iedzīvotāju ir luterāņi, tomēr valdība un Satversmes sapulce (vēlāk – Saeima) izrāda pretimnākšanu katoļu prasībām un pat gatavojas viņiem nodot īpašumus, kas gadsimtiem piederējuši luterāņiem. Evaņģēliskās aprindas to uztver kā netaisnību, kurā „vairākuma konfesija tiek pazemota mazākumkonfesijas priekšā”.⁹ Iesvētīšanas svinībās bīskaps K. Irbe savā runā, atzīstot, ka Latvijā ir trīs lielas konfesijas (luterāņi, katoļi un pareizticīgie) un ir apsveicama ikviena „ticības šķira”, kas apliecina Jēzus vārdu un strādā istu patriotisku darbu, tomēr uzsver, ka Latvijā ir evaņģēliski luterticīga zeme.¹⁰

c) Sveša konfesija

Identificējot valsti ar evaņģēliski luterisko ticību, katolicisms kā mazākuma grupas konfesija tiek izstumts ģeogrāfiskā un sociālā perifērijā. Turklāt tiek uzsvērts, ka katoļi ir ne tikai nomaļš elements, bet jaunajai valstij sveša un pat neļājama konfesija. Priekšstats par Romas katoļiem kā par pārnacionālu kopienu, kas pakļauta pāvesta autoritātei un līdz ar to ir savai mītnes valstij potenciāli neuzticīga, protestantu zemēs sakņojas tām raksturīgajās kolektīvajās atmiņās.¹¹ Latvijas gadījumā to, iespējams, papildina reminiscences par to, ka Krievijas impērijas varas iestāžu skatījumā šī konfesija bija saistīta ar poļu separātiskām tendencēm. Šajā sakarā laikrakstā *Svētdienas Rīts* lasītājiem tiek atgādināts, ka „katolicisma kustība tiek vadīta no ārzemju centra”.¹² Arī Latgales novada un tā iedzīvotāju vērtējumā sastopam pārlicību, ka katolicisms atsvešina šo Latvijas daļu no

⁹ M., A. Jēkaba baznīcas lietā. *Svētdienas Rīts*, 15.04.1923., 3.

¹⁰ Bīskapa iesvētīšanas svinības. *Svētdienas Rīts*, 23.07.1922., 2.

¹¹ Sk., piemēram, kolektīvās atmiņas par 1605. gada katoļu t. s. „pulvera sazvērētību” Lielbritānijā, kas ik gadus aktualizējas Gaja Foksa nakts svinībās, un katoļu identificēšanu kā „spāņu-romiešu” partiju 19. gs. Nīderlandē. Kaiser, W. ‘Clericalism – that’s our enemy!’: European anticlericalism and the culture wars. *Culture Wars and Secular-Catholic Conflict in the Nineteenth-Century Europe*. Ed. Christopher Clark and Wolfram Kaiser. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 63.

¹² M., A. Jēkaba baznīcas lietā, 3.

pārējās valsts. Tā, piemēram, Apsišu Jēkabs Latgali salīdzina ar Īriju, kas tolaik (1923. gadā – *R. N.*) ir visai problemātisks Apvienotās Karalistes valdījums. Tieši katolicismu cienījama rakstnieks uzskata par faktoru, kas nosaka Latgales atšķirīgo raksturu un aizvien liks tai orientēties uz ticības ziņā tuvākām zemēm – Poliju un Lietuvu.¹³ Vēl radikālāka nostāja tiek pausta avīzes *Latvis* lappusēs. Rakstā *Kam patiesībā tiek atdota Jēkaba baznīca* anonīms autors, atsaucoties uz statistikas datiem par Rīgas iedzīvotāju konfesijālo piederību, norāda, ka tikai „Lutera ticība ir uzskatāma par īsto un galveno latviešu ticību, turpretim, katoļu ticība – par poļu, leišu un baltkrievu ticību”.¹⁴ Līdzīgās domās ir zvērināts advokāts F. Veinbergs, kura brošūru *Luteriskās baznīcas krīzes lietā* pārpublicē *Liepājas Avīze*. Tajā viņš akcentē Latvijas valsts un latviešu tautas evaņģēlisko raksturu – „ar evaņģēliskās ticības godu tātad cieši saistīts arī latviešu nacionālais gods”.¹⁵ Šāda apgalvojuma pamatošanai autors atsaucas gan uz vēsturiski izveidojušos situāciju, ka visa Ziemeļeiropa, izņemot apgabalu, kas Polijas iespaidā tika noturēts katolicismā, ir atdalījusies no katoļu baznīcas un „pāvesta virskundzības”, gan uz dalījumu, ko izmanto vienkāršā tauta: luterānisms – latviešu ticība, pareizticība – krievu ticība, katolicisms – leišu un poļu ticība.¹⁶

Paralēli šiem centieniem parādīt katolicisma vietu Latvijas kontekstā iezīmējas noturīga tendence veidot latvieša tēlu, izmantojot konfesijālās kategorijas, un tiek uzskatīts, ka katoļticība neiekļaujas latvietības noteiksmē. To, ka piederība Romas Baznīcai nav savienojama ar latviskumu un tātad ar uzticību savai valstij, apliecina novērojumi – Latgales latviešiem bijusi izteikti vāja nacionālās piederības apziņa, un viņu identitātes primārais komponents bijis konfesijālā piederība: „... mūsu katoļi bieži vien atstāj neziņā jautājumu par nāciju, tautību, bet pastrīpo savu ticību.”¹⁷ Bet, ja „mēs prasām

¹³ Apsišu Jēkabs. Ciņā par Jēkaba baznīcu. *Svētdienas Rīts*. 22.04.1923., 4.

¹⁴ Kam patiesībā tiek atdota Jēkaba baznīca. *Latvis*. 19.07.1923., 3.

¹⁵ Veinbergs, F. Par luteriskās baznīcas krīzi. *Liepājas Avīze*, 03.08.1923., 2.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Bērsonis, M. Latgale Latvijas politiskā, kulturālā un saimnieciskā dzīvē. *Liepājas Avīze*, 19.09.1923., 1.–2.

kādam latgalietim, pie kādas tautības latgalieši pieder, tad saņemam noteiktu atbildi: „Mēs esam katoļi.””¹⁸

d) Naidīga konfesija

Romas katoļu Baznīcas un dažādu protestantisko konfesiju antagonisms ir Eiropas jauno laiku vēsturiskās ainās neatņemams elements. Nav brīnums, ka priekšstats par katolicismu kā konfesiju, kas ir naidīga luterāņiem, Latvijā aktualizējas apstākļos, kad īpaši nepieciešama ir evaņģēliskās konfesijas konsolidācija un tās identitātes stiprināšana, jo no konkordāta izrietošo un dažuprāt nepamatoti privileģēto katoļu Baznīcas statusu¹⁹ un pirmām kārtām jau Jēkaba katedrāles pārņemšanu Latvijas luterāņi interpretē kā nepārprotamu Romas panākumu tās nerimstošajā cīņā ar evaņģēlisko ticību.²⁰

Viens no presē biežāk sastopamiem katolicisma deskripcijas līdzekļiem ir vēstures aktualizācija, lai pamatotu atzinumu par nemītīgo starpkonfesionālo konfrontāciju. Sākotnēji Romas katoļu Baznīcas nežēlīgo rīcību un tās nerimstošo tiekšanos pēc pasaules kundzības, pēc autoru domām, vispilnīgāk apliecina inkvizīcija, ar kuru cīņa pret protestantismu sasniedz savu kulmināciju.²¹ Tiesa, kopš Vestfālenes miera

¹⁸ Neimanis. Ap Jēkaba baznīcu. *Liepājas Avīze*, 26.06.1923., 1.

¹⁹ Konkordāts, kas starp Latvijas Republiku un Svēto krēslu tika noslēgts 1922. gada 30. maijā, paredzēja ne tikai piemērotas katedrāles baznīcas, arhibīskapa un kapitula rezidences piešķiršanu, bet arī atbrīvoja katoļu garīdzniekus no karaklausības, piešķīra tiesības dibināt un uzturēt baznīcas skolas, aicināt ārzemju garīdzniekus darbam Latvijā, sankcionēja katolisko savienību darbību, garantēja baznīcu un kapliču īpašumus, atbrīvoja no nodokļiem ēkas, kas tika izmantotas dievkalpojumiem, semināra telpas un bīskapu un garīdznieku mitekļus, garantēja garīdznieku amata pārkāpumu iztiesāšanu baznīcas tiesā bez iespējām spriedumu pārsūdzēt laicīgā tiesā. Sk. pilnu konkordāta tekstu, piem., Vaivods, J. Katoļu Baznīcas vēsture Latvijā: *Katoļu Baznīca caru valstī Krievijā. Baznīcas vēsture Vidzemē XVIII–XX gadsimtos*. R., 1994, 246.–249.

²⁰ M., A. Jēkaba baznīcas lietā, 3. Sal. runas („iebraucēji no Romas zin stāstīt”) par 27 miljoniem rubļu, ko katoļu Baznīca ir atsūtījusi uz Latviju cīņai ar luterisko Baznīcu. Sk. 27 miljoni luterisma apkarošanai. *Liepājas Avīze*, 29.08.1923., 1.

²¹ Par inkvizīcijas kā antikataliskās polemikas tēla ģenēzi 16. gs. reliģisko konfliktu kontekstā un tā tālāku attīstību sk. Peters, E. *Inquisition*. Berkley: University of California Press, 1989, 123–154.

līguma noslēgšanas 1648. gadā katoļi vairs nekarō pret luterāņiem ar ieročiem rokās – viņi cīnās slepenībā.²² Pēc Latgales pievienošanas Latvijai šai cīņā ir noticis jauns pavērsiens, jo gadsimtos norūdītajai katoļu garīdzniecībai pavērās plašas iespējas.

Vēl viena vēsturiska reference, kas ļauj skatīt Latvijas notikumus plašākā kontekstā, ir *Kulturkampf* politika, kas 19. gs. 70.–80. gados tika īstenota Vācijas zemēs (galvenokārt Prūsijā) kā mēģinājums ierobežot katolicisma ietekmi. Tā gan nebija pilnīgi izdevusies, jo, kā rakstā *Extra ecclesiam nulla salus* norāda Dobeles luterāņu mācītājs J. Strautmanis, „pat visvarenais Bismarcks sāk piekāpties pret Romu”.²³ Turpat autors raksta, ka „visām valstīm un tautām pasaules karš ir atnesis zaudējumus, vienīgi pāvesta valstībai ieguvumus [..]. Vācijā ložņā atkal apkārt ap luteriskiem cietokšņiem jezuīti.”²⁴ Ar jaunu cerību un sparū pāvestība izstiep savū roku uz visām pusēm, līdz pat slimajam Kremlim, meklēdama tur tik vien ko sev par labu varētu satvert”.²⁵

Citētajā tekstā ieskanas divi motīvi, kurus vairākkārt sastopam aplūkojamā laika posma publikācijās. Pirmais no tiem ir jezuītu drauds – klasisks antikatoliskās retorikas temats teju kopš Jēzus Sadraudzības dibināšanas 1540. gadā.²⁶ Tās kodolu veido vīzija par jezuītu ordeni kā organizāciju, kas dibināta, lai apkarotu Romas Baznīcas pretiniekus (pirmām

²² Piem., Radziņš, P. Vai Latvijai palikt luterticīgai, vai pāriet katoļticībā. *Latvijas Sargs*, 23.08.1923., 1.

²³ Strautmanis, J. *Extra ecclesiam nulla salus. Svētdienas Rīts*, 03.06.1923., 2.–4.

²⁴ 1917. gadā Vācijā tiek pilnībā atcelta antijezuitiskā likumdošana. Sk. Freudenthal, H. *Kulturkampf. The New Catholic Encyclopedia*, vol. 8. Ed. Marthaler, B. L. New York: Thomson/Gale, 2003, 255.

²⁵ Strautmanis, J. Op. cit. Sk. tajā pašā rakstā arī atsauci uz kādu praksi, kas it kā piekopta Ungārijā – ikvienam, kas te pāriet katoļu ticībā, tiek uzlikts šāds zvērests: „... mēs zvēram, kamēr kaut asins lāsīte mūsu dzīslās, vajāt nolādēto evaņģēliski luterisko mācību visvisādā vīzē, slepeni un atklāti, ar varu un viltu, vārdiem darbiem un zobinu.”

²⁶ Jāpiebilst, ka pats par sevi *jezuītu mīts* nav vienīgi protestantu radīts – tā būtiskākie motīvi tika formulēti, mijiedarbojoties gan katoliskajiem, gan protestantiskajiem Jēzus sadraudzības kritiķiem. Sīkāk sk. Nelson, E. *The Jesuit legend: superstition and myth-making. Religion and Superstition in Reformation Europe*. Ed. Parish, H. and Naphy, W. G. Manchester: Manchester University Press, 2002, 94–119.

kārtām – protestantus) un visiem iespējamiem līdzekļiem nodrošinātu Romas katoļu Baznīcas vispasaules kundzību. Jezuītiem tiek piedēvēta politisko slepkavību un valsts apvērsumu organizēšana un pat karu izraisīšana.²⁷ Tiek paredzēts, ka līdz ar konkordāta noslēgšanu jezuīti ienāks arī Latvijā un turpinās te „savu posta pilno darbību”.²⁸ Citviet jezuītiem jau tiek piedēvēta līdzdalība katolicisma propagandā Latvijā.²⁹

Otrais motīvs – katoļu bīdrosšanās ar lieliniekiem, tas it kā dabiski izriet no katoļu morāles jezuītiskā rakstura. Bīskaps Irbe sprediķī, ko publicē laikrakstā *Svētdienas Rīts*, runā par to, ka Roma vēl aizvien uzskata citu konfesiju aplicinātājus un sevišķi luteriskās reformācijas piekritējus par visļauņākiem ķeceriem, pret kuriem ir atļauti visi līdzekļi. Apcerot, viņaprāt, „pārvalstotās baznīcas” (t. i., katoļu Baznīcas) un „bezbaznīcas valsts” (Padomju Krievijas) attiecības, bīskaps izmanto salīdzinājumu ar Hērodu un Ponciju Pilātu, kas, būdami ienaidnieki, tomēr līdzdarbojās Kristus krustā sišanā. Līdzīgi arī Roma un Maskava ir nesamierināmi pretinieki savā zemē, bet citur tās slēdz draudzību.³⁰ Katoļu Baznīcu Kremlim tuvina ne tikai tās „jezuītiskās” noslieces, bet arī despotiskais un internacionālais raksturs.³¹ Kā piemērs „abu tirāniju” – lielinieku un Romas pāvesta – sadarbībai kādā citā rakstā minēts, ka Lozannas konferencē lielinieku diplomāta Vorovska roku visciešāk spieda tieši pāvesta pārstāvis.³²

e) Katolicisms kā reakcionāra parādība

Priekšstats par hierarhiski organizētā un uz autoritāru varas centralizāciju tendētā katolicisma nesavienojamību ar indivīda kā racionālas būtnes autonomiju un nāciju progresu ir viens no galvenajiem tematiem 19. gadsimta antiklerikālajā polemikā gan protestantu zemēs, gan valstīs, kur Romas katoļu

²⁷ Neimanis. Op. cit., 1.

²⁸ Kas ir jezuīti? *Liepājas Avīze*, 31.08.1923., 1.

²⁹ Mērķis attaisno līdzekļus! *Latvis*, 12.08.1923., 1.

³⁰ Mūsu bīskapa sprediķis Eizenahā. *Svētdienas Rīts*, 02.09.1923., 1.

³¹ Asars. Baznīca un nacionālisms. *Latvis*. 28.07.1924., 1.–2.

³² *Ibid.*

Baznīca vēsturiski ir bijusi dominējošās pozīcijās. Turklāt vēl pirms Maksa Vēbera darba *Protestantiskā ētika un kapitālisma gars* klajā nākšanas šajā polemikā tika postulēta saikne starp protestantismu un, piemēram, Vācijas, Lielbritānijas un ASV tautsaimniecības izaugsmi, bet Dienvideiropas zemju atpalicība skaidrota ar katolicisma negatīvo ietekmi.³³ Šis temats parādās arī starpkonfesionālajā polemikā neatkarīgās Latvijas pirmajos gados. Rakstā *Nacionālisms un katolicisms*, ko 1923. gada 23. jūlijā publicē avīze *Latvis*, A. Bergs brīdina lasītājus, ka „katolicisms neatzīst brīvu gara lidojumu un patstāvību, tāpēc tas ir nāvējošs katrai tautai garīgā ziņā”.³⁴ Tās pašas avīzes nākamajā numurā ir izvērsti katoļu un luterāņu/protestantu salīdzinājums, izmantojot verdzības un brīvības, monarhisma un demokrātijas, kā arī internacionālisma un nacionālisma kategorijas kā katoļu un luterāņu/protestantu Baznīcas raksturīgas īpašības.³⁵ Lai saglabātu savu varu, Romas katoļu Baznīca apzināti kavēja indivīdu un pat veselu tautu intelektuālo un sociālo attīstību, pasniedzot tām pēc saviem ieskatiem sagrozītu Kristus mācību.³⁶ Latgales saimnieciskā atpalicība un mazāks lasītpratēju procentu salīdzinājumā ar pārējiem novadiem 1923. gada starpkonfesionālā polemikā tiek skaidrota kā katolicisma sekas. Salīdzinot novadu Aiviekstes upes kreisajā krastā un luterisko Baltiju, atklājas, ka „tās tikpat kā divas dažādas pasaules, un atšķiras viena no otras kā diena un nakts. Tur tumsība – te gaisma, tur ne-kultūra – te kultūra”.³⁷

³³ Kaiser, W. Clericalism – that’s our enemy!: European anticlericalism and the culture wars. *Culture Wars and Secular-Catholic Conflict in the Nineteenth-Century Europe*. Ed. Clark, C. and Kaiser, W. Cambridge University Press, 60–62.

³⁴ Bergs, A. Nacionālisms un katolicisms. *Latvis*, 23.07.1923., 1.–2.

³⁵ Amerikāņa balss baznīcu lietā. *Latvis*, 24.07.1924., 1.; Asars. Op. cit., 1.–2.

³⁶ Neimanis. Op. cit., 1.

³⁷ Kauls. Cīņā par baznīcu. *Liepājas Avīze*, 29.08.1923., 1. Sk. arī rakstu sēriju: Radziņš, P. Vai Latvijai palikt luterticīgai, vai pāriet katoļticībā I–V. *Latvijas Sargs*, 17.–23.08.1923. Rakstu autors sāk ar pārdomām par reliģiju kā vienu no civilizāciju attīstību noteicošajiem faktoriem un par tās ietekmi uz katras tautas raksturu. Pakavējies pie dažādu Vakarēiropas un Dienvidēiropas valstu salīdzinājuma pēc konfesionālā kritērija, autors pretstata luteriskās Ziemeļēiropas valstis saimnieciski atpalikušākajām – Polijai un Lietuvai. Kad viņš nonāk pie Latgales un pārējo Latvijas novadu salīdzināšanas, lasītājs vairs nešaubās, ka dzīves līmeņa atšķirības arī te ir konfesionāli nosacītas.

Katoliskā Latgale kļūst par pārējās Latvijas un tās panākumu (labklājības, izglītības) noliegumu, tumšu un draudīgu tēlu, kam jābrīdina par katolicisma nesto postu.

Reizēm katoļi tomēr izpelnās evaņģēliskās konfesijas pārstāvju apbrīnu, kas, tiesa, iet roku rokā ar nosodījumu. Kā spēcīga katoļu garīdzniecības iezīme tiek minēta spēja uzņemties sabiedrībā vadošās lomas,³⁸ bet paši katoļi, kā to kādā gana rakstā uzsver bīskaps K. Irbe, ir savā ticībā dedzīgāki nekā luterāņi, un tieši tādēļ valsts ar viņiem rēķinās.³⁹ Visbeidzot arī viens no dedzīgākajiem katoļu kritiķiem – Dobeles mācītājs Strautmanis – atzīst, ka apbrīno katoļu Baznīcas politisko gudrību, lai gan ētiskā ziņā tai nepiekrīt. Šī atzišanās gan seko garīdznieka atmiņu (pa)stāstiem par kalpošanas gadiem Lietuvā, kur katoļi it kā mēdza nolaupīt luterāņu bērnu un pat pieaugušas sievietes, lai tos apmācītu savās lūgšanās un slepeni pārkristītu. Nolaupītos bērnus vecāki pat ar policijas palīdzību neesot varējuši dabūt atpakaļ, jo tikusi izrādīta bruņota pretestība.⁴⁰

Pārlūkojot, kā tiek radīts priekšstats par katoļu konfesiju Latvijas oficiālā luterānisma aprindās, nākas konstatēt, ka šajā laikā evaņģēliski luteriskā Baznīca iepazīst katolicismu kā aktīvu konfesiju, kas gūst politiskus panākumus un apdraud to ticību, kuru valstī uzskata par tradicionālo un dominējošo. Šādos apstākļos tiek aktualizētas un attiecinātas uz Latviju antikatoliskās nostādnes, kas ir pazīstamas kopš reformācijas laika. Vēsturiski izkoptu konfesionālo mītu pasaule te mijas ar lokāliem novērojumiem, baumām un katoļu demonizācijas mēģinājumiem, kas cits citu papildina un savstarpēji pamato. Katoļu Baznīcas darbība Latvijā tēlota kā daļa no tās cīņas par pasaules kundzību, un 20. gs. 20. gadu sākumā Latvijas luteriskā Baznīca atrodas aizstāvētības pozīcijās.

³⁸ Bērsonis, M. Mūsu laiku Latgale, 5.

³⁹ Irbe, K. Kas mums to akmini novels. *Svētdienas Rīts*, 01.04.1923., 1.

⁴⁰ Strautmanis, G. Kā katoļi izturētos mūsu vietā. *Svētdienas Rīts*, 17.06.1923., 3.–4.

Luterāņu tēls katoļu skatījumā⁴¹

20. gs. 20. gadu sākumā Latvijas Romas katoļu Baznīcas laikrakstu publikācijas, kurās minēta luterāņu konfesija, galvenokārt veido 1) polemiski teksti, kuros pausta luterāņu pozīcija jautājumā par konkordātu un Jēkaba baznīcas atsavināšanu, un 2) ziņas par pārestībām, kas nodarītas katoļiem. Pēc 1923. gada 1.–2. septembra tautas nobalsošanas izgāšanās nepietiekamā kvoruma dēļ un Jēkaba baznīcas pārņemšanas luterāņu temats katoļu presē strauji zaudē aktualitāti.⁴²

a) Luterāņi – baltieši

Tāpat kā luterāņu autori savos rakstos sapludina latgalieša un katoļa tēlu, arī katoļu presē baltieša⁴³ un luterāņa/protestanta tēls tiek apvienots. Ja publikācijās ir runa par kādām citām protestantu grupām (piemēram, baptistiem), tas tiek papildus paskaidrots. Lai gan ik pa brīdim tiek minētas pārnovadu katoļu kopienas, tās ir pārāk mazskaitlīgas, lai traucētu atpazīt baltiešus kā luterāņus.

b) Luterāņu neiecietība pret katoļiem

Cīņu par Jēkaba baznīcu, ko luterāņi uzskata par reliģisku cīņu, katoļi tiecas skaidrot kā politisku sadursmi, lai atgūtu tikai dažus savus vēsturiskos īpašumus.⁴⁴ Luterāņu aprindās saceltā ažiotaža un presē aizvien biežāk sastopamie uzbrukumi katoļu Baznīcai liecina par kādu īpašību, kas raksturīga protestantiem, proti, par fanātismu – kļaju neiecietību pret katoļiem. Šī neiecietība kontrastē ar toleranci un liberālismu, ko luterāņi uzsver un tikai deklarē – sev pieprasa vislielāko

⁴¹ Romas katoļu priekšstatiem par luterāņiem šajā nodaļā kā avoti izvēlēti šādi izdevumi: *Latgolas Words* – brīvvalsts laika vecākā avīze, kas iznāk latgaliešu literārajā valodā un ko izdod īpaša redakcijas komisija, bet, sākot ar 1920. gada 20. numuru, tā kļūst par Kristīgo zemnieku savienības laikrakstu; *Vairogs* – reliģiski sabiedriska mēnešraksts, ko 20. gadu pirmajā pusē izdod Latviešu katoļu savienība; un *Kristus korūgs* – mēnešraksts, kura redaktors un vairuma rakstu autors ir priesteris Pēteris Apšinieks.

⁴² Sk., piemēram, žurnālā *Kristus korūgs* publicētos rakstus, kur luterānisms nemaz netiek aplūkots Latvijas kontekstā.

⁴³ Jau pirmajos Latgales latviešu laikrakstos izmantots Kurzemes un Vidzemes guberņas latviešu apzīmējums.

⁴⁴ Cīņa dēļ baznīcām. *Vairogs I* (1922), 2.

ieciētību, bet pret citiem, un īpaši katoļiem, „ni druponas tolerances nav”.⁴⁵ Tiek minēti satraucoši atgadījumi citās zemēs, piemēram, luterāņu profesoru protests pret Braunsbergas Katoļu akadēmijas pasniedzēju lekcijām Kēnigsbergas Universitātē.⁴⁶ Latvijā luteriskais fanātisms izpaužas gan kā antikatoļiskā propaganda, gan kā baltiešu ierēdņu un garīdznieku rīcība, kas aizskar katoļus Latgalē⁴⁷ un citos novados.⁴⁸

e) Luterānisms, materiālisms, ateisms, boļševisms

Salīdzinot baltiešu un latgaliešu kultūru, garīdznieks un politiķis F. Trasuns līdzās fanātismam/neiecietībai uzskaita arī citus baltiešu kultūras komponentus, kuru genealoģija plašākā perspektīvā tiek atvedināta no reformācijas: raupju materiālismu,⁴⁹ reliģisko vienaldzību, sociālismu un atklātu bezdievību. Turpretim latgaliešu kultūra, pēc priestera domām, ir balstīta uz ideālismu un tautiskiem pamatiem.⁵⁰ Katoļu autori uzskata, ka luterānismam ir acīmredzama saikne ar procesiem, kuri norisinās Krievijā pēc lielnieku nākšanas pie varas. Tā kā 16. gs. Vācijas zemnieku kara (tātad laupīšanu un muižu dedzināšanu) iniciatora loma tiek piedēvēta Luteram,⁵¹ protestantiskā reformācija tiek raksturota kā sava veida reliģiskais boļševisms.⁵² Atskan balsis, kas

⁴⁵ Profesoru fanātisms. *Latgolas Wōrds*, 29.06.1921., 2.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Trasuns, F. Katoliu dzeive orzemes un pi myusu. *Latgolas Wōrds*, 22.02.1922., 2.–3. Sk. arī B-kgā Trasuna runa Saeimas sedē 10. jūlijā š. g. *Latgolas Wōrds*, 15.08.1923., 2.

⁴⁸ Kā piemēru var minēt šajā laikā vairākkārt publicētās ziņas no Ozol-Bruknašas Romas katoļu draudzes Zemgalē. Tās darbībai vietējās varas pārstāvji liek dažādus šķēršļus – mēģina atsavināt tās zemi un pat apcietināt vietējo priesteri. Sk. Katoliu wojošona. *Latgolas Wōrds*, 13.07.1921., 4. 1923. gadā, aprakstot šīs un kaimiņu draudžu apmeklējumu, F. Trasuns min, ka katoļu un viņu luterisko kaimiņu attiecības te ir draudzīgas. Sk. Trasuns, F. Brauciens pa Kurzemi. *Latgolas Wōrds*, 03.10.1923., 2.

⁴⁹ Arī par Latgali „lutarim protestantim” ir vienīgi savtīga interese – tos vilinot turienes muižu centri, dzirnavas un lētais darbaspēks. Sk. Bazneicas lītas. *Latgolas Wōrds*.

⁵⁰ Trasuns, F. Separatisti. *Latgolas Wōrds*, 29.12.1920., 1.–3. Par baltiešu ideoloģiju kā kultūru „bez Dieva un baznīcas” arī tā paša autora Baltiņu politika. *Latgolas Wōrds*, 23.11.1920., 1.

⁵¹ Wocišu kolpu agitācija. *Latgolas Wōrds*, 01.07.1923., 1.

⁵² *Ibid.*; Skoborga. Kur byut weiskupa katedrai. *Latgolas Wōrds*, 13.07.1921., 1.

aicina katoļus kā „wokoru Eiropas kulturas priekšstowus” glābt Latviju no šādiem protestantiskā materiālisma un komunistiskā nihilisma draudiem.⁵³

d) Luterānisma vēsturiskās izpausmes

Vēsturisko referenču izmantojums polemikā ar luterāņu autoriem vērojams samērā reti. Kādu reizi, atbildot uz inkvizīcijas piesaukšanu *Latvijas Sarga* lappusēs, tiek tikai aizrādīts, ka Vācijā protestanti dažu desmitu gadu laikā par buršanos un citiem pārkāpumiem sadedzina krietni lielāku cilvēku skaitu nekā katoļu inkvizīcija vairākos gadu simtos.⁵⁴ Citur atzīmēts, ka līdz ar reformāciju, par kuras rašanās iemeslu nosaukta augstmaņu vēlme piesavināt Baznīcas zemi, ieviesās arī dzimtbūšana.⁵⁵

Atsevišķs temats, kas skarts vismaz divās publikācijās, ir postījumi, ko katoļu dievnami piedzīvo reformācijas laikā. Sīki aprakstīti ne tikai senie Rīgas dievnami un to iekšējais iekārtojums, bet arī baznīcu grautiņi, ko organizējuši reformācijas atbalstītāji. Ikviens tiek aicināts novērtēt reformācijas augļus, apmeklējot Doma baznīcu, kuras altāris tagad „vairāk atgādina mēbeli”,⁵⁶ vai bijušo Jura baznīcu, kur pirmsreformācijas laikos tika sludināts Evaņģēlijs, bet tagad „tirgojas ar manufaktūru”.⁵⁷

e) Mācītāji un latviešu luterāņu patiesais noskaņojums

Luterāņu izkoptajā Latvijas katolicisma vīzijā vienkāršie ticīgie veido amorfu un garīdzniecības paverdzinātu masu, kas labākajā gadījumā var izpelnīties līdzjūtību par savu nožēlojamo stāvokli, bet latviešu luterāņiem viņu katoļticīgo tautiešu skatījumā ir atvēlēta krasi atšķirīga loma. Daudzi no viņiem savā praktiskajā dzīvē vēl aizvien sliecas uz „fanātismu”, taču tas ir tikai tādēļ, ka par luterāņiem viņus izaudzinājuši

⁵³ Skoborga, Wel wóords par Latvijas Katoliu apsawinošonu. *Latgolas Wóords*. 16.03.1921., 2.

⁵⁴ Wocišu kolpu agitacija. *Latgolas Wóords*, 01.07.1923., 1.

⁵⁵ Aizkalnietis. Rīgas vecās baznīcas. *Vairogs VI-VII* (1922), 2.-5. Arī Apšinieks, P. Pa kam var pazeit pareizu reliģiju. *Kristus korūgs 8* (1924), 241.

⁵⁶ Trasuns, F. Arciweiskupu Reiga. *Latgolas Wóords*. 21.10.1923., 1.-2.

⁵⁷ Aizkalnietis. Op. cit., 5.

mācītāji.⁵⁸ Līdzās liberālajam protestantu „profesoram” kā kristietības pamatpostulātu – Kristus dievišķuma un augšāmcelšanās – apšaubītājam un bezdievības veicinātājam⁵⁹ „mācītāja” tēls katoļu rakstos un ziņās funkcionē kā esenciāls luterisma negatīvo kvalitāšu nesējs, kā pretējās konfesijas lolotā „jezuīta” atspulgs. Latvijas luterāņu mācītāji allaž tiek nošķirti no pārējiem ticīgajiem, kuru attieksme pret katoļiem lielākoties ir labvēlīga. Vērojama tendence uz vispārējās protestantisma kritikas fona marginalizēt luterisma negatīvos aspektus vismaz Latvijas kontekstā, pārnesot tos uz sociālām (garīdznieki, atsevišķas politiskās partijas,⁶⁰ ierēdņi) vai etniskām minoritātēm un uzturot pozitīvu latviešu luterāņu tēlu. Fanātisms, neskaitot mācītājus, piemīt 1) kādai saujiņai luteriskās konfesijas piederīgo, ko Saeimā atbalsta vācieši, krievi un ebreji,⁶¹ vai tieši 2) vācu tautības luterāņiem.⁶² Arī tas, ka 1923. gada septembra tautas nobalsošana izgāzās nesavāktā kvoruma dēļ, tiek skaidrots kā latviešu luterāņu brālīgas rokas sniegšana latviešu katoļiem par spīti saviem ganiem, kas izrādījās esam „no vāciešiem derēti”.⁶³

f) Luterānisms – latviešiem sveša konfesija

Latviešiem ierindas luterāņu un mācītāju savstarpējs nošķirums, kā arī luterānisma un vācu kopienas saiknes pasvītrosana vainagojas ar atzinumu, ka evaņģēliskā ticība latviešiem ir sveša un uzspiesta ar varu. Mācītāji ir audzināti vāciskā garā, un luterānisms ir „kauls no vāciešu kaula un

⁵⁸ Kontrasti. *Latgolas Vārds*, 03.10.1923., 1.

⁵⁹ Vai ikkotra ticība ir leidzīgi loba? *Kristus korūgs 4* (1924), 127.–130. Autors īpaši uzsver to, ka lielākā daļa evaņģēliskās teoloģijas profesoru, kas gatavo jaunus mācītājus, ir bez ticības, un liek par to šaubīties arī saviem audzēkņiem.

⁶⁰ Liutaru mocītoji un myusu tauta. *Latgolas Vārds*, 16.05.1923., 2. Kā katoļiem naidīgi latviešu politiskie spēki minēti bergisti un kristīgie nacionālisti jeb „pastoru partija”.

⁶¹ Trasuns, F. Atdzimstošais fanātisms. *Vairogs VI–VII* (1922), 4.–5.

⁶² Trasuns, F. *B-kga Trasuna runa Saeimas sedē 10. jūlijā š. g., 3.* „Pie latviešiem luterāņiem tautā es ienaida pret katoļiem neesmu redzējis [...], taču ienaidis [te priesteris Trasuns atsaucas uz mācību laiku Jelgavas ģimnāzijā un vēlāko kalpošanu Rīgā] ir pieredzēts no vācu puses – tas izpaudivs kā katoļu garīdznieku aizskaršana uz ielām un mises saukšana par „elku kalpošanu”. ”

⁶³ Labritiņš. Pēc nobalošanas. *Vairogs VIII–IX* (1923), 1.–2.

miesa no viņu miesas”,⁶⁴ ar kuru latviešu tauta nekad īsti nav saaugusi. Vairākas pazīmes – pustukši dievnami,⁶⁵ sektu izplatīšanās⁶⁶ – liecina, ka baltiešu luterāņi nav apmierināti ar savu ticību. Tiek izteikts viedoklis, ka latgaliešiem šādā situācijā nav jāstāv malā, bet jāpieliek visas pūles katolicisma izplatīšanā. Tas būtu Latgales pienākums, alga, ko tā nomaksātu Baltijai par atbrīvošanu.⁶⁷

g) Luterānisma krīze

Latviešu luterāņu šķietamā atsvešināšanās no savas konfesijas tiek saistīta ar luterānisma ietekmes zaudēšanu visā pasaulē, un šis temats caurvij daudzas aplūkojamā laika posma katoļu publikācijas – gan izvērstākus rakstus, gan īsus ziņojumus. Par drīzu luterānisma norietu var spriest pēc: 1) redzamām izmaiņām luteriskās Baznīcas iekārtā, 2) atsevišķu luterāņu izteikumiem un 3) daudzajiem konversijas gadījumiem gan Latvijā, gan pasaulē. Piemēram, bīskapu iesvētīšana Latvijas luteriskajā Baznīcā norāda, ka ir mēģinājumi atgriezties pie reformācijas laikā zaudētā spožuma un ka tas ir manevrs ārējai „ticības tukšuma” aizpildīšanai.⁶⁸ Apgalvojumu, ka Vācijas evaņģēliskās Baznīcas pēc Pirmā pasaules kara atrodas sabrukuma stadijā un to īpašums tiks Romai, laikraksts *Latgolas Words* pamato ar atsauci uz kādu doktoru Jēgeru – „vienu no dedzīgākajiem un simpātiskākajiem protestantiem”.⁶⁹ Visbeidzot, ziņojumus par antagoniskās konfesijas pārstāvju atgriešanos vismaz Latvijas gadījumā var saukt par katoliskajam diskursam raksturīgu žanru, kas liecina par iespējamo protestantisma pagrimumu. Konversija šajos stāstos ir ilgāku pārdomu un vērojumu rezultāts, tās subjektiem piemīt „tipiskas” savai konfesijai raksturīgas un

⁶⁴ Trasuns, F. Ku aizstow Reinharda kristīgi nacionalisti-liutari un A. Berga bezparteijski. *Latgolas Wōrds*, 09.05.1923., 2.–3.

⁶⁵ Kontrasti, 1.

⁶⁶ Balticus. Latgales separātisms. *Vairogs IX* (1922), 5.–7. Sal. Roma vai Bābele. *Vairogs VIII–IX* (1922), 3.–4.: sadrumstalotais luterānisms Latvijā „tēlojas kā īsta Bābele”.

⁶⁷ Balticus. Op. cit.

⁶⁸ „Weiskupu” icelšona pi liutorim (!?). *Latgolas Wōrds*. 30.08.1922., 2.

⁶⁹ Katoliu ticības uzvara. *Latgolas Wōrds*, 29.03.1922., 3.

citur šajā rakstā uzskaitītās īpašības. Viens no piemēriem ir kāds ticību zaudējis bijušais sarkanarmietis luterānis, par kura pievienošanos Rīgas vācu katoļu draudzei ziņo *Latgolas Wórd*s 1921. gadā.⁷⁰ Noteikta saikne ar boļševismu, neticība un piederība pie vācu kopienas raksturo šo *par excellence* luterāņa tēlu. Citā reizē tas ir kāds Saksijas luterāņu mācītājs, kas pirms daudziem gadiem bija dibinājis savienību cīņai pret katoļiem, taču, kara laikā redzot, kādu spēku un enerģiju devis Vissvētākais Sakraments, ko bija pieņēmuši katoļu karavīri, pats kļūst par katoļi.⁷¹

Noslēgtais konkordāts, Jēkaba baznīcas atgūšana un savas konfesijas statusa nostiprināšanās 20. gs. 20. gadu sākumā veicina pozitīvu katoļu redzējumu tā brīža lietu stāvokli. Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas iesāktā un kopumā neveiksmīgā pretdarbošanās iepriekš minētajiem sasniegumiem, kā arī atsevišķi vietējo starpkonfesionālo nesaskaņu gadījumi veicina luteriskās ticības vietas un stāvokļa Latvijā kritisku izvērtējumu, kas tiek pamatots gan ar vēsturiskiem priekšstatiem (luterisms kā atkrišana no Kristus mācības un morālā pagrimuma iemesls), gan ar ilustratīvām paralēlēm Latvijā un aktuālām norisēm citviet pasaulē. Jau apriori negatīvais luterisma un tā iespaيدا vērtējums, kā arī tiekšanās asociēt oficiālo luterāņu Baznīcu ar valstij un tautai svešiem elementiem mijas ar cerīgu pārliecību, ka ar latviešu luterāņu vairākumu ir iespējama sadarbība un ka ar laiku tas pat varētu kļūt par rekatolizācijas auditoriju.

Nobeigums

Starpkonfesionālo priekšstatu veidošanās un izpausme 20. gs. 20. gados Latvijā nenotiek izolēti no sociālpolitiskā konteksta, un luterāņu un katoļu gadījumā tas ir polemisks. Pastiprinoties starpkonfesionālajai retorikai, ir vērojama arī atsevišķu motīvu pārklāšanās: 1) otra konfesija tiek aprakstīta kā latviešu tautai sveša, bet tās darbība apdraud valsts nākotni (t. i., rada saimniecisku vai garīgu pagrimumu), 2) abos

⁷⁰ Jauns katoļs. *Latgolas Wórd*s, 1921, 4. Redakcija norāda, ka šo ziņu tai ir atsūtījis kāds luterānis, un šis fakts, savukārt, apliecina tās objektivitāti.

⁷¹ Savaida atsagrīšana. *Kristus Korūgs* 2 (1924), 65.

gadījumos tiek uzsvērts, ka otras konfesijas garīdzniecības un ticīgās tautas attiecības ir pretrunīgas, 3) abas puses viena otrai piedēvē ideoloģisku saikni ar lieliniecismu, 4) aktīvi tiek izmantoti tēli (jezuīts/mācītājs), kas koncentrētā veidā iemieso otras konfesijas tumšākās puses. Iesakņotiem stereotipiem tiek piemeklēts pamatojums arī tālaika Latvijas reālījās, taču gan luterāņu, gan katoļu diskursu raksturo nopietnas teoloģiskas vai vēsturiskas refleksijas trūkums. Līdz luterāņu un katoļu dialogam vēl garš ceļš ejams – 20. gs. 20. gadi ir laiks, kad abas konfesijas Latvijā vēl tikai sāk apgūt sadzīvošanas mākslu.

Summary

On some motifs in mutual representations of Evangelical Lutherans and Roman Catholics in Latvia at the beginning of the 1920s.

The purpose of the article is to describe the main trends of inter-confessional representations in the first years of the newly proclaimed Republic of Latvia, focusing on two main religious groups of the day, namely, Evangelical Lutherans and Roman Catholics and analyse the press of both aforementioned communities published between 1920 and 1924. There is no doubt that the period in question offers us only a limited and somewhat peculiar fragment of the history of mutual imagination in the case of Lutherans and Roman Catholics in Latvia, however, it seems remarkable, for it was the time when both confessions encountered each other in the circumstances of young and democratic state.

JAUNO DRAUDŽU IZVEIDE 20.–30. GADU LATVIJAS EVANĢĒLISKI LUTERISKAJĀ BAZNĪCĀ

Andris Priede

Dr. hist. eccl., LU Teoloģijas fakultātes docents

Kas raksturo jauno draudžu veidošanās praksi mūsu dzimtenes lielākajā konfesijā 20.–30. gadu vēsturē? Vai jaunās draudzes dzima spontāni uz vietas atbilstoši katras konkrētās konfesijas ticīgo demogrāfiskajam izvietojumam valsts teritorijā, vai arī jaunos reliģiskos centrus un to apkalpojamo teritoriju ievilka kartēs konfesiju vadība, sēžot Rīgā pie rakstāmgalda attiecīgi savas Virsvaldes vai Kūrijas mājīgajās telpās? Šādi pamatoti jautājumi var rasties Latvijas vēstures pētniekiem, kas mēģina izprast jaunu un vecu dievnamu izvietojuma blīvumu mūsu dzimtenes pilsētās un laukos. Izpētot katras konkrētās jaunās draudzes tapšanas priekšvēsturi, atklājas, ka atšķiras nevis to dibināšanas stratēģijas motivācija, proti, kā laikmetīgi īstenot Evaņģēlijā formulēto sludināšanas pavēli, vai misionāru ieceru daudzveidība (piemēram, iekšmisijas darba labākai koordinācijai), bet gan nedaudz prozaiskāki faktori.

Pirmām kārtām to nodrošināja reālas sociālekonomiskās un politiskās iespējas. Virsvalde vai Kūrija varēja izvērst savu darbību, ne tikai balstoties uz ticīgo labprātīgajiem ziedojumiem un uz savu nekustamo īpašumu, bet arī pateicoties sava veida lobijam Saeimā, konfesionālajām vai filokonfesionālajām partijām, kuras gādāja par nepieciešamo valdības finansējumu. Pēc 1934. gada apvērsuma jaunajā „15. maija Latvijā” politiskajām partijām vairs nebija paredzēta līdzšinējā izšķirošā loma valsts reliģiskās stājas noteikšanā, taču vairāki LU

doktorantu vai maģistrantu zinātniskie pētījumi liecina, ka jaunā autoritārā valdība arī bez partiju starpniecības prata atrast kopēju valodu ar Baznīcām.¹ Taču izgādātie līdzekļi ne vienmēr tika novirzīti jaunu reliģisko centru veidošanai, izņēmuma gadījums ir jaunu Latgales draudžu apgādāšana ar tādiem dievnamiem, kas atbilstu tradicionālās konfesijas prestižam. Citās vietās finansiāls atbalsts varēja būt privāts, kā, piemēram valsts galvas K. Ulmaņa ziedojums savai dzimtajai Bērzes draudzei Dobeles pāvesta iecirknī.²

Otrām kārtām šo procesu lielā mērā noteica attiecīgās konfesijas uzbūve: vai nu episkopālā, vai sinodālā, vai pēc 1934. gada vadonības principa ieviešanas arī reliģiskajā dzīvē – sinodāli episkopālā struktūra.³ Pirmais iespaids par intensīvu un tālredzīgu 20.–30. gadu draudžu tīkla plānveidīgu nostiprināšanu izrādās mānīgs, drīzāk varētu runāt par noteiktas stratēģijas trūkumu (izņemot Latgali), pārsvarā apdomīgi reaģējot uz formālu filiāldraudžu atraisīšanos no līdzšinējām saitēm ar vecāku un lielāku kopienu. Atsevišķos gadījumos (Celmaniekos–Pampāļos, Ilūkstē–Lašos) Virsvaldes labi gribētie lēmumi reorganizēt apkalpošanas struktūru, apvienojot vai sadalot draudzes, palika neīstenoti.⁴ Lai pārbaudītu izvirzīto tēzi, nelīdzēs sauss fakts uzskaitījums par to, kad un kur atjaunota kāda agrāk slēgta vai nodibināta jaunā draudze. Jāatklāj draudžu tīkla konsolidēšanās procesa virzītājspēki, kam būtu jābūt, no vienas puses, konkrētu ieinteresētu vai arī gluži otrādi – neieinteresētu ļaužu kopai uz vietas un, no otras puses, attiecīgās konfesijas vadībai galvaspilsētā.

¹ LU Vēstures un filozofijas fakultātes doktorantes Ineses Runces promocijas darbs par Baznīcas un valsts attiecībām, vairāki Teoloģijas fakultātes bakalaura un maģistra darbi (V. Vilks, A. Matisons).

² Ķiploks, E. *Dzimtenes draudzes un baznīcas*. Lincoln, Nebraska: Latviešu ev.-lut. Baznīcas Amerikā apgāds, 1987, 316.

³ „1934. g. valdība izsludinājusi Valdības Vēstneša Nr. 217. likumu par ev.-lut. Baznīcu, kurā 4. § teikts, ka archibīskapam ir veto tiesības uz visiem Baznīcas virsvaldes un tai padoto baznīcas organu lēmumiem, kā arī tiesība pārcelt mācītājus uz citām draudzēm saziņa ar attiecīgām padomēm un atlaist mācītājus no vietas. Ar to valdība archibīskapam parādījusi lielu uzticību un iedevusi viņa rokā lielu varu.” Maldonis, V., sast. *Evanģēlija Gaismā*. Rīga: Ev.-lut. Baznīcas virsvalde, 1939, 120.

⁴ Ķiploks, E. *Dzimtenes draudzes un baznīcas*, 319.

Lai izvērtētu jauno draudžu izveidošanas sociālekonomiskās iespējas, vispirms jāizvērtē lielākās vēsturiskās konfesijas materiālā situācija aplūkotajā laika posmā. Pirmajā pasaules karā un pēc miera noslēgšanas agrārreformas laikā Latvijas luterāņu kopienas piedzīvoja ievērojamus materiālos zaudējumus. Karadarbības dēļ Vidzemē bija smagi cietušas 13 baznīcas un 11 mācītājmuižas. Vēl lielāki postījumi kara gados bija piemeklējuši Kurzemi, kur bija iznīcinātas 36 baznīcas un 28 pastorāti.⁵ Visu minēto celtnu atjaunošanai vai pat jaunbūvei bija nepieciešami milzīgi līdzekļi. Nodarīto zaudējumu kopsūma bija aprēķināta 11 miljonu zelta rubļu apmērā.⁶ Lai rastu izeju no smacējošās materiālās bezpalīdzības, 1925. gadā sinode bija spiesta ieviest draudzes locekļu uzskaites nodokli vienas gada darbdienas ieņēmumu apmērā. Taču, neraugoties uz šādiem nepopulāriem lēmumiem, atsevišķu dievnamu atjaunošana ieilga vai tikai sākās 10 un pat 15 gadus pēc miera iestāšanās.⁷

Vēl tragiskāki bija draudžu aktīva un klēra zaudējumi – Kurzemes draudžu vecākie pēc iedzīvotāju evakuācijas bieži vien kopš 1915. gada palika izkaisīti Krievzemes plašumos. Vislielākie draudžu labdari un finansētāji, kas pārsvarā nāca no līdzšinējo draudžu patronu – baltvācu muižnieku – aprindām, bija krituši karā vai agrārreformas dēļ bieži vien kļuvuši par bezpalīdzīgiem jaunsaimniekiem. Draudžu rīcībā esošo darbspējīgo garīdznieku skaits dažu gadu laikā bija

⁵ Aderkas, Claus von, Arthur Hermann, Wilhelm Kahle, Burchard Lieberg. *Lutherische Kirche im Baltischen Raum*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 1985, 80.

⁶ Lange, E. *Latvijas Baznīcas vēsture*, 2. izd. Minneapolis, Minn.: Latvijas Ev.-lut. Baznīcas Virsvalde, 1972, 56.

⁷ Šādi piemēri raksturīgi skaitliski mazajām luterāņu draudzēm Sēlpils prāvesta iecirknī, kur Demenes draudze (162 reģistrēti draudzes locekļi 1938. gadā. *Baznīcas kalendārs 1940*. Rīga: Ev.-lut. Baznīcas Virsvalde, 1939, 112) savas baznīcas atjaunošanu uzsāka 1926. gadā, taču pabeidza un iesvētīja tikai 1938. gadā. Ēģiptes jeb Vilkumiesta baznīcas (115 draudzes locekļi) atjaunošana sākās 1930. gadā un turpinājās līdz 1936. gadam. Par Birkenēļu baznīcu bīskapa vizitācijā 1930. gadā rakstīts, ka ēka draud sabrukt. Zināms kuriozs, ka otrpus Daugavai vairākās jaundibinātajās luterāņu draudzēs Latgalē ticīgo skaits būtiski neatšķīrās no Augšzemes diasporas draudzēm, taču Latgalē norisa raita dievnamu celtniecība, turpretim Augšzemē ievilkās kara postījumu likvidēšana.

samazinājies gandrīz uz pusi – Vidzemē 1914. gadā latviešu draudzēs bija kalpojoši 93 mācītāji, bet 1920. gadā bija palikuši tikai 56. Kas noticis ar pārējiem? 9 mācītāji pa šo laiku bija miruši, 19 noslepkavoti un 9 aizbēguši. Savukārt Kurzemē un Zemgalē, atsākot regulāru pastorālo darbu, no 103 pirmskara latviešu draudzēs kalpojošiem mācītājiem bija palikuši vairs tikai 54. Atšķirībā no Vidzemes un Latgales Kurzemē tomēr bija mazāks varmācīgā nāvē mirušo mācītāju skaits – 7 kara un revolūcijas laikos noslepkavoti luterāņu garīdznieki. Taču, glābjot sevi un savas lielās ģimenes, zināms baltvācu mācītāju skaits pameta savas draudzes. Šai ziņā vispārēju atzinību izpelnījās Ventspils latviešu draudzes mācītājs T. Grīnbergs, vēlākais arhibīskaps, kas evakuācijas laikā, kad iedzīvotāju skaits bija sarucis no 35 000 līdz apmēram 2700, palika pie savas draudzes un nepārtrauca dievkalpojumus Ventspils baznīcā.⁸ Latvijas luterāņiem izdevās sekmīgi izaudzināt jaunu profesionālu kalpotāju paaudzi. Līdz 1936. gadam kadru ziņā kara cirstās brūces bija jau sadziedētas – 272 latviešu draudzēs ar 254 baznīcām un 28 lūgšanu namiem kalpoja 1 arhibīskaps, 11 prāvesti, 3 virsmācītāji, 213 mācītāji, savukārt 52 vācu draudzēs kalpoja 1 bīskaps, 4 prāvesti, 1 virsmācītājs, 52 mācītāji un 2 adjunkti.⁹

Lai sakārtotu draudžu juceklīgo administratīvo pārvaldi, kam kopš 1919. gada 23. septembra, kad tika likvidēts muižnieku patronāts, bija nepieciešama reorganizācija, Pagaidu valdība 1919. gada 27. oktobrī evaņģēliski luterisko draudžu padomēm izdeva pagaidu noteikumus, pēc kuriem draudzes sāka vēlēt padomes un valdes. Jaundibinātajām padomēm ātri vien nācās saskarties ar pavērsienu agrārreformas īstenošanas

⁸ Maldonis, V., sast. *Evaņģēlija Gaismā*, 47.

⁹ E. Lange no šīs statistikas spēj uzburt vēl spožākas attīstības ainu, jo lielā lēciena pierādīšanai viņš 30 gadu sasniegumus salīdzina nevis ar izejas pozīcijām 1914. gadā pirms kara cirstajiem ievainojumiem, bet gan ar vissmagāko situāciju 1920. gadā. Līdz ar to 196 garīdznieku vietā, neskaitot vēl Latgales draudzēs kalpojošos Vitebskas un Pleskavas guberņas luterāņu mācītājus, viņš izvēlas 1920. gadā aktīvā kalpošanā palikušos 56 garīdzniekus un salīdzina šo skaitli ar 1937. gadā 224 ordinētajiem latviešu draudžu garīdzniekiem. Kalpojošā personāla četrkārsošana, protams, uz lasītāju atstāj lielāku iespaidu nekā mācītāju skaita divkārsošana, ja salīdzina ar minētajiem 196 pirmskara periodā. Lange, E. *Latvijas Baznīcas vēsture*, 57.

gaitā, un tas visai maz palīdzēja risināt baznīcu un garīdznieku uzturēšanas problēmas. Pēc emeritētā arhibīskapa E. Mestera vārdiem: „... pār atjaunošanas darbu savilkās tumši mākoņi, kas centās bremsēt jaunradi – 1920. gada 16. maijā Satversmes sapulce pieņēma Agrārlikuma I daļu, kas paredzēja atsavināt Baznīcai un mācītājmuižām piederošo zemi un mežus, atstājot ikvienai lauku draudzei tikai ap 50 ha zemes. Atcēla arī pagastu klaušas baznīcai par labu. Ar to zaudējumi sasniedza kādus 1,2 miljonus latus gadā.”¹⁰ Tāpēc negaidīto zaudējumu un izdevumu segšanai sinode bija spiesta noteikt nodevas draudzes locekļiem. Par to trimdā Amerikas Savienotajās Valstīs vēl pēc desmitiem gadu sūrojās mācītājs Edgars Lange.¹¹ Taču Agrārlikums pavēra iespēju īpašumu pārdalīšanai atbilstoši reālajām vajadzībām. Tapēc luterāņiem nacionalizētos īpašumus daļēji bija iespējams atgūt kādā citā vietā Latvijas teritorijā, proti, ja tika dibināta jauna draudze, tā varēja pasteigties iesniegt lūgumu piešķirt brīvu zemi dievnama un pastorāta celtniecībai.

Ar jautājumu, vai zemes pieprasīšanas kampaņa var izskaidrot jaunu luterāņu draudžu dibināšanu, varam pāriet no sociālekonomiskās situācijas apskata uz teorētisko daļu par draudžu dališanu. Padomju laiku reliģijas vēsturnieks Z. Balevics jaunu neatkarīgu draudžu dibināšanas bumā sarkastiski saskata izmisīgu mēģinājumu no jauna iedzīvoties zemes īpašumos. Tās atbilstoši „muižnieciskajām tradīcijām zemes īpašumā saskatīja ne vien bagātības avotu, bet arī sabiedriskā prestiža lietu”.¹² Z. Balevica novērojumi daļēji ir piemērojami nabadzīgākajai Latvijas vēsturiskajai konfesijai – katoļiem, un faktu materiāls pierāda, ka luterāņu draudžu tīkla pārkārtošana norisa pārāk gausi un nesistemātiski, lai varētu saskatīt kādu tālejošu ekonomisko plānu. Lielo draudžu sadalīšana atbilstoši demogrāfiskās situācijas diktētajām pastorālajām prioritātēm bija uzsākta jau 19. gadsimta vidū, taču cara valdības administratīvā aparāta bremsējošo faktoru ietekmē

¹⁰ Mesters, Ē. Bīskaps Kārlis Irbe. *Svētdienas Rīts*, 1994, 33.

¹¹ Lange, E. *Latvijas Baznīcas vēsture*, 57.

¹² Balevics, Z. *Katolicisms Latvijas sociālpolitiskajā vēsturē*. Rīga: Zinātne, 1978, 116.

norisa gausi. Ja luterāņu draudžu robežu pārkārtošana būtu iecerēta pieprasāmā īpašuma dēļ, tad šī līdzšinējo divu un pat trīs viena mācītāja apkalpoto baznīcu sadalīšana savstarpēji neatkarīgās draudzēs nebūtu ievilkusies līdz 30. gadu vidum.

Būtu loģiski sagaidīt iniciatīvas bagātu dinamiku un atraišību Latvijas luterāņu sadraudzībā, kam Pagaidu valdības un Satversmes sapulces izdotie likumi labvēlīgi ietekmēja jaunas un demokrātiskas sinodālās struktūras funkcionēšanu. Pārsteidzošā kārtā vērā ņemams reāls jauns draudžu skaita pieaugums pretēji Virsvaldes publicētajam Latvijas Baznīcas vēstures kursa apgalvojumam nav konstatējams. Nostalgijas risks var kavēt vēsturiskā perioda objektīvu izvērtējumu arī laicīgu pētnieku darbos. Ā. Šilde negrib atcerēties nevienu trūkumu pirmās brīvvalsts reliģiskajā dzīvē.¹³ Tāpēc dažādu autoru piedāvātā statistika par jauncelsmes panākumiem jāanalizē ne tikai aritmētiski, bet arī faktoloģiski. Ja E. Lange godīgā sirdspārliecībā raksta par draudžu skaita dubultošanos no 173 draudzēm 1919. gadā līdz 308 draudzēm 1937. gadā,¹⁴ tad izpētes gaitā jāuzmeklē katrs konkrēts šī procesa piemērs un jāpārbauda, vai neatklāsies vienīgi Baznīcas birokrātiskā aparāta komplicētība, nevis straujš reģistrēto draudžu locekļu skaita pieaugums vai garīgās aprūpes racionalizācija.

Baltijas luterāņi bez dalīšanās pa draudzēm atbilstoši latviešu, igauņu vai vācu dievkalpojumu valodai būtisku progresu pastorālā apkalpošanā bija panākuši jau iepriekšējo it kā nedemokrātisko Vidzemes un Kurzemes konsistoriju pārvaldes laikā. Lai gan carisms īstenoja pareizticības veicināšanas politiku, tomēr luterāņu rīcībā esošo baznīcu absolūts vairākums tika uzbūvēts līdz Pirmajam pasaules karam, jaunajai Latvijas valstij atlika vien tās atjaunot un uzturēt. Visas lielākās draudzes bija sadalītas jau 19./20. gs. mijā. Zīmīgākie piemēri, kur neapšaubāmi ir runa par demogrāfiskās situācijas determinētu draudžu sadalīšanas

¹³ Pateicoties abām izcilajām personībām (K. Irbem un T. Grinbergam) un Universitātes Teoloģiskās fakultātes celsmīgajam darbam, Latvijas ev. lut. Baznīca nostiprināja spēcīgus pamatus savas konfesijas jaunceltnei, kas beidzot bija ieguvusi sev nacionālu identitāti. Šilde, Ā. *Pirmā Republika*. N. Y.: Grāmatu Draugs 1982, 273.

¹⁴ Lange, E. *Latvijas Baznīcas vēsture*, 57.

procesu, atrodami Vidzemes pilsētās. Hronoloģiskā secībā varam minēt Cēsu draudzi, kas 1855. gadā sadalīta pilsētas un lauku draudzē, Rīgas sv. Jāņa draudzi 1876. gadā sadala 2 bikts kopās, Rūjienas draudzi 1881. gadā sadala Rūjienas Ziemeļu un Rūjienas Dienvidu draudzē,¹⁵ Valmieras draudzi 1883. gadā sadala Valmieras Valmiermuižas un Valmieras Veides draudzē.¹⁶ Rīgas sv. Ģertrūdes latviešu „bikts kopas” ieguva patstāvīgas adjunktūras tiesības 1897. gadā, kaut gan pilnīgi nošķiras viena no otras tikai 1919. gadā, kļūstot par Jaunās Ģertrūdes I un II draudzi. Līdzīgā veidā Dubultus atdala no Slokas 1903. gadā, kaut gan par oficiālu draudzi Dubulti kļūst tikai 1920. gadā, lai gan nacionālā romantisma šedevrs – Dubultu baznīca – dievlūdžējiem ver durvis jau 1909. gadā. Tāpat Zeltiņi nodalīti no Alūksnes draudzes jau 1902. gadā, kaut gan birokrātisko formalitāšu dēļ abu draudžu šķiršanu pieņem tikai valsts neatkarības gados.

E. Lange, apcerot 20.–30. gadu radošo jauncelmsmi, jūsmo, ka „neilgā, apmēram 15 gadu laikā visām draudzēm bija savi dievnami, no jauna celti vai atjaunoti”.¹⁷ Kādi ir fakti materiāli? Patiešām, karā nopostītās 13 Vidzemes un 36 Kurzemes un Zemgales baznīcas bija jāuzceļ gandrīz no jauna. Atsevišķās kūrākās draudzēs atjaunošanas darbi ietilpa līdz 1934. gada pārmaiņām, kad vadonības principu valsts piemēroja arī luterāņu baznīcai un sniedza reālāku palīdzību līdzšinējā praksē „jaunu baznīcu celšanai un aizsargājamos pieminekļos uzņemto baznīcu remontiem”.¹⁸ Taču praktiski vienmēr te ir runa par mūriem un ēkām, kas pārmantotas no iepriekšējā režīma laikiem. Nedaudzās pēc pašu ticīgo vēlmes 20.–30. gados dibinātās kopas, kā Rīgā Universitātes Akadēmiskā draudze vai Bētlēmes vai Jelgavas Mārtaņa Lutera draudze,¹⁹ tā arī visu pastāvēšanas laiku

¹⁵ Ķiploks, E. *Dzimtenes draudzes un baznīcas*, 187.

¹⁶ *Ibid.*, 197.

¹⁷ Lange, E. *Latvijas Baznīcas vēsture*, 57.

¹⁸ *Ibid.*, 56.

¹⁹ Var iebilst, ka Mārtaņa Lutera draudzei Virsvalde piešķīra Jelgavas sv. Trīsvienības baznīcu. Taču tas notika ārpus pētījumā apskatītā laika posma, proti, 1940. gadā, kad bez savas padomes sēdes lēmuma bija pašlikvidējušies sv. Trīsvienības pirmā latviešu draudze. Turklāt, pamesto dievnamu pārņemot, mainījās arī Mārtaņa Lutera draudzes nosaukums.

pulcējas īrētās telpās, paliekot bez savām baznīcām, par spīti apgalvojumam, ka visām draudzēm tika pa baznīcai. Tāpat arī skaitliski vislielākās dvīņu draudzes, viena dievnama lietotājas, piemēram, Valmieras, Rūjienas, Durbes, Rīgas Jāņa un Ģertrūdes draudzes, visas pa divām, tā arī ne gribēja, ne varēja tikt katra pie savām kulta telpām. Turklāt šeit ir runa par draudzēm, kur ir vairāki tūkstoši reģistrētu draudžu locekļu.²⁰ Kad 1936. g. sadala Gulbeni divās – Vecgulbenes un Jaungulbenes – draudzēs, tad baznīca un mācītājmuīža paliek viena uz abām.²¹ Pašu ticīgo iniciatīva ir Skrudalienas un Vecsalienas draudzes dzimšana: 1934. gadā no Sīķeles draudzes izstājas ļaužu grupiņa Vecsalienā (1940. gadā tā sasniegusi 200 cilvēku skaitu),²² savukārt 1937. gadā no tās pašas Sīķeles draudzes 200 cilvēki izstājušies Skrudalienā (1940. gadā tā skaita jau 210 cilvēku lielu kopienu).²³ Virsvalde nekavējas apstiprināt jaunās draudzes, un skrudalienieši izvēlas īpaši zīmīgu nosaukumu – Vienības draudze. Arī šeit domas par savu baznīcu paliek ideju līmenī. Gandrīz vienīgā šādas dališanās/šķelšanās rezultātā dzimusī draudze ar savu baznīcu un mācītāja dzīvokli, respektīvi, savu dvēseļu ganu, ir Saldus II draudze. 1930. gada janvārī 711 personas izstājas no Saldus draudzes, jūnijā Virsvalde apstiprina jauno draudzi kā Saldus II draudzi, 1934. gadā ir gatava arī baznīciņa ar mācītāja dzīvokli zem viena jumta. Virsvalde nespēja vai negribēja īstenot kadru maiņu uz vietas, tāpēc auga neapmierinātība ar viena vai otra mācītāja personību un draudžu reģistrs tika papildināts ar protestētāju kopienām, kas bija izstājušās no vecajām draudzēm un kas 20.–30. gadu draudžu dibināšanas

²⁰ Valmieras–Austrumu draudze uz 1940. gada sliekšņa uzrādīja 7666 reģistrētos draudzes locekļus, bet otra sv. Sīmaņa baznīcas lietotāja – Valmieras–Veides draudze – attiecīgi 7760 nodokļa maksātājus. *Baznīcas kalendārs 1940*, 110. Rīgas Jāņa I un Jāņa II draudze attiecīgi 10 000 un 7000 ticīgos. *Baznīcas kalendārs 1940*, 106.

²¹ Gulbenes draudzes sadalīšanā lieli nopelni nevis kādam Virsvaldes stratēģiskam plānam, bet gan draudzes mācītāja Juliusa Egles kolorītajai personai. To var secināt jau no 1930. gada Virsvaldes sēdes protokoliem, kur lasāms, ka darba kārtībā paredzēts jautājums, ko iesākt ar kolorīto dvēseļu ganu un viņam uzlikto baznīcas soda laiku.

²² *Baznīcas kalendārs 1940*. Rīga: Ev.-lut. Baznīcas Virsvalde, 1939, 112.

²³ *Ibid.*, 112.

kontekstā pieder pie koloritākajiem precedentiem, taču ar vienīgo izņēmumu Saldū nepapildināja mūsu dievnamu karti.

30. gadu reliģiskās dzīves apoloģētu apgalvojumu par draudžu apgādāšanu ar dievnamiem var apšaubīt, jo Virsvaldei bija vāji panākumi pamesto baznīcu izmantošanā pēc vācu tautības luterāņu repatriācijas 1939. gadā. Ne Akadēmiskā, ne Jāņa II vai Ģertrūdes II draudze, vai kāda cita bez sava dievnama esoša draudze uz šīm ēkām nepieteicās, un tas liecina, ka šīs kopas acīmredzot nevēlējās sevi apgrūtināt ar materiālām rūpēm. Latvijas lielpilsētās šim nolūkam Virsvalde mēģināja izveidot jaunas ticīgo kopienas, kas šajā pārskatā veido atsevišķu draudžu grupu. Tādas ir divas kopas ar visai īsu pastāvēšanas laiku: 1) Rīgas sv. Pētera draudze un 2) Jelgavas sv. Trīsvienības draudze. Abas jaunās draudzes bija iecerēts veidot uz konkrēto pilsētu pašvaldību darbinieku un viņu ģimenes locekļu bāzes. Lai konkretizētu apstākļus, kādos 30. gadu beigās bija nonākuši Latvijas luterāņi, ieskatīsimies sīkāk zīmīgajā piemērā ar Jelgavas sv. Trīsvienības draudzi. Vēlākais trimdas arhibīskaps A. Lūsis atmiņu kājumā *Aiztek ūdeņi, aiztek gadi* aizkustinošā vienkāršībā apraksta jaundibinātās latviešu draudzes pirmos soļus senajā hercogu galma baznīcā Zemgales galvaspilsētā.²⁴ Tiek mākslīgi izveidota valsts varai pietuvinātu elitāru aprindu draudze (respektīvi, dievnama pārvalde).²⁵ Taču šāda kopiena nebija

²⁴ „[Pēc vāciešu repatriācijas 1939. gadā] mēs pārņemam atstātos īpašumus, un kādā dienā [Lauksaimniecības] kameras priekšsēdis man paziņo: „Tagad mums jāuzņemas rūpe par Trīsvienības baznīcu. Prezidents domā, ka tev tur būtu jāsāk turēt dievkalpojumi.” „Bet tur taču nav draudze”, iebilstu, „visi draudzes locekļi līdz ar vāciešiem aizbraukuši”. „Tas nekas”, Dzērve mierina, „mēs izveidosim baznīcas pārvaldi un draudzē aicināsim iestāties kameras un citu iestāžu ierēdņus.”” Lūsis, A. *Aiztek ūdeņi, aiztek gadi*. Linkoln: LELBAs Apgāds, 1982, 111.

²⁵ „Pēc pāris nedēļām, Debesbraukšanas dienā – svinīgā dievkalpojumā – mani ievēd par mācītāju vācu atstātā, vēsturiskā Jelgavas Trīsvienības baznīcā. [Iepriekšējās] draudzes tur vairs nav, bet ir nodibināta dievnama pārvalde, kurā ieiet Lauksaimniecības kameras priekšsēdis Rūdolfs Dzērve, Jelgavas pilsētas galva pulkvedis A. Fricka, garnizona komandieris pulkvedis A. Apsītis un aprīņa priekšnieks P. Stiebrīšs. Pēc dievkalpojuma aicinātiem viesiem reprezentācijas dzīvoklī notiek mielasts. Prāvests J. Reinharde saka runu, atceras savu jaunību un laikus, kad tikai muižnieki varējuši atļauties to, ko tagad, jaunu dzīvi savā brīvajā valstī iesākot, varam atļauties mēs, latvieši.” *Ibid.*, 120.

spējīga pārdzīvot varas maiņu 1940. gada vasarā. Cenšoties katram maksimāli parādīt savu lojalitāti jaunajai padomju varai, ieceltā dievnama pārvalde pārmaiņu vasarā pazuda no Virsvaldes redzesloka, kā to savās atmiņās apraksta labs cilvēka dabas pazinējs arhibīskaps A. Lūsis.²⁶

Vairāk nevienu draudzi pārējiem pamestajiem vācu dievnamiem Virsvaldei tā arī neizdevās nodibināt. Uz divkārt pamesto Jelgavas sv. Trīsvienības baznīcu pārcēla Jelgavas Mārtiņa Lutera draudzi, Rīgas Reformātu baznīcu Virsvalde izmantoja vācu dievkalpojumiem visu protestantu vajadzībām, kamēr 1949. gadā tur savu vietu atrada Brāļu draudzes atzars. Jelgavas sv. Jāņa baznīcu ekumēniskas apzinības iedvesmotā Virsvalde atvēlēja metodistiem un Pestīšanas armijai. Liepājā sv. Trīsvienības baznīcā arī pēc pirmās repatriācijas 1939. gadā saglabājās pietiekoši liels vācu tautības ticīgo skaits, kas spēja uzturēt savu baznīcu. Tikai ar otro padomju okupāciju Liepājas latviešu luterāņi pierādīja patiesu ticības prieku un upurgatavību un nodibināja draudzi šī grandiozā dievnama saglabāšanai kulta vajadzībām. Jelgavas Reformātu baznīcai netika atrasts racionāls lietojums. Viskuriozākā situācija izveidojās Kuldīgā, kur Virsvalde nebija spējīga izdomāt, kā praktiski izmantot vācu draudzes pamesto vēsturisko sv. Katrīnas baznīcu. Šo atturību vēl neizprotamāku dara zīmīga sakritība, ka tieši zem sv. Katrīnas baznīcas hercogu laiku manierisma velvēm 1899. gadā mācītāja amatā bija ordinēts tobrīd kalpojošais arhibīskaps T. Grinbergs.²⁷

²⁶ „Kopš esmu padzīts no [Lauksaimniecības] kameras, man nav nekāda darba. Dievkalpojumos Trīsvienības baznīca ir kļuvusi tukša. Es jau tagad esmu cilvēks, no kura labāk turēties patālu. Paziņas, kas agrāk laipni uzsmaidīja un sveicināja, tagad izliekas mani neredzam... Atnāk atceltais pilsētas galva pulkvedis Fricka un stāsta, ka tagad no viņa prasot, lai atmaksā visu naudu, ko Jelgavas pilsētas valde piešķirusi Trīsvienības baznīcas pārvaldei. Ja naudu neatmaksāšot, viņam – bijušam pilsētas galvam – draudot apcietināšana. Nomierinu pulkvedi: nauda tiks atmaksāta. Līdz pēdējam santīmam. Atmaksāsim arī Lauksaimniecības kamerai un citām iestādēm, kas devušas līdzekļus Trīsvienības baznīcas uzturēšanai. Protams – kase tad būs pilnīgi tukša, un man būs jāmeklē cits darbs. Vienojamies, ka sasaukšu pārvaldes sēdi, lai lemtu ko darīt. Sēde notiek augusta beigās. No pārvaldes locekļiem ierodas tikai R. Dzērve. Pārējie ir pazuduši un nav sameklējami. Divi vien nekādu lēmumu pieņemt nevaram, jāgriežas pie Baznīcas virsvaldes.” *Ibid.*, 125.

²⁷ Maldonis, V., sast. *Evanģēlija Gaismā*, 35.

Tikai Otrā pasaules kara laikā vācu karaspēka vienībās dienējošie karavīri atkal uz dažiem vācu dievkalpojumiem vēra pamestā dievnama durvis. Bija jāsgaida padomju varas pēdējie gadi, lai vēlākajam Kuldīgas prāvestam V. Pirro, profesora R. Feldmaņa Baznīcas vēstures lekciju iedvesmotam, rastos drosme sv. Katrīnas baznīcu piemērot latviešu draudzes vajadzībām.

Vislielākais Virsvaldē apstiprinātais jauno draudžu skaits ir līdzšinējām filiālbaznīcām. Pietika ievēlēt padomi un valdi, lai vienu vai otru vēsturisko pilsētas vai lauku dievnamu apveltītu ar jaunu draudzi, kas pilnā sastāvā tika komplektēta no līdzšinējiem baznīcas apmeklētājiem. Uz agrāko filiāļu baznīcu materiālās bāzes dibinātās draudzes dalāmas divās kategorijās: 1) reāli no iepriekšējās pastorālās vienības nošķirta jauna draudze, kas sasniegusi tādu materiālo patstāvību, ka var atļauties piedāvāt dzīvokli mācītājam; 2) tās draudzes, kas nošķīrušās bija tikai formāli, jaunajai valdei un padomei turpinot algot mācītāju pārsvarā no līdzšinējās galvenās draudzes, kuras pārziņā paliek vecā labiekārtotā patronu laiku mācītājmuiža. Līdz ar to ne vienmēr var runāt par kādu īpašu garīgās dzīves uzplaukumu vai atmodu jaunajā draudzē, jo pat dievkalpojumu laiki noteiktās mēneša svētdienās pārsvarā palika tie paši kā pirms sadalīšanās.

Pirmās kategorijas jaunajām draudzēm 20.–30. gadu Latvijas luterisma vēsturē var atrast gandrīz 10 piemērus. 1) Biķeru sv. Katrīnas draudzes filiāle Krusta draudze **Rīgā**. Līdz 1934. gadam Krusta baznīcas apkārtnes iedzīvotāju skaits atkal sāka pietuvoties pirmskara līmenim, tāpēc dievnama apmeklētāji varēja atļauties lūgt Virsvaldi apstiprināt pastāvīgu draudzi un uzturēt savu mācītāju; 2) **Ogre**. Pirmajā pasaules karā Ogrē nopostīts lūgšanu nams, taču cilvēki bija gatavi apmeklēt dievkalpojumus pat piesmakušās zemnīcās. Vēlāk dievkalpojumus pārceļ uz labdarības biedrības zāli. 1927. gadā dibināta Ogres vasarnīcu rajona draudze, kura pēc gada, Virsvaldei draudzi apstiprinot, mazliet vienkāršoja savu nosaukumu. Taču, atmetot nedaudz klīrigo „vasarnīcu rajona” titulu, ogrēnieši nosaukumā iekļāva pilsētas vārdu, līdz ar to tapa Ogres pilsētas draudze. 1929. gadā draudze

lika pamatakmeni savam dievnamam un jau tai pašā gadā spēja piesaistīt pirmo Ogres mācītāju V. Šēferu; 3) **Strenči**. 1934. gadā Strenču iedzīvotāji atteicās no Ēveles mācītāja pakalpojumiem, ievēlēja sev jaunu draudzes ganu un pēc 3 gadiem lūgšanas namu spēja pārvērst glītā baznīcā ar torni; d) Budbergas sv. Pāvila draudze. Tikai pēc galīgās Latvijas–Lietuvas robežas apstiprināšanas, kas notika 1921. gadā, baznīca vairs neatradās Lietuvas teritorijā.²⁸ Līdz ar to tā vairāk nevarēja būt par Lietuvas pierobežas mazpilsētas Biržu luterāņu draudzes filiāli un sāka meklēt sev pastāvīgu mācītāju; 4) **Jaunsaulē**. Iepriekšējo gadsimtu mijā Vecsaulē mācītāju rīcībā atradās adjunkts svētdienas dievvārdiem Jaunsaulē baznīcā. Vietējie ticīgie labprāt vēlējās apmeklēt regulārus dievkalpojumus plašajā baznīcā, tāpēc atdalījās no Vecsaulē draudzes un agrārreformas laikā pieprasīja muižas centru iecerētā mācītāja rezidences vajadzībām. Tas nebija izdevies 1920. gadā, taču panākts pēc 1934. gada pārmaiņām. Lai gan dzīvojamā platība bija atrasta, tomēr Jaunsaulē turpināja vikārēt kaimiņu draudžu mācītāji; 5) **Bērzi**. Prezidenta Kārļa Ulmaņa dzimtās Bērzes baznīcas draudze 1937. gadā balsoja par atdalīšanos no Dobeles. 1939. gadā Bērzi ieguva savu pirmo mācītāju dziesminieka Afonsa Vecmaņa personā; 6) **Vecauce**. 1935. gada 11. janvārī no Lielaucē draudzes tika atdalīta Vecauce. Draudze varēja atļauties uzturēt savu mācītāju un loloja tālejošu ieceri celt lūgšanu namu Bēnē; 7) **Valdemārpils**. 1926. gadā draudze sekoja Kurzemes mazpilsētas piemēram un mainīja nosaukumu no Sasmakas uz Valdemārpili. Atdalīšanās no Ārlavas draudzes tomēr nenodrošināja pastāvīgu mācītāju. Tikai pavisam neilgi (no 1938. līdz 1943. gadam) draudzē kalpoja savs mācītājs Vilis Augstkalns. Ar Valdemārpili noslēdzam to draudžu sarakstu Latvijas vēsturiskajos luteriskajos novados, kur bijušo filiālbaznīcu apmeklētāju kopa izaugusi līdz pārliecinātu kristiešu sadraudzībai ar savu pastāvīgu dvēseļu ganu.

Otra šīs apakšgrupas draudžu kategorija veidojās tais vietās, kur aplūkotajā laika posmā notiek tikai formāla

²⁸ Mierīņa, A. Latvijas valsts robežas (1918–1940). *Latvijas zemju robežas 1000 gados*. Sast. Caune, A. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 1999, 202.

nošķiršanās, jo jaunā valde un padome turpināja algot mācītāju pārsvarā no līdzšinējās galvenās draudzes, kurā paliek vecā labiekārtotā mācītājmuiža. Pārsteidzošā kārtā šajās vietās jaunas mācītāju darba vietas izveidošanai valde un pagasts neiedomājas pieprasīt zemes platības, kas atbrīvojušās agrārreformas rezultātā. Kādi ir konkrētie piemēri? Pasekosim Latvijas luterāņu draudžu sarakstam secīgi pēc prāvestu iecirkņu robežām, sākot ar Rīgas lauku iecirkni.

- 1) **Bolderāja**. 1920. gadā Rīgas lauku prāvesta iecirknī no Daugavgrīvas nodalījās neatkarīga Bolderājas draudze, taču paturēja kopēju mācītāju, kas laivā spiests šķērsot Daugavu jebkuros laika apstākļos; 2) 1936. gadā sadalījās **Allažu** un **Vangažu** draudze, bet arī turpmāk parasti paturot kopēju mācītāju; 3) **Carnikava**. Kaut gan carnikavieši pie savas koka baznīcas vēlējās pastāvīgu draudzi, tomēr viņi negribēja uzturēt savu mācītāju, tāpēc atdalīšanās no Pēterupes nemainīja līdzšinējo garīgo aprūpi; 4) **Jaunciems**. Jaunciemieši pēc administratīvās pievienošanās Rīgai lūgšanu namu pārbūvēja par baznīcu un 1930. gadā, atdaloties no Ādažu draudzes, ieguva draudzes statusu; 5) **Ikšķile**. No Salaspils draudzes atdalījās Ikšķile. Karā sagrautās baznīcas vietā uzbūvēja jaunu, bet mācītāju aicināja no Ogres; 6) **Jumprava**. Pēc atdalīšanās no Lielvārdes draudzes karā sagrautās baznīcas vietā vietējie iedzīvotāji spēja gandrīz no pamatiem būvēt jaunu baznīcu, taču mācītāju turpināja aicināt no Lielvārdes; 7) **Pļaviņas**. 1928. gadā no Kokneses draudzes atdalījās Pļaviņas; 8) **Ķemeri**. 1929. gadā no Slokas atdalījās Ķemeru draudze; 9) **Drusti**. Cēsu prāvesta iecirknī no Dzērbenes atdalījās Drustu draudze; 10) **Vietalva**. 1930. gadā no Kalsnavas atdalījās Vietalvas draudze; 11) **Vestiena**. Cēsu prāvesta iecirknī no Liepkalnes draudzes tika atdalīta Vestiena. Kaut gan Liepkalnē līdz 1939. gada repatriācijai uz vietas bija vācu draudzes mācītājs, taču latviešu draudzē vikārēja mācītājs no Ērgļiem. Līdz ar to Vestienas draudze nevarēja lūgt palīdzību Liepkalnei, jo tai nebija sava pastāvīga dvēseļu gana, un notika vienošanās par dievkalpojumiem ar Bērzaunes mācītāju; 12) **Lode**. 1919. gadā no Skujenes draudzes atdalījās Lodes Pētera–Pāvila baznīcas draudze Apšu ciemā; 13) **Ogre**

(Jāņukalna jeb Ogres lauku draudze). Formāla nošķiršanās no Ērgļu draudzes nenesa pārmaiņas draudzes dzīvē, tāpat kā 17. gadsimtā baznīcā tupināja kalpot Ērgļu mācītāji; 14) **Aumeisteris**. No Palsmanes atdalījās Aumeisteris Valkas prāvesta iecirknī; 15) **Vijciems**. 1928. gadā no Trikātas draudzes atdalījās Vijciema draudze, taču turpināja lūgt Trikātas mācītāja pakalpojumus; 16) **Velēna**. 1928. gadā no Tirzas atdalījās Velēnas draudze. Pārmaiņas draudzes dzīvē ienesa tas, ka kopš 1929. gada Velēnā tika uzaicināts kalpot ne vairs Tirzas, bet Lejasciema mācītājs; 17) **Kalnciems**. Jelgavas prāvesta iecirknī no Jelgavas sv. Annas draudzes nošķīrās Kalnciema draudze, taču saglabāja agrāko garīgās aprūpes kārtību; 18) **Aknīste**. Sēlpils iecirknī Aknīstes draudze ieņēma īpašu vietu, jo tikai ar Latvijas–Lietuvas robežas nosprašanu šī teritorija nonāca Latvijas pārziņā. Luterāņu lūgšanu namiņu uzbūvēja 1865. gadā. Pēc poļu sacelšanās neveiksmes lūgšanu namu un skolu būvēja ne vairs ar poļu muižnieku, bet ar luterāņu Palīdzības kases atbalstu. Arī pēc pastāvīgas draudzes nodibināšanas Aknīstes lūgšanu namā vikarējuši kaimiņu draudžu mācītāji; 19) **Borne**. 1932. gadā no 300 cilvēku lielās Sīķeles draudzes atdalījās ar 400 ticīgiem bagātā Bornes (Vecbornes) draudze; 20) **Grīva**. 1936. gadā no Ēģiptes draudzes atdalījās līdzšinējās filiālbaznīcas Grīvas apmeklētāji un nodibināja savu 300 cilvēku lielu draudzi; 21) **Ērberģe**. 1933. gadā no Lielzalves draudzes Sēlpils prāvesta iecirknī atdalījās ērberģieši ar savu 600 cilvēku lielu draudzi; 22) **Tome**. Bauskas prāvesta iecirknī no Baldones draudzes atdalījās Tomes ticīgie, kaut gan līdz pat 1940. gadam viņi pat nemēģināja organizēt savu draudzes statistiku un visas ziņas Virsvaldei turpināja iesniegt kopā ar Baldoni; 23) **Celmenieki–Grīvaiši**. Dobeles iecirknī Celmenieku–Grīvaišu baznīcas apmeklētāji vispirms izvēlējās nošķīrties no Celmenieku–Pampāļu draudzes. 1935. gadā Virsvalde lēma par Celmenieku–Grīvaišu apvienošanu ar Rubas draudzi, izveidojot Rubas–Grīvaišu draudzi ar divām baznīcām. Toties neizdevās Virsvaldes iecerētā Celmenieku–Pampāļu apvienošana ar Griezes draudzi, kaut gan kopš pēdējā Griezes mācītāja V. Titelbaha emeritēšanās 1933. gadā

Griezē vikarē Celmenieku–Pampāļu mācītāji; 24) **Irlava**. Saglabājot kopēju mācītāju, no Džūkstes draudzes atdalījās Irlavas ticīgie; 25) **Glūda**. 1937. gadā no Dobeles draudzes nošķīrās Glūdas ticīgie un lūdza Zaļās draudzes mācītāja pakalpojumus; 26) **Ķērkliņi**. No Jaunaucē draudzes nošķīrās arī 300 Ķērkliņu baznīcas apmeklētāji, taču arī uz priekšu lūdza vikarēt Jaunaucē mācītājus; 27) **Strutele**. No Lestenes draudzes atdaloties, struteliēši arī turpmāk lūdza Lestenes mācītāja pakalpojumus; 28) **Stūri**. Blīdenes draudzes filiāle Stūri ieguva pastāvīgas draudzes statusu, taču nevēlējās atcerēties, ka hercogu laikos spēja uzturēt uz vietas dzīvojošu mācītāju, un turpināja lūgt Blīdenes mācītāja pakalpojumus; 29) **Penkule**. 1927. gadā 2000 Penkules ticīgo atdalījās no Tērvetes. Penkuli varētu iekļaut arī iepriekš uzskaitīto draudžu reģistrā, jo Penkule mēģināja sameklēt sev pastāvīgu mācītāju, nevis turpināja sadarboties ar līdzšinējo mācītāju no Kalnamuižas. Diemžēl ne vienmēr penkuliešiem paveicās sava sprediķotāja meklējumos; 30) **Vadakste**. No Rubas draudzes atdalījās 800 Vadakstes ticīgo, kas pēc tam 10 gadus nevarēja sameklēt pat pastāvīgu vikāru; 31) **Sņķere**. No Mežmuižas draudzes nošķīrās Sņķeres ticīgie, 2 gadus aicināja vikarēt citas kaimiņu draudzes mācītāju, taču ar 1929. gadu kopā ar Mežmuižas, respektīvi, Augstkalnes draudzi, atgriezās pie agrākās sistēmas ar vienu mācītāju; 32) **Zvārde**. No 2500 cilvēku lielās Kursišu draudzes atdalījās arī 1000 Zvārdes ticīgo; 33) **Snēpele**. Kuldīgas prāvesta iecirknī no Lipaiķu draudzes atdalījās Snēpele; 34) **Remte**. No Gaiķu draudzes atdalījās Remte; 35) **Dzirciems**. Kandavas prāvesta iecirknī no Engures draudzes atdalījās Dzirciems; 36) **Mērsrags**. No Engures draudzes atdalījās Mērsraga ticīgie; 37) **Spāre**. 1928. gadā Spāres draudze atdalījās no Stendes; 38) **Kolka**. Piltenes prāvesta iecirknī Kolkas draudze atdalījās no Mazirbes; 39) **Roja**. No Ārlavas draudzes atdalījās Rojas ticīgie; 40) **Ulmale–Labrags**. Kurzemes jūrmalā no Sakaslejas draudzes atdalījās 800 cilvēku lielā Ulmales–Labraga ticīgo saime; 41) **Užava**. No Landzes draudzes atdalījās otrā Ventas krastā dzīvojošie luterāņi un hercogu laiku baroka dievnamā nodibināja Užavas draudzi. Mācītājiem tomēr arī

uz priekšu bija jāceļas pāri Ventai, lai amata darīšanās apmeklētu ticīgos Užavā; 42) **Audera–Asīte**. Grobiņas prāvesta iecirknī 400 cilvēku lielā Audera–Asītes draudze atdalījās no Priekules; 43) **Klostere**. No lielās Aizputes draudzes atdalījās 400 cilvēku lielā Klosters–Aizputes–Pētera draudze; 44) **Rudbārži**. 1934. gadā Rudbāržu draudze atdalījās no Valtaiķiem; 45) **Saliena**. 1931. gadā savu šķiršanos no Apriķu draudzes sagaidīja arī 200 Salienas iedzīvotāji; 46) **Vērgale**. No Cīravas draudzes nošķīrās Vērgales ticīgie; 47) **Virga**. No Krūtes draudzes atsevišķā draudzē nošķīrās Virgas baznīcas apkārtnē dzīvojošie. Nevienā no iepriekš uzskaitītajiem 47 gadījumiem nav runa par jauna dievnama celtniecību, jo celtnes bija pārmantotas no iepriekšējiem gadsimtiem. Labākajā gadījumā jaunā draudze organizēja baznīcas remontu, taču ļoti retos gadījumos (Penkule) mēģināja pierādīt savu jauno neatkarīgo statusu ar pastāvīga mācītāja aicināšanu.

Taču ne visas filiāles gribēja un varēja kļūt patstāvīgas. Pīksāru baznīcā turpināja sprediķot Rūjienas Dienvidu draudzes mācītājs, lai gan 1905. gadā Pīksāros celtā baznīca 1928. gadā tika paplašināta un 1937. gadā bija ieguvusi staltu zvanu torni.²⁹ Tāpat savu draudzi neprasiņa Bulduri un Turaida, Ķempji un Jaunburtniekas, Austroze un Grīgale, Ilze un Viesīte. Īle negribēja atdalīties no Lielaucē, Pūre no Kandavas, tāpat arī Strazde, Iģene, Kaltene, Vandzene un no 1937. līdz 1940. gadam būvētās Dzedru ciema baznīcas apmeklētāju kopa no Nurmuižas draudzes. 1932. gadā papīrfabrikas strādnieku vajadzībām tika iesvētīta baznīca Staicelē, kas arī turpmāk tomēr palika Alojās draudzes robežās. Pāles lūgšanas nams 1938. gadā ieguva apjomīgas baznīcas aprises, taču Pāles draudze no sv. Katrīnas draudzes Viļķenē atdalījās un kļuva pastāvīga tikai atbilstoši padomju reliģiskās likumdošanas prasībām.³⁰ Tāpat arī Olaines ticīgie atdalīšies no Katlakalna un pie savas sv. Elizabetes baznīcas izveidos pastāvīgu draudzi tikai padomju varas gados un arī tikai tāpēc, lai ievērotu padomju likumus. Arī Piņķu sv. Nikolaja baznīca un sv. Annas baznīca paliek vienā draudzē līdz pat

²⁹ Ķiploks, E. *Dzimtenes draudzes un baznīcas*, 187.

³⁰ *Ibid.*, 175.

padomju laiku formālajiem noteikumiem par vienu baznīcu vienai draudzei. Kuriozā kārtā tieši šīs filiāldraudzes procentuāli vairāk rosījās celtniecībā nekā tās draudzes, kas savu autonomiju bija formulējušas Virsvaldē. Vienā draudzē apvienotu vairāku baznīcu apmeklētāju attiecību zīmīgs piemērs ir spontānā piezīme, kas par meņģeliešiem lasāma Madlienas baznīcas 500 gadu jubilejai veltītā novadpētnieciskā bukletīnā: „1934. g. piešķir sen kāroto pastāvību baznīcas kases ziņā, kas nāk par labu kā Meņģelei, tā visai Madlienas-Meņģeles draudzei.”³¹ „Kārotā pastāvība kases ziņā” vai, gluži otrādi, atbrīvošana no atbildības par materiāli mazāk nodrošinātas baznīcas uzturēšanu bieži vien izrādījās galvenais faktors, kas noteica, vai draudzes tiks sadalītas vai paliks kopā.

Saskaitot kopā šīs bijušās filiālbaznīcas, uz kuru materiālās bāzes izveidotas „jaundibinātās” draudzes, iegūstam 55 draudzes. Praktiski visi šo jauno draudžu locekļi ierastajā laikā turpināja pulcēties pie gadsimtu putekļiem klātiem baroka altāriem, sēžot vācbaltu fundatoru ģerboņiem rotātos solos un rātņi noraugoties uz dzīvu vai izmirušu muižnieku dzimtu epitāfiju kolekcijām. Ja gribam pievienoties E. Langes izvīzītajai tēzei par rosīgo reliģisko dzīvi 20.–30. gadu Latvijā, tad jāsameklē pārliecinošāki pierādījumi par ticīgo vēlmi celt un dibināt no pašiem pamatiem, nevis tikai atdalīties un nošķirties miklos un piesmakušos kļaušu ļaužu roku sendienās būvētos mūros.

Visaktīvākā rosība norisa lielpilsētās – Rīgā un Jelgavā. Tieši šeit īstenojās sinodālās konfesijas priekšrocības salīdzinājumā ar Latvijas episkopālajām Baznīcām, ļaujot iniciatīvai dzimt pašu ticīgo sirdīs. Neskaitot etnisko minoritāšu – vācu, zviedru vai igauņu draudzes, kuru statistikas izpēte neatbilst šī pētījuma uzdevumiem, Rīgas luterāņi kļuva bagātāki pirmām kārtām ar profesionālo korporāciju raksturojošām kopienām, kas ir līdzīgas viduslaiku ģildēm un brālībām.

1) **Akadēmiskā draudze.** 1929. gadā Latvijas Universitātes kolektīvā nobrieda nepieciešamība sanākt kopā arī svētdienās atbilstoši konfesionālajiem principiem. Paraugš Akadēmiskās

³¹ Mežaks, A. *Madlienas-Meņģeles draudze pagātnē un tagadnē*. Madlienas-Meņģeles draudzes padome, 1938, 148.

draudzes izveidei bija vecākās latviešu un baltvācu akadēmiķu paaudzes atmiņā palikusī Tērbatas Universitātes draudze. Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes dekāni kalpošanu Akadēmiskajā draudzē uzskatīja par savu goda lietu. Visus brīvvalsts pastāvēšanas gadus Akadēmiskā draudze iztika bez sava dievnama; 2) **Atmodas draudze**. Arī otrā draudze, kas bija dibināta Rīgā un kam nebija sava pastāvīgā dievnama un materiālās bāzes, izveidojās uz korporatīvas struktūras pamatiem. 1926. gadā Rīgas garnizona virsnieku un viņu ģimeņu vajadzībām tika dibināta Garnizona draudze. 1935. gadā tā pārdēvēta par Atmodas draudzi; 3) **Armijas draudze**. 1935. gadā armijas mācītājs Pēteris Apkalns organizēja otru draudzi militārpersonu un viņu ģimenes locekļu vajadzībām, ko nosauca par Armijas draudzi. 1936. gadā Baznīcas Virsvalde šo draudzi apstiprināja. 1940. gada augustā 1552 cilvēku lielā Armijas draudze saprotamu iemeslu dēļ tika pārdēvēta un ieguva **Māras draudzes** nosaukumu; 4) **Misiones draudze**. Kopš 1921. gada Arnolds Vilciņš rūpējās par tiem tautiešiem, kas bija atgriezušies no Padomju Savienības. 1935. gadā šī reliģiskā kopiena ar savu draudzes namu Čiekurkalnā atgriezās vienībā ar Latvijas evaņģēliski luterisko Baznīcu; 5) Lai pārņemtu vācu Trīsvienības baznīcu, 1940. gada 12. janvārī Jelgavā no Lauksaimniecības kameras darbiniekiem tika izveidota **Trīsvienības draudze**. Taču šī korporatīvā vienība, tāpat kā Rīgas sv. Pētera draudze, jāpieskaita pie draudzēm, kas tika veidotas iepriekš minēto vācu dievnamu izmantošanai, kaut gan strukturāli tā ietilpst vienā grupā ar korporatīvo Armijas, Garnizona vai Akadēmisko draudzi.

Galvaspilsētā savas draudzes varēja atļauties uzturēt arī redzes vai dzirdes invalīdi. 1) **Kristus draudze** tika dibināta 1926. gadā galvaspilsētā pirmām kārtām vājredzīgo un neredzīgo aprūpei. Kopš 1927. gada tā izmantojusi igauņu luterāņiem nodoto bijušo sv. Pētera-Pāvila pareizticīgo katedrāli Citadelē; 2) **Kurlmēmo draudze**. Faktiski šī draudze Latvijas teritorijā dzīvojošo kurlmēmo garīgai aprūpei tika dibināta jau 19. gadsimtā, bet oficiāli reģistrēta 1921. gadā. Kurlmēmo draudze uz saviem dievkalpojumiem pulcējās Rīgas Jaunās sv. Ģertrūdes baznīcas konfirmandu zālē.

Rīgā varēja atļauties veidot draudzes atbilstoši dažādām interesēm un garīgās dzīves strāvojumiem. Pirmām kārtām tas attiecas uz piētisma tradīcijā ieinteresētām personām.

1) **Atdzimšanas draudze.** Par 30. gadu reliģiskās terminoloģijas atslēgvārdiem liecina tādi draudžu nosaukumi kā Atmodas draudze vai Atdzimšanas draudze. Mācītāja Arvīda Perlbacha Bībeles stundās izveidojās cieši saliedēta lūdzēju grupa, kuru vienoja uzticība sava vadītāja harismai. Oficiālā Atdzimšanas draudzes dibināšana pamestajā Pētera baznīcā notika tikai 1940. gadā; 2) **Bētlēmes draudze.** Šī jaunā draudze, kas bija ieinteresēta piētisma tradīciju iedzīvināšanā, nostājās opozīcijā pret oficiālo Brāļu draudžu savienību. Kopiena, kas bija izveidojusies Mārtaņa Apališa latviešu brāļu draudzes garā svinētās celsmes stundās, 1929. gadā lēma par atgriešanos vienībā ar Latvijas evaņģēliski luterisko Baznīcu. Tomēr Bētlēmes draudze uz saviem dievkalpojumiem labprātāk pulcējās askētiskā vācu baptistu baznīcā Vilandes ielā, kur nebija jānorauģās uz Latvijas luterāņu baznīcām raksturīgās smagās senatnes pieminekļiem; 3) **Mārtaņa Lutera draudze.** 1931. gadā dibinātā un 1932. gadā Virsvaldes apstiprinātā Mārtaņa Lutera draudze Jelgavā neirēja telpas no citām pilsētas luterāņu draudzēm, bet gan izvēlējās Jelgavas Reformātu draudzes askētisko svētnīcu. Jāpieļauj gan, ka šo izvēli diktēja ne tik daudz estētiski vai teoloģiski kritēriji, bet gan pamatotas cerības, ka skaitliski niecīgās vācu Reformātu draudzes dievnams agrāk vai vēlāk nonāks jaunās latviešu draudzes rokās. Šīs cerības piepildījās ar uzviju, kad Virsvalde lūdza Mārtaņa Lutera draudzi pārņemt daudzkārt lielāko un greznāko bijušo hercogu galma katedrāli – Jelgavas sv. Trīsvienības baznīcu. Politisku pārmaiņu laikā 1940. gada vasarā pēc Lauksaimniecības kameru likvidēšanas latviešu Trīsvienības draudze, kas tika dibināta Trīsvienības baznīcas pārņemšanai, pašlikvidējās un Mārtaņa Lutera draudzi Virsvalde steidzīgi aicināja uz dievnamu, kas gada laikā jau divreiz bija pamests. Pie reizes Mārtaņa Lutera draudzi pārdevēja par Trīsvienības draudzi.

Kopsummā ir 10 jaunas draudzes, kas 20.–30. gados dzima saskaņā ar korporatīvām vai teoloģiskām interesēm.

Pieskaitot iepriekš minēto Vecgulbenes un Jaungulbenes, Skrudalienas un Vecsalienas, Saldus I un Saldus II draudzi, kur ticīgie izstājās no savām līdzšinējām garīgajām mājām, pārsvarā oriģinālas mācītāja personības rosināti, sanāk 15 draudzes. Kopā ar bijušām filiālēm – 70.

20.–30. gados nereti kāda jaundibināta luterāņu draudze veidojās citas konfesijas kulta telpās. Neviena no šiem veidojumiem nebija dzīvotspējīgs bez valsts finansiālā atbalsta.

1) **Draudze Liepājas pareizticīgo Jūras katedrāles telpās.** Tā kā kara ministrs neatbalstīja Liepājas Garnizona draudzi, kas bija dibināta pēc Rīgas Garnizona draudzes parauga un pārņemu Liepājas pareizticīgo Jūras katedrāli Liepājas Kara ostā, arī Virsvalde 1934. gada 3. maija sēdē jauno Liepājas draudzi neapstiprināja. Varbūt Virsvaldei nevajadzēja steigšus izskatīt dibināšanas jautājumu pirms 15. maija, jo pēc politiskajām pārmaiņām ministru domas strauji mainījās, katedrāli pārbūvēja un jau 1935. gada 7. aprīlī iesvētīja par luterāņu baznīcu. Šoreiz Virsvalde tik ilgi nepretojās, un 1937. gadā Garnizona draudzi tā apstiprināja. 1940. gadā pēc kārtējām politiskajām pārmaiņām Liepājas Garnizona draudzei bija jāizvācas no pareizticīgo katedrāles un līdz ar to faktiski sava darbība jābeidz; 2) **Daugavpils Garnizona draudze.** Garnizona draudze, kas bija dibināta 1928. gadā un izvietota Daugavpilī armijas luterticīgo un viņu ģimeņu piederīgo vajadzībām, 1931. gadā savām vajadzībām pārņēma centrālo jeb vidusjomu bijušajā Jezuītu baznīcā pilsētas cietoksnī. Jezuītu svētnīca 19. gadsimtā konfesionālā ziņā bija gājusi no rokas rokā. Cara valdība neuzticējās Krievijas impērijai pievienotās Latgales poļu muižnieku un Jēzus Sadraudzības brāļu politiskajai lojalitātei, tāpēc 1811. gadā tā pārkārtoja dievnamu atbilstoši pareizticīgo liturģiskajai gaumei, un baroka dievnama fasāde un interjers zaudēja stila viengabalainību, bet augstvērtīgais smilšakmens skulptūru ansamblis tika iznīcināts. 30. gados savam kultam vidusjomu piemēroja luterāņi, savukārt katoļi, kas bija apvainojušies par to, ka arī brīvvalsts laikā vēsturiskā netaisnība turpinās, atteicās pieņemt atpakaļ vienu no sānu navām. Garnizona luterāņu draudze darbojās Jezuītu baznīcā līdz 1940. gada

politiskajām pārmaiņām; 3) **Rīgas sv. Pētera–Pāvila pareizticīgo baznīca**, ko valdība piešķir luterticīgajiem igauņiem, taču šī draudze neietilpst mūsu apskatā; 4) **Rīgas pareizticīgo Kristus Piedzimšanas katedrāle**. Pirmās vācu okupācijas laikā 1918. gadā katedrāli īslaicīgi mēģina izmantot luterāņu kulta vajadzībām, taču ar pirmā latviešu pareizticīgo arhibīskapa Jāņa Pommera atgriešanos Latvijā katedrāle kļūst par viņa rezidenci un atsāk kalpot pareizticīgo kultam.

Ne vienmēr Virsvaldes labi gribētā stratēģija stiprināt luterāņu diasporu vainagojās ar panākumiem. Piemēram, 1935. gadā Virsvalde bija mēģinājusi uzlabot pastorālo aprūpi, sadalot Lašu–Ilūkstes draudzi divās draudzēs, un skubināja Lašus ievēlēt atsevišķu mācītāju, bet iecere neīstenojās. Par spīti labi gribētajam ieteikumam, tur arī turpmāk vikarēja Subates vācu mācītājs Vilhems Gaučs, līdz nākamajā gadā nesadalīto Lašu–Ilūkstes draudzi pārņēma Edgars Placis.

Pretējs process, kad kāda draudze ekonomisku vai personisku iemeslu dēļ turpmāk atsakās uzturēt savu mācītāju, jāuzskata par pirmo soli uz draudzes likvidēšanu un pievienošanu citai draudzei. Šāds nodoms 1932. gadā bija Bārbeles draudzei, kas ar kaimiņiem Vecsaulē vienojās par viena dvēseļu gana pakalpojumu izmantošanu. Atbrīvotajā mācītāja rezidencē bārbelieši iekārtoja doktorātu un aptieku.³²

Sistemātiska un plānveidīga jaunrade realizējās vienīgi Latgalē un īsu laiku arī Ķīnā, kur, ņemot vērā lielos attālumus, arī nelielam latviešu luterāņu skaitam bija tiesības uz savu draudzi un baznīcu. Diasporā citas vēsturiskās kultūrvides apstākļos luterāņu draudzes varēja kalpot par agregācijas centru latviešu ierēdņiem, tirgotājiem, militārpersonām un brīvo profesiju pārstāvjiem, kas bija pārliecināti par savu etniski konfesionālo identitāti. Kāpēc šie nosacījumi nebija attiecināmi uz Latgales jaunsaimniekiem? Latgalē pārnovada tautieši jau bija iepirkuši vecsaimniecības gadsimta mījā, kad savas muižas izpārdeva poļu muižniecība, un līdz ar to lielākajās lauksaimnieku kolonijās Balvos, Strūžānos vai Pokrovā atsevišķas luterāņu draudzes un kopas bija izveidotas jau cara laikos.

³² Ķīplok, E. *Dzimtenes draudzes un baznīcas*, 222.

1922. gadā dibinātajā Latgales prāvesta iecirknī Latgales luterāņu vajadzībām tika izveidotas šādas jaunās draudzes:³³

- 1) **Abrene** (līdz 1938. gadam Jaunlatgale). 1927. gadā jaunizveidotā apriņķa centrā tika dibināta luterāņu draudze. Dievnama pamatakmens likts 1929. gadā, 500 cilvēku lielajās draudzes baznīca iesvētīta 1936. gadā;
- 2) **Baltinava**. Draudzes dibināšanas gads nav minēts pat visjaunākajā luterāņu draudžu enciklopēdijā,³⁴ taču zināms, ka Baltinavas luterāņu lūgšanu nams darbojās kopš 20. gadu sākuma, jo 1928. gadā jau bija notikuši pirmie remontī. Baznīca 300 reģistrētiem draudzes locekļiem tapusi 1935. gadā;
- 3) **Dagda**. Draudze dibināta 1935. gadā. Lai gan līdz 1940. gadam bija reģistrēti 150 draudzes locekļi, vietu baznīcas celtniecībai tomēr nepagūst izvēlēties;
- 4) **Daugavpils Garnizona draudze**. Korporatīva kopiena, kas salīdzināma ar analogiskām struktūrām Liepājā vai Rīgā un sīkāk apskatīta iepriekš;
- 5) **Harbina**. Latviešu draudzi, kas atradās Mandžūrijas novadā Ķīnā, Virsvalde apstiprināja 1932. gadā;
- 6) **Indra**. Pateicoties robežsargu mācītāja Kārļa Brieža entuziasmam, luterāņu dievkalpojumi svinēti Indras skolas ēkā jau pirms 1938. gada, kad jaunu draudzi apstiprināja Virsvalde. Kara ministrijas Būvniecības pārvaldei uz obligātā karadienesta laiku piekomandētais arhitekts V. Paegle izstrādāja baznīcas projektu. Tā sāka būt ar robežsargu atbalstu, bet līdz iesvētīšanai 1944. gada 29. maijā tikusi, pateicoties draudzes līdzekļiem un darbaspēkam, lai gan tie bija krietni samazinājušies izvešanu un militārpersonu atvaļinājumu dēļ;
- 7) **Kalupe**. Draudze dibināta 1922. gadā, pirms tam luterticīgos lauksaimniekus sešreiz gadā mēdza apmeklēt Daugavpils mācītājs. 1000 ticīgie bija izkaisīti plašā teritorijā, un līdzšinējais lūgšanu nams tiem likās

³³ Ķiploks, E. *Dzimtenes draudzes un baznīcas*, 477.

³⁴ Mašnovskis, V. *Latvijas luterāņu baznīcas*. Rīga: Due, 2005, 1., 114.

- nepiemērots, tāpēc 1935. gadā likts pamatakmens jaunai ķieģeļu baznīcai. Dievnams iesvētīts 1940. gadā;
- 8) **Kārsava.** Draudze dibināta 1920. gadā, lūgšanu nama vietā 425 ticīgajiem laikā no 1937. līdz 1939. gadam uzcelta baznīca;
 - 9) **Krāslava.** 1923. gadā dibināta draudze, 1929. gadā iegādāts gruntsgabals baznīcas celtniecībai, celtniecības darbi aizkavējās līdz 30. gadu vidum. 250 cilvēku lielajai draudzei paredzētā mūra baznīca iesvētīta 1938. gadā;
 - 10) **Liepna.** Draudze dibināta 1923. gadā. Baznīcas pamatakmens likts 1935. gadā, skaldītu laukakmeņu baznīca 460 cilvēku lielajai draudzei iesvētīta 1938. gadā;
 - 11) **Līvāni.** Draudze attīstījās strauji. Pirmos 300 luterāņus gadsimtu mijā apkalpoja Krustpils mācītājs, baznīcu cēla laikā no 1929. līdz 1931. gadam, iesvētīja 1932. gadā, kad draudzē bija reģistrējušies tikai 298 ticīgie. 1938. gadā reģistrētu draudzes locekļu skaits sasniedza jau 900;
 - 12) **Ludza.** Lūgšanu nams Ludzas apkārtnes 30 luterāņiem bija atvērts jau 1866. gadā. 1939. gadā uzsākta, bet politisku pārmaiņu dēļ nav pabeigta jaunas baznīcas celtniecība 600 cilvēku lielajai draudzei;
 - 13) **Preiļi.** Pilsētas luterāņus līdz draudzes dibināšanai aprūpēja Daugavpils mācītājs. Baznīca uzcelta 1931. gadā. Pēc baznīcas iesvētīšanas draudzes ticīgo skaits no 218 cilvēkiem 1935. gadā pieauga līdz 320 ticīgiem 1938. gadā;
 - 14) **Rēzekne.** Koka baznīca pilsētas luterāņu rīcībā bija kopš 1888. gada. Jauna mūra baznīca celta laikā no 1933. līdz 1938. gadam, kad draudzē bija reģistrējušies jau 1200 ticīgie;
 - 15) **Tilža.** Apkārtnes luterāņi pulcējušies uz Lazdonas mācītāja dievvārdiem vēl pirms skolas celšanas 1908. gadā, bet draudzi noorganizējuši tikai 1920. gadā. Drīz pēc tam tapa baznīca, kas pēc 4 gadu būvdarbiem ievētīta 1930. gadā. 1938. gadā draudze var lepoties ar 1300 ticīgajiem, kas dzīvo tuvākajā apkaimē;

- 16) **Viļaka.** Draudze dibināta 1920. gadā, baznīca iesvētīta 1928. gadā. 1938. gadā reģistrēti 600 draudzes locekļi;
- 17) **Viļāni.** Draudze pirmoreiz minēta 1928. gada kalendārā, līdz 1938. gadam ticīgo skaits kopienā pieauga līdz 120 cilvēkiem, taču savu baznīcu būvēt neuzsāka.
- 18) **Zilupe.** Pierobežas mazpilsētā luterāņu draudze reģistrēta 1924. gadā. Baznīcas pamatakmens likts 1929. gadā, bet reāli celtniecība varēja notikt tikai pēc 30. gadu pārmaiņām valstī – laikā no 1936. līdz 1938. gadam, kad draudzei jau bija pievienojušies 350 ticīgie.

Darba gaitā atklājās, ka populārai reliģiskā literatūrā citētajai tēzei par luterāņu draudžu skaita dubultošanu un visu draudžu apgādāšanu ar saviem dievnamiem nav reāla pamata. Rūpīgi izpētot Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas jurisdikcijā esošas katras luterāņu draudzes dibināšanas vēsturi 20.–30. gados, konstatējams, ka atrodams tikai 90 jaundibinātas draudzes, ieskaitot pat tādus īslaicīgus veidojumus kā Rīgas sv. Pētera vai Jelgavas sv. Trīsvienības draudzes, kas pēc valsts ieinteresēto instanču un Virsvaldes gribas tapušas pēc vāciešu repatriācijas, lai pārņemtu pamestos dievnamus. E. Lange pastāv uz draudžu skaita dubultošanu no 173 draudzēm 1919. gadā līdz 308 draudzēm 1937. gadā, bet Lange acīmredzot optimistiskākas statistiskas labad pie jaundibinātajām draudzēm pieskaitīja 52 vācu draudzes, kuras 1939. gadā tika likvidētas (vienīgais izņēmums bija Liepājā), vai arī ar etnogrāfa rūpību mēģināja uzmeklēt, kurā no simtgadīgajiem Brāļu draudzes saiešanas namiņiem kaimiņi vēl sanāk uz dievvārdiem vismaz saimnieku bērēs. Apcerē par Brāļu draudzes ziedu laikiem viņš pamatoti lepojas ar aptuveni 120 saiešanas namiem Vidzemē.³⁵ Citādi nevaru izskaidrot vairāku desmitu draudžu trūkumu Latvijas Baznīcas vēstures kursā, kas paredzēts plašam lasītāju lokam.

Atšķirībā no luterāņiem katoļu Kūrīja katrā jaunā draudzē norīkoja pastāvīgu garīdznieku. Līdz ar to jaunās

³⁵ Lange, E. *Latvijas Baznīcas vēsture*, 44.

draudzes teritorijā dzīvojošie ticīgie varēja apmeklēt dievkalpojumus un pieprasīt pastorālos pakalpojumus katru svētdienu un pat katru darbdienu. Turpretī pēc luterāņu statistikas, vislielāko Virsvaldes apstiprināto jauno draudžu īpatsvaru veido piemēri, kad pie līdzšinējām filiālbaznīcām nodibina valdi un padomi, bet nemaina līdzšinējo pastorālo aprūpi. Paliekot bez pastāvīga mācītāja, ticīgo reliģiskās dzīves ikdienai vērā ņemamu pārmaiņu nav.³⁶ Šo jauno luterāņu draudžu dibināšanas kampaņu pozitīvā nozīme atklāsies dažus gadu desmitus vēlāk, kad padomju varas gados draudzes rīcībā drīkstēs būt tikai viens dievnamš. Lielākā daļa līdzšinējo filiāļu līdz tam laikam būs apgādāta ar savu draudzi, kas vairāk vai mazāk būs iemācījusies uzņemt atbildību par savu dievnamu. Līdz ar to padomju iecerētā baznīcu slēgšanas kampaņa saskārās ar labāk organizētu pretinieku – pieredzējušu Draudžu komiteju.

Savukārt episkopālās konfesijās atšķirības noteica sociāl-ekonomiskie apstākļi – pareizticīgo kopiena vairs nesaņēma valsts atbalstu kā iepriekšējā režīma laikā, bet tai vajadzēja samierināties ar samērā pieticīgu pašfinansēšanos. Romas katoļu draudžu ticīgo vēlmes autoritatīvais arhibīskaps A. Springovičs neatzina, un, organizējot ziedojumu vākšanas kampaņas visā Latvijā, Kūrījai izdevās nodrošināt visas jaun dibinātās draudzes ar vienkāršām jaunbūvēm. Kaut gan vairākas baznīcas (Sakas, Sproģu, Ludvikovas vai Gudnieku baznīca) vizuāli daudz neatšķīrās no steigā uzslīetām jaunsaimniecībām, sinodes reģistrā tās pārsvarā lepojās ar draudžu baznīcu nosaukumu.

Pirmās Latvijas brīvvalsts laikā salīdzinājumā ar iepriekšējo, tradicionāli kritizēto carisma un patronāta sistēmas periodu, neraugoties uz formālu draudžu skaita palielināšanos, reāls un straujš luterāņu skaita pieaugums nav konstatējams. Nenoliedzami, ka izcilu ieguldījumu latviešu luteriskās identitātes konsolidācijā sniedza Latvijas

³⁶ „Dievkalpojumus Meņģelē notura katrā trešajā mēneša svētdienā, otrajās lielo svētku dienās un dažos svinību gadījumos,” apmierināts par „kases ziņā pastāvīgas” Meņģeles baznīcas apmeklētāju garīgās dzīves redzamajām izpausmēm, raksta novadpētnieciska pētījuma autors. Mežaks, A. *Madlienās-Meņģeles draudze*, 148.

Universitātes Teoloģijas fakultāte. Lai studētu teoloģiju, nevajadzēja doties uz Tērbatas Universitāti, kaut gan arī Tērbata atradās tai pašā Vidzemes gubernā. Dažādu tautību pasniedzēju un studentu klātbūtne palīdzēja pārvarēt provinciālismu un veicināja plašāku apvāršņu atklāsmi, par studiju kvalitāti liecināja fakts, ka jaunās LU Teoloģijas fakultātes mācībspēku lielākā daļa bija Tērbatas Universitātes beidzēji. Tomēr Teoloģijas fakultātes un Teoloģijas institūta dibināšana un paralēlā pastāvēšana Latvijas galvaspilsētā palīdzēja „nodrošināt latviešu luterāņu baznīcai savu nacionālo identitāti”.³⁷ Neraugoties uz šo pozitīvo faktu, gadsimtu mijā piedzīvotie garīgie satricinājumi (atmodas laikmeta darbinieku skeptiskā vai pat nelabvēlīgā nostāja pret kristietību,³⁸ 1905. gada revolūcija un garīdzniecības prestiža krišanās gan baznīcu demonstrācijās, gan izrēķinoties ar revolucionāriem, Pirmais pasaules karš un Kurzemes evakuācija, atraujot tautas masas no regulāras reliģiskās dzīves praktizēšanas savos dzimtajos dievnamos, uzpūsta pretvācu propaganda, kas vērsās ne tikai pret muižniekiem, bet arī pret mācītājiem) lielai sabiedrības daļai lika distancēties no luteriskās Baznīcas interesēm. Baznīca kā institūcija bija kļuvusi svešāka un tālāka, lai gan brīvvalsts 20 gadu pastāvēšanas laikā gandrīz visās draudzēs kalpoja jauni latviešu mācītāji, par kuru patriotismu nebija pamata šaubīties.³⁹ Indikatīvs rādītājs ir kūtā gatavība līdzšinējo vācu patronu vietā uzņemties Baznīcas uzturēšanu ar draudzes locekļu nodokļa palīdzību. Tikai 30. gadu otrajā pusē atkal pieaug to luterāņu skaits, kas atsāk regulāri maksāt draudzes nodokli. Līdz ar to jaunu draudžu dibināšana visbiežāk izvērtās par formālu pasākumu, līdzšinējo filiālbaznīcu padarot par draudzes baznīcu un līdzšinējos vienas draudzes nodokļu maksātājus gandrīz mehāniski padarot par jaunas draudzes nodokļu maksātājiem. To pierāda tās 47 „jaunās” draudzes, kam bija draudzes valde un padome, bet kas negribēja un nevarēja algot savu mācītāju. Tikai 10 bijušās

³⁷ Šilde, Ā. *Pirmā Republika*, 271.

³⁸ Lange, E. *Latvijas Baznīcas vēsture*, 49.

³⁹ Lūsis, A. *Aiztek ūdeņi, aiztek gadi*. Linkoln: LELBA apgāds, 1982, 128.

filiāles izvēlējās intensificēt savu garīgo dzīvi un aicināja pastāvīgu dvēseļu ganu.

Lielpilsētās dibināto korporatīvo bāzu draudžu (Garnizona, Akadēmiskā u. c.) pastāvēšanu un attīstību galvenokārt noteica divi faktori – draudzes līdera harisma un valsts finansiālais un morālais atbalsts (pārsvarā tās palika bez pastāvīga dievnama). Virsvaldes iniciatīva šajos gadījumos netika novērota. Tikai pateicoties savai autoritātei un jaunās valsts atbalstam, mācītāji P. Apkalns un E. Bergs spēja sapulcināt militārpersonas un viņu piederīgos no visas Rīgas un apkaimes uz dievkalpojumiem konkrētās korporatīvās draudzēs. Šo draudžu labā Saeima pat pieņēma strīdīgo katedrāļu likumu, kas lika atkāpties bīskapam K. Irbem, protestējot pret pārlieku klāju valsts iejaukšanos Baznīcas iekšējās lietās, kā to atzīst E. Lange.⁴⁰ Tikko pietrūka šo divu faktoru, korporatīvo draudžu ticīgie pārstāja pulcēties kopā un sāka apmeklēt savas konfesijas tuvāko dievnamu un draudzi – to pierāda strauja gandrīz visu šo kopienu iziršana pēc 1940. gada. Vēl nestabilākas izrādījās draudzes, kas 1939./1940. gadā tika mākslīgi radītas vācbaltu baznīcu apsaimniekošanai. Pārliecinātie ticīgie sen jau bija atraduši savas dvēseles kopšanai piemērotu draudzi un negaidīja 30. gadu politiskās pārmaiņas. Savukārt varas struktūrām pietuvinātās aprindās piederība zināmām draudzēm varēja būt prestiža vai konjunktūras jautājums. Par to liecina A. Lūša izbrīns par „daudzajiem jūdasiem” tūlī pēc 1940. gada pārmaiņām.⁴¹

Līdz ar to nākas secināt, ka jaunās draudzes 20.–30. gadu Latvijā netapa demogrāfisku pārmaiņu dēļ. Teicamu draudžu vai vismaz reliģiskās dzīves kopšanas centru – baznīcu un lūgšanu namu – tiklu jaunā Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca bija mantojusi no iepriekšējiem gadsimtiem. Vienīgais izņēmums ir jaundibinātais Latgales prāvesta iecirknis, kurā, neraugoties uz zināmu valsts politisko ieinteresētību ar atbalstu luterāņiem mēģināt vājināt, iespējams, uz Poliju un Lietuvu orientētā katolicisma monopolu uz vienu valsts reģionu, jaunu draudžu izveidi tomēr noteica demogrāfiskie

⁴⁰ Lange, E. *Latvijas Baznīcas vēsture*, 52.

⁴¹ Lūsis, A. *Aiztek ūdeņi, aiztek gadi*, 123.

faktori. Novadā ieceļojušie pārnovada latvieši, kam līdz tuvākajai savas konfesijas baznīcai bija mērojams tāls ceļš, prasīja celt lūgšanu namus un vēlāk ērtus mūra dievnamus visos lielākajos centros. Konfesionālās diasporas apstākļos skaitliski mazās kopienās Latgales luterāņi izkopa spēcīgu konfesionālās identitātes apziņu, tāpēc nedaudzos Latgales luterāņos arī okupācijas gados saglabājās augsta atbildības sajūta par savu dievnamu uzturēšanu, un tas ir labs piemērs nākamajām ticīgo paaudzēm.

Summary

Strategy of establishing new parishes in the Latvian Evangelical Lutheran Church in the 1920ies – 30ies.

In the 1920ies the process of establishing new parishes was affected by changes in structure of the Lutheran churches in the Baltic – from consistorial to synodal. There was no general strategy (except Latgale) to reach that aim. Instead, the Latvian Lutheran Church tried to merge smaller churches and restructure branch parishes into separate parishes. In the late 30ies the Central Board favoured a practice that the Latvian parishes used the German Lutheran Church buildings abandoned due to the repatriation of the German population. The majority of parishes approved by the Central Board were related to the former branch churches. It was enough to elect a new board and to allocate an old church building to a new parish, formed from the previous church-goers.

These independent parishes could be divided into two categories: 1) a parish, financially independent enough to provide a pastor with an apartment, there were 7 such parishes; 2) there were 47 parishes separated only formally, they continued to hire a pastor from the former main parish.

Advantage gained from the restructuring of the Lutheran Church was the believers' right to establish a completely new community. Apart from the parishes of ethnic minorities – Germans, Swedes or Estonians –, the number of Lutheran parishes in Riga grew primarily with parishes linked to certain professional communities (for example, the Academic parish that aimed at serving the educated circles) or other groups of special needs or interests – two parishes of the people

with impaired eyesight and hearing, and three parishes formed by various, primarily, pietistic spiritual movements. Therefore the success of the development in the religious life of the inter-war state of Latvia offered by various authors have to be analysed according to facts. There was no real reason for the statement made by the exile Latvian Lutheran pastor and historian E. Lange that the number of parishes had doubled – from 173 parishes in 1919 to 308 in 1937 and that they all were provided with their own church buildings.

We conclude that new parishes in Latvia in the 20ies – 30ies had not been established due to demographic changes or better developed pastoral care but due to restructuring of a network of churches the new Latvian Lutheran Church inherited from the previous centuries. The only exception was the newly established deanery in Latgale where national political interests had to be strengthened by weakening the regional monopoly of Catholicism that was oriented towards Poland and Lithuania. Due to the small number of worshippers Lutheran communities in Latgale remained in the status of minority.

**EESTI KIRIK UN SVĒTDIENAS RĪTS –
EVANĢĒLISKI LUTERISKĀS BAZNĪCAS
OFICIĀLIE LAIKRAKSTI
IGAUNIJĀ UN LATVIJĀ
1920–1925¹**

Kaspars Šlihta,

Mg. theol., Fizikālās enerģētikas institūts, projektu vadītājs

Prīts Rohtmets

Mg. theol., Tartu Universitātes Teoloģijas fakultātes doktors

Igaunijas un Latvijas neatkarības iegūšana pavēra jaunas iespējas garīgu laikrakstu izdošanā. Igaunijas evaņģēliski luteriskā Baznīca sāka izdot laikrakstu *Eesti Kirik* un Latvijas evaņģēliski luteriskā Baznīca publicēja izdevumu *Svētdienas Rīts*, informējot lasītājus par garīgās dzīves aktualitātēm un attīstību. Periodisko izdevumu materiāls ir apjomīgs un satur daudz interesantu notikumu aprakstu un viedokļu. Šī raksta mērķis ir sniegt nelielu ieskatu abu laikrakstu bagātīgajā informācijas klāstā un iepazīties ar Igaunijas un Latvijas garīgās dzīves izaicinājumiem un risinājumiem. Lai izprastu laikraksta veidošanās apstākļus, nepieciešams ielūkoties to vēsturiskajā kontekstā, uzzināt laikrakstu mērķus un ieskatīties to saturā. Nepretendējot sniegt visaptverošu apskatu, izvēlēti daži Baznīcas un teoloģiskie jautājumi, kas attīstījās 20. gadsimta 20. gadu pirmajā pusē, kā arī dažas draudžu ziņu aktualitātes.

¹ Pētījumu, ko veicis Prīts Rohtmets, ir atbalstījis Igaunijas Zinātnes fonds, granta numurs 6624, un Eiropas Savienība ar Eiropas Reģionālās attīstības fondu (CECT ekselences centrs).

Vēsturiskais konteksts Igaunijā

Igaunijas Republikas un Latvijas Republikas dibināšana aizsāka jaunu posmu un organizatorisko kārtību baznīcās. Pēc pirmajiem evaņģēliski luteriskās Baznīcas kongresiem un sinodēm, kur apsprieda jaunu Baznīcas konstitucionālo struktūru un Baznīcas attiecības ar valsti, bija nepieciešams veikt pārveidi arī citās jomās. Igaunijā ieviesa jaunu Baznīcas veidu, ko sauc par brīvās tautas Baznīcu. Viens no jaunveidotās Baznīcas ideologiem bija profesors Johans Keps (*Johan Köpp*), kurš 1917. gadā Igaunijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas pirmajā kongresā par galveno jaunās Baznīcas principu izvirzīja demokrātijas principu. Tas nozīmē, ka Baznīcas locekļiem bija sajūta, ka piederība Baznīcai nozīmē aktīvu iesaistīšanos draudzes darbā.² Iepriekšējā Baznīca, saukta par kungu Baznīcu (*Herrenkirche*), kur vara piederēja valdošajai Baltijas vācu šķirai, tika aizvietota pēc principa, ka katrs Baznīcas loceklis ir brīvs, tomēr tika sagaidīta aktīva līdzdalība un piedalīšanās draudzes un visas Baznīcas attīstībā. Ieviestās pārmaiņas radīja nozīmīgu pavērsienu draudzes locekļu izpratnē par Baznīcas uzdevumiem, kaut gan tas nebija straujš, kā bija cerējuši izmaiņu ierosinātāji. Debates un diskusijas par Baznīcas struktūras reformām, uzsverot jautājumu par draudžu neatkarību, un likums par Baznīcas un valsts šķiršanu liecināja par izmaiņām Igaunijas sabiedrībā. Likums par Baznīcas un valsts attiecībām izraisīja vairākas citas reformas, visnozīmīgāk skarot draudžu saimniecisko pamatu.

20. gadsimta sākums bija reformu laiks, ko raksturo dedzīgas debates par Baznīcas nākotni. Igaunijā diskusijas notika gadskārtējās Baznīcas sinodes (*kirikupäev*, augstākais Baznīcas likumdošanas orgāns) tikšanās laikā un laikrakstu slejās. Ikdienas laikrakstu viedokļi bija dažādi, lielākoties tie bija atkarīgi no to personu politiskajām nostādnēm, kuras pārstāvēja laikrakstu. Lai arī laikraksti pievērsa lielu uzmanību diskusijām par luteriskās Baznīcas reformām un

² Rahamägi, H. B. *Eesti evaangeliumi luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis*. Acta et Commetationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis). B, Humaniora, X₁. Tartu: 1926, 12.

attīstību, tomēr attieksme pret reliģiju un Baznīcu nebija īpaši draudzīga.³ Tas bija viens no galvenajiem iemesliem, kādēļ garīdzniecība atkārtoti uzsvēra nepieciešamību izveidot Baznīcai savu laikrakstu. 1921. gadā Baznīcas sinodes tikšanās laikā šo jautājumu izvirzīja mācītājs Johans Reitāgs (*Reitag, Reitak*). Viņš izklāstīja savus uzskatus, piedāvājot risinājumu, – lai Baznīca pārņem laikrakstu *Meie Kirik* kā savu oficiālo preses izdevumu. Formāli *Meie Kirik* izdeva Igaunijas Misijas biedrība, taču tas puda neoficiālu visas Baznīcas viedokli, jo bija vienīgais izdevums, kuru izdeva garīdzniecība.⁴ 1920. gadā viedokli, ka laikraksts *Meie Kirik* izsaka visas Baznīcas viedokli, vairākkārt izteica mācītājs, prāvests un *Meie Kirik* redaktors Haralds Vilhelms Pelds (*Harald Wilhelm Pöld*).⁵ 1920. gada augustā viņš kādā rakstā atklāja, ka vairāki mācītāji un draudžu padomju locekļi ir atteikušies abonēt laikrakstu.⁶ Visticamāk, ka šādu lēmumu izraisīja neapmierinātība ar laikraksta saturu, kā arī nepatika pret redaktora H. V. Pelda konservatīvajiem teoloģiskajiem uzskatiem. Turpmākajos mēnešos viņš vairākos rakstos aicināja pārdomāt laikraksta nākotnes perspektīvas, uzsverot savus teoloģiskos uzskatus un mudinot pievienoties ikvienu, kas tiem piekrīt. 1921. gada 25. janvārī viņš vēlreiz uzsvēra, ka redakcija izdevumu uzskata par visu Igaunijas luterisko draudžu laikrakstu, jo lielākā daļa draudžu atzinusi, ka ir nepieciešams abonēt laikrakstu. Runājot par attieksmi pret ticības apliecību un mācību, viņaprāt, luteriskajā Baznīcā jau kādu laiku nav bijusi vienprātība.⁷

1921. gada jūnijā Baznīcas sinode iebilda pret aicinājumu noteikt *Meie Kirik* par oficiālo Baznīcas laikrakstu. Prof. Johans Keps, pārstāvot liberālākus uzskatus teoloģijā,

³ Ketola, M. *The Nationality Question in the Estonian Evangelical Lutheran Church, 1918–1939*. Helsinki, Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 2000, 19.

⁴ Tulkojumā *Mūsu Baznīca*. Pirmais izdevums tika publicēts 1920. gada martā.

⁵ 1920. gadā laikraksta nosaukums bija *Mūsu Baznīca – Igaunijas ev. luterisko draudžu laikraksts*. Pēc Baznīcas sinodes lēmuma 1921. gadā to mainīja un tas bija *Mūsu Baznīca – atmodas balss ev. luteriskajām draudzēm*.

⁶ Saar, M., Pöld, H. *Meie Kiriku talituselt. Meie Kirik*, Nr. 7, 16.08.1920., 64.

⁷ Pöld, H. *Meie kiriku seisukord ja seisukoht. Meie kirik*, Nr. 3, 25.01.1921., 18.

iebilda, ka laikrakstam *Meie Kirik* nav oficiālas redakcijas, tādēļ, pamatojoties uz iebildumiem,⁸ to nav iespējams uzskatīt par oficiālu visas Baznīcas laikrakstu. Mācītājs (turpmāk – māc.) J. Reitāgs ieteica izveidot komiteju, lai atrisinātu šo problēmu. Viņa priekšlikumu pieņēma, izveidojot komisiju ar trim locekļiem – māc. Konstantīnu Tomsonu (*Konstantin Thomson*), māc. Teodoru Tallmeisteru (*Theodor Tallmeister*) un direktoru Leopoldu Raudkepu (*Leopold Raudkepp*).⁹

1922. gada jūnijā Baznīcas sinodē māc. K. Tomsons sniedza ziņojumu par komisijas darbu un ieteica izveidot atsevišķu laikrakstu, kuru izdotu reizi mēnesī, tādējādi padarot izdevumu pievilcīgāku un nozīmīgāku. Viņš uzsvēra, ka laikraksta veiksmi noteiks vietējo draudžu dalība. Komiteja izstrādāja laikraksta pagaidu saturu. Tajā iekļāva sprediķus, diskusijas par reliģiskām tēmām, vietējo draudžu un ārzemju baznīcu ziņas, kā arī atsevišķu lapu vai sleju bērniem. Māc. K. Tomsons uzskatīja, ka laikrakstā nevajadzētu iekļaut politiku. Turpmākajā diskusijā nozīmīgs bija jautājums, vai ir iespējams apvienot divus laikrakstus – *Meie Kirik* un *Elu Vaod* –,¹⁰ nevis izdot jaunu. Bīskaps Jakobs Kuks (*Jakob Kuk*) uzskatīja, ka Baznīcai jāpaplašina izdevējdarbība, tādēļ būtu gudri izdot jaunu laikrakstu. Igaunijas parlamenta loceklis māc. Jāns Latiks (*Jaan Lattik*) uzskatīja, ka ideja izdot atsevišķu laikrakstu ir nelietderīga un iebilda pret apgalvojumu, ka laikraksti pārsvarā ir naidīgi noskaņoti pret Baznīcu.¹¹ Savas domas J. Latiks puda arī 1922. gada janvārī Baznīcas teoloģiskajā konferencē.¹² Baznīcas sinodes vairākums balsoja

⁸ Nav skaidrs, vai līdzās finansiāliem un redakcionāliem iemesliem J. Keps ir domājis arī teoloģiskus iebildumus.

⁹ EELKKA (Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku konsistoriumi arhiiv; Igaunijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas konsistorijas arhīvs), Eesti Evangeeliumi Luteri usu kiriku II Kirikupäeva protokoll 1921 a., piiskopi aruanne ja usuteadlaste konverentsi protokoll 1921 a., 40.

¹⁰ Tulkojumā – *Dzīves Vagas*. *Elu Vaod* redaktors bija L. Raudkeps, un laikrakstu izdeva Kristīgās kultūras un dzīvesveida veicināšanas biedrība. Pirmais izdevums tika publicēts 1921. gada decembrī.

¹¹ EELKKA, III Kirikupäeva protokoll 13.–15. juunini 1922. a. Kiriku aruanne 1921. Usuteadlaste konverents 1922. a. 1922. a. Kirikupäeva materjal, 21–22.

¹² EELKKA, Usuteadlaste konverentsi protokoll Tartus 25., 26. ja 27. jaanuaril 1922, 7.

par jaunas komitejas izveidi piecu locekļu sastāvā, lai attīstītu ideju par laikrakstu.¹³

1922. gada jūnijā Baznīcas sinodē radās domstarpības starp liberālo un konservatīvo teoloģisko skolu.¹⁴ Baznīcas satversmes projektā, kuru izstrādāja īpaša komisija, kas tika izveidota 1917. gada I Baznīcas kongresa laikā, Baznīcas doktrīnu formulēja šādi: „Raksti, kas pieder pie Vecās un Jaunās Derības kanona un evaņģēliski luteriskās baznīcas simboliskās grāmatas – izskaidrotas reformācijas garā.” Vārdu *reformācija* vēlāk aizvietoja ar *protestantisms*.¹⁵ Domstarpības radās par frāzi „izskaidrotas reformācijas garā”, jo konservatīvāk noskaņotā Baznīcas daļa saredzēja iespēju attīstīt jebkādu teoloģiju, un tas apdraudētu Baznīcas doktrīnas skaidrību. Liberāli noskaņotie dalībnieki iebilda pret kritiku, nosaucot kritiķus par aizspriedumainiem un sakot, ka viņi savā sirdī ir katolī.¹⁶ Šīs atšķirības noteica izdevējdarbības tālāko gaitu Baznīcā. Liberālā teoloģiskā skola bija neapmierināta ar *Meie Kirik* saturu, jo tas pārstāvēja Baznīcas konservatīvos uzskatus, un sāka izdot laikrakstu *Protestantline Ilm*.¹⁷

Nav ziņu, ka 1923. gadā Baznīcas sinodē diskusijās runātu par laikrakstu. Iespējams, ka konsistorijas rīcību, izveidojot laikrakstu *Eesti Kirik*, noteica situācija Baznīcā, kur 1923. gadā gan konservatīvajam, gan liberālajam spārnam bija savi laikraksti, bet skaitliski lielākajam Baznīcas konfesionālajam spārnam vēl nebija sava laikraksta.

¹³ EELKKA, III Kirikupäeva protokoll 13.–15. juunini 1922. a. Kiriku aruanne 1921. Usuteadlaste konverents 1922. a. 1922. a. Kirikupäeva materjal, 16.

¹⁴ Luteriskajā Baznīcā pastāvēja trīs teoloģiskie virzieni: konservatīvais, liberālais un Baznīcas konfesionālais. Lielākā daļa Igaunijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas mācītāju piederēja pie trešās skolas: baznīcas vadītāji bija Jakobs Kuks (1919–1933) un Hugo Bernhards Rahamegi (*Rahamägi*, 1934–1939). Vihuri, V. *Hugo Bernhard Rahamägi, Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku teine piiskop 1934–1939*. Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuenssis 11. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2007, 49–54.

¹⁵ Ketola, M. Op. cit., 87.

¹⁶ Tallmeister, T. Mida meie tahame? *Protestantline Ilm*, Nr. 1, 1923. g. janvāris, 1.

¹⁷ Tulkojumā – *Protestantu Pasaule*. *Protestantline Ilm* redaktors bija Baznīcas liberālā spārna vadītājs māc. T. Talmestars. Pirmais izdevums tika publicēts 1923. gada janvārī.

Vēsturiskais konteksts Latvijā

Laikraksta *Svētdienas Rīts* izveidošana ir cieši saistīta ar Latvijas Iekšējās misijas biedrības dibināšanu. 1919. gada novembrī Rīgas un tās apkārtnes mācītāji sanāca kopā pie Rīgas pilsētas prāvesta māc. O. Erdmaņa, lai spriestu par Iekšējās misijas darba atjaunošanu. Apspriedē ilggadējs¹⁸ Iekšējās misijas inspektors māc. A. Burhards (*Burchard*) iepazīstināja ar Iekšējās misijas biedrības stāvokli. Tika nolemts – tā kā latviešu draudzes tiek šķirtas no vācu draudzēm, nepieciešams dibināt īpašu latviešu Iekšējās misijas biedrību. Apspriedē nolēma izveidot komisiju, kas sastādītu Iekšējās misijas statūtus. Komisijas sastāvā iekļāva mācītājus E. Bergu, G. Šaurumu, K. Freidenfeldu un virsmācītāju J. Meirenu, komisijas sēdēs piedalījās arī māc. V. Maldonis, *Dr. med.* O. Voits, advokāts P. Eglītis. Statūtus iesniedza Iekšlietu ministrijai, kas 1919. gada 6. decembrī tos apstiprināja. Iekšējās misijas biedrību nodibināja 1919. gada 14. decembrī Rīgas 1. vidusskolas telpās.¹⁹ Dibināšanas sēdē pēc statūtu nolasišanas biedrības locekļi vienbalsīgi ievēlēja direktoriju, kuras uzdevums bija vadīt biedrības darbu. Direktorijā iekļāva *Dr. med.* O. Voitu, māc. E. Bergu, māc. G. Šaurumu, bankas direktorus P. Radziņu un K. Feilu un advokātu P. Eglīti.²⁰ 15. decembrī Vidzemes konsistorijas telpās notika pirmā biedrības direktorijas sēde. Par biedrības priekšnieku ievēlēja *Dr. med.* O. Voitu, par viņa vietnieku kļuva E. Bergs, Iekšējās misijas inspektora amatu uzņēmas māc. G. Šaurums. Tā kā inspektors pēc amata ir direktorijas loceklis, māc. G. Šauruma vietā par direktorijas locekli izvēlēja direktorijas substitūtu-kandidātu māc. A. Bīlmani. Šajā sēdē tika pieņemts lēmums dibināt Latvijas Iekšējās misijas biedrības mēnešrakstu *Svētdienas Rīts* un par redaktoriem tika ievēlēti

¹⁸ A. Burhards inspektora amatā vadīja Iekšējās misijas darbus Rīgā no 1907. līdz 1920. gadam. Burchard, A. *Blütezeit. Niedergang. Wiederanfang der Rigaer Stadtmission 1907–1921. 25 Jahre Rigaer Stadt-Mission Geschichte und Berichte.* Rīga: Verlag der Rigaer Stadt-Mission, 1926, 12–33.

¹⁹ Šaurums, G. Latvijas Iekšējās Misijas Biedrības pirmie soļi. *Svētdienas Rīts, Latvijas Iekšējās Misijas Biedrības mēnešraksts.* Red. Bergs, E. un Šaurums, G. Nr. 1, 1920. g. janvāris. Rīga: Latvijas Iekšējās Misijas Biedrība, 1920, 21.

²⁰ *Ibid.*, 22.

māc. E. Bergs un māc. G. Šaurums. Garīgā laikraksta izdošana bija viens no direktorijas galvenajiem jautājumiem direktorijas 2. sēdē 19. decembrī un 3. sēdē 2. janvārī.²¹

Svētdienas Rīta izdošana bija viena no Latvijas Iekšējās misijas biedrības aktivitātēm. Biedrība strauji attīstījās, un 1921. gadā Latvijā bija reģistrēts ap 20 filiāļu ar jauniešu pulciņiem, kuriem un svētdienas skolām. Biedrībā darbojās arī Jūrnieku misija, Dāmu komiteja, tika rīkoti praktiski teoloģiski kursi draudžu darbiniekiem.²² Laikraksta nozīmīgo vietu apliecina māc. A. Dombrovska referāts Zemgales sinodei par iekšējo misiju, kur laikraksta *Svētdienas Rīts* izdošana ik nedēļu minēta kā viena no redzamākajām Latvijas Iekšējās misijas biedrības darbības jomām. „Ja nebūtu mums *Svētdienas Rīta*, tad, domāju, mums luterāņiem nebūtu neviena garīga (kaut arī nedēļas) laikraksta, bez kura iztikt būtu ļoti grūti.”²³

Laikrakstā *Svētdienas Rīts* minēti vairāki periodiskie garīgie laikraksti, kas izdoti pirms neatkarības iegūšanas, piemēram, *Baznīcas Vēstnesis*, *Evaņģēliuma Gaisma*, *Draudzes Vēstnesis*, *Ciemiņš*, *Sprediķis*. Vajadzība pēc periodiskās garīgās literatūras bija liela, taču ne vienmēr izdevās iecere izdot periodisku izdevumu. Par garīgās literatūras trūkumu sprieda bēgļu draudzēs Krievijā. Kristīgā konference Valmierā, Vidzemes mācītāju sinode 1918. gadā, kā arī latviešu mācītāju apspriede 1919. gada rudenī Rīgā atzina par nepieciešamu izdot garīgu laikrakstu. Šo sanāksmju laikā tika izvēlēta redakcijas komisija, tomēr neviens laikraksts netika publicēts. Liela nozīme, publicējot periodisku literatūru, bija izdevējam. 1919. gada vasarā māc. T. Grīnbergs Ventpīli sāka izdot nedēļas laikrakstu *Svētdienas Atpūta*, taču viņa slimības dēļ diemžēl iznāca tikai viens numurs.²⁴

²¹ Šaurums, G. Latvijas Iekšējās Misijas Biedrības pirmie soļi. *Svētdienas Rīts, Latvijas Iekšējās Misijas Biedrības mēnešraksts*. Red. Bergs, E. un Šaurums, G. Nr. 1, 1920. g. janvāris. Rīga: Latvijas Iekšējās Misijas Biedrība, 1920, 22.–23.

²² Latv. Iekš. Misijas Biedrības darbības pārskats par 1921. gadu. *Svētdienas Rīts Latvijas Iekšējās Misijas Biedrības nedēļas laikraksts*. Red. Mačulāns, Ā. Nr. 19, 07.05.1922. Rīga: Latvijas Iekšējās Misijas Biedrība, 1922, 4.

²³ Dombrovskis, A. Iekšējā misija. *Svētdienas Rīts*, Nr. 50, 10.12.1922., 3.–4.

²⁴ Alitsens, R. Garīgs laikraksts. *Svētdienas Rīts*, Nr. 5, 1920. g. maijs, 14.–15.

Laikraksts *Svētdienas Rīts* ir izdevuma *Sprediķis* turpinājums. 1899. gadā Ģertrūdes vācu draudzes māc. O. Šaberts (*Schabert*) dibināja laikrakstu, kas katru nedēļu lasītājiem sniedza sprediķi latviešu valodā. Redaktora māc. K. Freidenfelda vadībā laikraksts pastāvēja līdz 1917. gadam.²⁵ No 1920. gada oktobra līdz 1921. gada aprīlim Latvijas Iekšējās misijas biedrība māc. K. Freidenfelda un J. Birģeļa redakcijā izdeva 15 laikraksta numurus,²⁶ taču 1921. gada maijā *Sprediķa* abonentiem sāka piesūtīt *Svētdienas Rītu*, jo sprediķis esot iekļauts katrā *Svētdienas Rīta* numurā un tāpēc neesot vajadzības pēc atsevišķa izdevuma.²⁷

Kopš 1921. gada Latvijas Iekšējās misijas biedrība izdeva *Svētdienas Rīta* kalendāru. Līdz ar stāstiem, atziņām un teoloģiskām pārdomām interesantu informāciju sniedz kalendārā iekļautais Latvijas Iekšējās misijas darbības pārskats (1921.–1923. gada izdevumos), kā arī saraksts ar Latvijas ev.-lut. draudzēm, kas ietver Baznīcas vadības, draudžu mācītāju un Baznīcas priekšnieku uzskaitījumu pēc prāvesta iecirkņiem, iekļaujot arī vakantās mācītāju vietas.²⁸

Kopš 1921. gada aprīļa *Svētdienas Rīta* redaktors ir māc. Ā. Mačulāns. Viņa aktīvās darbības laikā notika ne tikai laikraksta izdošana, bet arī citas teoloģiskas aktivitātes. Lai labāk saprastu *Svētdienas Rīta* redaktora darbību, jāpiemin Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes izveidošana un Teoloģijas institūta izveide.

1919. gada 6.–7. augustā notika Vidzemes latviešu mācītāju apspriede, kurā tika nolemts, ka Latvijas Universitātē jādibina Teoloģijas fakultāte. 25. augustā Cēsīs māc. K. Beldavs, K. Kundziņš (sen.) un V. Maldonis Pagaidu valdības Ministru prezidentam iesniedza lūgumu dibināt Teoloģijas fakultāti. LU Organizācijas komisijā iekļāva apakškomisiju ar locekļiem māc. V. Maldoni, māc. F. Mīlenbahu un māc. E. Bergu. Valdība kavējās apstiprināt fakultāti sociāldemokrātu pretestības dēļ. Iniciatori atmeta konfesionālos priekšmetus, lai fakultāte

²⁵ Freidenfelds, K. *Iekšmisija*. Rīga: Ev.-Lut. Baznīcas virsvalde, 1939, 37.

²⁶ *Sprediķis*, Nr. 1–9, 1920.; Nr. 10–15, 1921. Rīga: Latvijas Iekšējās Misijas Biedrība.

²⁷ Ziņojumi. *Svētdienas Rīts*, Nr. 7, 22.05.1921., 8.

²⁸ *Svētdienas Rīta Kalendārs*. Rīga: Latvijas Iekšējās Misijas Biedrība.

būtu starpkonfesionāla. Pēc ilgākas vilcināšanās izglītības ministrs K. Kasparsons parakstīja rīkojumu par fakultātes dibināšanu, un 1920. gada 4. februārī fakultāte sāka darboties.²⁹ 1920. gada 13. janvāra lēmumā rīkojums par fakultātes dibināšanu ietvēra nosacījumu, ka tās mācību plānā nav konfesionālu un praktiskās teoloģijas priekšmetu.³⁰

Mācītāju aprindās tika izteikta kritika par fakultātes brīvprātīgi zinātnisko virzienu, un Baznīcas darbinieki nostājās zināmā opozīcijā pret fakultāti, lai arī fakultātes mācībspēkiem bija balsstiesības sinodē un fakultātes pārstāvim bija paredzēta vieta Baznīcas Virsvaldē.³¹ Baznīcas aprindās bija vērojama pretestība pret LU Teoloģijas fakultāti, jo tā tika uzskatīta par pārāk liberālu. 1923. gadā Baznīca pārņēma teoloģiskos kursus, kurus 1921. gadā bija rīkojusi Iekšējās misijas biedrība, un uz to bāzes izveidoja institūtu mācītāju sagatavošanai. Par institūta vadītāju (1925) kļuva māc. Ā. Mačulāns. Lai iegūtu ordināciju, Teoloģijas fakultātes absolventiem, sākot ar 1925. gadu, bija jāpabeidz Teoloģijas institūts, jo Teoloģijas fakultātē trūka praktiskās teoloģijas katedras.³² Ā. Mačulāns mācīja Jaunās Derības eksegēzi jau no 1923. gada, būdams rektora vietnieks, tad pagaidu rektors (1925–1931) un rektors (1931–1933).³³

Lielākā daļa Baznīcas garīdznieku bija luteriskās ortodoksijas pārstāvji vai arī teologi, kas uz Bībeli raudzījās no pestīšanas vēstures skatpunkta. Garīdzniecības lielākā daļa uzskatīja, ka liberālā teoloģija varētu sagraut Bībelē apstiprinātus kristietības pamatus. Izveidojot Teoloģijas institūtu, bīskaps K. Irbe par mācībspēkiem izvēlējās vecāka gadagājuma mācītāju paaudzi ar teoloģiski konservatīviem uzskatiem, izņemot liberālāk noskaņoto E. Bergu. K. Irbes un Ā. Mačulāna

²⁹ Ķiploks, E. Latvijas Ev.-lut. baznīca 1918.–1968. *Ceļa biedrs*, Nr. 10 (130), 1968. g. decembris. Minneapolis, Minn., ASV: Laikmeta spiestuve, 1968, 165.

³⁰ Ķiploks, E. *Profesors Voldemārs Maldonis. Dzīve, darbs, laikmets*. Lincoln, Nebraska, USA: LELBA apgāds, 1995, 65.

³¹ *Ibid.*, 66.

³² Ķiploks, E. Latvijas Ev.-lut. baznīca 1918.–1968. *Ceļa biedrs*. Op. cit., 165.

³³ Talonen, J. *Latvian Kansallisen Teologian Synty*. *Studia Historica Septentrionalia* 55. Rovaniemi: Societas Historica Finlandiae Septentrionalis, 2008, 297.

uzskati bija tuvi hernhūtiešu tradīcijai, Ā. Mačulāns bija K. Irbes uzticības persona. Institūta mācībspēki nenoliedza vēsturiski kritisko Bībeles izpēti, bet uzsvēra Bībeles garīgo lietojumu draudžu darbā.³⁴

Aktīvā Baznīcas darbinieka, Teoloģijas institūta vadošā mācībspēka, Jaunās Derības teologa un redaktora Ā. Mačulāna vadībā *Svētdienas Rīts* pārstāvēja Baznīcas viedokli, laikrakstā tika pausti Baznīcas oficiālie uzskati un sniegta ļoti plaša informācija par draudžu aktualitātēm.

Laikraksta *Eesti Kirik* mērķi un saturs

Laikraksta izdevējs bija Igaunijas luteriskās Baznīcas konsistorija, tādēļ izdevums kļuva par oficiālo Baznīcas balsi un to sauca *Eesti Kirik*.³⁵ Pirmais laikraksts tika publicēts 1923. gada decembrī, un to izdeva reizi nedēļā ceturtdienās 4 lappušu apjomā. Galvenais redaktors bija konsistorijas asesors un sistemātiskās teoloģijas prof. Hugo Bernhards Rahamegi (*H. B. Rahamägi*), redaktors – māc. Arturs Zommers (*A. Sommer, A. Soomre*). 1925. gada sākumā izveidoja atbildīgā redaktora amatu, iecelot amatā māc. Jakobu Aunveru (*Jakob Aunver*).

Pirmajā izdevumā H. B. Rahamegi vērsās pie lasītājiem un Baznīcas locekļiem, lai paskaidrotu nepieciešamību pēc jauna laikraksta un dotu pārskatu par tā saturu un mērķi. Viņš uzsvēra Baznīcas locekļu lomu, kuri, pēc viņa domām, bija Baznīcas uzturētāji. H. B. Rahamegi retoriski vaicāja, vai viss, kas attiecas uz Baznīcas dzīvi un Baznīcas struktūru, jau ir izdarīts, un pats atbildēja, ka vēl daudz darāmā un laikraksts ir būtiska foruma vieta diskusijām, uzmundrinot mācītājus un draudžu locekļus būt aktīviem un dalīties ar domām.³⁶ H. B. Rahamegi norādīja, ka *Eesti Kirik* vēlas kļūt par vienojošu spēku Baznīcā, kas stāv stingri un noteikti uz evaņģēlija pamatiem. „Tas nepieņem neko no pagātnes tādēļ, ka tas būtu kaut kas no pagātnes,

³⁴ Talonen, J. *Latvian Kansallisen Teologian Synty*. Studia Historica Septentrionalia 55. Rovaniemi: Societas Historica Finlandiae Septentrionalis, 2008, 441–442.

³⁵ Tulkojumā – *Igaunijas Baznīca*.

³⁶ Rahamägi, Hugo Bernhard. Meie lugejatele. *Eesti Kirik*, Nr. 1, 1923. g. decembris, 2–3.

tāpat tas negavilē par moderno tādēļ, ka tas ir moderns,” viņš atklāja. Pēc H. B. Rahamegi domām, kā *Eesti Kirik*, tā visai Baznīcai ir svarīgi veicināt reliģisko dzīvi, tikai pēc tam seko reliģiska mācīšana.³⁷ Tādējādi H. B. Rahamegi uzsvēra laikraksta galveno nozīmi Baznīcā un Baznīcas konfesionālās teoloģiskās skolas principu – tā vairāk pievēršas reliģiskās dzīves attīstībai un mazāk Baznīcas mācībai.

Laikraksta saturs un struktūra bija līdzīga tai, ko noteica 1922. gada Baznīcas sinodes izvēlētā komiteja. Pirmajā lappusē publicēja sprediķi, bieži vien to rakstīja bīskaps Jakobs Kuks, otrajā un trešajā lappusē atrodami gari un pamatīgi Baznīcas jautājumu izvērtējumi, piemēram, apspriesta Baznīcas nodokļu vākšanas sistēma, Baznīcas un valsts atdalīšana, kas 20. gadu vidū bija vēl neatrisināts jautājums, reliģiskā izglītība u. c. Dažkārt iekļāva garīgus vai motivējošus stāstus. Pēdējā lappusē vieta atvēlēta īsai ziņu slejai, pārsvarā par draudžu dzīvi. Šķiet, ka dažreiz ziņas bija sūtījuši aktīvie draudzes locekļi un dažreiz konsistorija, kas regulāri sarakstījās ar draudzēm un draudžu apgabaliem. Abos gadījumos ziņas rediģēja H. B. Rahamegi, A. Zommers vai J. Aunvers.

Laikraksta *Svētdienas Rīts* mērķi un saturs

Izdevums *Svētdienas Rīts* jāskata divos posmos: no 1920. gada janvāra līdz 1921. gada martam tas bija mēnešraksts un, sākot ar 1921. gada aprīli, – nedēļas laikraksts.

Svētdienas Rīta pirmajā numurā ievadrakstā redaktors un garnizona māc. E. Bergs par mēnešraksta uzdevumu izvirzīja garīgu rakstu izplatīšanu, jo mācītāju trūkuma dēļ tautā trūcis Dieva vārdu.³⁸ Daudzi grūtajos apstākļos bija pieraduši

³⁷ Rahamägi, Hugo Bernhard. Meie lugejatele. *Eesti Kirik*, Nr. 1, 1923. g. decembris, 3. Laikraksta moto bija 1. Kor. 16, 13: Esiet modri! Pastāviet ticībā! Esiet vīrišķīgi un stipri!

³⁸ 1919. gadā notika asa cīņa pret Baznīcu un reliģiju. Konfiscēja baznīcas, ar grūtībām varēja dabūt baznīcas dievkalpojumiem, tiem blakus noturēja politiskus un pretreliģiskus mītiņus. Vidzemē nošāva 19, Kurzemē 7 mācītājus, daži mira cietumā ar tifu, sk.: Adamovičs, L. *Dzimtenes Baznīcas vēsture*. 2., papild. izd. Soest, Vācija: Pētera Mantinieka apgāds, Edgara Ķiploka apgāds, 1947, 92. Draudžu skaits 1919. gadā bija 175, 1920. gadā draudzēs uz vietas bija 56 mācītāji, sk.: *ibid.*, 96.

pie dievvārdu trūkuma un neprasīja pēc tiem, bet iegrīma neticībā un netikumībā. Īpaši tā notika Kurzemē, kur aktīvi darbojās vien 2–3 mācītāji, Daugavas joslā gan Kurzemes, gan Vidzemes pusē. Vidzemē trūka aptuveni puse mācītāju.³⁹ 1914. gadā Vidzemes guberņā bija 93 latviešu mācītāji, 1919. gadā amatā bija vien 56. 1914. gadā Kurzemes guberņā amatā bija 113 mācītāji, 1919. gadā – tikai 54. Prāvesti rūpējās par regulāru dievkalpojumu norisi draudzēs.⁴⁰

Māc. E. Bergs atzina, ka trūkst mācītāju, bet ceļojošie mācītāji nespēja pilnībā novērst Dieva vārdu trūkumu. Viņš norādīja, ka vēl viens draudzes garīgās aprūpes ceļš ir garīgu rakstu izplatīšana.⁴¹ 1920. gada 3. martā Rīgā, mācītāju sinodē, māc. E. Bergs paskaidroja, ka *Svētdienas Rīts* ir garīgs laikraksts, kas domāts plašām masām, bet katrā izdevumā iecerēts arī kāds raksts teoloģiski vairāk izglītotiem lasītājiem.⁴²

Mēnešrakstu publicēja 24 lappušu apjomā.⁴³ Saturu veidoja tā, lai vēstītu par Iekšējās misijas notikumiem un aktivitātēm, kā arī lai publicētu garīgus rakstus un problēmrakstus, sprediķus, garīgu dzeju. Mēnešraksta pēdējā lappuse sadaļā *Hronika* tika ziņots par katra mēneša aktualitātēm Baznīcā.

Laikraksta izdošanai bija finansiālas grūtības, kuras redakcija veiksmīgi pārvarēja. 1920. gadā dārgo drukas izdevumu dēļ izdeva tikai 3000 *Svētdienas Rīta* eksemplāru.⁴⁴ Izdevumu nevarēja abonēt uz visu 1920. gadu, jo cenas par drukas darbiem un papīru strauji mainījās.⁴⁵ Publicēšanas un piegādes izmaksas sadārdzinājās arī 1921. gadā un turp-

³⁹ Bergs, E. Mūsu uzdevums. *Svētdienas Rīts*, Nr. 1, 1920. g. janvāris, 2.

⁴⁰ Wenschkewitz, H. Die christlichen Kirchen in Lettland zwischen den beiden Weltkriegen. *Baltische Kirchengeschichte*, hrsg. Wittram, R. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 267–268.

⁴¹ Bergs, E. Mūsu uzdevums. *Svētdienas Rīts*, Nr. 1, 1920. g. janvāris, 2.

⁴² Bergs, E. Iekšējās misijas tagadējais stāvoklis un tuvākās izredzes. *Svētdienas Rīts*, Nr. 4, 1920. g. aprīlis, 22.

⁴³ Izņemot apvienoto jūnija/jūlija numuru ar 32 lpp. un decembra numuru ar 20 lpp.

⁴⁴ Šaurums, G. Latvijas Iekšējās Misijas Biedrības darbības tālākā gaita. *Svētdienas Rīts*, Nr. 2, 1920. g. februāris, 23.

⁴⁵ Bergs, E. Iekšējās misijas tagadējais stāvoklis un tuvākās izredzes. *Svētdienas Rīts*. Op. cit., 22.

mākajos gados. 1921. gada beigās redakcija paskaidroja, ka izmaksas bijušas lielākas nekā ienākumi, turklāt slimnīcās un patversmēs katru nedēļu bez maksas tika izdalīti 500 eksemplāri,⁴⁶ kopumā 1921.–1922. gadā tie bija 15 646 *Svētdienas Rīta* laikraksta, kalendāra un citu kristīgu izdevumu eksemplāri.⁴⁷

1921. gada aprīlī pirmajā *Svētdienas Rīta* izdevumā redakcija solīja lasītājiem sniegt apcerējumus un ziņas par visiem garīgās un laicīgās dzīves notikumiem, kas saistīti ar kristīgo ticību, kristīgo kultūru un Baznīcu, kā arī garīga un nopietna satura apcerējumus un rakstus. Laikraksts apņēmas pieņemt rakstus, kas veicina kristīgo ticību, vispusīgi, lietišķi un objektīvi iepazīstināt ar kristīgās ticības un kristīgo draudžu dzīvi, iekšzemju un ārzemju notikumiem un sniegt politisko notikumu pārskatu, lai lasītājs varētu spriest par notikumiem, pamatojoties uz faktiem.⁴⁸ Sākot ar 1921. gada aprīli, *Svētdienas Rīts* kļuva par nedēļas laikrakstu, kas 8 lappusēs iekļāva informāciju par Iekšējās misijas darbību, Baznīcas aktualitātēm, t. sk., sinodēm, mācītāju sanāksmēm, sapulcēm, kā arī draudžu dzīvi. Izdevuma pirmajās lappusēs publicēti sprediķi, turpinājumā dažādi garīgi, informatīvi un aktuāli raksti, kas atspoguļo draudžu dzīvi Latvijā un ārpus tās. Atsevišķas slejas katrā izdevumā vēstīja par misijas darbu Latvijā, deva svarīgāko politisko ziņu kopsavilkumu *Nedēļas apskatā*⁴⁹ (iekšzeme un ārzemes) un sniedza ieskatu Baznīcas ziņojumos (par iknedēļas dievkalpojumiem, ziedoņiem Latvijas Iekšējās misijas biedrībai, izdotajiem kristīgajiem rakstiem u. tml.).

1922. gada pavasarī Baznīcas Virsvaldes paziņojumā teikts, ka *Svētdienas Rīts* kļūst par Virsvaldes lēmumu un rīkojumu

⁴⁶ Aizrādījums. *Svētdienas Rīts*, Nr. 38, 1921. g. 25. decembris, 8.

⁴⁷ Latvijas Iekšējās Misijas Biedrības darbības pārskats par 1921./22. gadu. *Svētdienas Rīta Kalendārs 1923. gadam*. Op. cit., 60.

⁴⁸ Ievads. *Svētdienas Rīts*, Nr. 1, 1921. g. 10. aprīlis, 1.

⁴⁹ Nedēļas apskata sleja sniedz ieskatu galvenokārt politiskajos notikumos gan Latvijā, gan ārzemēs. 1924. gada aprīļa beigās sleja tiek likvidēta, lai sniegtu vairāk garīgu rakstu, nedublētu informāciju, ko lasītājs var gūt no dienas laikrakstiem, un npublicētu vecu, neatbilstošu informāciju, kas nedēļas laikā jau mainījusies. Mačulāns, Ā. God. Lasītājiem. *Svētdienas Rīts*, Nr. 19, 1924. g. 4. maijs, 1.

paudēju un atsevišķi apkārtraksti netiks sūtīti, tādēļ katram mācītājam un draudzes padomei ieteikts abonēt savu *Svētdienas Rīta* izdevumu.⁵⁰ Kopš 1922. gada pavasara laikraksta beigu daļā redakcija publicē Baznīcas Virsvaldes un bīskapa rīkojumus un ziņojumus.⁵¹

1923. gada septembrī mainījās laikraksta izdevējs, redakcija un izdošanas vieta. Lai arī māc. Ā. Mačulāns bija redaktors gan pirms, gan pēc 1923. gada septembra pārmaiņām, laikraksta izdevējs kopš *Svētdienas Rīta* dibināšanas bija Latvijas Iekšējās misijas biedrība. Sākot ar 1923. gada 16. septembra numuru, par izdevēju kļuva Baznīcas Virsvalde. Redakcija paskaidroja, ka izmaiņas saistītas ar garīgās darbības koncentrēšanu Baznīcas namā Elizabetes ielā 37.⁵² Līdz 1923. gada septembrim laikraksta redakcija atradās kolēģijas rokās, „kas ir vienmēr saistīts ar dažādām neērtībām un var nelabvēlīgi atsaukties uz laikraksta vadīšanu”, tādēļ par vienīgo redaktoru iecēla māc. Ā. Mačulānu.⁵³

Baznīcas un teoloģiskie jautājumi laikrakstā *Eesti Kirik*

1919. gadā Igaunijas dibināšanas sapulce pieņēma likumu, ar kuru atņēma visu Baznīcas zemi un atcēla obligāto Baznīcas nodokli. Nodoklis bija saistīts ar draudzes locekļu zemes īpašumiem. Ar likumu nodalīja Baznīcu un valsti, un 1920. gadā Igaunijas Republikas Konstitūcija deklarēja, ka Igaunijā nav valsts reliģijas. Lai arī līdz 20. gadu vidum lielākajā daļā draudžu atļāva izmantot atsavināto zemi un tas būtiski atviegloja ekonomisko situāciju, tomēr pārsvarā, un

⁵⁰ Irbe, K., Kalniņš, K. Baznīcas Virsvalde. *Svētdienas Rīts*, Nr. 13, 1922. g. 26. marts, 7.

⁵¹ *Svētdienas Rīts*, Nr. 14, 1922. g. 2. aprīlis, 7.

⁵² 1923. gada 6. novembrī Elizabetes ielā 37 ievērtēja Teoloģisko institūtu. Valmieras māc. K. Beldavs par institūta galveno uzdevumu izvirzīja nevis teorētisko teoloģijas zinātnes darbu, bet praktisko, homilētisko darbu, lai sagatavotu nākamos mācītājus un citus Baznīcas darbiniekus viņu praktiskam amatam draudzē. Mačulāns, Ā. Teoloģiskā institūta ievērtēšana. *Svētdienas Rīts*, Nr. 47, 1923. g. 18. novembris. Rīga: Baznīcas Virsvalde, 1923, 4.

⁵³ Mačulāns, Ā. God. lasītājiem par ziņu. *Svētdienas Rīts*, Nr. 38, 1923. g. 16. septembris, 1.

it īpaši lauku draudzēs, ekonomiskā sistēma bija jāmaina, precīzāk, jāizstrādā jauna Baznīcas ekonomiskā sistēma. 1924. gadā īstenoja vairākas Baznīcas ekonomiskā pamata reformas. 1921. gadā Baznīcas sinode apstiprināja likumprojektu par Baznīcas ekonomiskajiem pamatiem. Lai atbalstītu draudzes, kurās bija grūta ekonomiskā situācija, kā arī emeritētos mācītājus un draudžu ganus, mācītāju atraitnes, konsistoriju un bīskapu, izveidoja centrālo fondu. Tajā pašā tikšanās reizē pieņēma principiālu lēmumu par draudžu locekļu finansiālo atbalstu draudzēs. Sinode noteica, ka katram draudzes loceklim jāatbalsta Baznīca un katrai draudzei jāpiedalās centrālajā fondā.⁵⁴ Nākamo sinožu laikā pieņēma vairākas citas normas, piemēram, minimālo nodokli, kas jāmaksā katram draudzes loceklim, un minimālo mācītāja algu. Diskutēja arī par likumu par Baznīcu ekonomisko pamatu. Tā kā Baznīcas ekonomiskā sistēma bija jauna un 20. gadu sākumā bija daudz neskaidrību, draudzes vecu tikumu dēļ apstrīdēja reformu un to ieviesa samērā lēni. Jaunās kārtības ieviešanā izšķiroša nozīme bija laikrakstam. No vienas puses, *Eesti Kirik* regulāri publicēja komitejas ziņojumus par ekonomiskiem jautājumiem, no otras puses, laikraksts sniedza pārskatu par dažādu draudžu finanšu situāciju. Ar šādu rīcību redaktori, visticamāk, centās rādīt pozitīvus piemērus tām draudzēm, kur reforma nebija tik veiksmīga. Dažreiz redaktori izdeva rakstus, kur viņi vai draudžu locekļi nosodīja un kritizēja draudzes, kas lietoja veco sistēmu.⁵⁵ Lai jauno sistēmu padarītu labāk saprotamu, tika publicēta īsa daiļliteratūras stāstu sērija, kur draudžu locekļi un mācītāji diskutēja par jaunās ekonomiskās sistēmas labajām īpašībām un nepieciešamību ieviest Baznīcas nodokli.⁵⁶

⁵⁴ EELKKA, Eesti Evangeeliumi Luteri usu kiriku II Kirikupäeva protokoll 1921 a., piiskopi aruanne ja usuteadlaste konverentsi protokoll 1921 a., 29–34.

⁵⁵ Sõnumid kogudustest. Jüri koguduse täiskogu koosolek. *Eesti Kirik*, Nr. 5, 1925. g. februāris, 38–39. *Jüri* draudzes padomes locekļi Igaunijas ziemeļdaļā piedāvāja izslēgt draudžu locekļus, kas nav samaksājuši Baznīcas nodokli, no Baznīcas sinodes.

⁵⁶ L. P. Kiriku liikmemaks. *Eesti Kirik*, Nr. 15, 1924. g. 16. aprīlis, 58., 66.

1925. gadā Baznīcas sinodē pieņēma likumu par Baznīcas ekonomisko pamatu. Rakstā par sinodes rezultātiem māc. J. Aunvers izteica cerību, ka tagad visas draudzes organizēs savas finanšu darbības saskaņā ar jauno likumu un visi nepareizie priekšstati turpmāk būs novērsti. Tajā pašā izdevumā publicēja likumu ar komentāriem.⁵⁷ Diemžēl finanšu problēmas joprojām pastāvēja. Daudzās draudzēs mācītāji un padomes gadiem ilgi aktīvi vērsās pret draudžu locekļiem, kam bija Baznīcas nodokļu parāds. Likums noteica, ka no draudzes nevar izslēgt draudzes locekli pat tad, ja viņš gadu nav maksājis nodokli un tāpēc zaudējis savas draudzes locekļa tiesības. Turpmākajos gados draudžu ekonomisko pārskatu skaits laikrakstā *Eesti Kirik* ievērojami samazinājās. Dažas reizes laikraksts sniedza īsu informāciju par centrālā fonda darbību, koncentrēti vēstot par diviem jautājumiem – ikgadējiem Baznīcas nodokļiem, kurus maksā draudzes, un iepriekšējo gadu parādiem, kas nebija samaksāti centrālām fondam.

Pēc likuma par Baznīcas ekonomisko pamatu pieņemšanas *Eesti Kirik* slejās tika publicēta citu likumu grupa. Diskusijas par likumiem risinājās ilgāku laiku, bet tikai 1925. gada nogalē parlaments (*Riigikogu*) spēja vienoties par formulējumu un galvenajiem elementiem uzmetumā. Likumu grupa iekļāva *Likumu par reliģiskajām kopienām un to savienībām* un noteica Baznīcas un valsts attiecības, kā arī ietekmēja luteriskās Baznīcas struktūru nākamajos gados. Divi citi likumi bija *Likums par laulību stāvokli* un *Likums par kapsētām*.⁵⁸ 1925. gada jūlijā tika publicēts trīs svarīgu likumprojektu kopsavilkums par Baznīcas attīstību un Baznīcas viedokli.

⁵⁷ Aunver, J. Kirikupäeva too tulemused. *Eesti Kirik*, Nr. 26, 1925. g. jūlijs, 202.

⁵⁸ 1926. gadā vietējām pašvaldībām uzdeva par pienākumu uzturēt civilreģistru, taču ar noteikumu, ka arī mācītāji, kas līdz tam veica ierakstus reģistrā, varēja kļūt par reģistratoriem, un 1925. gadā kapsētas, kas līdz tam bija Baznīcas īpašumā, kļuva par publiskām kapsētām, saglabājot draudzei tiesības izveidot privātus apbedījumus pēc saviem ieskatiem. Johan Köpp. From Established Church To Free People's Church. A Chapter from the History of the Evangelic-Lutheran Church of Estonia. *Apophoreta Tartuensia*. Acta Universitatis Tartuensis (Dorpatensi) Ad Diem Restitutionis Kal. Dec. MCMXIX Nunc Tricesimum Celebrandum A Professoribus Discipulisque Eorum In Exilio Dedicata. Stockholm: Societas Litterarum Estonica In Svecia, 1949, 9.

Visvairāk diskusiju izraisīja likums par reliģiskajām kopienām un to savienībām, jo pastāvēja dažādi teoloģiskie uzskati. Liberālo protestantu un konservatīvā grupa diskusijā vienojās, paužot neapmierinātību ar Baznīcas viedokli un stāvokli sabiedrībā. Abas grupas vēlējās vairāk neatkarības draudzēm, lai nepieciešamības gadījumā varētu neatkarīgi tās reģistrēt.⁵⁹ Konservatīvais Baznīcas spārns par problēmu uzskatīja skaidrības trūkumu Baznīcā, liberālāk noskaņotie garīdznieki saskatīja aprobežotību teoloģijā un brīvības trūkumu Baznīcā. Liberālā spārna uzskatus veicināja frāzes „izskaidrotas reformācijas garā” aizvietošana Baznīcas Konstitūcijā, un jauns arguments radās, kad konsistorija nostājās pret māc. Voldemāru Kuljusu (*V. Kuljus*). Atstādināšanas iemesls bija viņa liberālie teoloģiskie uzskati.⁶⁰ *Eesti Kirik* redakcija un konsistorija centās vienot Baznīcu, sniedzot argumentus vairāk nekā duci rakstu. Konservatīvā spārna vadītājs prāvests H. Pelds 20. gadu sākumā ierosināja alternatīvu Baznīcas struktūru, kuru viņš sauca par „brīvo baznīcu”. Šī struktūra dod draudzei tiesības spriest par mācītāju, kā arī par pareizu luterisko mācību un tās skaidrību. Lai kļūtu par mācītāju, jādod zvērests, kas ir norma, ko 1919. gadā atcēla, aizvietojo ar svinīgu solījumu.⁶¹ Konservatīvā spārna draudzes vēlāk izveidoja vienotu institūciju (biedrību) *Brīvā sinode (Vaba sinod)*.

Eesti Kirik diskusija bija vērsta pret H. Peldu un īpaši pret brīvās baznīcas konceptu. 1925. gadā tika publicēta Baznīcas vēstures profesora Olafa Silda (*O. Sild*) rakstu sērija *Brīvās baznīcas jautājums*,⁶² māc. J. Aunvera raksts *Prāvests Pelds un viņa brīvā baznīca*,⁶³ prāvesta Gustava Hallera (*G. Haller*) raksts *Brīvā baznīca vai brīvu cilvēku baznīca*⁶⁴ un Eduarda

⁵⁹ Vihuri, V. Harald Põllu vabakiriku kava. *Usuteaduslik Ajakiri* 1/2004 (53), 131.

⁶⁰ Līdzīgu procesu uzsāka pret T. Tallmeistaru. Procesus grāmatā aplūkojis Saard, R. *Kultuurprotestantismi ja teoloogilise liberalismi ajalugu Eestis*. Tallinn: 2008, 139–186.

⁶¹ Vihuri, V. 2004, op. cit., 44.

⁶² Sild, O. Vabakirikü küsimusest. *Eesti Kirik*, Nr. 28, 1925. g. jūlijs, 218–220.

⁶³ Aunver, J. Praost Põllu „vabakirik”. *Eesti Kirik*, Nr. 33, 1925. g. augusts, 258–259.

⁶⁴ Haller, G. Kas „vabakirik” või „vaba rahvakirik”? *Eesti Kirik*, Nr. 37, 1925. g. septembris, 290–291; Nr. 38, 298–299.

Tenmaņa (*E. Tennmann*) aperējums *Jautājums par baznīcas pamatu*,⁶⁵ kur bija kritizēts brīvās baznīcas koncepts un tās autors. Pēc atkāpšanās no asesora amata viņa lēmums un uzskati tika asi kritizēti.⁶⁶ No otras puses, konsistorija cīnījās pret Teodoru Tallmeistaru, kurš bija gan liberālā spārna vadītājs, gan Igaunijas parlamenta biedrs. Parlamenta biedrs bija arī H. B. Rahamegi, viens no Baznīcas konfesionālās tradīcijas vadītājiem, sistemātiskās teoloģijas profesors un izglītības ministrs (1924–1925). Neizbēgami teoloģiskā diskusija risinājās arī parlamentā. H. B. Rahamegi uzstājās *Riigikogu* ar garu un pamatīgu runu par Baznīcas viedokli un likuma mērķi. Runu publicēja *Eesti Kirik*.⁶⁷ Lielākā daļa rakstu 1925. gada otrajā pusē veltīti jautājumiem par Baznīcas struktūru un likumu par reliģiskajām kopienām un to savienībām.

Likumu pieņēma 1925. gada 12. novembrī. Lai arī rakstā, kas publicēts laikrakstā *Eesti Kirik*, bija pārstāvēts viedoklis, ka lielākā daļa draudžu atbalstītu Baznīcu kā vienu vienību un nebūtu neatkarīgi reģistrētas draudzes,⁶⁸ tomēr likums paredzēja tiesības reģistrēties neatkarīgi. Baznīcas vairs nesauc par baznīcām, bet gan par *reliģisko kopienu apvienībām*. Draudzes (reliģiskās kopienas) varēja atstāt baznīcu (reliģisko kopienu apvienību), ja to vēlējās divas trešdaļas draudzes. Vēl svarīgāk, ka draudzēm atļāva atdalīties kopā ar īpašumu.⁶⁹ Tā bija liberāļu un konservatīvi noskaņoto uzvaras diena, rezultāts, ko noteikti ietekmēja T. Tallmeistara, kā arī kreisi noskaņoto politiķu runas un darbs Igaunijas parlamentā. Drīz pēc likuma pieņemšanas bīskaps J. Kuks publicēja rakstu, stipri kritizējot valsts attieksmi pret Baznīcu. Viņš rakstīja, ka „attiecības starp Igaunijas evaņģēliski luterisko

⁶⁵ Tennmann, E. Vastuküsimused kiriku aluse kohta. *Eesti Kirik*, Nr. 39, 1925. g. oktobris, 306–307.

⁶⁶ Rahamägi, H. B. Praost Põllu tagasiastumisest konsistoriumi nõuniku kohalt. *Eesti Kirik*, Nr. 9, 1925. g. marts, 67–68; Kiriku elu. Konsistoriumi otsused konsistoriumi nõuniku praost H. Põllu asjus. *Eesti Kirik*, op. cit., 71–72.

⁶⁷ Rahamägi, H. B. Kiriku ja riigi lahutamise puhul Eestis. *Eesti Kirik*, Nr. 42, 1925. g. oktobris, 330–335.

⁶⁸ Kogudused pooldavad peaaegu ühel häälel üldkirikut. *Eesti Kirik*, Nr. 43, 1925. g. oktobris, 339.

⁶⁹ Aunver, J. *Eesti rahvakiriku ristitee*. Stockholm: EELK Komitee, 1953, 28.

Baznīcu un Igaunijas Republiku nekad nav bijušas uzticības pilnas un siltas”, un turpināja, ka pants, ar kuru draudzēm atļauts atstāt savienību – Baznīcu, ir „netaisnības zīme”.⁷⁰ Turpmākajos izdevumos vairākus rakstus veltīja, lai izskaidrotu, kā veicams reģistrācijas process. Vairāki vadošie mācītāji apstiprināja, ka Baznīca turpmāk paliks vienota, un aicināja mācītājus un draudzes atjaunot kārtību Baznīcā. 1927. gadā Baznīcas sinodē bīskaps J. Kuks pieminēja, ka 20 no 150 draudzēm ir reģistrējušās kā neatkarīgas draudzes.⁷¹ Iemesli nebija tikai teoloģiski, arī vairākas baltvācu draudzes reģistrējās kā neatkarīgas draudzes.

Dažādi teoloģiski jautājumi tika apskatīti izglītojošos nolūkos. Raksti ar gandrīz 20 turpinājumiem tika publicēti katrā izdevumā, tie vēstīja arī par šādiem jautājumiem: *Kristus un Buda*,⁷² *Jautājums par alkoholu Jaunās Derības gaismā*,⁷³ *Kristīgās morāles pamatiem būt un palikt kā kultūras pamatam*,⁷⁴ *Ko ticības apliecības vēstules saka par svēto rakstu inspirāciju*,⁷⁵ *Kristietība un sociālisms*,⁷⁶ *Kristus kā glābējs* (Ādolfs fon Harnaks)⁷⁷ utt.

Visbeidzot jāmin raksti par Baznīcas ārējām attiecībām un pārskati par reliģisko dzīvi dažādās valstīs. Bieži vien šo

⁷⁰ Kuk, J. Kiriku riigist lahutamise seaduse puhul. *Eesti Kirik*, Nr. 44, 1925. g. novembris, 346–348.

⁷¹ EELKKA, Eesti Evangeeliumi Luteri usu kiriku VIII Kirikupäeva protokoll Tallinnas, 14., 15. ja 16. juunil 1927.

⁷² Aunver, J. Kristus ja Buddha. *Eesti Kirik*, Nr. 3, 1924. g. janvāris, 10; Nr. 4, 14; Nr. 5, 18; Nr. 6, 1924. g. februāris, 22; Nr. 7, 26.

⁷³ Tammik, A. Alkoholi küsimus Uue Testamendi valgusel. *Eesti Kirik*, Nr. 17, 1924. g. aprīlis, 66; Nr. 18, 70; Nr. 19, 1924. g. maijs, 74; Nr. 20, 78; Nr. 21, 82; Nr. 22, 86; Nr. 23, 1924. g. jūnijs, 90; Nr. 26, 106–107; Nr. 27, 1924. g. jūlijs, 110; Nr. 28, 114; Nr. 29, 118; Nr. 30, 122; Nr. 31, 126; Nr. 32, 1924. g. augusts, 130; Nr. 33, 133; Nr. 34, 138; Nr. 35, 142; Nr. 36, 1924. g. septembris, 146; Nr. 37, 150; Nr. 38, 154.

⁷⁴ Kuusik, P. Ristiusu kõlbluse põhimõtted olgu ja jäägu kogu kultuuri aluseks! *Eesti Kirik*, Nr. 18, 1925. g. maijs, 138–141; Nr. 19, 146–148; Nr. 20, 154–156; Nr. 21, 162–164.

⁷⁵ Uustal, J. Mis õpetavad meie usutunnistuskirjad Pühakirja inspiratsioonist. *Eesti Kirik*, Nr. 12, 1925. g. marts, 91–92; Nr. 13, 1925. g. aprīlis, 98–99.

⁷⁶ Aunver, J. Ristiusk ja sotsialism. *Eesti Kirik*, Nr. 33, 1925. g. augusts, 259–260; Nr. 34, 268–269; Nr. 35, 1925. g. septembris, 275.

⁷⁷ Aunver, J. Kristus lunastajana. *Eesti Kirik*, Nr. 15, 1925. g. aprīlis, 115–116; Nr. 16, 122–123.

rakstu mērķis bija atdzīvināt Igaunijas luteriskās Baznīcas reliģisko dzīvi, norādot uz situācijām un pieredzi citās valstīs. Dažkārt situācija bija daudz sliktāka nekā Igaunijā. Tuvākās attiecības izveidojās ar kaimiņvalstīm, par to liecina rakstu skaits, piemēram, *Dānijas Baznīca un reliģiskā dzīve*,⁷⁸ *Somija un tās Baznīca*,⁷⁹ *Latvija un tās Baznīca*,⁸⁰ *Iespaidi no ceļojuma uz Somiju*.⁸¹ Baznīcas profesionālās un liberālās teoloģiskās skolas pārstāvji strādāja kopā ekumēnisko attiecību jomā un pasaules organizāciju darbā. Vairāki raksti veltīti Baznīcu miera savienības konferencēm (*The World Alliance for Promoting Friendship Through the Churches*), to autori pārsvarā bija vai nu H. B. Rahamegi, vai E. Tenmans, kurš bija liberāli noskaņots un ieņēma sekretāra amatu Igaunijas organizatoriskajā komitejā. Lielākais ekumēniskais notikums 20. gados bija konference *Dzīve un darbs*, kura notika 1925. gadā Stokholmā un kurā piedalījās H. B. Rahamegi, T. Tallmeisters un E. Tenmans.⁸²

Baznīcas un teoloģiskie jautājumi laikrakstā *Svētdienas Rīts*

Lai arī 1919. gadā *Svētdienas Rītu* vēl npublicēja, daudzi notikumi iezīmēja turpmāko Baznīcas attīstību un liecināja par aktīvu garīgā darba atjaunošanos. 1919. gada rudenī iekšlietu ministra rīkojums uzdeva atjaunot evaņģēliski luteriskās Baznīcas draudžu darbību, saglabājot darbiniekus un draudzes priekšstāvjus un kandidātus pēc iespējas izvēlot no vietējo pagastu valdēm.⁸³ 1919. gada 23. septembrī valdība pieņēma pagaidu noteikumus par evaņģēliskām luterāņu konsistorijām un deva tiesības draudzēm pārvaldīt mantu un

⁷⁸ Schmuul, J. Daani kirik ja uselu. *Eesti Kirik*, Nr. 47, 1924. g. novembris, 190; Nr. 48, 194.

⁷⁹ Sommer, A. Soome ja tema kirik. *Eesti Kirik*, Nr. 32, 1925. g. augusts, 253–255.

⁸⁰ Sommer, A. Latvia ja tema kirik. *Eesti Kirik*, Nr. 14, 1925. g. aprīlis, 107–108.

⁸¹ Sternfeldt, A. Muljeid Soome reisilt. *Eesti Kirik*, Nr. 36, 1925. g. septembris, 284–285; Nr. 37, 292–295; Nr. 38, 301–302.

⁸² Tieši pirms konferences *Dzīve un darbs* Stokholmā notika arī Baznīcu miera savienības konference. No Igaunijas piedalījās H. B. Rahamegi un E. Tenmans. Sk.: Rohtmets, P. *The Foreign Relations of Estonian Evangelical Lutheran Church 1919–1940*. Tartu: 2006, 108–109.

⁸³ *Valdības Vēstnesis*, Nr. 18, 21.08.1919., 2.

ievēlēt mācītāju, bet konsistorija apstiprināja mācītājus amatā.⁸⁴ 1919. gada 27. oktobrī tika publicēti pagaidu noteikumi par evaņģēlisko luterāņu draudžu padomēm. Tie paredzēja līdz 1920. gada sākumam ievēlēt draudzes sapulci ne ilgāk kā uz 3 gadiem, lai vadītu draudzes dzīvi, apstiprinātu gada budžetu, algas un Baznīcas gada nodokli u. c.⁸⁵ 1919. gada pēdējos mēnešos Vidzemes un Kurzemes konsistorija darbojās kopā ar draudžu pagaidu valdēm un no 1920. gada – ar jaunievēlētajām kārtējām draudžu padomēm un valdēm, kopīgi vadot Baznīcas darbu, taču iespējams, ka abas konsistorijas savstarpēji nekoordinēja savu darbību.⁸⁶

Baznīcas aktivitāšu tālākā attīstība plašāk atspoguļota, sākot ar 1921. gada aprīli, kad *Svētdienas Rīts* kļuva par nedēļas laikrakstu. 1920. gada 1. oktobrī likvidēja Kurzemes konsistoriju,⁸⁷ un 1922. gada 5. janvārī slēdza Vidzemes evaņģēlisko luterāņu konsistoriju, nododot visus konsistorijas rīcībā esošos fondus un kapitālu Baznīcas Virsvaldei. Evaņģēliskās luterāņu Baznīcas Virsvalde regulēja un pārraudzīja draudžu iekšējo dzīvi un to iekārtu un pārstāvēja draudzes. Draudžu pārstāvju sinodei piešķīra tiesības ievēlēt Virsvaldi.⁸⁸ *Svētdienas Rīts* vēsta par Latvijas ev. lut. Baznīcas ģenerālsinodi, kas 1922. gada februārī ievēlēja Virsvaldi un lūdza Satversmes sapulci neatdot Jēkaba baznīcu katoļiem,⁸⁹ kā arī pieņēma daudzus citus lēmumus. 22. februārī Latvijas ev. lut. draudžu delegātu sinodes prezidents, Baznīcas Virsvaldes prezidents prāvests K. Irbe tūlīt pēc ievēlēšanas bīskapa amatā lūdza sinodi nedalīt vācu un nevācu mācītājus, kā arī piešķirt bīskapa titulu vācu draudžu priekšniekam, un sinode to arī darīja,⁹⁰ lai normalizētu latviešu un vācu tautības

⁸⁴ *Valdības Vēstnesis*, Nr. 4, 26.09.1919., 2.

⁸⁵ *Valdības Vēstnesis*, Nr. 61, 14.11.1919., 1–2.

⁸⁶ Adamovičs, L. Reliģiskā dzīve Latvijā evaņģēliskā baznīcā valsts pirmajos pastāvēšanas gados. *Ausma. Reliģiski ētisks rakstu krājums*, Nr. 3, red. Perlbachs, A. Rīga: Latvju Kultūras spiestuve, 1926, 113.

⁸⁷ Adamovičs, L. Reliģiskā dzīve, 1934–1935. Op. cit., 20926.

⁸⁸ *Valdības Vēstnesis*, Nr. 8, 11.01.1922., 1.

⁸⁹ Irbe, K. K. Ducmaņa kgs, Latvijas priekšstāvis Zviedrijā, Jēkaba baznīcas jautājumā. *Svētdienas Rīts*, Nr. 40, 30.09.1923., 2.

⁹⁰ Latvijas ev.-luter. draudžu delegātu sinode. *Svētdienas Rīts*, Nr. 11, 12.03.1922., 2.–3.

luterāņu savstarpējās attiecības. Tā kā ticības mācības pārsniegšanas līmenis bija kritisks, 24. februārī sinode nolēma lūgt Satversmes sapulci izsludināt ticības mācību par obligātu priekšmetu, pamatojot to ar Latvijas iedzīvotāju vairākuma vēlmi.⁹¹ 1923. gada sākumā Igaunijā vispārējā tautas balsošanā tika atbalstīta obligāta ticības mācības ieviešana skolās, pieņemot to kā saistošu lēmumu,⁹² bet Latvijā ticības mācība nebija obligāta. 1919. gada *Likums par Latvijas izglītības iestādēm* paredzēja, ka ticības mācība skolās ir jāpasniedz, taču bērni drīkstēja nemācīties, ja vecāki deva rakstisku atļauju.⁹³

Baznīcas ekonomisko situāciju ietekmēja 1920. gada 16. septembrī pieņemtais Satversmes sapulces lēmums par agrāro reformu. Tas noteica, ka 171 mācītāju muižai bez atlīdzības jāatsavina zeme 59 854 ha apmērā. Katru gadu zemes īpašumi nodrošinātu mācītāju atalgojumu fondu ar aptuveni 1,2–1,3 miljoniem latu. Zemes platība, ko atstāja mācītāju rīcībā, nepārsniedza 50 ha, kopā 11 810 ha.⁹⁴ Šis lēmums būtiski ietekmēja Baznīcas finanšu stāvokli un attīstības iespējas.

Svētdienas Rīts atklāj, ka par finanšu stāvokli diskutēja bieži. 1922. gada 24. februārī sinodes sēdes dalībnieki uzsvēra, ka vācu garīgo darbinieku aktivitāte un draudžu sniegtais finansialais atbalsts bijis krietni lielāks nekā latviešu draudzēs, kur pat vairākas draudzes nespējot saņemt, lai nodrošinātu vienu mācītāju.⁹⁵ Igaunijā situācija esot labāka, jo bijis sakārtots Baznīcas nodoklis, kas nodrošinājis mācītāju ienākumus.⁹⁶ Valstiski noteiktu Baznīcas nodokli Latvijā visdrīzāk nebūtu iespējams ieviest, taču draudzēs ieviesa brīvprātīgu galvas nodokli, no kura daļa tika nodota kopējās Baznīcas vajadzībām. 1925. gadā sinode noteica, ka katram reģistrētajam draudzes loceklim Baznīcas vajadzībām gadā jāmaksā 20

⁹¹ Mačulāns, Ā. Latvijas ev. luter. draudžu delegātu sinode. *Svētdienas Rīts*, Nr. 12, 19.03.1922., 3.

⁹² B. S. Ārzemēs. *Svētdienas Rīts*, Nr. 10, 04.03.1923., 7.

⁹³ *Valdības Vēstnesis*, Nr. 88, 17.12.1919., 1.

⁹⁴ Kiploks, E. *Latvijas Ev.-lut. baznīca 1918.–1968. Ceļa biedrs*, Nr. 10 (130), 12., 1968. Op. cit., 165.

⁹⁵ Latvijas ev.-luter. draudžu delegātu sinode. *Svētdienas Rīts*, Nr. 12, 19.03.1922., 4.

⁹⁶ V. No Igaunijas. *Svētdienas Rīts*, Nr. 16, 16.04.1922., 4.

santīmi un draudzes vajadzībām vismaz vienas dienas ienākumus, bet ne mazāk kā 1,5 lati vīriešiem un 1 lats sievietēm.⁹⁷ Valsts piešķirtā summa Baznīcai auga no 90 tūkst. latu 1921./1922. gadā līdz 240 tūkst. latu 1925./1926. gadā, bet tad samazinājās. Latvijas ev.-lut. draudžu kopējie ieņēmumi 1922. gadā bija 1,12 miljoni latu un izdevumi 1,21 miljons latu, kas, pēc pētnieka Hansa Venškevica domām, veido ļoti pieticīgu un ierobežotu tāmi. Mācītāju algas veidoja ziedojumi, ieskaitot brīvprātīgus draudzes locekļu ziedojumus par veiktajām svētdarbībām. Šādai sistēmai bija arī pozitīva nozīme – draudzes locekļu iespēja un atbildība personīgi gādāt par savas draudzes ganu.⁹⁸ Vācu draudzēs tika ieviesta brīvprātīga nodokļa sistēma, kur kopējām Baznīcas vajadzībām tika novirzīta viena trīspadsmitā daļa no apgrozījuma, kas veidoja ap 20 tūkst. latu gadā. Ap 10 tūkst. latu gadā vācu draudzes saņēma no biedrības *Gustav-Adolf-Werk*.⁹⁹

Parlaments nenoteica Baznīcas un valsts attiecības. 1922. gadā pieņēma Latvijas valsts iekārtas Pamatlikumu, taču Satversmē neiekļāva toreizējo 110. panta projektu *Baznīca ir šķira no valsts. Valsts baznīca Latvijā nepastāv*.¹⁰⁰ Par būtiskiem iemesliem, kādēļ nenodalīja Baznīcu un valsti, var uzskatīt šī jautājuma sekundāro nozīmi laikā, kad valsts tapšanas procesā priekšrocība bija likumiem par ekonomisko, politisko un sociālo attiecību sakārtošanu un regulēšanu. Turklāt Latvijas likumdevēji nespēja vienoties par piemērotāko valsts un Baznīcas attiecību modeli.¹⁰¹ Laikrakstā *Svētdienas Rīts* par valsts un Baznīcas attiecībām diskutēts vairākkārt, galvenokārt saistībā ar vienu no galvenajiem Latvijas Baznīcas vēstures notikumiem pirmajos gados pēc neatkarības proklamēšanas, proti, lēmumu piešķirt Jēkaba baznīcu katoļu Baznīcas vajadzībām. Šo lēmumu

⁹⁷ Adamovičs, L. Reliģiskā dzīve. *Latviešu konversācijas vārdnīca*, XI. Red. Švābe, A. Rīga: A. Gulbja spiestuve, 1934–1935, 20936.

⁹⁸ Wenschkewitz, H. Op. cit., 286.

⁹⁹ *Ibid.*, 292.

¹⁰⁰ Balodis, R. *Valsts un baznīca*. Rīga: Nordik, 2000, 159.–160.

¹⁰¹ Runce, I. *Valsts un Baznīcas attiecības Latvijā: 1906.–1940. gads*. Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes promocijas darbs. Rīga: 2008, 129.

pieņēma Saeimas sēdē 1923. gada 20. aprīlī. Laikraksts uzmanīgi sekoja notikumu attīstībai, atbalstot luterāņu Baznīcas tiesības paturēt Jēkaba baznīcu un nosodot valsts iejaukšanos Baznīcas lietās. Piemēram, izdevumā sašutums pausts par pārmetumiem, kurus Saeimas debašu laikā veltīja bīskapam K. Irbem, kas atļāvies norādīt uz reliģiskām jūtām, jo tās nesaskanot ar valsts politiskām interesēm. Bīskaps esot neiecietīgs pret Saeimu un Latvijas valdību un Lieldienas togad pārvērtis par rupjas politiskās aģitācijas svētkiem.¹⁰²

Laikrakstā *Svētdienas Rīts* uzmanība veltīta arī baznīcu ārējām attiecībām, t. sk. attiecībām ar Zviedrijas luterisko Baznīcu. Laikraksts ziņoja, ka 1923. gadā Zviedrijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas misionārs Dr. Johans Sandegrens viesojies pie bīskapa K. Irbes, solot Zviedrijas Baznīcas misijas palīdzību, lai uzsāktu ārmisijas darbu. Sarunā piedalījās bīskapa meita Anna Irbe, kas uzņēmās kļūt par misionāri un devās uz Dienvidindiju (pirmais misijas darba posms no 1925. līdz 1932. gadam).¹⁰³ Savā darbošanās laikā A. Irbe sūtīja vēstules, kuras 1928.–1940. gadā publicēja ikmēneša izdevuma *Jaunatnes Ceļš* pielikums *Ārmisija*.¹⁰⁴ *Svētdienas Rīta* apskatā tika sekots līdz ārmisijas darbam. 1923. gada 13. aprīlī bīskaps Doma baznīcā iesvētīja A. Irbi par pirmo Latvijas misijas darbinieci.¹⁰⁵ A. Irbes vēstules tika publicētas vairākos *Svētdienas Rīta* izdevumos, sākot ar 1924. gadu.¹⁰⁶

1924. gada 6. maijā Doma baznīcā aizsākās Baznīcu mierā savienības konference. Lasītājus ar to iepazīstināja šādi: „Savienībai ir interkonfesionāls raksturs. Uz piedalīšanos tiek aicinātas visas kristīgās ticības un apvienības. Bet katoļu baznīca mēdz atsacīties no līdzdarbības.” No Latvijas konfesijām pulcējās luterāņu bīskapi un pareizticīgo arhibīskaps,

¹⁰² L. Š. Nedēļas apskats. Iekšzeme. *Svētdienas Rīts*, Nr. 18, 29.04.1923., 7.

¹⁰³ Rubenis, I. *Misionārs Roberts Feldmanis*. Rīga: Luterisma Mantojuma fonds, 2007, 40.–42.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 44.

¹⁰⁵ Misijas darbinieces iesvētīšana. *Svētdienas Rīts*, Nr. 16, 13.04.1924., 4; Misionāres Annas Irbes k. iesvētīšana. *Svētdienas Rīts*, Nr. 17, 20.04.1924., 4.–5.

¹⁰⁶ Ceļš uz Indiju. *Svētdienas Rīts*, Nr. 22, 25, 1924.; Nr. 2, 5, 6, 1925.; Misionāres darbība Indijā. Nr. 10, 11, 13, 14, 16–18, 21, 24, 27, 31, 43–46, 49, 1925.

konferences dalībnieki bija arī no Somijas, Igaunijas, Lietuvas, Polijas un Anglijas.¹⁰⁷ Ā. Mačulāns, atstāstot konferencē dzirdēto, minēja Somiju kā paraugu, kur dažādas tautības un konfesijas dzīvojot kristīgā saskaņā, un norādīja uz Lietuvas negatīvo piemēru, kur „katoļi kā vairākuma konfesija izturas šaursirdīgi un nelabvēlīgi pret evaņģēliskajiem”. Miera konference pieminēja arī Jēkaba baznīcas lietu, norādot, ka tā nopietni traucē Miera savienības darbu. Redaktors Ā. Mačulāns uzskatīja, ka tā dara svētīgu darbu, ar katru reizi tuvina dažādus uzskatus un ar laiku panāks mieru konfesiju un tautību starpā.¹⁰⁸

1925. gada augustā Stokholmā notika vairākas ekumēniskas tikšanās. Baznīcu miera savienības konferencē, kas notika no 6. līdz 8. augustam, piedalījās bīskaps, prāv. K. Irbe no Rīgas, māc. Grīnbergs un prof. V. Maldons.¹⁰⁹ 19. augustā sākās Vispasaules baznīcu kongress, kur bīskaps referēja par kristīgu savienību kopdarbības metodēm.¹¹⁰

Draudžu ziņas laikrakstā *Eesti Kirik*

Dažkārt *Eesti Kirik* trešajā lappusē tika ievietota īsa ziņu sleja, kurā bija dažādu draudžu ziņas no visas Igaunijas. Lielākoties rakstos par draudžu dzīvi tika atspoguļoti jautājumi par Baznīcas nodokli un mācītāju algu. Laikraksts *Eesti Kirik* veicināja draudžu savstarpēju saprašanos un publicēja ziņas par draudzēm, kuras veiksmīgi risinājušas ekonomiskos un reliģiskos jautājumos un var būt paraugs citām draudzēm. Tas nenozīmē, ka visas ziņas bija tikai pozitīvas, lielākoties minēti arī trūkumi, un dažos rakstos tika izteikta asa kritika, taču kopumā rakstos notikumi draudzēs vērtēti pozitīvi.

¹⁰⁷ Baznīcu miera savienības nosaukums angļu valodā – „The World Alliance for promoting International Friendship through the Churches”. Mačulāns, Ā. Baznīcu Miera Savienības konference. *Svētdienas Rīts*, Nr. 21, 18.05.1924., 2.–3.

¹⁰⁸ Mačulāns, Ā. Baznīcu Miera Savienības konference. *Svētdienas Rīts*, Nr. 22, 25.05.1924., 2.–3.

¹⁰⁹ Baznīcu „miera savienība”. *Svētdienas Rīts*, Nr. 32, 09.08.1925., 254. Ziņas par konferenci publicētas arī 34. numurā.

¹¹⁰ Baznīcas sapulces Stokholmā. *Svētdienas Rīts*, Nr. 33, 16.08.1925., 262. Informācija par Vispasaules baznīcas kongresu *Dzīve un darbs* dota arī turpmākajos *Svētdienas Rīta* numuros, Nr. 35, 37, 41, 42, 50.

Laikraksta izdevēji pauda savu attieksmi pret aprakstītajiem notikumiem. Izdevēji H. B. Rahamegi, A. Zommers un J. Aunvers izturējās īpaši silti un iecietīgi pret idejām un pasākumiem, kas tajā laikā bija jauni un uzlaboja Baznīcas dzīvi. Piemēram, redaktori atbalstīja ierosinājumu iecelt četrās Hījumā salas draudzēs vienu mācītāju. Viņi izteica stingru pārliecību, ka reliģiskā dzīve Hījumā kļūst intensīvāka un risinājums dos labumu.¹¹¹ Uzmanību piesaistīja jaunu baznīcu celšana Pečoros, Tallinā vai Tapā.¹¹² Vecākā Tartu draudze – Mārjas (*Maarja*) draudze – nolēma organizēt baznīcas koncertus, kas guva redaktoru atbalstu,¹¹³ līdzīgi kā Tiri (*Türi*) draudzes tikko dibinātais baznīcas koris Igaunijas vidienē.¹¹⁴ *Eesti Kirik* publicēja dažādu draudžu notikumu aprakstus, pārsvarā par dažādiem svētkiem un jubilejām. Dažkārt rakstus veidoja par īpašu tēmu, piemēram, par darbu ar nabadzīgajiem.¹¹⁵ Ziņām bija pozitīvs zemteksts, atzīnība tika veltīta draudžu sasniegumiem un reliģiskās dzīves augšupejai draudzēs.

1925. gada sākumā laikraksts aicināja draudzes sasaukt draudžu kongresu, lai diskutētu par aktuālām problēmām un jautājumiem.¹¹⁶ Tajā pašā gadā *Eesti Kirik* sāka sniegt pārskatus par ikgadējām prāvestu sinodēm.

Reliģiskā dzīve dažādās Igaunijas daļās lēnām atīstījās. Lai arī visbiežāk tika rakstīts un diskutēts par ekonomiskiem apstākļiem, kā arī par grūtībām, kādas radās,

¹¹¹ Sõnumid kogudustest. Hiiumaa kogudused soovivad ühist õpetajat ametisse panna. *Eesti Kirik*, Nr. 7, 1924. g. februāris, 28.

¹¹² Sõnumid kogudustest. Petseri Eesti ev.luth.-usu kiriku nurgakivipanemine. *Eesti Kirik*, pirmais izdevums, 1923. g. decembris, 6; Sõnumid kogudustest. Uue koguduse asutamine Tallinnas, Nr. 9, 1924. g. februāris, 35; Sõnumid kogudustest. Tapa uue kiriku ehitamiseks 10 000 mark, Nr. 36, 1924. g. septembris, 148; Ev.-luteri usu kiriku ehitamisest Petseris, Nr. 12, 1925. g. marts, 94–95; Sõnumid kogudustest. Pauluse kiriku ehitamiseks, Nr. 13, 1925. g. aprīlis, 104; Sõnumid kogudustest. Petseri kiriku ehitus, Nr. 24, 1925. g. jūnijs, 192; Petseri kirik, Nr. 29, 1925. g. jūlijs, 232.

¹¹³ Sõnumid kogudustest. Tartust. *Eesti Kirik*, Nr. 12, 1924. g. marts, 48.

¹¹⁴ Sõnumid kogudustest. Türi kirikus. *Eesti Kirik*, Nr. 42, 1924. g. oktobris, 172.

¹¹⁵ Sõnumid kogudustest. Vaestehoolekanne Valga Eesti kogudustes. *Eesti Kirik*, Nr. 36, 1925. g. septembris, 288.

¹¹⁶ Koguduse kongressid. *Eesti Kirik*, Nr. 6, 1925. g. februāris, 44–46.

kad vajadzēja ievēlēt draudzes padomi vai mācītāju,¹¹⁷ tomēr kopējais iespaids par draudžu darbību ir pozitīvs. Draudzēm izdevās piemēroties jaunajai situācijai un attīstīt draudzes dzīvi ar koncertu, misijas biedrības vai jauniešu darbu palīdzību. Laikrakstam *Eesti Kirik* bija nozīmīga loma draudžu darba attīstībā.

Draudžu ziņas laikrakstā *Svētdienas Rīts*

Draudžu ziņas par atsevišķiem notikumiem draudzē, t. sk. Baznīcas svētkiem, baznīcu atjaunošanu un jubilejām, laikrakstā publicētas kā īsi ziņojumi, kā arī par draudzēm lasītājs uzzina no dažādiem pārskatiem un mācītāju uzrunām, un šīs ziņas veido ievērojamu periodiskā izdevuma daļu. Ziņu uzdevums bija informēt par draudžu aktivitātēm un rādīt pozitīvu piemēru citām draudzēm. Ziņās bieži vien netika uzsvērts faktiskais notikums, piemēram, mācītāja runas saturs, bet plašāk bija rakstīts par to, kur pasākums noticis, cik kupli apmeklēts, kas piedalījies, un sniegts emocionāli pozitīvs pasākuma dalībnieku novērtējums.

Analizētā materiāla apjoma dēļ būtu lietderīgi apskatīt draudžu ziņas izlases veidā, aplūkojot jautājumu par baznīcu apmeklējumu, kopīgu tagadnes un pagātnes novērtējumu un ziņas par draudžu darbu ar jauniešiem, kam īpaša uzmanība pievērsta laikraksta pirmajā izdošanas gadā.

1926. gadā izcilais Baznīcas vēsturnieks L. Adamovičs vēstīja par stāvokli draudzēs, īsi raksturojot Baznīcas situāciju. Neatkarīgās Latvijas pirmajos gados dievkalpojumu apmeklēšana samazinājās mācītāju trūkuma dēļ, ārpus pilsētām tos noturēja caurmērā reizi 3–4 nedēļās. 1920. gadā dievgaldnieku skaits salīdzinājumā ar pirmskara periodu bija samazinājies piecas reizes. 1922. gadā mācītāju konferencē bīskaps ziņoja, ka uz vienu lauku mācītāju ir ap 10 tūkst. draudzes locekļu. Attālums starp draudzēm, kur kalpoja mācītājs, sasniedza 80–100 km. Draudžu zemā apmeklētība saistīta

¹¹⁷ Izdevējs publicēja rakstus, paskaidrojot, kā un saskaņā ar kuriem likumiem jāievēl jauni mācītāji un padomes. Koguduste koosolekutest ja valimistest. *Eesti Kirik*, Nr. 11, 1924. g. marts, 42–43; Kiriku elu. Õpetajate ja kõstrite valimise korraast, Nr. 40, 1924. g. oktobris, 163.

arī ar sacenšanos saimniecības lietās, došanos naudas peļņā un mantas gūšanu, kā arī dažādiem laicīgiem sarīkojumiem kā alternatīvu baznīcas apmeklēšanai. 1922. gada februārī draudžu delegātu sinodē kāds pārstāvis no Kurzemes ziņoja, ka draudzes locekļi nebija apmeklējuši dievkalpojumus, jo daži mācītāji baznīcās neaizlūdza par Latvijas valsti un valdību. Vidzemes konsistorija par to bija norādījusi apkārtrakstā, bet Kurzemes konsistorija mācītājiem to nebija atgādinājusi.¹¹⁸

Laikrakstā *Svētdienas Rīts* publicētā informācija apliecina Baznīcas vēstures speciālista L. Adamoviča ziņas, sniedzot gan izvērstus problēmu aprakstus, gan arī iespējamus risinājumus draudzēs.

Mācītāju trūkums ir viena no galvenajām draudžu dzīves problēmām 20. gados. 1925. gada janvārī bīskaps K. Irbe liecina, ka ap 70 lauku draudžu vēl nav sava mācītāja. Viņš atzīmē – ja katru gadu rastos 10 jauni mācītāji un neviens nemirtu, bet tas nav iespējams, vajadzētu vēl 7 gadus, lai visām draudzēm nodrošinātu mācītāju.¹¹⁹

Atsevišķu draudžu ziņas liecina par draudzes locekļu un dievgaldnieku skaita samazināšanos. Valtaiķu draudzes apskatā minēts, ka no 6000 pirmskara draudzes locekļiem reģistrēti vairs tikai ap 2000 locekļu, citi nolieguši Dievu, sakot, ka nevajag ne baznīcu, ne mācītāju.¹²⁰ Varakļānu draudzē pirms kara bijis ap 3000 draudzes locekļu, 1924. gadā – ap 1200.¹²¹ 1924. gadā Jaunauces draudzē no apmēram 1000 luterāņiem draudzē pierakstījās ap 200 cilvēku, no 80 lielsaimniekiem – tikai 17, un tas ietekmēja draudzes finansiālo situāciju.¹²² Gramzdas draudzē dievgaldnieku skaits bija sarucis no 5000 līdz 900.¹²³ Samazinājuma apmērs katrā draudzē ir atšķirīgs, taču apliecina kopējo zemo draudžu apmeklējumu pēckara periodā.

¹¹⁸ Adamovičs, L. *Ausma*. Op. cit., 113.–115.

¹¹⁹ Irbe, K. Nākamā sinode. *Svētdienas Rīts*, Nr. 1, 01.01.1925., 4.

¹²⁰ J. Š. Izpostītais skolas un lūgšanas nams. *Svētdienas Rīts*, Nr. 6, 21.05.1921., 6.

¹²¹ D. No Varakļāniem. *Svētdienas Rīts*, Nr. 44, 26.10.1924., 7.

¹²² Šīds. Pa evaņģelizācijas tekām Lejas-Kurzemē. *Svētdienas Rīts*, Nr. 37, 07.09.1924., 6.

¹²³ Pāvils. No Gramzdas. *Svētdienas Rīts*, Nr. 35, 24.08.1924., 5.

1924. gada sākumā laikrakstā tika publicēti problēm-raksti par baznīcas zemo apmeklējumu. Kādā īsā rakstā bija stāstīts par ceļinieku, kas iegājis Saldus baznīcā un bi-jis šokēts par mazo apmeklētību – svētdienā bijis tikai ap 20 dievlūdžēju, bet pirms kara baznīca visu gadu bijusi piepildīta.¹²⁴ Laikrakstā bija minēti arī zemā apmeklējuma iemesli un iespējamie risinājumi. Saldus māc. N. Ozoliņš uzsvēra, ka stāvoklis draudzē tomēr ir pozitīvs – dievgald-nieku skaits un ziedojumi ar katru gadu palielinās. Zemā apmeklējuma galvenie iemesli bija alternatīvi pasākumi svētdienās, Baznīcas noliegšana, ko veicināja politiskā pārliecība, draudzes māc. vēlēšanas, kurās uzvarēja viens no četriem kandidātiem, bet katram bijis savs atbalstītāju pulks.¹²⁵ Redaktors māc. A. Mačulāns uzskatīja, ka ziemā zemā apmeklējuma galvenais iemesls bija neapkurinātās un neapkurināmās baznīcas.¹²⁶ Baznīcā, kuras draudzē bija vairāki tūkstoši cilvēku, Jaungadā sanāca vien ap 60 draudzes locekļi, jo temperatūra baznīcā bija tāda pati kā ārā. Šādos apstākļos kā risinājumu Ā. Mačulāns piedāvāja draudzei pulcēties vairākās apkurinātās telpās – skolās, mājās, kur dievkalpojumu vadītu ne tikai mācītājs, bet arī citi draudzes garīgie darbinieki un draudze sanāktu kopā baznīcā tikai uz lieliem svētkiem.¹²⁷ 1922. gada ziemā kāds Gramzdas draudzes loceklis J. Pāvils 18 grādu salā līdz ar 20 citiem baznīcēniem svinējis dievkalpojumu un brīnījās, kādēļ baznīca, kam ir tūkstošiem draudzes locekļu, tik tuk-ša, bet atceļā viņš redzējis desmitiem cilvēku, kas gājuši uz dramatiskās biedrības rīkotu teātra izrādi. Viņš secinājis, ka galvenais baznīcas apmeklējuma sarukuma iemesls ir nogrimšana pasaulīgumā.¹²⁸ Pēc kara laukos nereti bija vis-maz uz pusi mazāk cilvēku, daudz atraitņu un maz bērnu,

¹²⁴ No Saldus. *Svētdienas Rīts*, Nr. 3, 13.01.1924., 5.

¹²⁵ Ozoliņš, N. Baznīcas apmeklēšana Saldū. *Svētdienas Rīts*, Nr. 5, 27.01.1924., 5.-6.

¹²⁶ Lielais aukstums. *Svētdienas Rīts*, Nr. 3, 13.01.1924., 6.

¹²⁷ Mačulāns, Ā. Piedzīvojumi lauku baznīcā. *Svētdienas Rīts*, Nr. 4, 20.01.1924., 2.-3.

¹²⁸ Pāvils, J. Kamdēļ mūsu baznīcas tukšas? *Svētdienas Rīts*, Nr. 8, 17.02.1924., 2.-3.

tāpēc arī baznīcēnu pulks bija mazāks. Vasarā svētdienu nesvētīja lauku darbu dēļ.¹²⁹ Draudžu apmeklējuma kritums bija saistīts ar cilvēku nevēlēšanos apmeklēt baznīcu, to veicināja politiskie uzskati, draudžu locekļu savstarpējās nesaskaņas, neapkurinātās baznīcas, alternatīvi pasākumi dievkalpojumu laikā un lauku darbi.

Laikrakstā *Svētdienas Rīts* publicētos rakstos draudžu garīgais stāvoklis salīdzinājumā ar pagājušajiem laikiem tika vērtēts negatīvi. Valmieras māc. K. Beldavs jaunatnes tikumiskajai pagrimšanai pretnostatīja garīgās atmodas laikmetu no Brāļu draudzes darbības laikiem, kad jaunieši dzīvojuši šķīstībā un kļuvuši par sirdsšķīstiem cilvēkiem.¹³⁰ Bīskapa K. Irbes rakstā Latvijas evaņģēliskai tautai norādīts, ka latviešu tauta nav vairs tik dievbijīga tauta kā senāk. Draudzes garīgā dzīve jāveicina pašā draudzē mācītājiem, vecākiem, skolotājiem, draudžu padomēm, valdēm un priekšniekiem.¹³¹ Arī māc. V. Sanders norādīja uz tautas netikumību un bezdievību. Viņš piedāvāja pievērst lielāku uzmanību sprediķim, veicināt mūzikas lietošanu baznīcā un dažādu Baznīcas svētku svinēšanu, dibināt svētdienas skolu, pievērst uzmanību iesvētīšanas mācībai. Līdzīgi bīskapa viedoklim arī V. Sanders ieteica katram draudzes ganam pulcēt ap sevi palīgus, kā arī dibināt Iekšējās misijas nodaļu draudzes diakona vai misionāra vadībā.¹³² 1925. gada jūnijā Ā. Mačulāna raksts par tikumības pagrimšanu nosodīja tikumības pagrimšanu un salīdzināja to ar veco tikumības krājumu, kas neapzināti mājō cilvēku sirdīs.¹³³ Šķiet, ka uzskats par garīgo dzīvi, kas „līdz šim vēl tikusi uzturēta no vecās enerģijas un tiem krājumiem, kurus esam mantojuši no saviem priekštečiem”,¹³⁴ ir bijis

¹²⁹ Bībeles svētki un garīgs koncerts ar liturģiskiem dievvardiem Vec-Piebalgas baznīcā 30. jūlijā 1922. g. *Svētdienas Rīts*, Nr. 36, 03.09.1922., 4.–5.

¹³⁰ Pilsonis, J. Mīļš viesis. *Svētdienas Rīts*, Nr. 15, 09.04.1922., 3.–4.

¹³¹ Freidenfelds, K. Zviedrija un Vidzeme. *Svētdienas Rīts*, Nr. 35, 27.08.1922., 3.–4.

¹³² K. Br. Kristus krusts – un mūsdienu cilvēks. *Svētdienas Rīts*, Nr. 49, 03.12.1922., 2.–3.

¹³³ Mačulāns, Ā. Tikumības pagrimšana. *Svētdienas Rīts*, Nr. 25, 21.06.1925., 195.–196.

¹³⁴ Salmiņš, D. Reliģiski-ētiskā audzināšana skolā. *Svētdienas Rīts*, Nr. 13, 23.03.1924., 3.

populārs un liecina par to, ka Baznīcas garīgais darbs, kas paveikts pagātnē, t. sk. hernhūtiešu ieguldījums, ir novērtēts atzinīgi.

Jau no pirmajiem numuriem laikraksts pievērsās arī bērnu un jauniešu reliģiskai audzināšanai. 1920. gadā jaunākajai kristīgās draudzes locekļu daļai veltīta vairāk nekā piektdaļa rakstu. Nedēļas izdevums diskutē par bērnu garīgo attīstību un audzināšanu pirmsskolas vecumā,¹³⁵ skolā,¹³⁶ pēc skolas pabeigšanas līdz iesvētei,¹³⁷ iesvētes laikā.¹³⁸ Pēc iesvētes jauniešus iecerēja piesaistīt draudzēm, izplatot garīgo literatūru, veidojot pūtēju orķestrus un korus (Zemgales sinodes lēmums),¹³⁹ kā arī atļaujot jauniešu pulciņa aktivitātes brīvi veselīgā un kristīgā garā sportā, zinātnē, mākslā un Bībeles stundās (Rīgas Mārtiņa draudzes piemērs).¹⁴⁰ Jaunieši apvienojās dažādās organizācijās, piemēram, Jaunības draugu biedrības darbību ar 100 biedriem atjaunoja 1921. gada 8. maijā,¹⁴¹ 1923. gada oktobrī tika nodibināta Latvijas Kristīgās jaunatnes savienība,¹⁴² 1924. gada 27. aprīlī notika 1. jaunatnes pretalkohola dievkalpojums,¹⁴³ 1925. gada 29. oktobrī Rīgā, Melngalvju namā, notika Pirmais evaņģēliski luteriskās Baznīcas jaunatnes kongress, lai vienotu jaunatnes darbu Latvijā.¹⁴⁴

¹³⁵ Šaurums, G. Kā pacelt ticības mācību līmeni uz zemēm. *Svētdienas Rīts*, Nr. 38, 25.12.1921., 2.–3.

¹³⁶ Ērmanis, J. Baznīca un skola. *Svētdienas Rīts*, Nr. 22, 28.05.1922., 2.–3.

¹³⁷ Šaurums, G. Kā pacelt ticības mācību līmeni uz zemēm. *Svētdienas Rīts*, Nr. 1, 01.01.1922., 4.

¹³⁸ Klēmans, J. Kristīgās ieražas. *Svētdienas Rīts*, Nr. 8, 29.05.1921., 2.–3.

¹³⁹ Dombrovskis, A. Iekšējā misija. *Svētdienas Rīts*, Nr. 51, 17.12.1922., 3.–4.

¹⁴⁰ No Rīgas Mārtiņa draudzes. *Svētdienas Rīts*, Nr. 2, 07.01.1923., 3.

¹⁴¹ J. Š. Iekšējā misija. *Svētdienas Rīts*, Nr. 7, 22.05.1921., 4.–5.

¹⁴² Uzaicinājums. *Svētdienas Rīts*, Nr. 3, 13.01.1924., 2.–3.

¹⁴³ *Jaunatnes Draugs. Reliģiski-ētisks ilustrēts jaunatnes mēnešraksts*, Nr. 6. Red. Šaurums, G. Umurga: Kristīgu rakstu Apgāde, 1924, 89.–90.

¹⁴⁴ Mačulāns, Ā. Pirmais Ev. Lut. baznīcas jaunatnes kongress. *Svētdienas Rīts*, Nr. 45, 08.10.1925., 355.–356.

Nobeigums

Kaut gan *Eesti Kirik* un *Svētdienas Rīts* bija oficiāli evaņģēliski luteriskās Baznīcas laikraksti, tomēr to vēsturiskie apstākļi, apjoms, izveidošanās un attīstība ir atšķirīgi. Abu laikrakstus vienoja apņemšanās veicināt draudžu dzīvi, informēt par draudžu attīstību, stāvokli un iecerēm Baznīcā, dot pamācības un norādījumus par aktuāliem jautājumiem, iepazīstināt ar plašu teoloģisko jautājumu loku, uzrunāt tos lasītājus, kuri nevar kopt savu garīgo dzīvi izpostītu dievnamu un mācītāju trūkuma dēļ. Abu laikrakstu redakcija pārstāvēja oficiālo Baznīcas viedokli, sekoja sinožu gaitai, publicēja bīskapa sprediķus un uzrunas. Gan Latvijā, gan Igaunijā periodisko nedēļas izdevumu redakcijās darbojās ļoti pieredzējuši teologi ar plašām zināšanām un praktisku pieredzi Baznīcas darbā, lai spētu nodrošināt veiksmīgu un vispusīgu Baznīcas aktualitāšu izklāstu.

Atšķirīgi Baznīcas vadības lēmumi pieņemti, izveidojot un attīstot laikrakstus. Latvijas Iekšējās misijas biedrība sāka publicēt laikrakstu *Svētdienas Ritu*, kas veicināja garīgās dzīves attīstību, vēlāk to pārņēma Baznīcas Virsvalde. 1920. gadā Igaunijas misijas biedrība sāka izdot laikrakstu *Meie Kirik*, taču 1921. gadā ar sinodes lēmumu tas nekļuva par visas Baznīcas viedokļa paudēju, un 1923. gada beigās nedēļas preses izdevuma *Eesti Kirik* izveidošana galvenokārt bija saistīta ar teoloģiskām frakcijām Baznīcas iekšienē un diviem jau pastāvošiem izdevumiem – *Meie Kirik* un *Protestantline Ilm*.

Apjoma dēļ *Svētdienas Rīts* satur vairāk informācijas nekā *Eesti Kirik*. Tas ļāva iekļaut vairāk draudžu ziņu, publicēt plašākus pārskatus par draudžu darbību, ietvert politiskos apskatus par pašmāju un ārzemju notikumiem, izplatīt oficiālos Baznīcas Virsvaldes un bīskapa rīkojumus un ziņojumus, publicēt detalizētas atskaites par saņemtajiem ziedojumiem un informēt par jauniem kristīgiem preses izdevumiem.

Tā kā 20. gadsimta 20. gadu pirmajā pusē Baznīcas dzīve ir bijusi bagāta ar dažādiem notikumiem – plašās reformas likumdošanā, valsts un Baznīcas attiecības, Baznīcas ekonomisko pamatu maiņa – un pastāvējuši dažādi teoloģiskie

uzskati un to mijiedarbība, jāatzīst, ka *Eesti Kirik* un *Svētdienas Rīts* ir būtiski veicinājuši draudžu un Baznīcas attīstību pēckara periodā no 1920. līdz 1925. gadam.

Summary

Eesti Kirik un Svētdienas Rīts – the official newspapers of the Evangelical Lutheran churches in Estonia and Latvia, 1920–1925.

Although both Eesti Kirik and Svētdienas Rīts were official newspapers of the Evangelical Lutheran Church in the respective countries (Estonia and Latvia), their historical background, number of pages, foundation and development are different. Both newspapers wanted to enhance parish life, to inform about the development of parishes, the current situation and plans in the church, to give directions and instructions on current issues, to tell their readers about wide range of theological issues, to reach those readers who couldnot receive spiritual care due to the lack of pastors and destroyed church buildings. The editors of both newspapers promoted official view of the church and followed the development in synods, published sermons and speeches of bishops. The editorial board of both newspapers included knowledgeable theologians with experience in the mission of church so only the detailed information on the current events was published.

The newspapers were created and developed based on different decisions of the church governing body. The Latvian Internal Mission Society began to publish Svētdienas Rīts as one of the activities that promoted the development of spiritual life. Later it was taken over by the Consistory. The Estonian Missionary Society began to publish the newspaper Meie Kirik in 1920. However, by the decision of the synod in 1921 the newspaper did not become the official voice of the church. The creation of the newspaper Eesti Kirik was primarily connected with the particular theological schools of thought and the two newspapers that already were in print – Meie Kirik and Protestantline Ilm.

Svētdienas Rīts offered more information than Eesti Kirik due to the size of the newspaper. Svētdienas Rīts published more reports from parishes, broader overviews on activities of parishes, political reviews of Latvian and international news, official information and

decisions of the Consistory (later called Church Central Board) and the bishop, detailed accounts of received donations and informed about new Christian editions.

*Taking into account the large range of events in the years of the early 1920s, including expansive reforms in the legislation, in relationship of the state and church, changes in the economic system of the church, coexistence of various theological schools of thought, it should be acknowledged that newspapers *Eesti Kirik* and *Svõtdienas Riis* made significant contribution to the development of the church and parishes in the after-war period between 1920–1925.*

VECĀS DERĪBAS PĒTNIECĪBA LATVIJĀ (1920–1940)

Jānis Rudzītis

Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorants, lektors

20 gadi ir laiks, kurā iepriekšējās paaudzes pārstāvjiem dzimušie bērni kļūst pieauguši, tāpēc 20 gadus var ņemt par atskaites mēru, lai izvērtētu kādas paaudzes darbību. Arī tagad, kad tuvojas Latvijas Universitātes (LU) Teoloģijas fakultātes atjaunošanas 20. gadskārta, ir vērts atskatīties un paveikto salīdzināt ar LU Teoloģijas fakultātes darbību starp diviem pasaules kariem.

Pētījuma mērķis ir apzināt pirmās Latvijas brīvvalsts laikā paveikto Vecās Derības (VD) pētniecības jomā. Rakstā galvenā vērība ir pievērsta LU Teoloģijas fakultātes mācībspēku veikumam un publikācijām (pirmkārt, to apzināšanai, otrkārt, to novērtēšanai gan Latvijas kontekstā, gan plašāk – salīdzinot ar tālaika Vecās Derības pētniecības tendencēm Eiropā). Darbā plašāk tiek analizētas triju LU Teoloģijas fakultātes mācībspēku¹ (I. Bencingera un viņa skolnieku E. Zicāna un F. Treija) pieejamās publikācijas.²

Vecās Derības pētniecība Latvijā un publikācijas par Veco Derību

Pirmās Latvijas brīvvalsts laikā pastāvēja vairākas mācību iestādes, kurās varēja iegūt teoloģisko izglītību. Piemēram, luterāņiem bez LU Teoloģijas fakultātes bija arī 1923. gadā

¹ Interesanti, ka studiju laikā Tērbatā Ludvigs Adamovičs tika virzīts par iespējamo mācībspēku, kurš varētu pasniegt VD, sk.: Adamovičs, L. *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte 1919–1939*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1939, 4.

² Darbu nosaukumos un citātos saglabāta autoru oriģinālrakstība!

izveidotais Latvijas evaņģēliski luteriskās Baznīcas (LELB) Teoloģijas institūts³ un 1921. gadā nodibinātais Herdera institūts (tiesa, tikai 1927. gadā Herdera institūts kļuva par valstiski atzītu privāto augstskolu), kur Teoloģijas nodaļā galvenokārt studēja baltvācieši. Turklāt VD teologi iesaistījās 1922. gadā izveidotajā Teologu un filozofu biedrībā (vēlāk pārdēvēta par Reliģijas zinātņu biedrību), kuras mērķis bija nodarboties ar reliģijas pētniecību un reliģiskās dzīves veicināšanas jautājumiem (tās biedri pulcējās arī uz priekšlasījumiem).⁴

Vispirms LU Teoloģijas fakultātē ar VD saistītos priekšmetus pasniedza Maksimiliāns Stefanijs, taču pēc gada viņš aizgāja prom.⁵ 1921. gada vasarā katedras vadību pārņēma Imanuels Bencingers un vadīja to līdz pat savai nāvei 1935. gadā.⁶ Bencingeram bija labi sakari ar ārzemju universitātēm (viņš regulāri piedalījās arī starptautiskās konferencēs⁷), viņš aktīvi darbojās fakultātes bibliotēkā, kā arī 1928. gadā izveidoja Reliģiju vēstures muzeju, dāvinot tam vairākas bilžu kolekcijas un Tuvo Austrumu vēstures pieminekļu kopijas. Eduards Zicāns par privātdocentu Teoloģijas fakultātē sāka strādāt no 1930. gada, bet Fēlikss Treiju par privātdocentu pieņēma 1934. gadā.

1920. gada 11. decembrī fakultātes padomē pieņemtais lēmums⁸ par pasniedzamajiem priekšmetiem paredzēja, ka studenti apgūs Senās Izraēlas vēsturi, Senās Izraēlas reliģijas

³ LELB Teoloģijas institūtā sagatavoja Baznīcas darbiniekus praktiskai kalpošanai (papildus LU iegūtajai teoloģiskajai izglītībai).

⁴ Piemēram, īss ziņojums (*Ceļš* 6, 1940, 130) informē, ka arī Treijs piedalījās Reliģiju zinātņu biedrības sapulcē, kurā viņu ievēlēja revīzijas komisijā, kā arī nolēma uzsākt „teoloģiskās terminoloģijas vienādošanu un noskaidrošanu”. Sk. arī: Zicāns, E. Teoloģijas fakultāte 20 gados (1920.–1940.). *Ceļš* 6, 1940, 112.

⁵ Pirmajos gados fakultātē atsevišķus ar VD saistītus kursus pasniedza arī Ludvigs Bērziņš un Jānis Rezevskis. Par peripetijām, kas saistīti ar pirmo mācību gadu, vairāk sk.: Adamovičs, L. *Teoloģijas fakultāte*, 12.

⁶ Zicāns, E. Teoloģijas fakultāte 20 gados (1920.–1940.). *Ceļš* 6, 1940, 108.

⁷ Par Bencingera kā LU Teoloģijas fakultātes profesora piedalīšanos konferencēs ārpus Latvijas sk.: Adamovičs, L. *Teoloģijas fakultāte*, 54. Arī Treijs piedalījās Turku akadēmijas Teoloģijas fakultātes rīkotajā konferencē ar referātu *Ebed Jahwe Lieder und die Leidensgeschichten der Evangelien*, ko vēlāk latviski publicēja žurnālā *Ceļš*, sk.: Treus, F. Dziesmas par Jahves kalpu un ciešanu stāsti evaņģēlijos. *Ceļš* 3, 1937, 355.–362.

⁸ Plašāk: Adamovičs, L. *Teoloģijas fakultāte*, 17.

vēsturi⁹ un iepazīties ar VD ietilpstošajām grāmatām, kā arī nodarboties ar atsevišķu VD tekstu eksegēzi (eksegēzes kursoos uzsvaru lika uz tekstiem, kurus visbiežāk citē JD – psalmi un Jesajas grāmata, kā arī „mazie pravieši”). Šajā ziņā interesanti ir salīdzināt šo samērā tradicionālo kursu piedāvājumu ar fakultātes beidzēju darbiem. Tieši Teoloģijas fakultātes absolventu aizstāvētie zinātniskie darbi (kopskaitā 14) ir viņu intereses par VD rādītājs.¹⁰ No VD tekstiem/grāmatām īpašu ievēribu ir izpelnījušies Tritojesaja (3 darbi). Zicāns nebija vienīgais, kurš pētīja seno izraēliešu attiecības ar kaimiņtautām – arī divi no aizstāvētajiem darbiem bija veltīti attiecībām ar moabiešiem un edomiešiem. Vairākos darbos to autore (!) un autori apskata konkrētus fenomenus VD (čūska, vergi/verdžība, ienaidnieku iznīcināšana), kulta praksi (sēru riti, Elefantīnes jūdu kulta, akmens stabi jeb macebas), kā arī vienmēr aktuālos tematus: *Dekaloga izcelsme un nozīme, Izraēla ieviešana Kanaānā un Jaunākie virzieni Vecās Derības teoloģijā*.

Kas attiecas uz iespējajiem darbiem, tad jāsecina, ka 20. gados Latvijas teologi nevar lepoties ar daudzām publikācijām. Tam ir vairāki iemesli, pirmkārt, jaunā VD teologu paaudze vēl tikai veidojās, otrkārt, pašas LELB iekšienē aktuāls bija jautājums par Vecās Derības nepieciešamību (tas īpaši saasinājās 30. gados).¹¹ Situācija uzlabojās 1935. gadā,

⁹ Jāatzīmē, ka tikai 1927. gadā izveidoja atsevišķu katedru – pirms tam bija „vispārējās reliģijas vēstures un Israēla vēstures un reliģijas vēstures katedra”. Adamovičs, L. *Teoloģijas fakultāte*, 106.

¹⁰ Sk.: *Ibid.*, 111.–122.

¹¹ Atsevišķa pētījuma vērtas būtu Jāņa Sandera (1858–1951) teoloģiskās idejas, kuras toreiz sabiedrībā izraistīja plašu diskusiju, aicinot uz „kristīgās ticības reformu” (šīs reformas pamatā ir sen zināma ideja par VD un JD nesavienojamību; Sandera teoloģisko uzskatu apkopojums atrodams tāda paša nosaukuma grāmatā: Sanders, J. *Kristīgās ticības reforma: Veltījums visām ticības šķirām*. Rīga: Latvju kristiešu draudze, 1938). Jānis Sanders vairākkārt savās publikācijās aicināja atteikties no VD kā Dieva inspirēta teksta (attieksmi pret VD Sanders formulēja darbā: Sanders, J. *Cīņa ap Veco Derību: jūdu rakstu krājums*. Rīga: Valters un Rapa, 1933). Praktiskā ziņā Sanders mudināja atbrīvoties no jūdaisma elementiem dievkalpojumos, latviskojot tos. Zīmīgi, ka Jānis Sanders bija privātdocents LU Teoloģijas fakultātes sistematiskās reliģijas zinātnes katedrā kopš 1921. gada, bet, sākot ar 1922. gadu, lasīja arī praktiskās teoloģijas priekšmetus līdz 1938. gadam. LU Teoloģijas fakultāte norobežojās no viņa un 1939. gada 24. februārī negatīvi vērtēja viņa jaunāko grāmatu par kristīgās ticības reformu. Par LU Teoloģijas fakultātes attieksmi pret Sanderu plašāk sk.: Adamovičs, L. *Teoloģijas fakultāte*, 26, 32.

kad sāka iznākt žurnāls *Ceļš*, tomēr šajā izdevumā VD veltītās publikācijas nav pārstāvētas tik plaši kā raksti par JD vai sistemātisko teoloģiju (par VD vidēji 2 publikācijas gadā).¹² Tā kā daļa LU Teoloģijas fakultātes pasniedzēju publicēto darbu bija paredzēti plašākai (ārzemju) auditorijai, ir grūti spriest par LELB un sabiedrības reakciju uz šiem pētījumiem. Netiešu norādi gan var atrast Treija recenzijā par Bencingera *Israēla literatūras vēsturi*, kurā viņš aicina „iepazīties ar šo grāmatu ikvienam inteligentam draudžu un baznīcas darbiniekam un dalībniekiem, jo iedziļinoties Vecās Derības saturā un vielā, sabiedrībā allaž dzirdamie un dažu personu propagandētie paviršie uzskati kļūs nopietnāki”.¹³ Turpat Treijs arī norāda, ka daudziem trūkst nepieciešamo zināšanu arī par Izraēla vēsturi. Rodas loģisks jautājums: ja tas ir pirmais nopietnais tāda veida mācību līdzeklis par VD, kas adresēts plašākai sabiedrībai, kāpēc to npublicēja agrāk? Tā ir viela pārdomām arī par mūsdienu situāciju Latvijā, jo tā daudz neatšķiras no situācijas pirms 80 gadiem.

Aplūkojamā laikposma periodikā mēs tikpat kā neatradīsim teoloģiskas diskusijas par VD. Izvērstāka diskusija (gandrīz 2 gadu garumā) par kādu ar Veco Derību saistītu tēmu izvērsās tikai J. A. Ozoliņa publicētās grāmatas sakarā,¹⁴ kaut gan šī diskusija nereti pazaudē teoloģiju no redzesloka, tā vietā pārejot pat uz apvainojumiem. Ozoliņam¹⁵ *Dziesmu dziesma* ir „laicīga grāmata par laicīgu mīlestību vienkāršu cilvēka bērnu starpā”.¹⁶ Ozoliņš noraida teksta alegoriski mistisko eksegēzi, kā arī neuzskata *Dziesmu dziesmu* par dažādu

¹² Protams, bez akadēmiskās literatūras izdeva arī dažādu mācību literatūru par VD: gan mācību līdzekļus skolām ticības mācības priekšmetam, gan arī neliela apjoma informatīvus darbus, piemēram: Adamovičs, L. *Pravieši: Bībeles viela*. Rīga: [b. izd.], 1924; Adamovičs, L. *Pravietis Jeremija*. Rīga: Dzintars, 1923, u. c.

¹³ F. Treu's, rec. grām. Bencingers, I. *Israēla literatūras vēsture. Ceļš 4*, 1938, 125.

¹⁴ Ozoliņš, J. A. *Dziesmu dziesma: Monogrāfija par Bibēlē sastapto „Zālamana Augsto dziesmu”*. Rīga: Valters un Rapa, 1925.

¹⁵ Ozoliņš ieguvis izglītību arī ASV (piemēram, pie pazīstamā Seno Austrumu speciālista Morisa Džestrova (*Maurice Jastrow*) u. c.).

¹⁶ Ozoliņš, J. A. Op. cit., 141.

mīlas dziesmu kompilāciju,¹⁷ jo, viņaprāt, „Dziesmas negrozītais teksts, pat viņa bojātajā un no jūdu rakstu mācītājiem kļūdaini rediģētajā veidā [...] uzrāda neapšaubāmas arhitektoniskas sakarības pazīmes”.¹⁸ Ozoliņš uzskata, ka darbs tapis Ziemeļvalstī Izraēlā, lai anonīmi kritizētu Dāvida dinastijas politiku un Jeruzalemes tempļa cēlāju neatbilstošo dzīvesveidu. *Dziesmu dziesmu* Ozoliņš datē ap 930. gadu pirms Kristus, piebilstot – ja šāds pieņēmums būtu pareizs, tad *Dziesmu dziesmu* varētu uzskatīt par pasaules senāko autentisko drāmu.¹⁹ Ozoliņš pielikumā iepazīstina, kā viņš šo drāmu pārveidojis pa cēlieniem un skatiem.²⁰ Lieki piebilst, ka daudzi Ozoliņa pieņēmumi nav izturējuši kritiku (pirmkārt, jau pārliecība par kādu hipotētisku „dziesmas negrozīto tekstu”, otrkārt, teksta datēšana ir pārāk agra, treškārt, Ozoliņš izmanto pārāk plašas paralēles no senajām kultūrām).²¹ Iespējams, ka Ozoliņa grāmata nebūtu izraisījusi tik vētraiņu diskusiju, ja vien viņa augstprātīgais tonis reizēm neapšaubītu Teoloģijas fakultātes mācībspēku kompetenci,²² tāpēc sekoja Bērziņa un Adamoviča rakstveida atbildes reakcija.²³

Vadlīnijas Vecās Derības pētniecībā (1920–1940)²⁴

Pēc Pirmā pasaules kara Eiropā (galvenokārt Vācijā) notika vēsturiski kritiskās pieejas kritiska izvērtēšana. 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā VD pētniecībā aizvien vairāk uzmanību pievērsa Senās Izraēlas un Jūdas

¹⁷ Sal. ar dažādiem viedokļiem pētniecībā, piemēram, ar Otmāra Kēla (*Othmar Keel*) argumentāciju, kurā pārstāvēts Ozoliņam pretējs viedoklis: Keel, O. *The Song of Songs: a Continental commentary*, transl. Gaiser, F. J. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994, 4–5, 15–17.

¹⁸ Ozoliņš, J. A. Op. cit., 141.

¹⁹ *Ibid.*, 143.

²⁰ *Ibid.*, 144.–158.

²¹ Sk. 17. atsauci!

²² Ozoliņš, J. A. Op. cit., 54.

²³ Plašāk par šīs diskusijas tālāku gaitu: Eihvalds, V. „Dziesmu dziesmas” reminiscences latviešu literatūrā. Skujenieks, K. u. c. *Dziesmu dziesma*. Rīga: Zinātne, 1993, 22.–25.

²⁴ Izvērstu šī laikposma VD teoloģijas raksturojumu sniedz: Kraus, H. J. *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982³, 393–434.

kaimiņtautu reliģijām un kultūrām un to ietekmei uz VD. Teoloģiskā interese par VD galvenokārt ir saistīta ar kāda specifiska reliģiskā mantojuma meklēšanu, kas atrodams VD. Bez VD reliģiski vēsturiskās pētīšanas zinātnieki analizēja VD arī kā Seno Austrumu literatūras mantojumu, tādēļ vācu teologs Rūdolfs Kitels (*Rudolf Kittel*) ar nožēlu konstatē, ka maz ir darbu, kuros būtu pētīta senā Izraēla „gara vēsture”.²⁵ Kitelam oponente Hugo Gresmans (*Hugo Greßmann*), kurš uzskata, ka VD vēsturiskai izpratnei jābūt vienīgajam pamatam VD pētniecībā. Priekšnoteikums ir rūpīgs darbs ar literāro kritiku un avotu kritiku, citādi tiks izvirzītas hipotēzes bez zinātniska pamatojuma.²⁶ Risinājumu Gresmans redz jau aprobežotā pētniecības metožu uzlabošanā (piemēram, 1) literāri vēsturiskajā metodē neļaut tās estētiskajiem elementiem aizēnot saturiskos formas elementus vai 2) interpretācijā vēl vairāk izmantot Seno Austrumu vēstures un reliģiju materiālus).

Tomēr, sākot ar 20. gadsimta 20. gadiem, dialektiskā teoloģija (par tās ziedu laikiem vācu protestantu teoloģijā uzskatāms laikposms pēc Otrā pasaules kara), kas veidojās ap Karlu Bartu (*Karl Barth*), pamazām izspieda reliģiski vēsturisko skolu. Pirms tam dominējošā paradigma, kas bibliiskos izteikumus centās reliģiski vēsturiski atvasināt, pazuda, bet tās vietā nāca ideja par bibliiskās ticības unikalitāti (tās neatvasināmību). Dialektiskās teoloģijas dabisko reliģiju un atklāsmes reliģiju nodalīšana atspoguļojās arī VD un Seno Austrumu reliģiju interpretācijā: Izraēlas kaimiņtautas jau no paša sākuma atšķirībā no saviem kaimiņiem pielūda no dabas procesiem ekstrapolētus dievus, kamēr Izraēls ticēja vienam Dievam, kas atklājās vēsturē.²⁷

²⁵ Kittel, R. Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 39, 1921, 84–99.

²⁶ Greßmann, H. Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 42, 1924, 1–33.

²⁷ Turpmākā VD pētniecība (laikposmā no 20. gadsimta 30. līdz 60. gadiem) ietekmējās no dialektiskās teoloģijas, kura pārsvarā ignorēja reliģiju vēsturi (šim periodam ir raksturīga sistemātiskās teoloģijas pieeja). Vēlāk (20. gadsimta 60. gados) VD pētniecība atgriezās pie agrākās (t. i., vēsturiski kritiskās) pieejas, kas bija reakcija pret dialektisko teoloģiju un sekmēja Seno Austrumu tekstu plašāku izpēti, jo šajā laikposmā būtiski pieauga arī jaunu atrasto tekstu un citu arheoloģisku liecību skaits, un tos vairs nevarēja ignorēt.

Imanuels Bencingers – reliģiju pētnieks, arheologs un teologs

Nenoliedzami, Imanuels Bencingers (*Immanuel Benzinger*) (1865–1935) ir zināmākais no Teoloģijas fakultātes VD mācībspēkiem. Tieši Bencingers lielā mērā noteica, kādā virzienā attīstīties VD pētniecībai Latvijā. Latvijā Bencingers ieradās 1921. gadā jau cienījamā vecumā, pieņemot uzaicinājumu ieņemt profesora vietu LU Teoloģijas fakultātē.²⁸ Kādu speciālistu ieguva Latvijas teoloģija? Šeit būtu vērts ieskatīties Bencingera biogrāfijā,²⁹ lai redzētu apstākļus, kuri ietekmēja Bencingera kā teologa izaugsmi.

Tāpat kā katrs no mums, Bencingers bija sava laika cilvēks. Ko tas nozīmē 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta sākuma teoloģijas kontekstā? Arheoloģiskie atklājumi (īpaši Senajā Divupē) 19. gadsimtā un ķīlrakstu atšifrēšana parādīja, ka seno izraēliešu kultūra un VD reliģija ir diezgan vēli fenomeni Seno Austrumu kultūrā. Aizvien vairāk reliģiju pētnieku un teologu centās skaidrot seno izraēliešu vēsturi un VD reliģiju Seno Austrumu kultūru kontekstā (situācija īpaši saasinājās pēc 1902. gada t. s. Bābeles–Bībeles strīda), un izņēmums nebija arī Bencingers.³⁰

Bencingers studē Tibingenē laikā, kad tur VD pasniedz Emīls Kaučs (*Emil Kautzsch*). 1898. gadā Bencingers kļūst par habilitēto doktoru Berlīnes Universitātē, drīz pēc tam izdod divus nelielus komentārus (par Ķēniņu un Laiku grāmatām). Lai gan tobrīd savus ziedu laikus piedzīvo Jūliusa Velhauzena (*Julius Wellhausen*) teorija par Pentateuha tapšanu un Senās Izraēlas reliģijas vēsturi, tomēr Bencingers vairāk specializējas Palestīnas arheoloģijā, piedalās izrakumos, publicējas vēl

²⁸ 1925. gada 20. februārī profesoram Bencingeram piešķīra arī LU Goda doktora grādu „par nopelniem Palestīnas un Sīrijas arheoloģijā un darbiem Vecās Derības literārikā”, bet pēc tam Bencingers uzstājās par tēmu *Hēbreju rases problēma*. Sk.: Adamovičs, L. *Teoloģijas fakultāte*, 15.–16.

²⁹ Sk. arī nekrologus: Treu's, F. Prof. Dr. phil. et Dr. theol. h. C. I. Bencingera (Benzinger) piemiņai. *Ceļš 1*, 1935, 124.–130.; Zicāns, E. Profors I. Bencingers. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts 3*, 1935, 264.–266.

³⁰ Šeit gan ir jānorāda uz Treija atmiņām par Bencingeru, kurās viņš noraida izplatīto priekšstatu par Bencingeru kā izteiktu panbabilonisma pārstāvi. Sk.: Treu's, F. *Bencingera piemiņai*, 130.

joprojām iznākošajā attiecīgās nozares žurnālā *Zeitschrift des Deutschen Palästinas – Vereins* (ZDPV) un darbojas šī žurnāla redakcijā. No 1901. gada līdz 1912. gadam Bencingers strādā Palestīnā. Jāatzīmē, ka arheologi vēl tikai spēra pirmos soļus Palestīnā – tikai 19. gadsimta otrajā pusē tika dibinātas dažādas zinātņu biedrības, kas par savu mērķi izvirzīja izpētīt Svēto Zemi. Vācijā tobrīd šādu biedrību dibināja Bencingera skolotāji Alberts Socins (*Albert Socin*) un jau pieminētais Kaučs.³¹ Jāatzīst, ka vācieši nebija aktīvākie arheoloģisko izrakumu veicēji, tomēr tieši Bencingera uzturēšanās laiku Palestīnā (20. gadsimta sākums) var uzskatīt par vienu no intensīvākajiem (vēlāk vāciešiem līdz pat 1966. gadam neļāva piedalīties izrakumos politisku iemeslu dēļ). Tobrīd arheologu rīcībā vēl nebija precīzu datēšanas iespēju (arī arheoloģisko izrakumu metodes bija ļoti vienkāršas,³² jo daudziem izrakumu veicējiem nemaz nebija attiecīgās pieredzes), tāpēc, raugoties no mūsdienu perspektīvas, tika iegūti kļūdaini rezultāti arī Megido veiktajos izrakumos (laikposmā no 1903. gada līdz 1905. gadam), kuros piedalījās arī Bencingers.³³ Vēlāk Bencingers savas vērtīgās zināšanas par Palestīnas ģeogrāfiju un kultūrvidi izmantoja, kad tika gatavoti dažādi uzskates līdzekļi, ko izdeva reliģijas skolotāju vajadzībām.³⁴ Tomēr Palestīnas klimats izrādījās nepiemērots viņa sievai, tāpēc turpmākos 10 gadus viņš pavadīja Ziemeļamerikā, strādājot par pasniedzēju.

³¹ To nosauca par *Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas*; biedrība izdeva jau pieminēto ZDPV.

³² Metožu raksturojums atrodams, piemēram: Vieweger, D. *Archäologie der biblischen Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006², 34–40.

³³ Sk. kritisku vērtējumu: Niemann, H. M., Lehmann, G. Gottlieb Schumacher, Carl Watzinger und der Beginn der Ausgrabungen in Meggido: Rückblick und Konsequenzen nach 100 Jahren. In: *Palaestina exploranda: Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert anlässlich des 125 jährigen Bestehens des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas*, hg. Hübner, U. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, 174–203.

³⁴ Viena šāda izdevuma priekšvārdā Bencingers uzsvēra nepieciešamību iegūt pareizu priekšstatu par Palestīnu un Senajiem Austrumiem. Izdevumā iekļautos attēlus (kuros redzamas gan tipiskas ainavas, gan nozīmīgi arheoloģiski atradumi) papildina neliels apraksts un iespējamā saistība ar VD (un JD). Benzinger, I. *Erläuterungen zur 108 ausgewählten Lichtbildern für die Religionsunterricht*. Stuttgart: Lichtbilderverlag, 1921, 1.

Imanuels Bencingers Latvijā

1921. gadā, ierodoties Rīgā, Bencingers galvenokārt strādāja par pedagogu Teoloģijas fakultātē, jo Latvijai bija nepieciešams šāds speciālists (īpaši jau Palestīnas arheoloģijas jomā). Kā atzīst Edgars Ķiploks, kurš sastādījis Bencingera bibliogrāfiju, viņam nav izdevies to pilnībā apzināt (tiesa, tas neattiecas uz darbību Latvijā), jo ne visi periodikā publicētie darbi viņam bijuši pieejami.³⁵ Tomēr Ķiploks izveidoja pilnīgāko Bencingera bibliogrāfiju, kurā ir norādīti arī vairāki nepublicēti profesora rokraksti,³⁶ par kuru likteni pēc 1940. gada diemžēl trūkst informācijas.

Faktiski nozīmīgākie Bencingera pētījumi un publikācijas bija tapuši agrāk (arī 1921. gadā publicētais raksts *Jahvist und Elohist in den Königsbüchern*³⁷ ir uzrakstīts īsi pirms pārcelšanās uz Latviju). Ja *Ceļš* tiktu izdots ātrāk, iespējams, tajā parādītos arī kāds Bencingera raksts, taču jau vienā no pirmajiem *Ceļa* numuriem atrodams nekrologs par pašu teologu. Latvijā ir tapis Bencingera raksts par avotu nodalīšanu,³⁸ šajā laikā Bencingers rediģē savus agrāk izdotos darbus – abi viņa zināmākie darbi (*Hebräische Archäologie*³⁹ un *Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit*⁴⁰) piedzīvo trešo izdevumu

³⁵ Ķiploks, E. *Index Scriptorum Immanuelis Benzinger: Palaestinae Antiquitatum Veterisque Testamenti investigatoris*. Rīga: L. U. Studentu padome, 1938, 3.

³⁶ *Ibid.*, 25.–28.

³⁷ Šajā darbā Bencingers pārbauda agrāk izteikto pieņēmumu savā Ķēniņu grāmatu komentārā, vai Ķēniņu grāmatu naratīvajos tekstos atrodami avoti (Jahvists un Elohist) no Pentateuha. Nobeigumā autors secina, ka šajos stāstos var atpazīt divus jau pazīstamos Pentateuha stāstītājus ar raksturīgām stila īpašībām un viņu reliģisko un politisko domu pasauli. Sk.: Benzinger, I. *Jahvist und Elohist in den Königsbüchern*. Berlin: Kohlhammer Verlag, 1921, 76.

³⁸ Benzinger, I. Beiträge zur Quellenscheidung im alten Testament. *Latvijas Universitātes Raksti* 9, 1924, 31.–62.

³⁹ Benzinger, I. *Hebräische Archäologie*. Leipzig: Pfeiffer, 1927³.

⁴⁰ Kabatas izmēra grāmatā par Izraēlas vēsturi (to aplūko pēc klasiskā Senās Izraēlas vēstures iedalījuma: pirmsvaldniecības, valdniecības, pēctrimdas periods) Bencingers plaši izmanto ārpus VD atrodamās liecības. Bencingers atzīmē, ka Senajā Izraēlā vēstures atainojums atbilda Seno Austrumu pasaules redzējumam – pat ja VD teksti ir mitoloģiski, tajos esot kaut kas no vēstures. Benzinger, I. *Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit*. Berlin: de Gruyter, 1924³, 11–12.

Vācijā. Abus minētos darbus Vācijā izmantoja kā attiecīgās nozares pamatliteratūru līdz pat 20. gadsimta 30. gadiem, kad tos izkonkurēja citi darbi.

Īpaši jāizceļ Bencingera darbs *Hebräische Archäologie*, ko varētu uzskatīt par autora *opus magnum*. *Hebräische Archäologie* nav tikai klasisks darbs par Bībeles arheoloģiju, jo, kā raksta autors 3. izdevuma ievadā, viņa mērķis ir zinātniski atspoguļot visas seno izraēliešu paražas, dzīves apstākļus, sakrālās un sabiedriskās institūcijas.⁴¹ Bibliiskā arheoloģija tobrīd bija jauna nozare, un Bencingera grāmata *Hebräische Archäologie* bija viens no pirmajiem tik apjomīgiem sistemātiskiem darbiem vācu valodā par aktuālajiem pētījumiem Palestīnas arheoloģijā. Tā kā nozare attīstījās ļoti strauji, mainījās arī artefaktu un ar tiem saistīto teoriju novērtējums, tāpēc izdevumus bija nepieciešams regulāri pārstrādāt. Par autora erudīciju var spriest, ja salīdzina visus trīs *Hebräische Archäologie* izdevumus.⁴² Lai arī darba struktūra visos trijos izdevumos būtiski nemainās, tomēr lielākās atšķirības satura ziņā pamanāmas starp 1. un 2. izdevumu, jo 2. izdevumā parādās izvērstākas nodaļas par keramiku, amatniecību (tas nozīmē, ka pētniecībā bija jau izveidojusies noteikta Seno Austrumu keramikas izstrādājumu klasifikācija). 2. izdevums ir arī papildināts ar pilnīgi jaunu nodaļu par astronomiju, kalendāriem (nāca klāt jaunas atziņas no Mezopotāmijas tekstiem) un ir jūtami bagātāks ar attēliem (253 attēli, 1. izdevumā –152).⁴³

Publiskajā lekcijā,⁴⁴ stājoties LU profesora amatā, Bencingers izklāstīja savu redzējumu par Senās Palestīnas vietu Seno Austrumu civilizācijā. Bencingers uzsvēra kopīgo, ko var atrast kultūrās, kā arī kopīgu politisko likteni – Palestīna vienmēr ir interesējusi reģiona lielvalstis tās izdevīgās ģeogrāfiskās atrašanās vietas dēļ. To, kā šī ietekme ir saskatāma VD,

⁴¹ Benzinger, I. *Hebräische Archäologie*. Leipzig: Pfeiffer, 1927³, 1.

⁴² Pirmais izdevums iznāca 1894. gadā, otrais – 1907. gadā, bet trešais – 1927. gadā.

⁴³ 3. izdevumā atrodami pavisam 453 attēli, turklāt 3. izdevumā parādās dažas jaunas apakšnodaļas (piemēram, par sinagogām).

⁴⁴ Publiskā lekcija vēlāk publicēta: Bencingers, I. Izraēlis un seno austrumu gara kultūra. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 5, 1922, 450.–459.

Bencingers ilustrē ar dažu piemēru palīdzību (Jāzepa stāsts (Gen 37–50), baušļi, t. s. plūdu stāsts (Gen 6–9) u. c.). Tajā pašā laikā Bencingers aicina saskatīt „Izraēla reliģijai īpatnējo, kas viņu padarījis par to, kas viņa ir atšķirībā no seno austrumu pasaules uzskata”.⁴⁵

Gen 14 vēl joprojām Pentateuha pētniecībā tiek uzskatīts par vienu no noslēpumainākajiem tekstiem. Mūsdienu pētnieki atzīst, ka Gen 14 teksts ir viens no vēlinākajiem papildinājumiem t. s. patriarhu stāstu cikla kompozīcijā,⁴⁶ tomēr pētnieku viedokļi gan atšķiras jautājumā par Gen 14 ievietošanas motivāciju patriarhu stāstos.⁴⁷ Bencingera laikā eksegēti vēl tikai apsprieda iespējamus papildinājumus⁴⁸ un Bencingera piedāvājumu šajā nelielajā rakstā⁴⁹ par nodaļas kompozīciju un tajā pārstāvētajiem avotiem drīz vien noraidīja.

Kolēģim Jāzepam Vitolam⁵⁰ veltītajā rakstā *Dziesmu cikls par Jahves kalpu* Bencingers aplūko vienu no visbiežāk pētītiem VD tekstiem. Jau 1892. gadā Bernhards Dūms (*Bernhard Duhm*) savā Jesajas grāmatas komentārā⁵¹ norāda, ka *Jahves kalpa dziesmas* atšķiras no pārējā Deiterojesajas teksta, kas vēlāk kļuva par VD pētniecības *opinio communis*. Bencingers iet vēl tālāk un šajā nelielajā rakstā jautā, vai šīs dziesmas veido

⁴⁵ Publiskā lekcija vēlāk publicēta: Bencingers, I. Izraēlis un seno austrumu gara kultūra. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 5, 1922, 458.

⁴⁶ Pirmkārt, neiederas Ābrahama kā karotāja tēls, plašāk sk.: Blum, E. *Die Komposition der Vätergeschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984, 462–464.

⁴⁷ To mēģina atrisināt, meklējot vēsturisko motivāciju, kā arī saistīt ar Ābrahama tradīciju citos VD tekstos (īpaši svarīgi ir noskaidrot Gen 14 saistību ar Ps 110:4, kur arī parādās Melhicedeks). No jaunākiem pētījumiem vairāk, piemēram, sk.: Carr, D. M. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996; Ziemer, B. *Abram – Abraham: kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17*. Berlin: de Gruyter, 2005.

⁴⁸ Sk. par Gen 14 pētniecības vēsturi, piemēram: Westermann, C. *Genesis 12–36: Biblischer Kommentar*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981, 219–222.

⁴⁹ Benzinger, I. Zur Quellenscheidung in Genesis 14. In: *Vom alten Testament*, hg. Budde, K. Gießen: Toepelmann, 1925, 21–27.

⁵⁰ Ievērojams latviešu komponists Jāzeps Vītols (1863–1948) no 1926. gada LU Teoloģijas fakultātē lasīja lekcijas par baznīcas mūziku.

⁵¹ Duhm, B. *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892, xvii–xviii.

vienotu noslēgtu sacerējumu.⁵² Aplūkojot katras dziesmas saturu, Bencingers konstatē, ka tas ir „viens pēc satura vienkāršs, pēc formas mākslīgs veidojums”.⁵³ Mūsdienu pētnieki, visticamāk, iebilstu Bencingeram par šādu vienkāršotu risinājumu, jo Bencingers atsakās diskutēt par Jahves kalpa identitāti (tiesa, norādot, ka iespējami ir abi risinājumi – gan individuālā, gan kolektīvā nozīmē),⁵⁴ lai gan tas, pēc daudzu pētnieku domām, ir ceļš, kā saprast teksta sarežģīto redakciju vēsturi.⁵⁵

Viens no lielākajiem sasniegumiem Latvijas mērogā ir Bencingera sarakstītā *Israēla literatūras vēsture*⁵⁶ (vēlāk trimdā to publicēja ar nosaukumu *Ievads Vecajā Derībā*), ko pēc profesora nāves izdeva Zicāns. Kā šīs grāmatas recenzijā raksta Treijs, beidzot arī latviski ir pieejams savs vienkāršā, pat populārā valodā sarakstīts *Ievads Vecajā Derībā*, kurā ne tikai teoloģijas studenti, bet arī citi interesenti varēja atrast klasisku pārskatu par Vecās Derības grāmatām.⁵⁷ Tā kā darba pamatā ir speciāli lekcijām gatavoti materiāli, autors īpaši neiesaistās dažādās, tobrīd aktuālās diskusijās un galvenokārt atspoguļo galvenās tendences. Bencingers vairāk velta uzmanību Pentateuham, tā saturam, avotu aprakstam, autorībai, kā arī „lielajiem praviešiem”, psalmiem. No pārējiem tekstiem viņš īsumā raksturo katru grāmatu, aplūkojot klasiskos jautājumus par autorību, sarakstīšanas laiku, saturu. Tajā pašā laikā uzkrītoša ir Bencingera vēlme pievērsties vairāk tiem VD tekstiem, kurus viņš agrāk pats bija detalizētāk pētījis. Nereti šādos gadījumos Bencingers aizstāv savu īpašo viedokli, piemēram, viņam pieder diezgan savdabīga ideja par dažādu Pentateuha avotu Jahvista

⁵² Bencingers, I. Dziesmu cikls par Jahves kalpu. *Rakstu vainags profesoram Jāzepam Vitolam, 1863–1933*, sast. Filosofijas un reliģijas zinātņu biedrība. Rīga: A. Gulbis, 1933, 107.

⁵³ Bencingers, I. *Dziesmu cikls*, 113.

⁵⁴ *Ibid.*, 107.

⁵⁵ Sk., piemēram: Hermisson, H. J. The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah. In: *The Suffering servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian sources*, eds. Janowski, B., Stuhlmacher, P. Grand Rapids, MI: William Eerdmans Publishing Company, 2004, 16–47.

⁵⁶ Bencingers, I. *Israēla literatūras vēsture*. Rīga: L. U. Studentu padomes grāmatnīca, 1938.

⁵⁷ Treijs, F., rec. grām. Bencingers, I. *Israēla literatūras vēsture. Ceļš 4*, 1938, 123.–125.

un Elohista klātesamību Kēniņu grāmatās (tik tālu pat visoptimistiskākie teologi neuzdrošinājās tos saredzēt).⁵⁸

Eduards Zicāns

Eduards Zicāns (1884–1946)⁵⁹ sākotnēji strādāja par skolotāju, un viņa pievēršanās teoloģijas studijām notika laikā, kad Valmieras skolotāju semināru 1917. gadā pārcēla uz Sizraņu. Krievijā Zicānam nācās uzņemt ticības mācības skolotāja pienākumus. 1920. gadā, atgriežoties Latvijā, Zicāns turpināja strādāt par skolotāju, taču paralēli uzsāka arī teoloģijas studijas Latvijas Universitātē. Pēc studiju beigām Zicāns papildināja savas zināšanas arī Vācijas universitātēs (1927. gadā Berlīnē un 1929. gadā Leipcigā) un pieņēma LU Teoloģijas fakultātes piedāvājumu palikt strādāt fakultātē (iesākumā par ebreju valodas lektoru, bet pēc Bencingera nāves pārņēma viņa docētos kursus). Zicāns bija daudzpusīgs teologs, jo viņa zinātniskā darbība neaprobežojās tikai ar VD tekstu analīzi⁶⁰ – viņš pētīja arī senlatviešu reliģiju (bija Vispārējās reliģiju vēstures katedras profesors no 1938. gada). Zicāns bija viens no retajiem Latvijas teologiem, kurš doktora grādu ieguva Latvijā, 1934. gadā aizstāvot disertāciju ar mūsdienās tik aktuālu nosaukumu *Arabieši Vecajā Derībā un viņu attiecības pret izraēliešiem*, par kuru saņēma arī Kultūras fonda balvu. Diemžēl ne visi Zicāna pētījumi ir publicēti, piemēram, doktora disertācijas bibliogrāfijā minētais pētījums *Cilvēku ziedošana kanaaniešu un izraēliešu kultos*.⁶¹

Zicāna disertācija pārsteidz ar savu apjomu (247 lpp.)⁶² un parāda tās autora prasmi strādāt ar tik apjomīgu materiālu. Zicāns par savu uzdevumu izvirza rekonstruēt izraēliešu attiecības ar arābiem, lai, izmantojot VD informāciju, varētu

⁵⁸ Bencingers, I. *Israēla literatūras vēsture*, 113.–117.

⁵⁹ Vairāk biogrāfisku informāciju var atrast: Pētersons, E. Eduards Zicāns. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts 1*, 1929, 65.–66.

⁶⁰ Zicāna dzejnieka talants ir pamanāms arī viņa VD psalmu atdzejojumos, no kuriem daži ir publicēti vairākos žurnāla *Ceļš* numuros un būtu atsevišķa pētījuma vērti.

⁶¹ Sk. arī: Adamovičs, L. *Teoloģijas fakultāte*, 39.–40.

⁶² Zicāns, E. *Arabieši Vecajā Derībā un viņu attiecības pret izraēliešiem*. Rīga: autora izdevums, 1934.

rakstīt vēsturi par arābiem. Autors piedāvā lasītājiem iepazīt šīs attiecības, ja mums būtu tikai Bībele – viņš izvērsti komentē VD tekstus, reizēm gan izmantojot arī ārpus Bībeles atrodamos materiālus. Tomēr darbs kopumā vairāk uzskatāms par sagatavošanos šo attiecību aprakstīšanai (tas vairāk atgādina VD tekstu katalogizēšanu). Zicāns arī kritiski neizvērtē ārpus Bībeles atrodamos avotus par arābu ciltīm, aprobežojoties ar frāzi „Citi avoti ņemti vērā tikai tik tālu, cik tālu tie nepieciešami Vecās derības ziņu noskaidrošanai”.⁶³ Zicāns, protams, apzinās, ka VD tekstiem „nav vienāda vēsturiska vērtība” vai tie ir „lēgendāri pārspilējumi”.⁶⁴ Darbā, piemēram, trūkst dziļākas diskusijas par to, kas veidoja Senajos Austrumos kādas tautas vai cilts identitāti (un kā tālaika cilvēki uztvēra savu identitāti), līdz ar to vajadzēja vairāk jautāt pēc motīviem, kāpēc tieši tā VD attēlo šīs attiecības.⁶⁵ Zicāns seno izraēliešu etnoģenēzes izklāstā pamatojas uz tajā laikā populāro Albrehta Alta (*Albrecht Alt*)⁶⁶ teoriju: „Ir zināms, ka isrāēlieši ienākuši Kanaanā no stepju un tuksnešu apgabaliem. Viņi ir pārdzīvojuši tos pretstatus, kas pastāv starp tuksnesi un auglīgo zemi un tās pārmaiņas, kas notiek tautas dzīvē sakarā ar izdevīgu dzīves vietas maiņu.”⁶⁷ Protams, disertācijas tapšanas laikā daudz kas vēl nebija zināms par šīm tautām no arheoloģiskiem atklājumiem (piemēram, edomiešu un izraēliešu attiecības pēdējos gados traktē citādāk⁶⁸). Zicāna secinājumi daudzējādā

⁶³ Zicāns, E. *Arabieši*, 15.

⁶⁴ *Ibid.*, *Arabieši*, 74., 79.

⁶⁵ Kā to dara, piemēram: Uehlinger, C. The „Canaanites” and other ‘Pre-Israelite’ Peoples in Story and History. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46, 1999, 546–578.

⁶⁶ Interesanti, ka Zicāns papildināja zināšanas Leipciģas Universitātē laikā, kad tur pasniedza Alts; pati teorija izklāstīta: Alt, A. *Die Landnahme der Israeliten in Palästina: territorialgeschichtliche Studien*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 1925.

⁶⁷ Zicāns, E. *Arabieši*, 14. Jāpiebilst, ka pēdējo 20.–30. gadu pētījumi šajā jomā parādījuši, ka šāds, uz pretnostatījumu balstīts sabiedrības atainojums ir pārāk vienkāršots, jo seno izraēliešu sabiedrība bija daudzveidīgāka.

⁶⁸ Sk. par dažādiem aspektiem rakstu krājumos: Bienkowski, P. (Ed.) *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Transjordan*. Sheffield: Collis, 1992; Edelman, D. V. (Ed.) *You shall not abhor an Edomite for he is your brother: Edom and Seir in history and tradition*. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1995.

ziņā ir atkarīgi no VD tekstu datēšanas (piemēram, Pentateuha gadījumā Zicāns strādā ar avotu hipotēzi, kuras klasiskais avotu novērtējums un datējums jaunākajā VD pētniecībā tiek pamatoti kritizēts⁶⁹). Arī mūsdienu VD pētniecībā vēl joprojām cenšas atrisināt jautājumu par Jahves reliģijas pirmsākumiem (klasisks skaidrojums – Jahve, kas nāk no dienvidiem (Hab 3, Soģ 5, Ps 68, Dtn 33) – mūsdienās pārsvarā tiek noraidīts⁷⁰), taču atbildes netiek formulētas tā, kā to dara Zicāns, rakstot noslēgumā: „... kaut arī jahvisma pirmdzimtene nav droši zināma, tomēr, ņemot vērā, ka izraēlieši pārņēmuši Jahves reliģiju no arabiešu ciltīm, un ka šī reliģija vairāk nekā cita Orianta reliģija ietekmējusi visas cilvēces kultūru, varam teikt, ka Arabijā atrodas avots varenai gara kultūras straumei, kura plūdusi pār visu pasauli, sekmēdama cilvēces gara dzīves attīstību.”⁷¹

Atzīmēšanas vērts ir arī Zicāna raksts *Reliģiskais prieks Vecajā Derībā* žurnāla *Ceļš* vairākos numuros.⁷² Raksta autors piedāvā reliģiski vēsturisku pētījumu par Senās Izraēlas svētkiem, salīdzinot tos ar Seno Austrumu paralēlēm – „kas notika citur senajā orientā, tas notika arī pie izraēliešiem”.⁷³ Protams, Zicāns saredz seno izraēliešu reliģiskās dzīves dažādas attīstības fāzes, saistot tās ar Seno Austrumu tekstiem. Zicānam seno izraēliešu svētku izcelsme lielos vilcienos daudz neatšķiras no mūsdienās izplatītā skaidrojuma⁷⁴ – dabiski radušies svētki Jūdas valdnieka Josijas kulta reformas gaitā tika atrauti no to sākotnējā konteksta un piesaistīti vēsturiskiem notikumiem.⁷⁵ Raksta pirmā daļa turpmāk tiek veltīta,

⁶⁹ Piemēram, sk.: Zenger, E. Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forchung. In: *Einleitung in das Alte Testament*, hg. Zenger, E. u. a. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2004⁵, 74–123.

⁷⁰ Argumenti atrodami: Pfeiffer, H. *Jahwes Kommen von Süden: Jdc 5, Hab 3, Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologischeschichtlichen Umfeld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 258–268.

⁷¹ Zicāns, E. *Arabieši*, 247.

⁷² Zicāns, E. *Reliģiskais prieks Vecajā Derībā. Ceļš 3*, 1937, 152.–160., 207.–213., 288.–293.

⁷³ Zicāns, E. *Reliģiskais prieks*, 155. Raksturīgi tālaika VD pētniecībai autors bieži VD minētos svētkus salīdzina ar Mezopotāmijas svētkiem.

⁷⁴ Sk. vienu no jaunākajiem pārskatiem par VD svētku izcelsmi: Berlejung, A. Heilige Zeiten: Ein Forschungsbericht. In: *Das Fest: Jenseits des Alltags*, hg. Fischer, I. u. a. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004, 3–62.

⁷⁵ Zicāns, E. *Reliģiskais prieks*, 153.

viņaprāt, galvenajiem izraēliešu svētkiem – Lieveņu svētkiem jeb *Sukkot*. Tas ir nedaudz dīvaini, jo varētu sagaidīt, ka par galvenajiem svētkiem uzskata sabatu. Kā varētu skaidrot tik pastiprinātu Zicāna interesi par Lieveņu svētkiem? Var piekrist Zicānam, ka Lieveņu svētki tagadējā VD teksta variantā (tos svin par piemiņu izraēliešu dzīvošanai tuksnesī) līdz galam nespēj idejiski un rituāli izskaidrot svinēšanas iemeslus. Zicāns daudzējādā ziņā seko tajā laikā valdošajām interpretācijas tendencēm VD pētniecībā, kas intensīvi pētīja ar šiem svētkiem saistīto Jahves tronī kāpšanas tradīciju (uzveicot pretiniekus, Jahve no jauna sevi apliecina kā pasaules valdnieku un kāpj tronī).⁷⁶ Arī Zicāns aktīvi iesaistās diskusijā, raksturojot salīdzinājumu starp babiloniešu un izraēliešu uzskatiem par gada pirmo dienu un tās svinēšanu un skatot to arī diahroniskā griezumā, bet visumā sekojot tam, kā šos svētkus rekonstruē un interpretē cits zināms teologs Pauls Folcs (*Paul Volz*).⁷⁷ Daudz mazāk vietas atvēlēts Pesaha svētkiem, turklāt gandrīz pusi no apraksta veido mūsdienīgu ortodoksālo ebreju Pesaha svētku prakse. Autors skaidro šo svētku rašanos ar teoloģisko akcentu maiņu svētku svinēšanā pēc kulta reformas (parādot atšķirības starp dažādiem Pentateuha avotiem). Līdzīgi Zicāns rīkojas arī, rakstā aplūkojot citus svētkus – īsumā tiek pieminēts šo svētku tradicionālais svinēšanas iemesls

⁷⁶ Norvēģu teologs S. Movinkels (*Sigmund Mowinkel*) psalmos saskatīja svarīgu informāciju par seno izraēliešu reliģijas ticības saturu un tās praksi. Viņaprāt, atsevišķi psalmi atspoguļo lielu kulta drāmu, kas notika Jaungada svētku laikā, ko Movinkels rekonstruēja pēc Mezopotāmijas svētku parauga (dieva cīņa ar haosa spēkiem un ienaidniekiem, kad uzvara par tiem tiek atainota iespaidīgā rituālā, kad svinošā kopiena ar prieka saucieniem („Jahve ir kļuvis par ķēniņu!” un „Jahve ir ķēniņš!”) svin šos svētkus (Ps 93, 95–99)). No šādas rekonstrukcijas tika izdarīti tālejoši secinājumi par pašu kultu, kas VD pētniecībā ieguva lielu atsaucību. Movinkela pamatdarbs, kurā viņš izklāsta savu teoriju, ir: Mowinkel, S. *Psalmenstudien: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eshatologie*. Kristiania: Dybwad, 1922.

⁷⁷ Zicāns, E. *Reliģiskais priekšs*, 156.–160. Šis VD tradīcijas izpēte nav mazinājusies arī mūsdienās: jautājums par pašu valdnieka JHWH priekšstatu, tā semantiku, saistību ar tronī kāpšanas tradīciju un radišanu vēl joprojām tiek dažādi traktēti. Sk.: Janowski, B. *Das Königtum Gottes in den Psalmen: Bemerkung zu einem neuen Gesamtentwurf. Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86, 1989, 389–454; Müller, R. *Jahwe als Wettergott: Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*. Berlin: de Gruyter, 208, 236–250.

un sākotnējais (ar dabas procesiem saistītais) iemesls.⁷⁸ Paradoksāli, bet par sabatu Zicāns runā tikai vienā (!) rindkopā, turklāt neapskata sabata svinēšanas vēsturisko attīstību.⁷⁹ Raksta nobeigumā autors analizē gan svētku negatīvo praksi, kas visvairāk atspoguļota pravietiskajā literatūrā, gan svētku ideālo svinēšanu.⁸⁰ Šo samērā detalizēto pārskatu par VD reliģisko prieku Zicāns noslēdz ar diezgan pamatotu secinājumu, ka šāds reliģiskais prieks lieliski parāda paļaušanos uz Jahvi, kas, viņaprāt, veido arī JD pamatu.⁸¹

Izteikti eksegētisks raksturs piemīt Zicāna rakstam *Pamatakmens Sijonā: Jez. 28, 16–17a*.⁸² Pieļauju, ka rakstam ir arī vēl kāds plašāks konteksts, kāpēc Zicāns izvēlējās tieši šo tekstu kā veltījumu jubilāram.⁸³ Zicāns bez masorētu teksta analizē arī Septuagintu, lai atjaunotu sākotnējo tekstu. Tas ir svarīgi, jo redzams, ka daži vācu teologi (Oto Prokšs (*Otto Procksch*) u. c.) cenšas atsevišķus vārdus eliminēt, kardināli mainot perikopes jēgu.⁸⁴ Zicāns analizē vairākas kandidatūras, kas pretendē uz pamatakmens vietu, un nonāk pie secinājuma, ka tas ir tiesiskums un taisnīgums: „Jesaja liek pirmajā vietā nevis intelektuālo, bet gan ētisko momentu. Paļaušanās tikai uz saviem spēkiem, kas izriet no cilvēku iedomības, attālina viņus no Dieva un ir posta cēlonis...”⁸⁵

⁷⁸ Zicāns, E. *Reliģiskais prieks*, 208.–210.

⁷⁹ Zicāns ļoti īsi apraksta sabata svinēšanu sinagogā, kas, pēc visa spriežot, diez vai atbilst VD laika praksei. *Ibid.*, 211.

⁸⁰ Zicāns samērā veiksmīgi parāda sakarības starp svētku svinēšanu lokālās vietās un Jeruzalemes templī, kā arī pieaugošo prieku par bauslību (ko raksturo kā unikālu salīdzinājumā ar citām reliģijām). *Ibid.*, 212.–213., 288.–292.

⁸¹ *Ibid.*, 293.

⁸² Zicāns, E. *Pamatakmens Sijonā: Jez. 28, 16–17a. Evanģēlija gaismā: rakstu krājums: veltīts Latvijas Ev.-lut. baznīcas arhibīskapa Teodora Grinberga 40 gadu mācītāja darbības atcerei*. Sast. Maldonis, V. Rīga: Ev.-lut. Baznīcas virsvalde, 1939, 187.–194.

⁸³ Iespējams, ka Zicāns ar šo rakstu vēlēties izteikt solidaritāti ar t. s. „Apliecināto baznīcu” (*Bekennende Kirche*), kas bija opozīcijā „Vācu kristiešiem” (*Deutsche Christen*), jo diezgan labi var pamanīt, kā Zicāns uzsver Jesaju kā ticības apliecinātāju. Protams, Jes 28, 16–17 vairāk zināms šo pantu citēšanas JD dēļ, tāpēc Zicāns vairāk vēlas noskaidrot šo pantu nozīmi Jesajas grāmatas kontekstā. VD pētniecībā arī tagad daļu no Jes 28 (līdzās Jes 6–8) uzskata par Jesajas grāmatas kodolu, kas ataino postu sludinošās pravietības pirmsākumus 8.–7. gadsimtā pirms Kristus.

⁸⁴ *Ibid.*, 189.–190.

⁸⁵ *Ibid.*, 193.

Fēlikss Treijs

Fēlikss Treijs (arī F. Treu's; 1903–1958) plašāk pazīstams kā Bībeles 1965. gada izdevuma Vecās Derības tekstu tulko-tājs.⁸⁶ LU Teoloģijas fakultātē Treijs par pasniedzēju strādāja kopš 1934. gada (sākumā kā privātdocents, bet no 1938. gada kā docents).

Hronoloģiski pirmā zināmā Treija publikācija *Quelques notes sur Ras Shamra: feuilles, monuments et mythes*⁸⁷ sākotnēji bija iecerēta kā raksts Bencingera 70. gadu jubilejai veltītā rakstu krājumā, bet viņa nāves dēļ tas iznāca kā piemiņas krājums. Treija raksts ir veltīts pavisam nesenam, bet ļoti nozīmīgam atklājumam. 1928. gadā nejauši atklātā senā pilsētvalsts Ugarita izraisīja lielu sensāciju, jo Ugaritas teksti (īpaši jāatzīmē tās mīti un eposi par Baālu, Elu, Motu u. c.) pavērsa VD pētniecību citā virzienā (no „panbabilonisma” uz „panugaritismu”) – līdz tam daudzus neskaidrus VD tekstus (kuros parādās Baāla u. c. dievu kults) tagad varēja ieraudzīt jaunā gaismā. Treijs, zinot sava skolotāja aizraušanos ar arheoloģiju, savā gandrīz 30 lappušu garajā pārskatā analizē Rāššamrā (Ugarita) un tās apkārtnē atrastās arheoloģiskās liecības (keramiku, ikonogrāfiju, literārās liecības un literāros žanus),⁸⁸ apraksta arheoloģiskos izrakumus Rāššamrā un to iespējamo nozīmi VD tekstus izprātne.

1939. gadā iznāca arhibīskapam Teodoram Grinbergam veltīts rakstu krājums *Evanģēlija gaismā*, kurā atrodams arī Treija raksts *Baznīcas jēdziens Vecajā Derībā*.⁸⁹ Pēc savas

⁸⁶ Tēraudkalns, V. Bībeles 1965. gada izdevums kultūrvēsturiskā kontekstā. *Tulkojums – kultūrvēsturisks notikums: Bībeles tulkojumi – teorija, vēsture, mūsdienu prakse*. Sast. Valsts valodas komisija. Rīga: Zinātne, 2008, 205.

⁸⁷ Treu, F. *Quelques notes sur Ras Shamra: feuilles, monuments et mythes. Studia Theologica I*, ed. Ordo theologorum Universitatis Latviensis. Rīga: L. U. Studentu padomes grāmatnīca, 1935, 201–227.

⁸⁸ Tā kā Sirija tobrīd atradās Francijas pakļautībā, tad izrakumus pārsvarā veica franču speciālisti Kloda Šēfera (*Claude Schaeffer*) vadībā. Izrakumi Rāššamrā turpinājās līdz pat Otrā pasaules kara sākumam un atsākās pēc tā beigām 1948. gadā. Treijs savā rakstā apkopo un izvērtē nozīmīgākos atklājumus līdz 1934. gadam (t. i., Treijs izmantoja tobrīd jaunākos aktuālākos pētījumus, turklāt šajā laikā viņam bija iespēja 1933./1934. gadā papildināt savas zināšanas Parīzē, sk.: Adamovičs, L. *Teoloģijas fakultāte*, 38.–39.

⁸⁹ Treus, F. *Baznīcas jēdziens Vecajā Derībā. Evanģēlija gaismā: rakstu krājums: veltīts Latvijas Ev.-lut. baznīcas arhibīskapa Teodora Grinberga 40 gadu mācītāja darbības atcerei*. Sast. Maldonis, V. Rīga: Ev.-lut. Baznīcas virsvalde, 1939, 214.–223.

uzbūves un apjoma to varētu salīdzināt ar līdzīgu šķirkli kādā VD teoloģiskā vārdnīcā. Treiju interesē vārda *kāhāl* un tā dažādo atvasinājumu nozīme, tādēļ viņš maz aplūko baznīcu kā celtni. Kā norāda pats autors, līdz tam nav veikti plašāki pētījumi par šo tēmu,⁹⁰ tāpēc vēl jo pārsteidzošāki ir secinājumi, pie kuriem nonāk Treijs un kuri atspoguļojas daudz vēlāk iznākušās vārdnīcās⁹¹ – piemēram, gan viens, gan otrs noraida Treija laikā izvirzītās hipotēzes par vārda etimoloģiju (Treijs gan to dara saudzīgāk), arī secinājumi par vārda semantiskām nozīmēm daudz neatšķiras raksturojumā pa laikposmiem (Deiteronomiums, Priesterteksts, atsevišķu praviešu grāmatas u. c. VD teksti).⁹² Interesanti, ka Treijs nesteidzas saistīt *kāhāl* ar tajā laikā populāro amfiktonijas ideju, kā to darīja daudzi viņa laikabiedri, norādot uz to tikai kā iespēju.⁹³ Tiesa, Treijs maz jautā par iemesliem, kāpēc nozīmes attīstījās tieši tādā veidā – iespējams, ka to būtu vieglāk izdarīt, ja pētījumā būtu aplūkoti arī *kāhāl* radniecīgie vārdi.

1940. gadā iznākušajā rakstu krājumā, kas bija veltīts V. Maldonim, Treijs lasītājiem piedāvā rakstu *Anklänge iranischer Motive bei Deuterocesaja*.⁹⁴ Treiju interesē iespējamo zoroastrisma motīvu vai tradīciju parādīšanās Deiterocesajas (Jes 40–55) tekstā, un pozitīvas atbildes gadījumā autors vēlas noskaidrot Deiterocesajas attieksmi pret šo reliģiju.⁹⁵ Piemēram, Treijs uzskata, ka atsevišķos pantos ir novērojama polemika ar šīs reliģijas duālismu. Domāju, ka tas nav izslēdzams, bet atklāti tas netiek pateikts, jo apliecina ticību Dievam. Treijs domā, ka arī Deiterocesajas idejām par eshatoloģiju ir daudz kā kopīga ar zoroastrisma priekšstatiem, tomēr savos secinājumos raksta beigās Treijs

⁹⁰ Treus, F. *Baznīcas jēdziens*, 217. Var piekrist Treijam, jo pētījumu skaits par *kāhāl* būtiski pieauga pēc Otrā pasaules kara.

⁹¹ Piemēram, sk.: Hossfeld, F. L., Kindl, E. M. „קָהָל”. In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, hg. Botterweck, J. G. Heinz-Josef Fabry. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1989, 6, 1204–1222.

⁹² Treus, F. *Baznīcas jēdziens*, 218.–222.

⁹³ *Ibid.*, 217.–218.

⁹⁴ Treu, F. *Anklänge iranischer Motive bei Deuterocesaja*. *Studia Theologica II*, ed. Ordo theologorum Universitatis Latviensis. Rīga: L. U. Studentu padomes grāmatnīca, 1940, 79–95.

⁹⁵ Treu, F. *Anklänge iranischer Motive*, 82.

ir piesardzīgs⁹⁶ – atšķirībā no saviem kolēģiem viņš secina, ka norādes varētu būt tikai netiešas, par to liecinot senajiem izraēliešiem netipisku motīvu parādīšanās darbā (turklāt tekstā tie nedominē).⁹⁷

Visbeidzot jāatzīmē Treija raksts *Par Vecās Derības teoloģisko izpratni*,⁹⁸ kas ir vērtējams kā reakcija uz tobrīd VD teoloģijā saasināto jautājumu par iespējamo Kristus liecību VD un kas savu aktualitāti nav zaudējis arī mūsdienās.⁹⁹ Treijs pamatā analizē Vilhelma Fišera¹⁰⁰ (*Wilhelm Vischer*) grāmatu *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*,¹⁰¹ kā arī citu autoru darbus, kuri mēģina adaptēt neoortodoksijas idejas VD pētniecībā. Treijs rakstā izvērtē dialektiskās teoloģijas centienus ietekmēt VD teoloģiju, jo iemesli ir acīmredzami, piemēram, 1) vēlme nebalstīties uz ticību, ņemot vērā tikai zinātnisku atklājumu rezultātus, 2) kristoloģiska izpratne par VD, 3) atteikšanās no pārliekas koncentrēšanās uz filoloģisku un vēsturisku problēmu risināšanu.¹⁰² Ja visu reducē uz Jēzu Kristu, tad, kā norāda Treijs, jājautā par pašas VD nozīmi Izraēla tautai un tās reliģijas jēgu.¹⁰³ Treijs iestājas pret vienkāršotu Izraēla tautas un tās reliģijas vēstures atainošanu, jo arī tajā vērojama attīstība, kas labi redzama arheoloģijas u. c. liecībās (šādi viņš apliecina sevi kā Bencingera skolnieku).¹⁰⁴ Uz aicinājumu skatīties Veco Derību „vertikālā virzienā” Treijs atbild, piedāvājot skatīties arī horizontāli (vēsturiski), jo tieši tā notiek pestīšanas vēsture. Ja sistemātiskā un dogma-

⁹⁶ Var piekrist Treija piesardzīgumam, jo parasti ar zoroastrisma ietekmi uz VD rēķinās vēlākā laikposmā, tāpēc tik agrīna zoroastrisma rekonstrukcija (ap Deiterojesajas darbības laiku) ir ļoti hipotētiska.

⁹⁷ *Ibid.*, 95.

⁹⁸ Treu's, F. *Par Vecās Derības teoloģisko izpratni. Ceļš 5*, 1939, 15.–27.

⁹⁹ No VD teologiem, kas nodarbojās ar šo jautājumu, būtu jāatzīmē Brevards Čaīlds (*Brevard Childs*).

¹⁰⁰ Pēdējos gados atkal parādījusies interese par šo teologu, ko apliecina, piemēram: Felber, S. *Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift: eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

¹⁰¹ Vischer, W. *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*. München: Kaiser Verlag, 1935.

¹⁰² Treu's, F. *Par Vecās Derības teoloģisko izpratni*, 17.–19.

¹⁰³ *Ibid.*, 22.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 26.

tikā Baznīca ir pieļāvusi uzskatu dažādību, tad, kā uzskata Treijs, būtu godīgi, ka to pašu vajadzētu attiecināt uz eksegēzi.¹⁰⁵ Viņaprāt, nedrīkst uzskatīt par nekristīgu kādu viedokli tikai tāpēc, ja tas tieši nav saistīts ar Kristu. Tomēr Treijs sevi neuzskata par radikālu VD teologu, jo viņš nepiekrīt viedoklim, ka „VD teoloģija nav iespējama”, kas 20. gadsimta otrajā pusē (īpaši pēc 1970. gada) jau kļūst par vērā ņemamu viedokli VD pētniecībā.¹⁰⁶

Nobeigums

Pilnīgu ainu par šo laikposmu neizdodas iegūt divu vēsturisku notikumu dēļ – tas ir traģiskais 1940. gads un Otrais pasaules karš,¹⁰⁷ taču galvenos vilcienos ir iespējams spriest par VD pētniecību pirmās Latvijas brīvvalsts laikā. Atskatoties uz šiem 20 gadiem LU Teoloģijas fakultātes vēsturē, jāatzīst, ka bija nepieciešams laiks, lai Latvijā izaugtu pirmā pašmāju VD teologu paaudze. Bencingeram izdevās izskolot sev pienācīgu maiņu vācu liberālās teoloģijas garā – Zicānu un Treiju, kuri turpināja skolotāja iesākto ceļu. Samērā atturīgi tika uzņemtas jaunās tendences VD pētniecībā, kas bija saistītas ar neoortodoksijas ietekmi (to uzskatāmi parāda Treija raksts *Par Vecās Derības teoloģisko izpratni*, kurā autors norāda uz šī virziena problēmām, interpretējot VD). Tajā pašā laikā nav pamata runāt par īpašu „Rīgas (vai Latvijas) VD teoloģijas skolu”. Bencingera gadījumā var pamanīt skaidrus akcentus viņa pētnieciskajā darbībā (bibliskā arheoloģija, VD avotu jautājumi), bet abus pārējos VD teologus raksta tamatam parasti ir mudinājusi pievērsties kāda konkrēta jautājuma aktualitāte (no atsaucēs norādītās literatūras labi redzams, ka autori bija lietas kursā par jaunākajām atziņām). Tieši pēdējie pieci gadi bija visražīgākie – gan Zicāns, gan Treijs sāka regulāri publicēt savus pētījumus dažādos izdevumos Latvijā (abi teologi

¹⁰⁵ Trei's, F. *Par Vecās Derības teoloģisko izpratni*, 27.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Padomju vara aizliedza un likvidēja reliģiska satura literatūru, tāpēc gāja bojā daudzi neiespiesti darbi, kuri bija vienā vai dažos eksemplāros, un, piemēram, vairs nav pieejams Zicāna pētījums rokrakstā *Ciloēku ziedošana kanaaniešu un izraēliešu kultos* un citi darbi.

vienlīdz labi veica gan tematiskus pētījumus, gan rakstīja ekseģētiskus darbus, izmantojot plašas Seno Austrumu reliģiju zināšanas), tāpat ir novērojams VD tēmām veltīto noslēguma zinātnisko darbu skaita pieaugums.

Summary

OT studies in Latvia (1918–1940)

In this article the author reflects on the Old Testament research in Latvia (in the period from 1920 to 1940) and makes some general comments on publications of three theologians from the University of Latvia (Benciņgers, Zicāns, Treijs). All examples allow to conclude that these Latvian theologians were insignificantly influenced by main trends of the German Old Testament theology in the 1930s. They remained faithful to the historical – critical approach in order to solve current problems of the Old Testament theology.

PA KURU CEĻU?¹

RELIĢIJAS JĒDZIENS RELIĢIJAS FENOMENOLOĢIJĀ EIROPĀ. RELIĢIJAS IZPRATNE LATVIJĀ 20.GS. 20.–30. GADOS

Elizabete Taiwāne

Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes docente

Pirms iedziļināties reliģijas fenomenologu diskusijās par reliģijas būtību, būtu jāatgriežas pie termina *reliģija* un jānoskaidro tā pirmatnējā nozīme. Tādā veidā būtu vieglāk noteikt aspektus, no kuriem būtu jāizvairās, izstrādājot reliģijas definīciju.

Vārds *reliģija* ir latīņu izcelsmes. Pirms Kristus Cicerons (1. gs. BCE) saistīja šo vārdu ar darbības vārdu *relegere*, t. i., *atkārtot*. Šeit bija domāta senču rituālu izpildīšana, pareizāk sakot, atkārtošana jeb vienkārši sekošana senču tradīcijai. Līdz ar to sākotnēji reliģijas jēdziens paredzēja zināmu iecietību pret citām reliģijām. Katrs ir piederīgs kādai dzimtai, katram ir senči, un viņam ir precīzi jāseko savu senču reliģiskajai tradīcijai.

Romas impērijas iedzīvotājiem kristietības situācija šķita neparasta, jo kristieši nepārstāvēja nevienu senču tradīciju, bet gan jaunu reliģiju, kas romiešu acīs nemaz nebija reliģija īstajā vārda nozīmē. Turklāt jaundibinātā tradīcija bija neiecietīga pret visām citām reliģijām.

¹ Tā netaisnīgi profesors V. V. Klīve ir nosaucis vienu no savām grāmatām, kur piedāvāja dažādus ceļus cilvēka lielo dzīves jautājumu risināšanai. (Sk. Klīve, V. *Pa kuru ceļu: pārdomas par iespējamām atbildēm uz mūsu dzīves lielajiem jautājumiem*. Leiba apgāds, 1988.) Mūsu meklējumi neskaras pasaules skatījuma, bet gan reliģijas būtības jautājumu.

3.–4. gs. CE Laktancijs (*Lactantius*) saista vārdu *religija* ar *religare* – *saistīt*. Tā ir saikne starp cilvēku un patieso Dievu. Reliģija ir starp cilvēku un Dievu noslēgtā derība. Un tā kā patiesais Dievs ir viens, patiesā reliģija arī ir viena. Visas citas reliģijas nemaz nav reliģijas, jo tās ir aplamas. Šeit vārda *religija* nozīme pilnībā pārveidojas. Reliģijas patiesuma kritērijs ir viendievība. Tomēr pilnībā iznīcināt veco nozīmi nebija iespējams. Kistietība bija jāpadara par senu jeb senču reliģiju. Tā radās *logos spermatikos* koncepcija. Saskaņā ar to gan Vecās Derības personāži, gan sengrieķu filozofi sludināja to pašu kristīgo mācību, kas pilnībā atklājās Jēzū Kristū.

Reliģijas kā saiknes starp cilvēku un Dievu interpretācija ir iemesls šādiem reliģijas izpratnes nosacījumiem. Reliģija ir noteikti *teistiska* sistēma, kur darbojas divi: cilvēks un Dievs. Divu realitāšu ideju teisma kontekstā var nosacīti saukt par relatīvo duālismu. Arī ticībai vienam patiesajam Dievam ir svarīga nozīme reliģijas jēdzienā. Tāpat ārkārtīgi svarīga kļūst doktrīna, kas atrodama Svētajos Rakstos. Reliģijas būtību nosaka piederība pareizajai mācībai jeb doktrīnai, nevis senču rituālu praksei. Reliģijai kristiešu izpratnē ir svarīga arī vēsturiskā dimensija. Atklāsmes vēsturiskums ir garantija reliģijas patiesumam. Šāda reliģijas izpratne dominēja pirmajos gadsimtos un ir populāra arī mūsdienās. Šādu reliģijas interpretāciju neapzināti patur prātā ne tikai kristīgie teologi, bet arī neatkarīgie Rietumu reliģiju pētnieki.²

Nākamais jautājums ir tāds: kādā veidā šāda reliģijas izpratne, kur ir svarīga viendievība kā pareiza doktrīna, relatīvais duālisms, ticības un vēsturiskuma faktors, atbilst pasaulē pazīstamo reliģiju saturam? Tādas reliģijas kā hinduisms, budisms, konfuciānisms, daoisms, šinto u. c. neparedz ticību vienam Dievam, relatīvo duālismu un attiecības starp divām realitātēm, vēsturiskumu un citreiz arī doktrīnu. Nedz indiešu, nedz ķīniešu reliģiozitāte nav tekstoloģiska, nerunājot par to, ka, piemēram, indieši un ķīnieši vispār nepazīst

² Izklāstīts pēc King, R. *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and the 'mystic East'*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008, 35–41.

relīģijas jēdzienu. Aptuvenus relīģijas ekvivalents indiešiem ir dharmā, bet ķīniešiem – *dzundzjao*.³

Izrādās, ka relīģija ir Rietumu, precizējot, kristiešu, jēdziens. Mēs nekādā ziņā nevaram noliegt to, ka kaut kas, ko mēs esam pieraduši saukt par relīģiju un kas būtu zināmu relīģisku ideju un prakšu kopa, piemīt visām pasaules tautām. Un, ja tā, tad mums nekas cits neatliek, kā paturēt apzīmējumu *relīģija* (jo cits pagaidām nav atrasts) un citādāk raksturot relīģijas būtību. Katra relīģiju zinātnes apakšnozare definē relīģiju atbilstoši kādiem tai svarīgiem kritērijiem. Relīģijas sociologs un relīģijas psihologs paskaidros relīģijas jēgu dažādi. Mēs pievērsīsimies relīģijas fenomenologu diskusijai par relīģijas dabu, jo fenomenologi cenšas uzsvērt tieši šo jautājumu un risināt to, lietojot empātiju jeb iejušanos, kas dod iespēju skatīties uz problēmu no iekšpuses.

20. gs. 20.–30. gados un vēlāk relīģijas fenomenoloģija saista relīģijas būtību ar *svētā* kategoriju un *svētā* pieredzi. *Svētais* un *pieredze* kļūst par diviem universāliem relīģijas kritērijiem. Šajā laika posmā fenomenologiem bija svarīgi uzsvērt to, ka visām pasaulē zināmām relīģiskām tradīcijām ir kopsaucējs.

Kā spilgtāko tālaika teologu un relīģijas fenomenologu, kas uzsvēra *svētā* kategoriju, var minēt **Rūdolfu Oto**. Viņš protestēja pret relīģijas kā „sabiedriska instinkta vai sociāla vērtējuma funkcijas” interpretāciju. Oto atskaites punkts relīģijas pētniecībā bija *svētais*, ko ir viegli izprast apofātiskās teoloģijas kontekstā, jo pieredzētais *svētais* nav aprakstāms. Savā darbā *Das Heilige* teologs uzsver, ka mums, Rietumu kultūras pārstāvjiem, ir tieksme šo jēdzienu racionalizēt un izprast to kā ētisku kategoriju. Oto raksta: „Taču tāds vārda „svēts” lietojums ir aptuvens. „Svēts” ietver sevī visu minēto, taču tā saturā ietilpst arī mums izjūtās dots kāds nepārprotams atlikums, kas te ir izceļams visupirms. [...] Tas, par ko mēs runājam un ko mēs gribam kaut cik iezīmēt, proti, padarīt

³ Ķīniešu reliģiozitātes kvintesenci ir lieliski aprakstījis krievu sinologs A. A. Maslovs. Sk. Маслов, А. А. *Китай: Укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз*, 2-е изд. Москва: Алетея: Новый акрополь, 2006, 15–29.

izjūtamam, mājo *visās* reliģijās kā to īstenais kodols, un bez tā reliģija vispār nebūtu reliģija.⁴ Precizējot terminoloģiju, Oto piedāvā attīrīt *svēto* no racionālās un ētiskās interpretācijas, dodot attīrītajam savu nosaukumu, proti, *numinozais*. Šo *numinozo* ir iespējams iepazīt vienīgi caur pieredzi, atturoties no jebkāda diskursa un definīcijām.⁵

Līdzīgi *svētā* pieredzi kā reliģijas būtiskāko pamatiezīmi akcentēja 20. gs. pirmajā pusē vēl viena slavenība reliģijas fenomenoloģijā – **Lēvs** (*Gerardus van der Leeuw*, 1890–1950). Darbā *Reliģijas fenomenoloģija* (1933) viņš izcēla *svētā* jeb *sakrālā* un *profānā* pretpolus, saucot cilvēku par *homo religiosus*, un uzsvēra, ka *svētais* tiek sākumā pieredzēts un pēc tam verbalizēts jeb nosaukts vārdos. Tāda pieredzes verbalizācija jeb interpretācija var atšķirties un ir atkarīga no kultūrvēsturiskā konteksta.⁶

Mirča Eliade (*Mircea Eliade*, 1907–1986) pārstāv nākamā, t. i., moderno periodu reliģijas fenomenoloģijā.⁷ Viņš bija uzticīgs klasiskās reliģijas fenomenoloģijas nostājam par *sakrālo* un *profāno* un izmantoja papildu jēdzienus *hierofānija*, *arhetipi*, *simboli*. Līdzīgi klasiķiem Eliade uzskatīja, ka visām reliģijām ir kas kopīgs. Lietojot Junga psiholoģijas idejas, viņš ir it kā izcēlis Junga *arhetipisko* no cilvēka apziņas dziļākā slāņa, t. i., no *bezapziņas*, ārpusē, t. i., sakrālā jomā. Viņaprāt, sakrālais atklājas dažādās kultūrās un dažādos vēstures posmos kā *hierofānijas* jeb *svētā* manifestācijas profānajā pasaulē.

Tāpat kā Lēvs, Eliade uzskatīja cilvēku par *homo religiosus*, kurš, veidojot reliģiskos simbolus, saprotami atklāj neizteikto arhetipisko reliģisko pieredzi un ceļ tiltu starp profāno un

⁴ Oto, R. Svētais. *Ceļš 47.2* (1995), 49.

⁵ *Ibid.*, 51.

⁶ Михельсон, О. Х. Феноменология религии. Шахнович, М. М., гл. ред. *Религиоведение*, СПб: Питер, 2007, 425–426.

⁷ Saskaņā ar O. K. Mihelsonu reliģijas fenomenoloģijā var izšķirt trīs periodus: sākotnējo, klasisko un moderno. Sākotnējā posmā nav kādu īpašu hipotēžu un teoriju. Tas pārstāv aprakstošo fenomenoloģiju. Klasiskās fenomenoloģijas ieguldījums ir reliģiju kopsaucēja meklējumi, *svētā* kategorijas izstrādāšana un reliģijas fenomenoloģijas pētniecības objekta iezīmēšana. Par pēdējo ir daudz rakstījis Lēvs. (Михельсон, О. Х. Феноменология религии. Шахнович, М. М., гл. ред. *Религиоведение*, 414–426.)

sakrālo. Piemēram, lai atgrieztos pirmatnējā laikā, kad tika radīta harmoniska, perfekta pasaule, cilvēks izpilda rituālus, kuri aicina atkārtot kosmogonisko aktu, nokļūt sakrālā jomā un atcelt vēsturi, kas skar profāno. Pietiek atcerēties jaunā gada svinības daudzās pasaules malās, kad mēģinām visu sākt no jauna ar cerību, ka jaunais gads būs labāks par iepriekšējo, ka viss sliktais paliks vecajā gadā un nenāks mums līdz. Pirmatnējā laika tēls sasaucas ar pasaules centra simboliku. Pasaules centrs, ko var simbolizēt templis, svētvieta, kāds noteikts kalns (piem., Meru, Sinaja, Tabora vai Golgāta), ir sakrālās telpas iemiesojums virs zemes. Ejot svētceļojumā vai apmeklējot templi vai baznīcu, cilvēks nokļūst sakrālajā telpā. Mirča Eliades domas par cilvēka atgriešanos sakrālajā telpā un laikā ir īsi izteiktas viņa paša vārdos par rituālu: „Pateicoties rituāla paradoksam, jebkura iesvētīta vieta sakrīt ar Pasaules Centru tāpat, kā jebkura rituāla laiks sakrīt ar mītisko „iesākuma” laiku.”⁸

Reliģiskā simbolika ir atkarīga no kultūrvēsturiskā konteksta, tādēļ dažādās kultūrās tā ir atšķirīga. Fenomenoloģiskā metode, ko Eliade ir precizējis kā *hermeneitisko*, ar iejušanās un iepriekšējās pētnieka reliģiskās pieredzes palīdzību aiz svešas kultūras simboliem ļauj saskatīt neirstošos reliģiskās pieredzes *arhetipus*, kas visām reliģijām ir kopīgi, un tādā veidā izprast svešu reliģiju jebkurā tās attīstības posmā.⁹

Mūsdienās reliģijas fenomenoloģijas idejiskā bāze ir krietni pārveidojusies. Tādēļ būtu prātīgi runāt par postmoderno

⁸ Элиаде, М. *Миф о вечном возвращении*. Васильева, А. А. (пер.) Москва: Ладомир, 2000, 36.

⁹ Mirča Eliade metodoloģijas ziņā ir sekojis Joahimam Vaham (*Joachim Wach*, 1898–1955), kurš piedāvāja fenomenoloģisko atturēšanos no subjektīviem spriedumiem aizstāt ar subjektīvās pieredzes izmantošanu pētījumā. (Sharpe, E. J. *Comparative Religion: A History*, 2nd ed. UK: Duckworth, 2003, 239.) Pēc būtības gan fenomenoloģiskās, gan hermeneitiskās metodoloģijas pārstāvji domā vienu un to pašu intuitīvo iejušanos, kuras dēļ pētnieks raugās uz svešas reliģijas aktualitātēm no iekšpuses pareizas interpretācijas meklējumos. Eliades metodoloģijas fenomenoloģiski hermeneitisko būtību labi paskaidrojis O. K. Mihelsons. Viņš uzsver, ka salīdzinošā fenomenoloģiskā metode palīdz Eliadem konstatēt reliģijas parādību būtību jeb pamatu, kamēr hermeneitiskā metode liek viņam izprast reliģiskās parādības. (Михельсон, О. Х. *Феноменология религии*. Шахнович, М. М., гл. ред. *Религиоведение*, 423.)

relīģijas fenomenoloģiju, kuras pamatus ir licis **Ninians Smarts** (*Ninian Smart*, 1927–2001). Kaut arī viņš bija Eliades laikabiedrs, viņš reliģijas fenomenoloģijā radīja pilnīgi jaunu ideju kopu, kas arī ļauj uzskatīt viņu par postmodernās reliģijas fenomenoloģijas krusttēvu. Viņa galvenais ieguldījums ir jauns skatījums uz reliģijas dabu, un tas neparedz nekādu konstantu jeb mūžīgo, neirstošu, arhetipisko (Junga un Eliades izpratnē), kas tiktu nodots ar reliģisko tradīciju no paaudzes uz paaudzi un būtu universālais neapraķstāmais Cits, un atklātos tautām dažādos vēstures posmos. Tas, ko Oto ir saucis par *svēto*, bet Eliade par *sakrālo*, tiek anulēts, jo postmodernais laikmets neuzticas vairs jēdzieniem, kas empīriskā ceļā nav pierādāmi. Arī pieredze vairs nav tik lielas ievēribas vērtā, jo ir subjektīva un grūti verificējama jeb pārbaudāma. Reliģijas pētniecība iegūst pilnīgi citus vaibstus, pārtapdama par psiholoģijas, socioloģijas un etnoloģijas sastāvdaļu. Nevarēdama paturēt patstāvīgu nišu, tā pārtop par kultūras aspektu, jo reliģiskā pieredze un tās objekts *svētais* vairs nav ievēribas vērti.

Kas tad ir reliģija Niniana Smarta izpratnē? Jāsāk ar to, ka tai nav kodola, nav mugurkaula jeb būtības. Tādēļ nekādas reliģijas definīcijas pēc būtības nemaz nav iespējamā. Reliģijai katrā pasaules nostūrī ir savs raksturs, bet, tā kā reliģiju zinātne ir ievākusi pietiekami daudz datu par dažādām pasaulē izplatītām reliģijām, tajās jeb tajā, reliģijā, var saskatīt septiņus aspektus, kas cits citam nav pakārtoti. Tas nozīmē, ka nav iespējams šos aspektus sakārtot pēc hierarhijas principa tā, lai starp tiem saskatītu noteicošo. Šie aspekti ir rituāls, pieredze un emocijas, mīts, doktrīna vai filozofija, ētika un likumdošana, sociālais un institucionālais aspekts, materiālā un mākslas dimensija. Šiem septiņiem Smarts pievieno arī ekonomisko un politisko aspektu.¹⁰

Šādā reliģijas interpretācijā notiek postmodernismam ierastais mēģinājums saskaldīt, saskatīt daļas, nevis kopīgo.

¹⁰ Gothoni, R. *Attitudes and Interpretations in Comparative Religion*. Helsinki: Academia Scientiarum Finnica, 2000, 19. Renē Gotoni ir vadošais komparatīvās reliģiju zinātnes pētnieks Helsinku Universitātē un savos darbos balstās uz Niniana Smarta reliģijas koncepciju.

Ne velti vienu no Smarta darbiem, kur viņš apspriež reliģijas daudzveidības jautājumu, sauc *Svētā dimensijas: pasaules ticību anatomija*.¹¹ Reliģija ir it kā sadalīta kā nedzīvs ķermenis sekcijas laikā. Septiņu reliģijas aspektu vidū ir arī pieredze, kas, pēc pētnieka domām, var būt, bet var arī nebūt aktuāla vienai vai otrai reliģijai.

No otras puses, nebūtu pareizi Smarta reliģijas interpretācijā saskatīt tikai saskaldīšanas motīvu. Ķermeņa orgāni sadarbojas savā starpā, ietekmējot cits citu. Arī reliģija ir līdzīga organismam. Apspriežot reliģiskās doktrīnas jautājumu, Smarts piedāvā salīdzināt dažādus doktrīnas elementus un idejas ar orgāniem. Tomēr būtu naivi domāt, ka pētniekam reliģija vai kāda tās sastāvdaļa, piemēram, doktrīna, ir holistiska un nemainīga kopa. Orgānu un organisma tēls ir vajadzīgs Smartam, lai runātu par dažādiem ķermeņiem, kas būtu ne tikai daudzveidīgu reliģiju prototips, bet arī dažādu kādas reliģijas attīstības posmu tēls. Tas nozīmē, ka kristietība 4. gadsimtā un 20. gadsimtā ir divas atšķirīgas kristietības, divi ķermeņi. Dažādību nosaka elementu mijiedarbība. Izmantojot ķermeņu piemēru, var teikt, ka suņa deguns atšķiras no cilvēka deguna, jo ir saistīts ar kādiem orgāniem vai suņa ķermeņa funkcijām, kas padara suņa ožu asāku.¹² N. Smarts elementu dinamisko mijiedarbību reliģiskajā sistēmā sauc par dialektisko fenomenoloģiju.¹³

Līdzīgi reliģiskā doktrīna katrā laika posmā tiek interpretēta dažādi atkarībā no kultūrvēsturiskiem faktoriem, kas liek cilvēkiem ielikt pierastajos vārdos pavisam citu saturu. Piemēram, Jēzus Kristus pirmo gadsimtu kristiešiem krasi atšķiras no mūsdienu Jēzus Kristus interpretācijas, pateicoties citam kultūrvēsturiskam fonam. Turpinot Smarta domu, varam piedāvāt šādu piemēru. Pirmo gadsimtu kristieši gāja

¹¹ Smart, N. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1999. Smarts izvēlas neizmantojot vārdu *reliģija* grāmatas nosaukumā, dodot priekšroku *ticībai, ticējumam*, kas ir pretrunā ar viņa paša principu: neacentēt kādu vienu reliģijas aspektu. Ticība nav identificējama ar reliģiju, jo ticība var nebūt aktuāla vienai vai otrai reliģijai.

¹² Smart, N., Konstantine, S. *Christian Systematic Theology in a World Context*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, 41.

¹³ Smart, N. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, 7.

uz nāvi, lai apliecinātu piederību vienīgi pareizajai reliģijai un vienīgajam Dievam, kas ir atklājies Jēzū Kristū, bet šodien reliģiskā eklektisma, racionālisma un dažādu reliģijas pētniecisko hipotēžu dēļ Jēzus Kristus dievišķo dabu un unikālo misiju absolutizē tikai nedaudzi. Bieži kristiešu prātos Kristus ir viens no tiem, kas ir veiksmīgi paveicis individuācijas procesu, ir viens no guru vai ētikas skolotājiem.¹⁴

Ninians Smarts palīdz apzināties reliģijas nepastāvīgo raksturu, izmantojot kolāžas tēlu. Reliģijas kolāžu veido salasītie un kopā saliktie vēstures, metafizikas, reliģisko tekstu, pieredžu, rituālu u. c. fragmenti, gabali (*pieces*).¹⁵ Acīmredzami fragmenti mijiedarbojas, tādēļ tad, kad kolāžā viens fragmentiņš tiek aizstāts ar citu, pārējo kolāžas atsevišķo daļu nozīme, jēga mainās.

Niniana Smarta reliģijas izpratni papildina viņa domas par misticismu. Pētnieks stājas opozīcijā Rūdfolfam Oto, apgalvojot, ka *numinozā* pieredze nevar būt reliģiju universālā kvintesence. Izmantojot iemīļoto saskaldīšanas principu, Smarts secina, ka *numinozā* pārdzīvojums un mistiskā pieredze ir divas dažādas lietas. Pirmais nozīmē situāciju, kad cilvēka priekšā ir dievišķais Cits un ir aktuāls teismam raksturīgais relatīvā duālisma princips. Mistiskā pieredze paredz vienotības pārdzīvojumu, kādu mēs atrodam, piemēram, Upaniśādās. Tā kā *numinozā* un *mistiskā* pieredzes tik krasi atšķiras un ir pat pretrunīgas, nevar runāt par visu reliģiju kopīgo pieredzi. Ja kvintesence ir sašķelta, tad tā vairs nav kvintesence, šajā gadījumā pieredze nav reliģijas un reliģiju būtība, bet tikai aspekts.¹⁶

Mistiskā pieredze tomēr ir daudz komplicētāka, nekā pētnieks to stāda priekšā. Tas, ko viņš sauc par *numinozo* un *mistisko*, bieži vien ir dažādas mistiskās pieredzes pakāpes vienā kontemplatīvā tradīcijā un viena mistiķa pārdzīvojumu

¹⁴ Neapšaubāmi, Smarta interpretācijas ideja sasaucas ar Hansa Georga Gadamera hermeneitiku.

¹⁵ Smart, N., Konstantine, S. *Christian Systematic Theology in a World Context*, 42.

¹⁶ Smart, N. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, 167–168, 174.

kopā. Var minēt *Bar do thos grol* jeb *Tibetas mirušo grāmatu*,¹⁷ kas apraksta cilvēka nāves procesu tantriskās fizioloģijas un apziņas intraversijas kontekstā. Saskaņā ar Tibetas budisma mācību katra dzīva būtne mirstot piedzīvo tikšanos ar Skaidro Gaismu, kas ir Buda jeb dzīvās būtnes iekšējā būtība. Ja mirstošais tam nav sagatavots, viņš pārdzīvo to kā *numinozo*, jūtot diskomfortu un bailes parādības priekšā. *Numinozā* apzīmējumu šeit lietojam Smarta interpretācijā. Ja mirstošais ir bijis krietns meditācijas praktizētājs un dzīves laikā ir sevi pieradinājis pie Skaidrās Gaismas vīzijām, nāves laikā viņš piedzīvo nevis bailes, bet saplūšanu ar Gaismu.

Un tomēr būtu grūti pārnest Smartam to, ka viņš nav pamanījis mistiskās pieredzes sarežģīto raksturu. Pētnieks uzsver, ka pieredzes var būt arī jauktas. Kopumā Smarts min sešas pieredzes iespējas: mēdz būt tikai numinozā un tikai mistiskā jeb kontemplatīvā pieredze. Bez tām vēl pastāv trīs jauktie varianti, kas ir numinozā un kontemplatīvā līdzsvars pārdzīvojumā, numinozā dominance pieredzē un kontemplatīvā pārsvars pārdzīvojumā. Sestā iespēja ir pieredzes faktora absence reliģiskajā tradīcijā.¹⁸

Jāatzīst, ka Smarta shēma ir ārkārtīgi loģiska. Salīdzinot reliģisko pieredzi ar seksa fenomenoloģiju, viņš secina, ka kultūrvēsturiskais konteksts nosaka reliģiskās pieredzes īpatnības tieši tādā pašā veidā, kā tas ietekmē seksuālo pieredzi. Tomēr Smarts atzīst arī to, ka dažādu kultūru un vēsturisko periodu seksa „būtiskās izjūtas (*the basic sensations*) ir līdzīgas” un nav simtprocentīgi kultūras nosacītas.¹⁹ Viņš neizvairās no universālās reliģiskās pieredzes jautājuma iztirzāšanas, apgalvojot, ka, viņaprāt, šāda dažādas tradīcijas apvienošā reliģiskā pieredze sakņojas cilvēka psihē.²⁰

¹⁷ Grāmatas nosaukuma burtisks tulkojums ir *Atrīvošanās caur klausīšanos starpstāvoklī*. Par labāko tulkojumu angļu valodā mūsdienās ir pieņemts uzskatīt Roberta Tūrmana veikumu. Sk. Thurman, R. A. F., trans. *The Tibetan Book of the Dead: The Great Book of Natural Liberation Through Understanding in the Between*. New York: Bantam Book, 1994.

¹⁸ Smart, N. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, 174.

¹⁹ *Ibid.*, 169.

²⁰ Burtiski Smarta vārdi skan šādi: „Core-type religious experiences are intrinsic to the human psyche in some way.” (*Ibid.*, 177.)

Lai gan pētnieks neignorē būtiskās izjūtas un universālo cilvēka psihi uzbūvi, viņš nepadara būtisko par pieredzes bāzi. Dodot priekšroku kontekstuālismam, viņš pārvērš kultūrvēsturisko vidi par neapstrīdamu reliģiskās pieredzes balstu un atskaites punktu. Smarta dzelžainā loģika ir pievilcīga, tomēr viņa izvēle starp būtisko, ko viņš nenoraida, un kontekstuālo ir subjektīva, jo neparedz loģiskus argumentus. Starp reliģiskās pieredzes *daudzveidību* un *modiem* viņš izvēlas pirmo, uzsverot nevis *vienas pieredzes* aspektu dažādību, bet dažādas pieredzes, kas savā starpā nesaskaras. Pat jauktā numinozā un kontemplatīvā pieredze ir kaut kas patstāvīgs un izolēts no pārējām pieredzes formām.

Smarta reliģijas izpratne ir krietni ietekmējusi mūsdienu reliģijas fenomenoloģiju. No vienas puses, tā ir paturējusi strukturālisma un arhetipu principu, no otras puses, ir piešķīrusi tiem postmodernisma plūstošā, mainīgā nozīmi. Te būtu vietā pieminēt **Duglasu Alenu**, kurš piedāvājis arhetipu jeb struktūru interpetāciju, kas atšķiras no Eliades sniegtās. Viņš nenoliedz, ka reliģija ir strukturēta, un neapšaubā arī to, ka dažādās reliģijās varētu būt līdzīgas struktūras. Tomēr Alens atsakās balstīt arhetipisko (struktūras) uz *sakrālo*. Kritizējot Oto un Eliades *svētā (sakrālā)* un *arhetipu* noturīgā satura ideju, viņš izprot struktūras kā kaut ko dinamisku, mainīgu atkarībā no kultūrvēsturiskā fona. Kaut arī struktūrās ir nenoliedzami kaut kas noturīgs („*the pure case*”), to balsts ir nevis *kolektīvā bezapziņa* kā Jungam vai *sakrālais* kā Eliadem, bet *kultūrvēsturiskais konteksts*. Tas nozīmē, ka nedz struktūru saturs, nedz to kvantums nav noturīgs. Reliģija ir mainīgu struktūru kopa. Struktūras katrā laika posmā tiek interpretētas citādi.²¹

Tātad Alens iet vidusceļu starp klasisko fenomenoloģisko strukturālismu un postmoderno kontekstuālismu, kas nesaskata reliģijā nekādu sistēmu, nekādu strukturētību. Kaut arī Alens, būdams mūsdienu reliģijas fenomenoloģijas ideju

²¹ Allen, D. Major Contributions of Philosophical Phenomenology and Hermeneutics to the Study of Religion. In: *How to do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*. Ed. Gothoni, R. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005, 16–24.

sistematizētājs, nenoliedz struktūru pastāvēšanu, viņa idejiskā bāze sasauca ar Niniana Smarta kolāžas reliģijas ideju. Citiem vārdiem, mūsdienu fenomenoloģija neparedz kādu reliģijas kodolu, neierāda pieredzei galveno vietu reliģiskajā tradīcijā un noliedz *svētā* kategoriju kā pētījuma atskaites punktu. *Svētais* vairs nav kaut kas reāls, bet ir viena no nenozīmīgām un plūstošām mācības sastāvdaļām, kas doktrīnā var būt, bet var arī nebūt.

Nebūtu kļūda, ja apgalvosim, ka mūsdienu reliģijas fenomenoloģija top Rietumu racionālisma garā. Ričards Kings, piesaucot tādu autoritāti kā Gadamers, skaidro mēģinājumu pētīt reliģijas ar eksakto metožu un loģiskā diskursa palīdzību kā tipisku kļūdu reliģiju pētniecībā.²² Turpinot Kinga domu, var secināt, ka Rietumu reliģiju pētnieks, apspriežot reliģijas jautājumu, neatstāj vairs vietu iracionālajam nedz reliģijā, nedz savā pētījumā.

Visbeidzot, ir vērts minēt **Stīvenu Kacu** (*Steven Katz*), kas vēl joprojām ir vadošais misticisma pētnieks. Viņa interešu lauks ir mistiskās pieredzes būtība. Kacs izdara banālu, bet diezgan svarīgu secinājumu: nav iespējams vilk robežu starp pieredzi un tās interpretāciju, un šeit viņam, neapšaubāmi, var piekrist. Tomēr viņš neapstājas pie šī postulāta, apgalvojot, ka kultūrvēsturiskā fona nenosacītā reliģiskā pieredze nemaz nepastāv. Nepastarpinātās, attīrītās mistiskās pieredzes nav, kamēr pereniālās paralēles starp dažādu savā starpā vēsturiski nesaistīto reliģiju mistiskiem pārdzīvojumiem nav adekvātas. Arī Kacs, pieskaroties reliģijas sirdij, kas ir mistiskā pieredze, ieslīgst kontekstuālistmā un konstruktīvismā.²³

Mūsdienās Stīvens Kacs ir izpelnījies pamatīgu savu uzskatu kritiku, tomēr jāpiesauc tikai viena autoritāte – **Džonatans R. Hērmens** (*Jonathan R. Herman*), kas aicina apsvērt mūsu domāšanas totālo atkarību no postmodernā kontekstuālistma. Savā rakstā *Kontekstuālā ilūzija: salīdzinošais misticisms un postmodernisms* pētnieks nodarbojas ar

²² King, R. *Orientalism and Religion*, 43.

²³ King, R. *Mysticism and Spirituality*. In: *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Ed. Hinnells, J. R. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007, 317.

konteksta dekonstrukciju, norādot uz *būtisko*, kas ir paslēpts, burtiski apglabāts zem konteksta čaulas. Būdams uzticīgs verificācijas, t. i., pārbaudāmības, principam, pētnieks piedāvā konteksta jēdziena paplašināšanas variantus, lai šaurie konteksta rāmji nekļūtu par šķērsli dažādu reliģiju komparatīvā rakstura pētīšanai.²⁴

Parasti par divu vai vairāku reliģisko tradīciju kopīgo kontekstu uzskata kultūrvēsturisko fonu. Tas nozīmē, ka paralēles starp reliģijām var meklēt tikai tajā gadījumā, ja tām ir bijuši kultūrvēsturiski sakari. Bet, ja uzklasām Hērmena aicinājumu kontekstu paplašināt un dažādot, tad par šādu visām reliģijām kopīgo kontekstu var kļūt cilvēka apziņas vispārējā uzbūve, ko ir veiksmīgi pētījis **K. G. Jungs**. Atšķirībā no Mirča Eliades *sakrālā* kategorijas, kas mūsdienu Rietumu reliģiju pētniecībā netiek atzīta par verificējamo pētījuma atskaites punktu, Junga *kolektīvā bezapziņa* savas bioloģiskās izcelsmes dēļ vēl joprojām tiek atzīta par pietiekami uzticamu un drošu pamatjēdzienu, kas var kļūt par komparatīvā misticisma pētniecības bāzi. Lai gan Eliades *sakrālais* un Junga *bezapziņa* ir saistīti savā starpā tik organiski kā monētas divas puses, tomēr mēs esam kļuvuši par Aristoteļa loģikas vergiem, nespējami paļauties uz nepierādāmu pieņēmumu, kas šajā gadījumā ir *sakrālais*.

Tātad mūsdienās Latvijas reliģijas fenomenologi reliģijas būtības meklējumos un salīdzinošajā reliģiju analizē var iet trīs ceļus. Pirmais ceļš ved uz fenomenoloģijas aizsākumiem un, lai cik dīvaini tas nebūtu, uz Austrumiem, proti, tas ir aksiomātisks *svētā* (*sakrālā*) pieņemšanas ceļš un tā pasludināšana par pētījuma atskaites punktu, ko kontekstuālisti dēvē par semizinātni. Otrais ceļš ir *svētā* noliegšana kontekstuālisma labā, kas nepieciešami izraisa reliģiju pētniecības pārtapšanu par socioloģijas, vēstures, filozofijas, etnoloģijas vai psiholoģijas sastāvdaļu, jo reliģijai vairs nav sava patstāvīga balsta. Ir tikai konteksts: socioloģiskais, vēsturiskais,

²⁴ Herman, J. R. The Contextual Illusion: Comparative Mysticism and Postmodernism. In: *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*. Ed. Patton, K. C., Ray, B. C. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000, 97–98.

filozofiskais utt.²⁵ Visbeidzot, trešais ceļš ir vidusceļš starp diviem pieminētajiem. Tā ir konteksta paplašināšana un sakrālā kategorijas psihologizācija vai arī sakrālā noklusēšana, ko, savukārt, ir pielāvis Lēvs, īpaši uzsvērdams to, ka Dievs vai sakrālais nav fenomenologa pētniecības objekts. Reliģijas fenomenoloģija nodarbojas tikai ar to, kas parādās subjektam, nebūdama tiesīga izvērst diskusijas par Dieva vai *svētā* būtību. Var pievērst uzmanību tikai pārdzīvotajam *svētajam*, kas neko nepasaka par tā būtību. Svētā noklusēšanas ceļš tomēr nav pilnīgs, jo dažādu reliģisko tradīciju salīdzinājumam nepieciešama teorētiskā bāze paralēļu vai atšķirību meklēšanai.

Latvijā reliģijas fenomenoloģijas uzplaukums iekrīt 20. gs. 30. gados pirms „radikāla lūzuma filozofijas un reliģijas pētniecības laukā”, kas „notika ar 1940. g. 17. jūnija okupāciju”.²⁶ Fenomenoloģisko meklējumu iedvesmotāji neapšaubāmi bija Sēderblūms, Oto un Lēvs. Visi trīs pētnieki izmantoja *svētā* kategoriju, tādēļ katrs no viņiem izpelnījās latviešu teologu un filozofu ievērību un arī kritiku. Var droši teikt, ka reliģiskā pārdzīvojuma jeb pieredzes un *svētā* tēma nevienam domātāju neatstāja vienaldzīgu. Pēc Nikandra Gilla vārdiem, par reliģijas fenomenoloģijas izplatību un attīstību īpaši jāpateicas Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes mācību spēkiem V. Maldonim, G. Menšingam, K. Kundziņam, A. Freijam, H. Biezajam, E. Rumbam.²⁷ Bez viņiem var minēt daudzus citus pētniekus, kas tālaika fenomenoloģijas ietekmē balstījās uz Oto, Lēva vai Sēderblūma izstrādātiem jēdzieniem.

Kā pirmo var minēt **Voldemāru Maldoni**, kura spalvai pieder darbs *Reliģijas fainomenoloģija*, izdots 1935. gadā

²⁵ Šāda reliģiskā pētījuma pārtapšanu par etnoloģijas un socioloģijas pētījumu var vērot Somijas vadošā reliģiju zinātnieka Renē Gotoni (*René Gothóni*) darbā *Attitudes and Interpretations in Comparative Religion*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2000.

²⁶ Biezais, H. Ievadam. *Reliģiski-filozofiski raksti VI*. Prof. D. Dr. Haralda Biezā virsredakcijā. Rīga, 1997, 7.

²⁷ Gills, N. Reliģiski-filozofisko rakstu (1925.–1936. g.) autori un „filozofijas un reliģijas zinātņu biedrība” (1922.–1940. g.) Latvijā. *Reliģiski-filozofiski raksti VI*. Prof. D. Dr. Haralda Biezā virsredakcijā. Rīga, 1997, 32.

žurnālā *Ceļš*.²⁸ Maldoņa kolēģis A. Freijs 1938. gadā Universitātes izdevumā *Zinātne tēvzemei divdesmit gados 1918–1938* apgalvo, ka „Maldoņa fenomenoloģiskais un reliģijas psiholoģiskais pētījums un izvīzītais viedoklis patlaban ir vērtīgākais un pilnīgākais šinī virzienā”.²⁹ Maldoņa spēju iejusties priekšmetā un izdarīt arī mūsdienu reliģijas fenomenoloģijai aktuālos secinājumus var tikai apbrīnot. Piesaucot G. van der Lēvu, Rūdolfu Oto un citas autoritātes, kā arī diskutējot ar viņiem, viņš sniedz vairākas reliģijas definīcijas, kas ļauj dziļāk saprast viņa paša reliģijas izpratni. Šīs definīcijas ir cieši saistītas ar kristīgās antropoloģijas un reliģijas fenomenoloģijas izpratni.

Pirmkārt, Maldonis ir pārliecināts, ka parādībās ir noturīga būtība (*Ceļš* 1935, 166.). Acīmredzot šī atziņa, kas mūsdienu kontekstuālisma un konstruktīvisma gaismā šķiet tik uzkrītoša, toreiz bija kaut kas pats par sevi saprotams. Jau 20. gados, izmantojot Oto svētā pamatkategoriju, Maldonis meklē tās izpausmes latviešu tautas reliģiozitātē un latviešu daiļliteratūrā. Pētot Poruka rakstus, Maldonis analizē reliģijas jēgu no antropoloģijas redzespunkta. Uzsverot latviešu priekšstatu par *balto dvēseli*, viņš pielīdzina to indiešu *Ātmanam* jeb „mūžīgajam Pašam”. Ētika reliģijā ir aicināta tuvināt cilvēku sev „Pašam” tādā veidā, ka viņš dzenas pēc īsti „baltā labuma” un veido pareizo noskaņu pret sevi, sabiedrību, dabu un mūžīgo „Pats”. A. Freijs atzīmē, ka vēlāk 1928. gadā izdotajā *Ētikas mācības grāmatā vidusskolām* Maldonis atsakās no indiešu filozofijas Ātmana un latviešu baltās dvēseles jēdzieniem, atzīstot tos par nepietiekamiem un neskaidriem.³⁰ Un, kaut arī Maldonis apšaubā savus agrākos pieņēmumus, viņu var uzskatīt par Junga *Patības* un *individuācijas* ideju priekštecī. Atgriežoties pie noturīgās parādību būtības, jāteic, ka ar laiku

²⁸ Prof. Maldonis, V. Reliģijas fainomenoloģija. *Ceļš: laikraksts reliģiju un gara dzīvei. 1. gads*. Red. Māc. Šaurums, G. Ev. Lut. Baznīcas virsvalde, 1935. Šajā izdevumā ir apkopoti visi 1935. g. *Ceļa* numuri. Tādēļ visas trīs Maldoņa *Reliģijas fainomenoloģijas* daļas ir atrodamas šajā izdevumā. Atsauces turpmāk tekstā ar apzīmējumu iekavās *Ceļš* 1935, lpp.

²⁹ Freijs, A. Sistemātiskā teoloģija. *Zinātne tēvzemei divdesmit gados 1918–1938*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1938, 319.

³⁰ *Ibid.*, 320.–321.

Maldonis pāriet no statiskās reliģijas būtības koncepcijas, kas ir klāt „Pats” idejā, pie dinamiskās. Jauno viedokli Maldonis pauž 30. gadu beigās izdotajā *Reliģijas fainomenoloģijā*, izklāstot Lēva pozīciju šajā jautājumā.

Maldonis bija tālredzīgs, skatot reliģiju kā kaut ko ļoti dinamisku, kam ir noteikta attīstības shēma (*Ceļš* 1935, 165.). Reliģija nepārtraukti plūst, jo pats Dievs nav nekas cits kā „lielas Varas plūsma” (*Ceļš* 1935, 83.). Tanī pašā laikā Dievs ir arī neizdibināms, būdams „gluži citādāks, nekā mēs, cilvēki, to domājam” (*Ceļš* 1935, 82.). Reliģijas dinamiskums nav jāsaprot abstrakti, taisni otrādi, tas nozīmē ne tikai ar prātu netveramo dievišķo kustību, kas šeit atgādina ķīniešu Dao, vienlaikus pasaulē klātesošo, dinamisko un promesošo, netveramo. Maldoņa reliģijā Dieva iemiesotā plūsma nozīmē arī vidi, „vides stilu”, „laikmeta reliģisko apziņu”, „objektīvo garu” (*Ceļš* 1935, 82.–83.), citiem vārdiem, mainīgo kultūrvēsturisko kontekstu. Tas, ko Maldonis sauc par reliģijas dinamiskumu, sasaucas ar mūsdienu kontekstuālisma un konstruktīvisma idejām. Tas tomēr neļauj pētniekam atteikties no *svētā* kategorijas, kas viņa *Reliģijas fainomenoloģijā* ir nosaukts par „lielo Varu”.

Vēl viena svarīga Maldoņa reliģijas iezīme ir *holisms*. Reliģija tiek izprasta kā „viengabalains fenomens” (*Ceļš* 1935, 166.), kas, savukārt, sasaucas ar cilvēka holistisko koncepciju un fenomenoloģiju, kuras „galvenais uzdevums [ir] sākt un beigt ar veselo, totālo” (*Ceļš* 1935, 20.). Šeit Maldonis sadraudzībā ar dižajiem fenomenologiem Oto, Lēvu u. c. ir krasā pretrunā ar moderno reliģijas fenomenoloģiju, kas kopā ar savu iedvesmotāju Ninianu Smartu reliģiju sašķeļ daļās.

Maldonis īpaši atzīmē arī to, ka reliģija ir universāla, jo katrs cilvēks ir apveltīts ar *reliģisko iedīgli apriori*. Reliģiskais iedīglis ir vispārcilvēcisks, bet šī iedīgļa izpausmi noteic individuālais un sociālais, resp., nacionālais faktors.³¹ Šo „izpausmi” esam jau minējuši reliģijas dinamikas kontekstā, kamēr reliģiskā iedīgļa ideja, šķiet, izsaka svarīgu reliģijas antropoloģijas atzinumu. Cilvēks ir *homo religiosus*, un garīgās

³¹ Freijs, A. Sistemātiskā teoloģija. *Zinātne tēvzemei divdesmit gados 1918–1938*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1938, 323.

alkas jeb *metafiziskā tieksme*, kā to apzīmē mūsdienu krievu teologs un filozofs S. S. Horužijs,³² pēc mūsu domām, ir nepieciešams reliģijas definīcijas konstrukts. Reliģisko apriori kā nepieciešamo reliģijas atskaites punktu ir minējuši daudzi mūsdienu teologi, vēsturnieki un psihologi. Piemēram, Džons Breks (*John Breck*) to saucis par ilgām pēc Dieva,³³ Nikolajs Korneanu (*Nicolae Corneanu*) par universālo pievilksanas spēku starp cilvēku un Dievu,³⁴ Jungs par nenosakāmu enerģiju mūsos,³⁵ Abrahams Maslovs par metamotivāciju,³⁶ Trelčs par reliģisko apriori,³⁷ bet Rāners (*Rahner*) par fundamentālo opciju jeb izvēli.³⁸ Visbeidzot, nebūtu jāaizmirst dižais sholasts Akvīnas Toms, kas vēl pirms vairākiem gadsimtiem ir nonācis pie tāda paša secinājuma. Reliģisko iedīgli cilvēkā viņš sauca par *desiderium naturale Dei* jeb cilvēka sirds dabisko tieksmi pēc Dieva.³⁹ Runājot par reliģisko iedīgli, būtu jāmin arī latviešu teologs A. Freijs, kurš, būdams uzticīgs reliģiskā pārdzīvojumam un *numinozā* jēdzienam, pieskārs arī reliģiju sākuma problēmai. Freijs rakstīja, ka „reliģijas sakne ir dvēselē iedabātais reliģiskais iedīglis ar tur numinozās pasaules iesētām dzīvības sēklām, ir reliģiskais apriori, ko sakustina svētuma pasaules dzīvības elpa”.⁴⁰

Maldonis nepaiet garām arī metodoloģijas jautājumam. Atzīstot reliģijas fenomenoloģiju par progresīvu un auglīgu

³² Хоружий, С. С. *Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении*. Москва: Центр психологии и психотерапии, 1991, 57–58, 68.

³³ Breck, J. Prayer of the Heart: Sacrament of the Presence of God. In: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39.1 (1995), 25, 44.

³⁴ Metropolitan Nicolae Corneanu. The Jesus Prayer and Deification. In: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39.1 (1995), 3.

³⁵ Knitter, P. F. *No Other Name: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991, 59.

³⁶ Торчинов, Е. А. *Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 1997, 31.

³⁷ Die Selbständigkeit der Religion. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 5 (1895) 367–436. (In: Knitter, P. F. *No Other Name*, 25.)

³⁸ Rahner, K. Observations on the Concept of Revelation, 9 ff.

³⁹ Knitter, P. F. *No Other Name*, 59.

⁴⁰ Cit. pēc Freijs, A. Sistemātiskā teoloģija. *Zinātne tēvzemei divdesmit gados 1918–1938*, 324.

apakšnozari reliģiju zinātnē, viņš kritizē virziena pārstāvjus par atrautību no kultūrvēsturiskā konteksta (*Ceļš* 1935, 87.), par subjektivitāti (*Ceļš* 1935, 19.) un vienas vadlīnijas trūkumu (*Ceļš* 1935, 87.). Tanī pašā laikā pētnieks atzīst, ka savas pieredzes lietošana pētījumā, par ko var lasīt Oto un vēlāk Eliades un Froma darbos, ir neizbēgama. Katrs pētījums jebkurā pētniecības laukā pārtop par pārdzīvojumu (*Ceļš* 1935, 30.).

Apkopojot vairākas Maldoņa reliģijas definīcijas, var izveidot vienu. Reliģija, pēc Maldoņa, ir pārkosmiskās Varas iemiesošanās cilvēces vēsturē, kas tiek pārdzīvota kā kaut kas apofātisks un vienlaikus dinamisks. Reliģijas mērķis ir cilvēka kā holistiskās plūsmas savienošanās ar lielās Varas plūsmu. Reliģija, pamatojoties uz reliģisko iedgļi, ir universāla, bet savās izpausmēs daudzveidīga.

Latvijas reliģijas fenomenoloģijas pārstāvis bija arī **Edgars Rumba**. Darbā *Baznīca un garīgais amats oikumeniski-luteriskā uztverē: pētījums Nātana Sēderblūma eklēsioloģijā* teologs liek pārdomāt reliģijas jautājumu, kas ir it kā ieausts Sēderblūma un līdz ar to arī paša Rumbas Baznīcas izpratnē. Būdams uzticīgs kristīgās eklezioloģijas pamatnostādnēm un vienlaikus izmantodams reliģijas fenomenologu *svētā* jēdzienu, viņš raksta, ka „no cilvēku viedokļa raugoties [...], baznīcā nodibinās *satiksme, kopība ar svētumu, communio* ar svēto, dzīvo Dievu, ar Dieva svētajām žēlastības dāvanām un ar Dieva svētajiem, tas nozīmē ar cilvēkiem, kas, žēlastībā taisnoti, ir kļuvuši par mūžīgās dzīvības mantiniekiem, kas savā personā un dzīvē liecina par dzīvo Dievu”.⁴¹ Šeit teologs uzsver cilvēku viedokli, kas no jauna liek atcerēties fenomenoloģijas pētniecības objektu, t. i., parādības. Atzīstot Sēderblūma un Oto izstrādātās pamatkategorijas, kas ir vara, *mana*, svētums,⁴² viņš apliecina savu uzticību dižo reliģijas fenomenologu reliģijas koncepcijai.

Tālaika fenomenoloģiskus uzskatus pauda arī prof. **Kārlis Kundziņš**, kurš līdzīgi Maldonim uzsvēra reliģiskā

⁴¹ Rumba, E. Baznīca un garīgais amats oikumeniski-luteriskā uztverē: pētījums Nātana Sēderblūma eklēsioloģijā. *Latvijas Universitātes Raksti: Acta Universitatis Latviensis: Teoloģijas fakultātes sērija*, I sējums, Nr 1–3. Rīga: Latvijas Universitāte, 1938, 93.

⁴² *Ibid.*, 109.

pārdzīvojuma dinamisko raksturu un spēju kļūt par sabiedrības un reliģiskās kopības dzīvīguma garantu, jo, pēc viņa domām, „reliģiskais pārdzīvojums rada pārmaiņas sociālās attiecībās un veido garīgo kopību”.⁴³ Kundziņš zināmā mērā kļuva par Eliades priekšgājēju, īpaši uzsverot laicīgās un reliģiskās, „esamības-pasaulē” un „esamības-Dievam”, t. i., Eliades *profānā* un *sakrālā*, polaritāti un mijiedarbību. Eliades *hierofānijas* ideju var saskatīt Kundziņa nostājā par kristīgo atklāsmi. Kundziņš uzskatīja, ka Dieva valsts, *agapes* un atdzimšanas idejas ir pēc būtības transcendentas, mums pārfrāzējot, sakrālas; tās pārtop laicīgi tveramā, apkārtējai pasaulei imanentā īstenībā, t. i., profānajā. Pēc teologa domām, šīs trīs idejas „salauž laicīgo formu”⁴⁴ līdzīgi tam, kā Eliades simboli, kļūstot par savdabīgu tiltu, kas ved no profānā uz sakrālā realitāti, atceļ, salauž vēstures ritumu. Līdzīgi Oto, arī Kundziņš uzskatīja, ka visā pilnībā transcendentais īstenojas „esamības-pasaulē”, t. i., profānajā, tikai caur Jēzu Kristu.⁴⁵

Reliģijas būtības jautājumu ir apsprieduši neteologi **Pauls Dāle** un **Rihards Rudzītis**. Dāle, balstoties uz Oto definīcijām, uzskatīja, ka reliģijas pamatā ir „numinozā būtība, dievišķā griba un vara, Dieva attiecība pret cilvēku un pasauli”. Reliģiskā apziņa, savukārt, „jūt, nojauž un redz dievišķā spēka, prāta un pilnības parādīšanos, manifestāciju, viņa iemiesošanos un darbību apkārtējā pasaulē”.⁴⁶ Tā Dāle uzsvēra fenomenālo, t. i., divu realitāšu tikšanās, kontekstu.

Zīmīgi, ka Dāle apskatīja reliģiju visā pilnībā, pieminot visus svarīgos reliģijas aspektus. Pēc viņa domām, reliģija

⁴³ Reliģiski-filozofiski raksti, III, 1930. (Cit. pēc Freijs, A. Sistemātiskā teoloģija. *Zinātne tēvzemei divdesmit gados 1918–1938*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1938, 324.)

⁴⁴ Kundziņš, K. Kristietības būtība. *Reliģiski-filozofiski raksti* (V–R, 1936), II. (Pēc Krūmiņa-Koņkova, S. Domas par cilvēka esamības horizontiem: Reliģiski-filozofiski raksti. Rīga, 1925.–1936. gads. *Reliģiski-filozofiski raksti*, VI, virsred. Biezais, H. Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1997, 18.–19.)

⁴⁵ Kundziņš, K. Kristietības būtība. *Reliģiski-filozofiski raksti* (V–R, 1936), 25. (Pēc Krūmiņa-Koņkova, S. Domas par cilvēka esamības horizontiem: Reliģiski-filozofiski raksti. Rīga, 1925.–1936. gads, 19.)

⁴⁶ Doc. Dāle, P. Filosofija, reliģija un dzīve. *Reliģiski-filozofiski raksti I*. Rīga: Filosofijas un reliģijas zinātņu biedrība, 1925, 20.–21.

sākas ar ilgām pēc pestīšanas no ļaunuma un nepilnības. Tās ir tās pašas ilgas, kuras Maldonis sauc par reliģisko iedgļi. Raksturojot reliģiju, filozofs uzsver sakni starp divām realitātēm: „Reliģijā izpaužas apziņa par cilvēka dzīvo sakaru ar visuma pirmspēku un pirm pamatu.”⁴⁷ Akcentējot sakaru, Dāle atgriežas pie pirmatnējās kristīgās reliģijas izpratnes, kur nepieciešami ir minēti divi, kas veido savstarpējās attiecības. *Religare* princips piešķir Dāles reliģijas izpratnei izteikti teistisku saturu. Filozofa reliģijas izpratne paredz reliģisko ceļu jeb ortopraksi, ko viņš sauc par „Dieva meklēšanu un dzīvošanu iekš Dieva”, un reliģiskā ceļa galamērķi, ilgu un meklējumu piepildījumu, ko filozofs sauc par „dzīves augstāko nozīmi un attaisnojumu”, kad cilvēka dvēsele „ieaug neiznīcībā un mūžībā”.⁴⁸

Pēc Dāles domām, reliģija neiztieks bez jūtām. Viņš raksta, ka „īsta un dzīva reliģiozitāte (emocionālā ziņā) tiecas pastāvēt kā īpatnēja afektīva noskaņa ar maksimālu irradiācijas mēru”, kad ir sasniegts „reliģiskās apskaidrības miera un mirdzuma” stāvoklis.⁴⁹

Zīmīgi, ka tālaika reliģijas fenomenoloģija gāja roku rokā ar reliģijas psiholoģiju. Tādēļ nav brīnums, ka 20.–30. gadu pētījumos reliģiskā pārdzīvojuma, reliģisko jūtu un reliģijas psiholoģijas statusa tēma ir apspriesta diezgan bieži. Piemēram, profesors Maldonis savā *Reliģijas fenomenoloģijā* iztīrā jautājumu par reliģijas fenomenoloģijas un reliģijas psiholoģijas savstarpējām attiecībām, norādot uz reliģijas psiholoģijas nepietiekamību reliģijas jautājuma risināšanā. Arī Rihards Rudzītis konstatē reliģijas psiholoģijas trūkumus, uzsverot, ka „Džeimss reliģiju definē kā cilvēka dvēseles totālo reakciju uz pasauli ar zināmu mistiski svīnīgu nokrāsu”. Rudzītis piebilst, ka „šādas definīcijas tomēr nesniedz būtiski reliģiskā izpratni”.⁵⁰ Acīmredzot Rudzītis

⁴⁷ Doc. Dāle, P. *Filosofija, reliģija un dzīve. Reliģiski-filozofiski raksti I*. Rīga: Filosofijas un reliģijas zinātņu biedrība, 1925, 17.–18.

⁴⁸ *Ibid.*, 18.

⁴⁹ Prof. Dāle, P. Par reliģisko jūtu irradiācijas (izstarojuma) parādībām. *Reliģiski-filozofiski raksti III*. Rīga: A. Gulbis, 1930, 189.

⁵⁰ Rudzītis, R. *Daļais un Svētais. Reliģiski-filozofiski raksti III*. Rīga: A. Gulbis, 1930, 82.–83.

iestājas pret *svētā* kategorijas trūkumu Džeimsa definīcijā, piedāvājot misticismā plaši iztīrīzāto divu centru, Dievišķā un cilvēciskā, savienošanās ideju. Cilvēka „subjektīvā centra nostiprināšanās kādā nesatricināmā augstākā objektīvā centrā” ir „svētuma izjūtas” iemesls. Rudzītis raksturo reliģiju kā tiltu uz *numinozo*, kamēr *svēto* viņš izprot kā „būtisko pasaulē, garīgo sākotni, kas atklājas caur parādībām, dievišķo, kas veido visumu”.⁵¹ Rudzīša Visumam ar savu centru *svētajā* neapšaubāmi ir neoplatoniska uzbūve, jo *svētais* ir pielīdzināms saulei, kamēr vērtības ir līdzīgas saules stariem. Šāds pasaules redzējums ir raksturīgs kristīgā misticisma tradīcijām, kas tapušas neoplatonisma ietekmē.

20. gs. 30. gados ir izskanējušas arī krasi negatīvas atsaukmes par Oto izstrādātajām pamatkategorijām. Piemēram, Dr. V. Sanders, apspriežot liturģijas reformas jautājumu, iebilst pret R. Oto ierosināto klusuciešanu dievkalpojumā, kuras uzdevums ir radīt mistisku iespaidu uz klātesošiem. Sanders kritizē Oto iracionālo un apšaubu viedokli, ka kristietībai ir mistisks pamats.⁵²

Fenomenoloģisko reliģijas būtības meklējumu kontekstā ir ārkārtīgi svarīgi pieminēt **Haraldu Biezo**, kurš sava garā mūža laikā reliģiju pētniecībā ir piedzīvojis dažādas vēsmas. Diskutējot ar Sēderblūmu un Mirču Eliadi, Biezais ir veidojis savu nostāju reliģijas jautājumā, kas nav atpalikusi no mūsdienu postmodernā laikmeta. Kaut arī Biezajam piemīt oriģināls domas izklāsta veids, tajā var atpazīt tās pašas idejas, kas ir aktuālas mūsdienu reliģiju zinātnei.

20. gs. 40. un 50. gados H. Biezais bija pārliecināts par to, ka reliģija ir apveltīta ar būtību, ka aiz reliģijas formu dažādības var saskatīt nemainīgo kodolu.⁵³ Tālaika fenomenoloģisko aktualitāšu kontekstā Biezais atzina, ka „reliģijā primārais ir un paliek *reliģiskais pārdzīvojums*, kurā cilvēks stājas tiešās

⁵¹ Rudzītis, R. Daiļais un Svētais. *Reliģiski-filozofiski raksti III*. Rīga: A. Gulbis, 1930, 84.–85.

⁵² Dr. Sanders, V. Par liturģijas reformēšanas jautājumu. *Ceļš: laikraksts reliģiju un gara dzīvei. 1. gads*. Red. Māc. Šaurums, G. Ev. Lut. Baznīcas virsvalde, 1935, 386.–387.

⁵³ Biezais, H. *Kristiānisms. Nacionālisms. Humānisms*. Kopenhāgena: Imanta, 1952, 23.

attieksmēs ar Dievu”.⁵⁴ Tomēr laika gaitā pētnieks maina savas domas, kļūdams skeptisks par reliģijas fenomenoloģijas *svētā* pieredzes ideālu. Viņš pētniecībā paļaujas tikai uz verificējamām kategorijām un ir kritiski noskaņots pret Sēderblūma „spiedīgām izziņas slāpēm”, kas veicinājušas viņa [Sēderblūma] izraušanos ārpus „empīriski-noteiktajām robežām” un „lēcienu metafizikā”.⁵⁵

Izklāstot Mirča Eliades domas par arhaiskā cilvēka pasauli, Biezais pamatoti kritizē viņa negatīvo nostāju attiecībā uz kristietību. Pēc Eliades, kristietība esot akcentējusi vēsturisko Atklāsmi Jēzū Kristū un tā salauzusi arhaiskā cilvēka pozitīvo tieksmi atcelt vēsturi. Tādā veidā kristietība esot ieslīdējusi desakralizētajā pasaulē. H. Biezais iebilst: „Kā sakrālais, tā profānais pasaules skatījums ir cilvēka izvēlēti un abi ir tā garīgās eksistences izpausmes veidi. Ja Eliade iestājas par pirmo, tad ir vietā jautājums, vai viņam ir iespējams to pamatot un kādā veidā?”⁵⁶ Pieskaroties šim jautājumam arī diskusijā ar Sēderblūmu, viņš mēģina korigēt zinātniskās pētniecības metodoloģijas jautājumu.

Kādā 1991. gada izdevumā H. Biezais ir kritizējis Oto „lēcienu metafizikā” un „svētā” pārdzīvojumu, jo tie neesot pamatojami ar empīriskām metodēm. Pētnieks paveic sava veida *svētā* kategorijas diskvalifikāciju poststrukturālisma un konstruktīvisma garā, pilnībā pakārtojot *svētā* saturu kultūrvēsturiskajam kontekstam. Līdzīgi Kacam viņš apgalvo, ka „katrā atsevišķā gadījumā „svētā” saturu nosaka kultūras kopsakarība, kurā dzīvo cilvēks”.⁵⁷ Viņš ilustrē savu domu

⁵⁴ Biezais, H. *Kristiānisms. Nacionālisms. Humānisms*. Kopenhāgena: Imanta, 1952, 47.

⁵⁵ Biezais, H. Nātans Sēderblūms un reliģiju vēsturiskās pētniecības nostiprināšanās. *Reliģiski-filozofiski raksti*, VI. Virsred. Biezais, H. Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1997, 143.

⁵⁶ Biezais, H. Arhaiskā cilvēka pasaule M. Eliades skatījumā. *Reliģiski-filozofiski raksti VIII*. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2003, 162.

⁵⁷ Biezais, H. Svētā kategorijas sociālantropoloģiskais pamatojums. *Filozofija un teoloģija*. Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1991, 34. (Pēc: Lūse, A. Latviešu reliģiski-filozofiskā rakstniecība (1988.–1991.). *Reliģiski-filozofiski raksti*, VI. Virsred. Biezais, H. Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1997, 203.)

ar piemēru par divu atšķirīgu „svētuma” izjūtu sadursmi latviešu dievu kulta apkarošanas gaitā, kad svētums tika „atsvētots” svētā vārdā.⁵⁸ H. Biezais izsaka to pašu domu, ko pauž Smarts, kurš, savukārt, uzsver, ka nepastāv kristietība vai islāms. Ir tikai kristietības, islāmi utt., jo katrā laikmetā kristietība un islāms ir pēc sava satura citādāki. Smarta kolāžas tēls ir attiecināms arī uz Biezā *svētā* izpratni. Turpinot Biezā domu par svētuma atsvētošanu, var secināt, ka *svētā* kategorijas vietā būtu jārunā par „*svētajiem*”. Ir ārkārtīgi svarīgi ņemt vērā H. Biezā aicinājumu skatīt *svētā* jēdzienu tā antropoloģiskajā un sociālpsiholoģiskajā kontekstā,⁵⁹ kas ir saskaņā ar iepriekš minēto reliģijas pētniecības pārtapšanu par citu nozaru priekšmetu un savas patstāvības zaudēšanu poststrukturālisma kontekstā.

Vēl viens mūsdienu reliģiju zinātnieks un filozofs nelaikis **Visvaldis Varnesis Klīve**, kurš savās grāmatās un lekcijās nebija tendēts vilkt pereniālās paralēles reliģijas fenomenoloģijas garā un gāja rūpīgu reliģijas morfoloģijas un filozofijas izklāsta ceļu, 90. gados ir piedāvājis interesantu reliģijas definīciju. Par atskaites punktu reliģijai profesora Klīves izpratnē kļuva relatīvais duālisms, t. i., divu realitāšu, cilvēka un Cita būtības, pastāvēšana un sadarbošanās. Cilvēkā ir vēlme meklēt ceļu ārā no nepilnības. No otras puses, Cita būtība ir reliģiskā pārdzīvojuma, pieredzes avots. Kad šīs divas plūsmas, pestīšanas meklējumi, kas nāk no cilvēka, un reliģiskā pieredze, kas ir Cita būtības dāvāta, sastopas, rodas reliģija. Tanī pašā laikā Klīve uzsver dažādo kontekstu, kas laika gaitā nosaka reliģijas satura maiņu. Līdzīgi Smartam viņš uzsver, ka „kristietība šodien ir zināmā mērā citāda, nekā tā bija pirmajā vai otrajā gadsimtā, arī budisms nav vairs tāds kā senāk”.⁶⁰ Zīmīgi, ka pētnieka definīcijā var pamanīt gan *religare*, gan reliģiskās pieredzes un *numinozā*, gan kultūrvēsturiskā konteksta motīvus.

No mūsdienu latviešu autoriem var minēt arī **Robertu Mūku**, kurš, būdams drīzāk K. G. Junga, nevis Eliades

⁵⁸ Lūse, A. Latviešu reliģiski-filozofiskā rakstniecība (1988.–1991.), 203.

⁵⁹ *Ibid.*, 204.

⁶⁰ Klīve, V. V. *Ticības ceļos*. Rīga: Zinātne, 1995, 9.–10.

piekritējs, ir absolutizējis intravertās un noniecinājis ekstravertās reliģijas. Viņa acīs kristietība neizpelnījās īpašu uzslavu, kamēr Āzijas cikliskā laika koncepcija un no tās izrietošā zinātnes degradācijas ideja pētniekam šķita uzticamības vērtas.⁶¹

Visbeidzot, izjaucot hronoloģisko ideju izklāstu, jāpiemin vācietis **Gustavs Menšings**, kurš 20. gs. 30. gados bija Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes pasniedzējs. Būdams R. Oto uzticams māceklis, Menšings definēja reliģijas būtību kā *sensus numinis*.⁶² Viņš pilnībā uzticējās *svētajam*, apgalvojot, ka „pamatbūtība, kas atkārtojas visās īstajās reliģijās, vislabāki ir raksturota ar „svētā” ideju un cilvēka sirds reakciju uz to”.⁶³ Menšings protestēja pret „kristietības radikālo absolūtismu” un pasaules sakrālajos tekstos aicināja saskatīt reliģiskus pārdzīvojumus un atklāsmi.⁶⁴ Par viņa īpašu ieguldījumu pieņemts uzskatīt universālā grēka pārdzīvojuma ideju, ko reliģija ir aicināta novērst. Grēks ir tas, kas cilvēku izolē no *svētā*, tādēļ reliģijas uzdevums ir atjaunot ar to saikni.⁶⁵

Tomēr šis viņa atziņas, kas 1934. gadā publicētas grāmatā *Vispārīgā salīdzināmā reliģiju vēsture*, ir interesantas citā sakarā. Aprakstot reliģijas fenomenoloģisko metodi, teologs aicina mūs izvairīties no vairākām kļūdām, kas bija aktuālas tālaika reliģiju zinātnē. Pirmkārt, viņš norāda, ka „reliģiju zinātnes garīgās sākotnes ietekmējumā, kad reliģiskā saprašana saistījās ar reliģiskā fainomena racionāli tveramo pusi, nereti arī līdzšinējā reliģijas pētīšanā, – īpaši tā, kas pa lielākai daļai raudzījās no tīri filoloģiskā viedokļa, – izlaida no acīm, ka pati reliģija ir daudz vairāk un būtiski kas cits nekā tikai priekšstats un kulta parašas vien, kuras iespējams lietšķi un racionāli attēlot”. Iestājoties pret racionālisma

⁶¹ Klīve, V. V. *Ticības ceļos*. Rīga: Zinātne, 1995, 9.–10., 206.

⁶² Doc. Dr. Menšings, G. Kristietības savdabība. *Ceļš: laikraksts reliģiju un gara dzīvei. 1. gads*. Red. Māc. Šaurums, G. Ev. Lut. Baznīcas virsvalde, 1935, 185.

⁶³ Menšing's, G. *Vispārīgā salīdzināmā reliģiju vēsture*. Tulk. Butuls, H. Rīga: A. Gulbis, 1934, 9.

⁶⁴ Doc. Dr. Menšings, G. Kristietības savdabība, 184.–185.

⁶⁵ Sk. Menšing's, G. *Vispārīgā salīdzināmā reliģiju vēsture*, 123 sq.

principu reliģiju pētniecībā, Menšings uzsver, ka līdz šim ir notikusi „reliģiju dzīvās būtības pārprašana”.⁶⁶ Raksturīgi, ka racionālā nostāja attiecībā uz reliģijas dabu, kas tagad skaitās tik mūsdienīga un absolūti nepieciešama, Menšinga uztverē ir novecojusi.

Otrkārt, teologs iebilst pret to, ko mūsdienās ir pieņemts saukt par kontekstuālismu. Menšings raksta: „[...] reliģiju zinātne teoloģijas acīs [ir] diskvalificējusies: līdzības pēc iespējas tika padarītas par atkarībām. Piemēram, ja tika konstatēts, ka par Buddha'ū stāsta gluži līdzīgas leģendas kā par Jēzu, tad bij jāpierāda, ka starp abiem priekšstatiem pastāv nepieciešama atkarība: vai nu budisma leģenda bij ietekmējusi kristīgo, vai arī otrādi.”⁶⁷ Uzskatot mēģinājumu meklēt reliģijām kopīgu kultūrvēsturisku kontekstu par novecojušu metodoloģisku paņēmieni, Menšings iedrošina laikabiedrus veikt pereniālus pētījumus.

Šis pieticīgais raksts par reliģijas izpratni reliģijas fenomenoloģijā ar Gustava Menšinga kritiskajām piezīmēm nobeigumā neizbēgami liek iztēloties reliģiju kā jomu, kas, no vienas puses, nepakļaujas diskursīvā rakstura analīzei. No otras puses, mēģinājumā ignorēt *svēto* vai *sakrālo* un tādā veidā reliģiju materializēt un kārtīgi izanalizēt, reliģija pēc savas būtības kļūst mums netverama un it kā izslīd kā smiltis starp pirkstiem, pārvēršoties tikai par citu disciplīnu apakšnozari. Kādu ceļu izvēlēties Latvijas reliģijas fenomenoloģiem? Vai mūsu tieksme atrast optimālu reliģijas pētīšanas ceļu nav bezcerīga? Vai, pasludinot kontekstuālismu un konstruktīvismu par vienīgo risinājumu reliģijas jautājumā, turklāt tādu risinājumu, kas ir saukts par pēdējo vēsmu mūsdieniu komparatīvajā reliģiju zinātnē, mēs patiesībā neatgriežamies pie tām pašām vecajām idejām, kas pastāvēja pirms Oto un Eliades, izdomādami tikai jaunu šo ideju apzīmējumu un noformējumu? Ko jaunu ir spējīga teikt postmodernā reliģijas fenomenoloģija, un vai reliģijas pētniecība vispār ir lineāra? Spriežot pēc Menšinga piezīmēm, mēs, pētnieki, atgriežamies pie tām pašām vecajām atziņām un līdz ar to ejam cikliskuma

⁶⁶ Sk. Menšing's, G. *Vispārīgā salīdzināmā reliģiju vēsture*, 123 sq., 4.–6.

⁶⁷ *Ibid.*, 5.

ceļu, nokļūstot postmodernisma nosodītā Eliades antivēsturiskuma tīklos, apmierinādamies ar iluzoru domu par to, ka tagadējās kultūrvēsturiskās situācijas nosacītā un tādēļ ideoloģizētā un par modes lietu padarītā zinātniskā paradigma spēj tuvināt mūs reliģijas un līdz ar to esošā izpratnei.

Nav noslēpums, ka Latvija atrodas starp Rietumiem un Austrumiem un ir vienādi pakļauta postmodernās Rietumeiropas un postpadomju Krievijas zinātnes vēsmām. Vai izvēlamies Eiropas piedāvāto reliģijas saskaldīšanas un sekularizācijas, kā arī *sakrālā* ignorēšanas metodi empīrisko reliģijas pierādījumu vārdā vai ejam Krievijā iecienīto reliģijas noturīgās būtības ceļu? Un vai nav vērts atzīt, ka postpadomju Latvijas apstākļos, kad tik ilgu laiku reliģijas pētniecība vispār nebija iespējama un *svētais* tika noklusēts, pētniekam ir jāļauj brīvi izvēlēties, pa kuru ceļu doties?

Summary

Which path to go? The Notion of Religion in Phenomenology of Religion in Europe on the Whole and in Latvia in the 20s–30s of the XX Century

The article is dedicated to the notion of religion in the context of phenomenology of religion during the modernist period and the post-modern one in Western Europe. The second part of the article is devoted to Latvian phenomenology of religion of the 20s–30s of the XX century. The problem is that phenomenology of religion and comparative religion on the whole today ignore the classical category of the Sacred and that of religious experience applying to their unverifiable character. Is the methodology of sciences appropriate for religious studies? Does comparative religion have its own object of research? Which paradigm of religion is appropriate for Latvian comparative religion? Those are questions we are trying to answer in the present article.

KĀRĻA KUNDZIŅA TEOLOĢISKAIS LIBERĀLISMS EIROPAS KONTEKSTĀ

Valdis Tēraudkalns

Dr. phil., LU Teoloģijas fakultātes profesors

Vārds *liberālisms* mūsdienā Latvijas sabiedrībā izraisa dažādu reakciju. Tas saistīts ar vismaz diviem aspektiem.

1. Vairāku plašsaziņas līdzekļu un politiķu izvērstā kritiskā attieksme pret liberālisma koncepciju, vainojot to visās iespējamās nelaimēs.

Vairāki plašsaziņas līdzekļi un politiķi veido negatīvu liberālisma tēlu, pretstatot liberālo Rietumeiropu konservatīvajai Austrumeiropai kā tradicionālisma bastionam. Piemēram, kultūras ministre Helēna Demakova līdz ar demisijas raksta iesniegšanu 2009. gada sākumā tūdaļ pauda tradicionālo retoriku par to, ka nākamajam ministram „jābūt cilvēkam ar nacionālu un politiski konservatīvu nostāju”.¹ Šajā un daudzos citos gadījumos gan neklūst skaidrs, kas tiek domāts ar šiem nošķīrumiem. Britu vēsturnieks Normens Deiviss (*Davies*) uzskata, ka Polijā „cilvēkiem nav priekšstata par to, kas ir liberālisms, jo liberālismu nosodīja gan komunisti gan katoļu baznīca”.² Pārnesot šo citātu uz Latvijas multikonfesioņālo kontekstu, jāpiebilst, ka liberālismu nosoda ne tikai katoļi, bet arī citas konfesijas.

¹ Kultūras ministre Helēna Demakova iesniedz demisijas rakstu Ministru prezidentam Ivaram Godmanim; savā vietā iesaka Cēsu festivāla rīkotāju, aktieri un uzņēmēju Juri Žagaru. Pieejams: www.km.gov.lv (skatīts 13.01.2009.)

² The Word Concentration Camp Means Different Things to Different People. Politics of the Past: *The Use and Abuse of History*. Ed. Swoboda, H., Wiersma, J. M. The Socialist Group in the European Parliament, 2009, 47.

2. Dominējošais konservatīvisms Latvijas kristietībā.

Liberālisma kritikā iesaistīto Baznīcas darbinieku konfesionālais spektrs ir plašs – sākot no luteriskās Baznīcas vadības, kas savu konfesiju pozicionē konservatīvisma spārnā, līdz sīkākiem kristietības novirzieniem – Rīgas reformātu Bībeles draudzes mācītājs Alvis Sauka intervijā portālam *e-baznīca* kritizē teoloģisko liberālismu, kas, viņaprāt, „gribēja būt tik pieņemams un aizsniegt pasauli, ka izšķīdināja savu vēsti, ka pazaudēja sevi jeb jēlkādu vērā ņemamu saturu”.³ Savukārt baptistu bīskaps Pēteris Sproģis intervijā *Latvijas Avīzei* teoloģisko liberālismu nodala no citiem liberālisma veidiem – „es domāju, ka baznīcai jābūt sociāli liberālai, meklējot jaunus kalpošanas veidus, neieslīgstot vienā un tajā pašā formā. Tomēr teoloģiski mums jāpaliek konservatīviem, pretējā gadījumā mēs paši sevi un nākamās paaudzes apzogam”.⁴

Pastāv arī metodoloģiska problēma, ar kuru jārēķinās katram, kas grib pētīt atsevišķu laikmetu vai indivīda dzīvi – par kāda cilvēka vai cilvēku grupas uzskatiem nevar runāt kā par nemainīgu lielumu. Tāpēc antropologs Džefrijs Samuels (*Geoffrey Samuel*) kā alternatīvu piedāvā nošķirumu *multimodāls ietvars* (*multimodal framework*). Jau 1987. gadā Braians Moriss (*Brian Morris*) publicētajā rakstā *Anthropological Studies of Religion* domāja līdzīgi, norādot, ka gan sabiedrībā, gan indivīda dzīvē vienmēr līdzās pastāv vairāki konceptuāli ietvari vai kultūru sistēmas, tāpēc arī viena pētnieka uzskati neveido vienotu shēmu.⁵ Tas attiecas arī uz Kārli Kundziņu, kas savus uzskatus laika gaitā ir mainījis. Pēckara gados viņš kļuva kritiskāks pret moderno teoloģiju un vienā no savām grāmatām F. Šleiermaheru ierindo līdzās Ničem kā negatīvu piemēru – „viens otrs no kristīgās nometnes gariem, padodamies laikmeta strāvām, novērsies no visa tā, ko pasaulei devis evaņģēlijs”.⁶

³ Kalvinisti, ko tie ēd? Pieejams: www.ebaznīca.lv/?p=1052 (skatīts 03.02.2008.)

⁴ Līcītis, E. Pēteris Sproģis: Cilvēki grib Dievu ielikt kabatā. Pieejams: www.delfi.lv/archive/article.php?id=18693190 (13.08.2007.)

⁵ Morris, B. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 69.

⁶ Kundziņš, K. Priekšvārdi. *Svētuma sargi: grāmata par tiem, kas sargāja savu tautu un baznīcu*. Red. K. Kundziņš. [Mīneapole]: Sējējs, 1959, 3.

Liberālisms – definīcijas un novirzieni

Jēdziens *liberālisms* vienmēr ir bijis ambivalents. 20. gs. 20. gados austriešu ekonomists un filozofs Ludvigs fon Mizess (*Ludvig von Mises*) liberālisma analīzei veltītā grāmatā norādīja, ka šis jēdziens lietots ļoti dažādi un, viņaprāt, nekorekti: „Anglijā vēl eksistē „liberāļi”, bet to vairums ir tādi tikai vārda pēc. Faktiski viņi ir mēreni sociālisti.”⁷ Mūsdienās Mizesu droši varam papildināt, sakot, ka arī sociālisms, konservatīvisms un citi politoloģijā pazīstamie nošķīrumi ir tikpat neskaidri un daudznozīmīgi un ka to lietojums atkarībā no konteksta var radikāli atšķirties. Politikiem tie noder kā vēltāju atpazīti zīmoli, no kuriem var iegūt maksimālu labumu, piešķirot tiem visdažādākās nozīmes.

Vienotas izpratnes par jēdziena *liberālisms* lietojumu nav arī teoloģijā. Šai tekstā nošķīrums lietots, lai apzīmētu teoloģiju, ko ietekmējusi apgaismība un tai sekojošie kultūras, un it īpaši filozofijas, strāvājumi. Angļu zinātnieks Marks Čepmens (*Mark Chapman*) to formulējis plašāk – kā kopapzīmējumu „teologu grupai, kas vēlējās kristīgo ticību vismaz daļēji saskaņot ar jauno laiku domāšanu. Tā atrodas opozīcijā pozitīvisma skolai un arī konfesionālismam”.⁸ Vēsturiski liberālā teoloģija kā jēdziens valodiskajā aprītē ienāca 18. gs. otrajā pusē, kad 1774. gadā Johans Zemlers (*Johann Semler*) vēsturisku, nedoktrināru Jaunās Derības pētniecību nosauca par *liberalis theologia*. F. Šleiermahers neuzskatīja sevi par liberālu teologu, taču viņa dzīves laikā radās protestantu domātāju grupa, kas sevi dēvēja par liberāļiem. Vilhelmam Krugam (*Wilhelm Krug*), Karlam Bretšneideram (*Karl Bretschneider*) un citiem, kas prasīja ieviest konstitucionālu monarhiju, bija būtiska loma vācu sabiedrības daļas protestā pret pastāvošo politisko sistēmu. Šie teologi ievēroja protestantisma principu, no kura viņi atvasināja domas brīvību, hierarhiskās kārtības kritiku, brīvas vēlēšanas. 1863. gadā daži slavenā Tībingenes teologa Ferdinanda Baura sekotāji dibināja Vācu protestantu savienību. Izcils tās pārstāvis Ričards Rots (*Ricard Rothe*) lietoja

⁷ Мизес, Л. *Либерализм*. Челябинск: Социум, 2007, 3.

⁸ Chapman, M. *Ernst Troeltsch and Liberal Theology. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 1.

jēdzienu *liberālā teoloģija* kā retorisku līdzekli politiskā cīņā pret konfesionāli luteriskās ortodoksijas aliansi ar tolaik izteikti policejisko valsts varu Vācijā. Toties E. Trelčs un V. Busetts (*Wilhelm Bousset*), kurus mūsdienās tradicionāli pieskaitām pie liberāļiem, lietoja šo jēdzienu nicīgi, tā dēvējot naivi optimistisku buržuāzijas teoloģiju.⁹ Protestantiskās ortodoksijas uzskatu kritika vienoja dažādu valstu kritiski domājošus teologus. Franču hugenots Augusts Sabatjē, kas 1870. gadā kļuva par Protestantu teoloģijas fakultātes profesoru Strasbūrā, rakstīja: „Tikai nemaldīga baznīca var izsludināt neapšaubāmas dogmas. Kad šādu pretenziju izvirza protestantisms, tas nonāk galējā pretrunā pats ar saviem principiem.”¹⁰ Rūdolfs Bultmans domāja līdzīgi – „protestantu baznīcā nevar eksistēt tiesa, kas fiksē doktrināras normas un autoritatīvi nodala papeizo mācību no herēzes”.¹¹

Profesors Gērijs Doriens (*Gary Dorrien*) liberālismā izšķir evaņģēlisko jeb transcendentālo virzienu, kas Dievu uztver kā vēsturi transcendējošu būtņi, un modernistu virzienu, kas noraida gara/dabas dualitāti un uztver Dievu kā vēsturisku būtņi.¹² Savukārt franču liberālais protestants Žans Revils (*Jean Réville*), kas 20. gs. sākumā pasniedza prestižajā Francijas koledžā (*Collège de France*), uzskata, ka liberālismu precīzi definēt nav iespējams, jo tas neveido noslēgtu ideju sistēmu. Tā būtiskākais princips ir pārliecība, ka „relīģiju neveido metafizisku doktrīnu vai dogmu pieņemšana, bet gan reliģiska dvēseles attieksme, kura izpaužas atbilstošā morālā dzīvē”.¹³ Atšķirībā no citas liberālisma autoritātes – vācu teologa Ādolda Harnaka – viņš savā lekcijā par liberālo

⁹ Graf, F. W. What has London (or Oxford or Cambridge) to do with Augsburg? *The Future of Liberal Theology*. Ed. Chapman, M. D. Aldershot: Ashgate, 2002, 25–28.

¹⁰ Sabatier, A. What is Dogma? *Religious Thought in the Nineteenth Century*. Ed. Reardon, B. M. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, 211–212.

¹¹ Citēts pēc: Jaspert, B., ed. *Karl Barth-Rudolf Bultmann Letters, 1922–1966*. Edinburgh, T & T Clark, 1982, 125–126.

¹² Dorrien, G. *The Making of American Liberal Theology: Idealism, Realism & Modernity, 1900–1950*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003, 11.

¹³ Réville, J. Liberal Protestantism. *Liberal Protestantism*. Ed. Reardon, B. London: Adam and Charles Black, 1968, 190.

protestantismu kā atskaites punktu neizvirza Jauno Derību, bet sāk ar reformāciju un cenšas atklāt, ka liberālais protestantisms sasauca ar reformatoru uzskatiem par indivīda apziņas brīvību. Liberālisma un kopumā visas modernitātes kā kultūras fenomena loma tolerances un indivīda brīvības veicināšanā ir atšķirīga. „Modernisms uzlūko Citādo nevis kā ko svešu, bet kā ko tādu, kam trūkst kāda no vērotājam [modernismam – V. T.] piemītošām īpašībām. Tam var trūkt civilizētības, socializācijas prasmes vai uztveres spējas.”¹⁴ Kā rāda 20. gs. vēsture, sakrītot daudziem sociālpolitiskiem faktoriem, šī nostāja var pāraugt naidā. Slavenais vācu teologs Gerhards Kitels (*Gerhard Kittel*) 1933. gadā pievienojās nacistu partijai un iesaistījās Valtera Franka veidotajā Nacionālajā jaunās Vācijas vēstures institūta darbā, sniedzot eksperta slēdzienus, kas atbalstīja arī antisemitiskus projektus. Vēstulē Karlam Bartam viņš skaidroja, ka ir viens no nacionālsociālistu teologiem, kuri tic, ka pakļaušanās valstij un fīreram notiek saskaņā ar Dieva gribu.¹⁵ Savukārt, sākoties Pirmajam pasaules karam, daudzi vācu intelektuāļi, arī slaveni teologi, publicēja manifestu, kas atbalsta ķeizariskās Vācijas militāro politiku. Pret viņiem nostājās K. Barts un vairāki citi teologi, saskatot šajā rīcībā valdošās, liberālās teoloģijas norietu. Vēl agrāk – 19. gadsimtā – daudzi Vācu protestantu savienības biedri uzskatīja, ka ebreji un Romas katoļi var kļūt par pilntiesīgiem apvienotās Vācijas pilsoņiem tikai tad, ja par valdošās kultūras normu viņi pieņem protestantisma pamatprincipus (katoļiem tas nozīmētu atteikties no pāvesta virsvadības, ebrejiem – asimilāciju un pāreju kristietībā).¹⁶

Liberālisms un konservatīvisms teoloģijā bieži tiek uztverti kā pretstati, tomēr realitātē nav tik striktu robežu. Tas redzams arī apgaismības fenomenā – kā norādījis teologs Pauls Tillihs, racionālisms ir misticisma „bērns”, kas izveidojies

¹⁴ Young, J. *The Exclusive Society*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1999, 5.

¹⁵ Ericksen, R. *Theologians under Hitler*. New Haven, London: Yale University Press, 1985, 48.

¹⁶ Graf, F. W. What has London (or Oxford or Cambridge) to do with Augsburg? *The Future of Liberal Theology*. Ed. Chapman, M. D. Aldershot: Ashgate, 2002, 27.

no mācības par iekšējo gara gaismu, katrā cilvēkā mītošo patiesību un citām līdzīgām atziņām.¹⁷ Amerikāņu profesors Hans Freijs (*Hans Frei*), raksturojot teoloģijas novirzienus, min, ka gan liberāļu nometnei pieskaitītais mūsdienu teologs Deivids Treisijs (*David Tracy*), gan konservatīvi domājošais Karls Henrijs (*Carl Henry*), par spīti atšķirībām abu lietotajā terminoloģijā un teoloģiskās perspektīvās, vienprātīgi uzskata, ka teologu secinājumi jāizsaka filozofijas valodā, jo abas zinātņu nozares (teoloģija un filozofija) darbojas vienā jomā.¹⁸ Abos kristīgās teoloģijas novirzienos būs tikpat daudz citu domātāju, kuri savukārt uzskatīs, ka mūsdienu teologiem lielāka vēriba jāvelta dialogam ar 19. un 20. gs. uzplaukušajām sociālajām zinātnēm un kulturoloģiju. 20. gs. lingvistiskās filozofijas ietekmē kultūru aizvien vairāk aplūkoja kā valodu. Līdz ar to radās iespējas arī teoloģijas novirzienus aplūkot kā valodspēles, kuras darbojas pēc saviem iekšējiem likumiem, kas ir autoritatīvi attiecīgo teoloģiju pārstāvošā kopienā. Liberālo un konservatīvo teologu atšķirības ne vienmēr strikti ieraugāmas arī strīdīgos jautājumos, kas interesē arī plašāku auditoriju, kura reliģiju nepiekopj, piemēram, par mūžīgām mocībām ellē. Tradicionālo ar pēcnāves dzīvi saistīto doktrīnu noliegšana parasti tiek pārmesta liberāļiem, taču ierasto uzskatu pārskatīšanai simpatizē arī daudzi konservatīvie teologi. Kanādā dzimušais teologs Karls Pinoks (*Carl Pinnock*) atkāpās no tradicionālās dogmas par elli un paziņoja, ka ticība vietai, kur grēcinieki tiek nodoti mūžīgām mocībām, padara Dievu līdzīgu sātanam.¹⁹ Šis uzskats sasauca ar F. Šleiermahera domām, ka „pateicoties atpestīšanas spēkam, pienāks universāla visu dvēseļu atjaunošanas diena”.²⁰ Līdzīgs pieņēmums 19. gs. bija sastopams arī anglosakšu evaņģeliskā subkultūrās. Mūsdienās Jehovas liecinieku pārliecība

¹⁷ Tillich, P. *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. London, New York: Evanston: Harper & Row Publishers, 1967, 19.

¹⁸ Frei, H. *Types of Christian Theology*. New Haven, London: Yale University Press, 1992, 23–24.

¹⁹ Moore D. G. *The Battle for Hell: A Survey and Evaluation of Evangelicals' Growing Attraction to the Doctrine of Annihilationism*. Lanham: University Press of America, 1995, 8.

²⁰ Schleiermacher, F. *The Christian Faith*. Edinburgh: T & T Clark, 1999, 722.

par elli nevis kā mūžīgu sodu, bet kā apzīmējumu neticīgo iznīcināšanai pastarajā laikā²¹ ir 19. gs. anglosakšu protestantismā notikušo diskusiju atblāzma. 20. gs. Hans Urss fon Baltazars, saglabājot katoļu Baznīcas teologam raksturīgo piesardzību, uzskatīja, ka „jāpārdomā, vai Dievs nesastop no viņa novērsušos grēcinieku krustā sistā, Dieva atstātā brāļa (Jēzus – V. T.) nespēcībā. Tad grēciniekam kļūs skaidrs, ka šis Dieva atstātais to ir piedzīvojis viņa dēļ”.²² Šie piemēri liecina, ka ierastie nošķīrumi liberāls/konservatīvs, ortodoksāls/herētisks ir nosacīti un izplūduši.

Bieži jēdzieni *modernisms* un *liberālisms* lietoti kā sinonīmi, un to nozīme ir atkarīga no konteksta. Piemēram, lai gan krievu autors Ļevs Šapošņikovs raksta par modernismu krievu pareizticībā 19. un 20. gadsimtā un modernismu raksturo kā „radikālu ticības pamatatziņu, kanonu un kultūras prakšu pārskatīšanu”,²³ tomēr viņa monogrāfija rāda, ka Krievijā šis fenomēns ieguvis citas aprises nekā Rietumeiropā vai Amerikā. Pareizticībā par liberālām bieži vien sauktas liturģiskas novitātes un Rietumu teoloģisko tradīciju ietekme. Kontinentālajā Eiropā teologiem daudz vairāk nekā Krievijā nācās rēķināties ar kritiku, ko pret tradicionālo reliģiju vērsa klasiskās vācu filozofijas pārstāvji, un novatoriskiem mēģinājumiem skaidrot kristietības pamatus. Piemēram, Johans Fihte (*Fichte*) Jāņa evaņģēlijā aprakstīto kristietības versiju pretstatīja Pāvila teoloģijai, kas, viņaprāt, cenšas samierināt jūdaismu ar kristietību. J. Fihtes skatījumā šī otrā kristietības valdošā novirziena dēļ kristietība kļuvusi dogmatiska un mācība par dogmu likumsakarīgi novedusi pie mācības par Baznīcas nemaldību. J. Fihte uzskatīja, ka pamatos protestantiskā reformācija nav attālinājusies ko katolicisma pozīcijas.²⁴

²¹ Pieejams: http://www.watchtower.org/e/20020715/article_02.htm (skatīts 02.01.2010.)

²² Kehl, M., Löser, W. *The von Balthasar Reader*. Edinburgh: T & T Clark, 1982, 422.

²³ Шапошников, Л. Е. *Консервативизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XX веков*. Ст. Петербург: Изд-во Ст. Петербургского университета, 2006, 5.

²⁴ Фихте, И. Основные черты современной эпохи. *Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение*. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000, 102–107.

Apgaismības un romantisma idejas ir skārušas ne tikai protestantismu, bet arī katolicismu. Teoloģijas vēsturē daudz rakstīts par 19. gs. otrās puses un 20. gs. sākuma katoļu modernismu, bet šādas tendences katolicismā bija vērojamas jau agrāk. Mazāk pazīstama ir katoļu teoloģijas Tībingenes skola (tās atpazīstamību aizēno protestantiskā Tībingenes skola, kas saistās ar F. Baura vārdu), kuru pārstāv teologi, kas 19. gs. sākumā darbojās Tībingenes Katoļu teoloģijas fakultātē (izveidota 1812. g., no Elvāngenes pārceļot katoļu universitāti) un kuru ietekmējuši Šleiermahers, Šlēgels un citi romantisma laikmeta domātāji, izraisot katoļu tradicionālistu nepatiku. Johana B. Hiršera (*Johann Baptist Hirscher*) grāmata par misi tika ievietota aizliegto grāmatu sarakstā.²⁵ 19. gs. beigās katoļu aprindās par vienu no vadošiem liberāļiem kļuva Alfrēds Lusī (*Loisy*), kas nevis atkārtoja līdzīgi domājošu protestantu teologu sacīto, bet pielāgoja viņu idejas katolicismam. Piemēram, A. Lusī aizstāvēja tradīcijas un vērsās pret protestantiskajā liberālismā dominējošo tendenci meklēt sākotnējo kristietību vienīgi Jaunās Derības tekstos: „Lai ko mēs teoloģiski domājam par tradīciju, vienalga, vai mēs tai uzticamies vai uzlūkojam to ar aizdomām, mēs zinām Kristu, tikai pateicoties tradīcijai.”²⁶

Fakts, ka liberālie teologi nav uzskatos vienoti, attiecas arī uz Latviju. Tie bija teologi, kurus vienoja atvērtība jaunām idejām, bet kuri vienlaikus domāja un rīkojās atšķirīgi. Piemēram, 1921. gadā, kad sinodē tika lemts par luteriskās Baznīcas pārvaldes modeli, K. Kundziņš balsoja par bīskapa amatu, bet V. Maldonis – pret.²⁷ Tiesa, šajā jautājumā arī Kundziņš nepieņēma monarhistiskā episkopāta ideju un mācību par apustulisko sukcesiju kā bīskapa amata pēctecību. 30. gados, kad aktuāls bija jautājums par K. Irbes pēcteča T. Grīnberga iecelšanu bīskapa amatā, Kundziņš bija pret ideju, ka vienīgi bīskaps var ievest amatā bīskapu – „nevis garīdznieku kārta, bet pati ticīgo kopība jeb draudze ir

²⁵ Harris, H. *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur*. Leicester: Apollon, 1990, 23–24.

²⁶ Loisy, A. *The Gospel and the Church*. London: Isbister & Company, 1903, 13.

²⁷ sinodes sēžu protokoli. *Svētdienas Rīts*, 29.05.1921., 5.

Kristus gara un viņa dāvanu glabātāja, tātad arī amatu pilnvaru piešķirēja un apstiprinātāja”.²⁸ Kad 1962. gadā pēc T. Grīnberga nāves Kundziņam bija jāizšķiras par bīskapa amata pieņemšanu vai noraidīšanu (bīskapa amatam viņu bija nominējis T. Grīnbergs; mācītājs Edgars Bergs, kas sarakstā bija pirmais, jau bija miris), viņš tomēr piekrita. Bet arī toreiz jautājumi par bīskapa amata zižļa lietošanu un apustulisko sukcesiju viņam nešķita svarīgi. Kā atmiņās raksta Alberts Ozols, Kundziņa viedoklis kopš 30. gadiem nebija mainījies.²⁹

Teoloģiskā liberālisma aizsākumi Latvijā

K. Kundziņš nav liberālās domas aizsācējs Latvijā – apgaismības idejas Latvijā izplatīja daudzi baltvācu mācītāji, piemēram, teologs Johans Georgs Eizens, kas bija absolvējis Jēnas Universitāti un 18. gs. otrajā pusē strādāja par Kurzemes hercoga padomnieku. Viņš reliģijā aizstāvēja „veselā saprāta” principa ievērošanu un pretstatā savas konfesijas ortodoksālā spārna radikālajam augustinismam simpatizēja Pelāģija mācībai par brīvo gribu.³⁰ Vecais Stenders kritizēja deismu un vērsās pret Voltēru, taču viņa paša uzskati bija tuvi panteismam. T. Laus, kas ieņēma Kurzemes hercoga kabineta direktora amatu, tika padzīts kā B. Spinozas uzskatu piekritējs.³¹ Apgaismības ietekmē daļa mācītāju pievērsās zemnieku izglītošanai praktiskos ikdienas dzīves jautājumos – Apriķu mācītājs Kārlis Gothards Elferfelds baku potei veltīja lugu *Tā dzimšanas diena* (1804), citi viņa kolēģi popularizēja veterinārijas un lauksaimniecības novitātes – dzīvzogu lietderību, āboliņa audzēšanu u. c. Tas saskanēja ar Vācijas praksi 18. gs., kad apsprieda jautājumus par veterinārijas un medicīnas kursu iekļaušanu teologu apmācības programmās universitātēs,

²⁸ Kundziņš, K. Divējādi uzskati par garīgo amatu. *Svētdienas Rīts*, 29.10.1933., 347.

²⁹ Ozols, A. Baznīcas vadītājs. *Kalpošana garā un patiesībā*. Red. Ķiploks, E. Mineapole: Latviešu ev. lut. baznīca Amerikā, 1978, 140.–141.

³⁰ Eizens, J. Kristietība saskaņā ar veselo prātu un Bībeli. *Ideju vēsture Latvijā*. Red. Buceniece, E. Rīga: Zvaigzne, 1995, 256.

³¹ Svelpis, A. Vecā Stendera filozofiskie uzskati. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*, 10 (1978), 32.–33.

jo mācītājs bieži izrādījās pirmais, pie kura zemnieki meklēja atbalstu.³²

Tradiccionālo teoloģijas pieņēmumu pārskatīšana Latvijā sadūrās ar grūtībām, jo daudzi mācītāji, kuri bija studējuši Tērbatā, atradās luteriskās ortodoksijas iespaidā. Kā atceras Ludis Bērziņš, Tērbatas Universitātes Teoloģijas fakultāte 19. gs. beigās vēl aizvien bija ortodoksijas citadele. Ne velti šīs mācību iestādes dogmatikas profesoru Aleksandru fon Etingenu sadzīvē dēvēja par pāvestu.³³ Tas notika tāpēc, ka 19. gs. sākumā Tērbatas Universitāte no darba bija atlaidusi profesorus racionālistus un viņu vietā pieņēmusi piētistus un luteriskās ortodoksijas pārstāvjus.³⁴

20. gs. sākumā skandāls izvērās ap Bauskas mācītāja F. Stafenhāgena 1913. gadā publicēto grāmatu *Baznīca un ticības apliecība (Kirche und Bekenntnis)*. 1913. gadā Kurzemes sinode pieņēma rezolūciju, kurā oficiāli norobežojās no grāmatā paustajiem uzskatiem, kā arī vienbalsīgi apstiprināja vēl vienu dokumentu, kurā deklarēts, ka mācītājiem, kas nav uzticīgi ticības apliecībai, jāatkāpjas no amata.³⁵ Šāds ietekmēšanas veids – aicinājumi atkāpties no amata – vēsturē nav nekas neparasts, un teoloģiskajos strīdos tā diemžēl bijusi bieži lietota varas tehnoloģija. 1883. gadā anglikānis Brūks Foss Vestkots (*Brooke Foss Westcott*), kuru uzskatīja par liberāli, saņēma sava konservatīvā biskapa prasību atkāpties no Pīterboro katedrāles kanoniķa amata.³⁶

Daudzos F. Stafenhāgena kolēģos īpašu nepatiku izraisīja viņa grāmata, kurā viņš apgalvoja, ka nav neviena mācītāja, kas neapšaubītu kādu apustuliskās ticības apliecības daļu vai neskaidrotu to atšķirīgāk, nekā pieņemts. Viņaprāt, ticības apliecības publiska atkārtošana nostiprināja cilvēkos pārliecību, ka mācītāji melo.³⁷ Astoņi sinodes vācu tautības

³² Grudule, M. Zemnieku jeb tautas apgaismība Latvijā – jaunlatviešu kustības avots. *Meklējumi un atradumi 2005*. Rīga: Zinātne, LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2005, 19.–20.

³³ Bērziņš, L. *Mūža rīts un darba diena*. Rīga: A. Gulbis, 1935, 91.–93.

³⁴ Snippe, V. *Luterānisms Latvijā*. Rīga: Liesma, 1977, 42.–43.

³⁵ Kurzemes sinodes lēmumi. *Evangeliuma Gaisma*, 1913, Nr. 39, 310.

³⁶ Williams, R. *Anglican Identities*. London: Darton, Longman and Todd, 2004, 73.

³⁷ „Kēceru” tiesa Kurzemes ev. lut. mācītāju sinodē Jelgavā. *Jaunā Dienas Lapa*, 07.09.1913. (Lpp. nav numurētas.)

locekļi vēlāk paziņoja, ka sirdsapziņa liedz viņiem atsaukt savu atbalstu rezolūcijai, kas prasīja pārāk liberāli noskaņoto mācītāju atkāpšanos (laikrakstu apskatos norādīts, ka tas noticis presē izskanējušās kritikas dēļ). Atbildot uz to, sinode publicēja oficiālu paziņojumu, ka ir bijis pietiekami daudz iespēju atklāti apspriest šo jautājumu.³⁸ Par F. Stafenhāgena grāmatu diskusijas izvērsās arī sinodē Rīgā (1913. gada aprīlī un maijā). Līdzīgi kā Kurzemē, arī Rīgā bija daži mācītāji, kuri publiski nostājās F. Stafenhāgena pusē. Starp tiem bija Baznīcas izdevuma *Riga Kirchenblatt* redaktors mācītājs Augusts Ekhards, kas atkāpās no redaktora amata, sakot, ka viņam laikraksta slejās būtu jāatspoguļo oficiālais viedoklis, bet viņš to nedarišot. A. Ekhards uzskatīja, ka stridīgais jautājums jānodod visas draudzes apspriešanā, nevis jāatstāj tikai garīdzniecības ziņā.³⁹ Nekāda turpmākā darbība pret F. Stafenhāgenu (izņemot konsistorijas izteikto stingro rājienu)⁴⁰ un viņa domubiedriem netika vērsta. Kurzemes ģenerālsuperintendants A. Bernēvics, kas bija viņa vadītās Baznīcas sinodes pieņemtās rezolūcijas autors, precizēja, ka iepriekš minētais aicinājums atkāpties attiecas tikai uz mācītājiem, nevis draudžu locekļiem.⁴¹ Acīmredzot Baznīcas vadība nevēlējās saasināt konfliktu, turklāt netrūka arī klusējošu liberālisma simpatizētāju. F. Stafenhāgena vadītā draudze nostājās sava mācītāja pusē un nosūtīja Kurzemes konsistorijai uzticības apliecinājumu, ko bija parakstījuši 170 cilvēki.⁴² Toties laikraksts *Sarga Balss* sūdzējās, ka 1913. gadā Valmierā Vidzemes sinodē šis temats netika iekļauts, bet tikai paziņots, ka pirms izšķiršanās par konkrētu rīcību jautājums rūpīgāk jāizpēta.⁴³

³⁸ Kurzemes mācītāju sinode šķēlusies! *Jaunā Dienas Lapa*, 11.09.1913. (Lpp. nav numurētas.)

³⁹ Laikrakstu apskats. *Jaunā Dienas Lapa*, 14.09.1913. (Lpp. nav numurētas.)

⁴⁰ Liela brēka, maza vilna! *Sarga Balss*, 30.11.1913., 174.–175.

⁴¹ Vēl Kurzemes sinode. *Jaunā Dienas Lapa*, 17.09.1913. (Lpp. nav numurētas.)

⁴² Rīgā, 25. novembrī 1913. *Dzimtenes Vēstnesis*, 25.11.1913. (Lpp. nav numurētas.)

⁴³ Liberālais virziens mūsu Lutera draudzēs. *Sarga Balss*, 14.09.1913, Nr. 17, 135.

Jaunās idejas pamazām pārņēma arī daži latviešu mācītāji. 20. gs. sākumā skandāls izvērās ap Andrieva Niedras publikācijām un lekcijām, kurās viņš kritiski analizēja reliģiskos fenomenus un tekstus. 1910. gada februārī Rīgā, Mazajā ģildē, viņš lasīja referātu *Moderna cilvēka ticība*, kurā norādīja, ka Bībelē ir pretrunas. Tas izraisīja asu polemiku, un, kā jau visos laikos, brīvdomība retoriski tika saistīta ar reliģijas un morāles pamatu graušanu. Kāds anonīms autors brošūrā, kas bija vērsta pret Niedru, rakstīja: „Kā baznīcas mācītājs, sociālistiem par prieku, viņš aņņemas klaji noliegt Dievu, ticību un laulību – iznīcināt krietnas tautas labklājības pamatus.”⁴⁴ A. Niedra iespaidojies no Albrehta Ričla (*Albrecht Ritschl*), kas pilnībā nenoliedza pārdabiskos elementus reliģijā un uzskatīja, ka reliģiskie pieņēmumi ir nevis faktoloģiski, bet uzskatāmi par vērtībspriedumiem. Piemēram, Kristus dievišķības apliecinājums ir nevis metafizisks apgalvojums par Kristu, bet liecina par to, ka ticīgo kopiena uztver Kristu kā dievišķu.⁴⁵ Tiesa, veids, kādā A. Niedra savās atmiņās ataino citu autoru ietekmi – „uzgrūdos, ka kāds teologs (varbūt Ričls) runā par vērtības spriedumiem attiecībā uz reliģiju”, pierāda, ka šī latviešu rakstnieka un politiķa zināšanas nav bijušas sistemātiskas un galvenokārt veidojušās bibliotēkās (uz to savā pētījumā par Andrievu Niedru vērsis uzmanību Āris Puriņš).⁴⁶ Ar to Niedra atšķiras no Kundziņa, kas strādāja akadēmiskās izglītības jomā (lai gan arī Kundziņš nav sistemātisks teologs, viņš pēc dabas bija dzejnieks).

Liberāli noskaņoto F. Stafenhāģenu atbalstīja arī latviešu mācītājs E. Bergs. *Rīgas Avīze* publicēja atklātu vēstuli, kurā Bergs kritizēts un viņam tiek pieprasīts skaidrot savu pozīciju.⁴⁷ Dažas dienas pirms tam īsā šai laikrakstā ievietotā vēstulē viņš bija skaidrojis opozicionāru viedokli, rakstot, ka „pret ticības apliecību neviena grupa nav protestējusi”, bet pieci

⁴⁴ K. S. A. Niedra. *Bībele un zinība*. 1911, autora apgāds, 6. (Izdošanas vieta nav norādīta.)

⁴⁵ Macquarrie, J. *Twentieth-Century Religious Thought*. London: SCM Press, 1981, 76.

⁴⁶ Puriņš, Ā. *Andrievs Niedra. Četri gadi un viss mūžs*. Rīga: Valters un Rapa, 2005, 41.

⁴⁷ Atklāts pieprasījums mācītājam E. Berga kungam jautājumā: „Ticība vai zinība?” *Rīgas Avīze*, 14.06.1913. (Lpp. nav numurētas.)

mazākumā palikušie mācītāji bija deklarējuši, ka „piekrītot tikai apustuļu ticības apliecības reliģiskajam kodolam”.⁴⁸ Citā vēstulē E. Bergs tuvāk paskaidro, ko viņš domājis ar jēdzienu *reliģiskais kodols*: „Kristū viņa [draudze – V. T.] piedzīvoja un vēl tagad piedzīvo Dievu.” Tālāk viņš atbilstoši Bībeles teksta kritiskās analīzes principiem norāda, ka atsauce uz Jēzus piedzimšanu no jaunavas nav saprotama racionāli un bur-tiski, bet drīzāk uzskatāma par mistēriju.⁴⁹ E. Berga tālaika uzskatus atklāj arī viņa priekšlasījums par F. Niči. E. Bergs kritizē Niči, tomēr pilnībā nenoraida un aicina mācīties no viņa: „... neskatoties uz kļūdām, viņam, ir liela paliekoša no-zīme. Viņš ir kareivis, kas līdzīgi Napoleonam centās uzvarēt plašas valstis, lai celtu jaunu lielu valsti. Napoleona valsts sabruka, bet uz Eiropas attīstību viņš atstāja dziļu iespaidu.”⁵⁰

20. gs. sākumā latviešu reliģiskajā presē liberālisms tika tēlots kā bieds. Plašāki sabiedrības slāņi par liberālisma idejām uzzināja no grāmatām un preses, jo pēc 1905. gada revolūcijas cenzūra bija mazinājusies. Latviešu lasītāji neklā-tienē iepazina ne tikai E. Renānu, bet arī Fridrihu Deliču, kas izvirzīja „neatliekamu uzdevumu skatīt cauri pašos pamatos visas kristīgās dogmas”.⁵¹ Dažkārt šādu darbu tulkojumi tika izdoti negribot, pietiekami neiedziļinoties to saturā vai vis-pirms domājot par paredzamo peļņu. Baptistu grāmatizdevēja un mācītāja Jāņa Aleksandra Freija biogrāfs Jānis Kronlins raksta, ka J. A. Freija apgādam kāda grāmatas iespiešana radījusi problēmas tāpēc, ka tajā bija pausti liberāli uzskati (tās nosaukums biogrāfijā nav minēts).⁵²

Kārļa Kundziņa uzskati liberālisma kontekstā

Tāpat kā daudzu 20. gs. pirmās puses teologu radošajā iz-gasmē, arī Kārļa Kundziņa uzskatu attīstībā būtiska nozīme

⁴⁸ Bergs, E. Balss no publikas. *Rīgas Avīze*, 07.06.1913. (Lpp. nav numurētas.)

⁴⁹ Bergs, E. Atbilde uz atklātu pieprasījumu. *Rīgas Avīze*, 18.06.1913. (Lpp. nav numurētas.)

⁵⁰ Bergs, E. *Niče un kristīgā ticība*. Valmiera: P. Skrastiņa tipogrāfija, 22. (Izd. gads nav minēts.)

⁵¹ Deličs, F. *Kā dēls – Kristus?* Rīga: J. Pīpes grāmatu apgāds, 1909, 7.

⁵² Kronlins, J. *Gaišā ceļā. Dr. theol. h. c. J. A. Freija dzīve un darbi*. Amerikas Latviešu Baptistu Apvienības izdevums, 1964, 80. (Izd. vieta nav minēta.)

bija saskarsmei ar moderno vācu teoloģiju. Tikai sākot ar 20. gs. 30. gadiem, kad veidojās anglikāņu un Latvijas luterāņu kontakti, latviešu teologu aprindās izskanēja aicinājumi „tiem latviešu teologiem, kas līdz šim raudzījušies tikai uz Vāciju, [...] vairāk raudzīties uz Angliju”.⁵³

1906. gadā Kundziņš vienu semestri uzturējās Berlīnē, kur viņam bija iespēja klausīties Ādolfā Harnakā un Hermaņa Gunkela (*Hermann Gunkel*) lekcijas. Vēlāk viņš oponentiem, kuri slaveno vācu teologu uzskatos saskatīja vienīgi ticības noliegumu: „Mūsu vecajās tradīcijās un zināmā stingumā iestigušās baznīcas pārmetumi, kas toreiz tik bagātīgi pacēlās pret jauno teoloģijas virzienu, savā dziļākajā būtībā bija visai netaisni. Vīri, kā piemēram Gunkelis, taču centās nevis noliegt, bet tieši atsegt bibliiskās atklāsmes iracionālos dziļumus.”⁵⁴ Kundziņš paliek kristocentrisma pozīcijās, un šajā ziņā viņš vairāk līdzinās Ā. Harnakam nekā Ernstam Trelčam. E. Trelčs noraidīja reliģiju evolūcijas konceptu (saskaņā ar to kristietība ir vispilnīgākā reliģija), jo domāja, ka „kristietība pati par sevi ir teorētiska abstrakcija. Tā kā tajā nav vēsturiskas vienotības, tā ir katrā laikmetā citādāka un sadalījusies atšķirīgās denominācijās, tad nav prātīgi to uztvert kā pilnību sasniegušu vienību un visa iepriekšējā izskaidrotāju. [...] Kristietība drīzāk ir atsevišķs, neatkarīgs, vēsturisks princips, kas līdzīgi citiem principiem ietver ļoti dažādas iespējas un tendences”.⁵⁵ Saskaņā ar šo koncepciju citas, ārpus Eiropas civilizācijas esošas tautas var piedzīvot dievatklāsmi no kristietības atšķirīgā veidā un misionārisma prakse ir pārskatāma. Ā. Harnaks uzskatīja kristietību par augstāko un patiesāko reliģiju, un tas iespaidoja arī viņa viedokli par teoloģijas fakultāšu uzdevumiem: „... mēs vēlamies, lai teoloģijas fakultātes paliktu uzticīgas kristīgās reliģijas studijām, jo [...] kristietība nav reliģija līdzās citām, bet tā ir reliģija ar lielo burtu.”⁵⁶ Latvijas Universitātes

⁵³ Indriksons, A. Anglikāņu teoloģija tagadnē. *Ceļš 3* (1938), 179.

⁵⁴ Kundziņš, K. *Atmiņas: mani tapšanas gadi*. Mineapole: LELDAA apgāds, 1968, 127.

⁵⁵ Troeltsch, E. *Christian Thought: Its History and Application*. New York: Meridian Books, 1957, 43–44.

⁵⁶ Citēts pēc: Chapman, M. *Ernst Troeltsch and Liberal Theology. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 57.

Teoloģijas fakultāte starpkaru posmā atbilda šim mūsdienās novecojušam uzskatam, un citu reliģiju apguve fakultātē bija mazsvarīgāka. To noteica fakultātes vieta izglītības tirgū – Teoloģijas fakultāte gatavoja mācītājus luteriskajai Baznīcai. Tā gan nenoliedza citas reliģijas. K. Kundziņa gatavība ieklausīties daudzveidīgos reliģiskos pārdzīvojumos atklājas arī šajā tekstā: „Visur, kur no tiem [atklāsmes vārdiem, kas rodami dažādās reliģijās – V. T.] elpo pirmatnīgums, kur tos vēl neaizklāj cilvēciņu priekšstatu un pamācību masas, tur mēs ticam, ka tie tiešām ir balss, kas nāk no Dieva, kura lielumu nekad nevarēs pilnīgi ietvert cilvēka vārdi.”⁵⁷ Profesors Eduards Zicāns ir raksturojis Kundziņu šādi: „Būdams nesaudzīgi stingrs pret sevi ar gandrīz askētisku ievirzi savā personiskajā dzīvē, viņš ir bezgala iecietīgs pret citiem.”⁵⁸

Kundziņš visu mūžu uzsvēra akadēmiskās izglītības nozīmi mācītāja darbā un uzskatīja, ka vispusīga humanitārā izglītība var palīdzēt garīdzniekam labāk saprast sava laika sabiedrības kultūru un veidot dialogu ar to. „Pilnīgi atzīstot reliģiskās apdāvinātības fundamentālo nozīmi un prioritāti, tomēr jāsaka, ka katram, kas šo savu dāvanu negrib turēt zem pūra, bet kā draudzes gans grib kalpot tautai un baznīcai, šī dāvana jāizkopj un jānostiprina neatlaidīgās, dziļās studijās.”⁵⁹

Klasificējot teoloģijas virzienu, kuram Kundziņš simpatizēja, viņš lietoja jēdzienu *jaunā teoloģija* un uzskatīja, ka tai raksturīgas iezīmes ir vēsturiskā pieeja Bībelei un atbrīvošanās no dogmatisma. Viņš nepārprotami identificē sevi ar šo virzienu: „... vecluteriskā ortodoksisma pretenzijas, ka viņa dogmatiskajos formulējumos reiz par visām reizēm atrisināti un pareizi aprakstīti visi mūžības noslēpumi, man bija jānoraida. Jo pat vissapratīgākie dogmatiskie formulējumi nav nekas cits, kā bērna nevarīgi šļupsti, vāji mēģinājumi sava

⁵⁷ Kundziņš, K. *Mūsu ticība: pasaule un cilvēku dzīve kristīgā skatījumā*. [Mineapole]: Sējējs, 1954, 16.–17.

⁵⁸ Zicāns, E. Profesors Dr. Kārlis Kundziņš sešdesmitgadnieks. *Baznīcas Ziņas*, 11.04.1943., 59.

⁵⁹ Kundziņš, K. Vai mācītājam nepieciešama augstskolas izglītība? *Baznīcas Ziņas*, 19.07.1942., 2.

laika valodā izteikt Dieva lielos noslēpumus.”⁶⁰ Monogrāfijā *Kristus* viņš atzīst, ka mūsdienās mums nav pieejas sākotnējai Jēzus mācībai kā viengabalainam kopumam. Vēlāku gadsimtu sistemātiskās teoloģijas grāmatas ir Jēzus mācības fragmentu mērķtiecīga harmonizācija atbilstoši tā vai cita autora uzskatiem un tradīcijai, kuru viņš pārstāv. „Stingri zinātniski pieejot šai lietai, var runāt tikai par viņa mācības pamatmotīviem.”⁶¹ Kundziņa izpratne par ticības racionālo pieņēmumu relativismu sasauca ar Ā. Harnaka uzskatiem, kurus viņš paudis lekcijās, kas publicētas 1900. gadā: „... ja Evaņģēlijā nav atrodama vispārīga reliģijas teorija, tad vēl mazāk tajā ir jebkāda norāde uz to, ka cilvēks pievēršas reliģijai, pieņemot un apliecinot kādu gatavu teoriju. Ticība un ticības apliecinājums izriet no vissvarīgākā – griešanās no pasaules pie Dieva, un ticības apliecinājums nav nekas cits kā praksē atklāta ticība.”⁶² Rakstā par kristietības būtību Kundziņš atsaucas uz iepriekš citēto Harnaka grāmatu un, pārfrāzējot vācu teologu, nosauc trīs kristietības pamataspēkus – ideju par visaptverošo Dieva valdīšanu, agapes ideju, atdzimšanas ideju.⁶³ Tomēr viņš neaprobežojas ar Harnaka ideju atkārtošānu, bet arī kritizē viņu par tīri teorētisku kristietības interpretāciju, norādot, ka kristietības idejas cenšas „kļūt par īstenību, pieņemt „miesu un asinis”, pārvērsties domu darbības enerģijā, iemiesoties cilvēkos”.⁶⁴ Rūpes par kristietības principu iedzīvināšanu cilvēku dzīvēs un centieni izvairīties no prāta slavināšanas neatrodas ārpus liberālisma diskursa nedz pagātnē, nedz mūsdienās. Amerikāņu unitāriešu teologs Forests Čērčs (*Forrest Church*), kas kā racionālistiskās teoloģijas aizstāvis kļuva plašāk pazīstams 20. gs. 80. gados, brīdināja no mistiskā, pārdabiskā elementa izslēgšanas, norādot, ka reliģiskā patiesība ir līdzīga dzejai, kuru nevar pakļaut racionālām shēmām. Viņš tēlaini salī-

⁶⁰ Kundziņš, K. *Laiki un likteņi: atmiņas un apceres*. Mineapole: Sējējs, 1955, 11.–12.

⁶¹ Kundziņš, K. *Kristus*. [Zviedrija]: Latvija, 1948, 102.

⁶² Harnack, A. *What is Christianity?* Philadelphia: Fortress Press, 1986, 148.

⁶³ Kundziņš, K. Kristietības būtība. *Reliģiski-filozofiski raksti*. V laid. Rīga: Grāmatu apgāds A. Gulbis, 1936, 11.

⁶⁴ *Ibid.*, 18.

dzināja moderno teoloģiju ar sīpola mizošanu. Pāri „nepaliek nekas, vienīgi mūsu asaras”.⁶⁵

Teoloģija Kundziņa pasaules redzējumā ir intertekstuāla disciplīna, kas cieši savijusies ar citām kultūras jomām – literatūru, filozofiju utt. Tā nav Baznīcas sludinātu dogmatisku patiesību sargātāja, kas ar citām nozarēm sarunājas vienīgi autoritatīvā tonī. Arī šajā ziņā var vilkt paralēles ar Vilhelma II laika Vācijas teologu centieniem nodrošināt teoloģijai stabilu vietu publiskajā telpā un raksturot to kā izglītotās sabiedrības daļas kultūras sastāvdaļu. Martins Rāde izdeva žurnālu *Die Christliche Welt* ar apakšnosaukumu *Protestantu žurnāls visu šķiru kulturāliem ļaudīm*. Teologu aprindas, kas bija saistītas ar šo žurnālu, uzskatīja, ka jāraksta par sabiedrībā aktuāliem jautājumiem, nevis tikai Bībeles teksta analīzes jautājumiem, kas domāti šauram speciālistu lokam.⁶⁶ Šādi uzskati veidojās tāpēc, ka šie teologi bija auguši vispusīgai personības attīstībai labvēlīgā sociālā vidē. Arī K. Kundziņam saskarsme ar „augsto” kultūru bija veidojusies jau bērnībā, uzturoties vecāku mājās Smiltenes mācītājmuižā. Biogrāfiskā apcerē, kas bija tapusi emigrācijā, viņš atceras: „... mājas apstākļi bija tādi, ka gandrīz nemanot ieaugām kultūrdzīvē, mēs varētu teikt Vakareiropas kultūras atmosfērā. Labas grāmatas, mēnešraksti, mājas mūzika.”⁶⁷ Tas notika to sociālo pārmaiņu dēļ, kas skāra daļu latviešu 19. gs. un daudz vairāk – 20. gs. pirmajā pusē, kad Baltijā līdz ar latviešu vidusšķiras veidošanos plašākiem sabiedrības slāņiem kļuva pieejami ekonomiskie labumi un ar tiem saistītā izglītība, mājas bibliotēkas un citas ērtības, kuras agrāk bija izmantojusi tikai baltvācu un krievu elite.

Kundziņš bija atturīgs pret K. Barta proponēto neoortodoksiju, kas pēc Pirmā pasaules kara piesaistīja teologu

⁶⁵ Dorrien, G. *The Making of American Liberal Theology: Crisis, Irony, and Postmodernity. 1950–2005*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2006, 458.

⁶⁶ Chapman, M. *Ernst Troeltsch and Liberal Theology. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 5–6.

⁶⁷ Kundziņš, K. Cilvēkam jāaug no saknes. *Pašportreti. autori stāsta par sevi*. [Bruklina]: Grāmatu Draugs, 1965, 212.

uzmanību visā pasaulē. Viņam nebija pieņemams šveiciešu teologa sludinātais Dieva absolūtais citādums. Kundziņš uzskatīja, ka tādējādi „visi cilvēces kultūras centieni tika it kā degradēti par pilnīgi laicīgām vērtībām bez kādas paliekamas nozīmes”.⁶⁸ Visiem Barta darbiem šāds radikālisms nav raksturīgs, un viņš vienmēr ir izturējies ar cieņu pret saviem priekštečiem teoloģijā, lai gan 19. gs. teoloģisko domu atklāti kritizējis. 1957. gadā Gētes biedrībā Hannoverē viņš teica: „Teoloģija vienmēr ir apzināti vai neapzināti zināmā mērā bijusi atvērta pasaulei un atradusies attiecībās ar to. Tam tā jābūt. Slēpšanās aiz Ķīnas mūra nekad nav nākusi teoloģijai par labu. Tai nepieciešams iesaistīties sarunās ar mūsdienu pasauli, lai kāds būtu dialogs.”⁶⁹ Kādā rakstā, kas veltīts liberālās teoloģijas nākotnei, K. Barts mēģina iejusties liberālā teologa lomā un teoretizē par iespējamiem teoloģiskā liberālisma attīstības ceļiem.⁷⁰ Viņš ieteica pievērsties Sociālajam evaņģēlijam un minēja ievērojamu personību – protestantu teologu Leonhardu Ragacu (*Leonhard Ragaz*), kurš bija viens no kristīgā sociālisma dibinātājiem Šveicē un kuru tālaika liberāļi bija ignorējuši.⁷¹ Barta teoloģijas pētnieki domā, ka K. Barta uzskati krasi neatšķiras no 19. gs. reliģiski filozofiskās domas. „Barta teoloģija būtu neiespējama bez Šleiermahera [...] Barts pilnībā pārņem Šleiermahera konceptu par reliģiju kā neizbēgamu un nepieciešamu projektu, kas sniedz pirmšķirīgu jēgu mūsu dzīvei. Barts vienīgi apvērsa Šleiermahera modeli. Viņš nevis interpretēja kristietību, atsaucoties uz tās vispārējo raksturu un reliģijas funkciju, bet skaidroja reliģiju, arī kristietību, balstoties uz tās atšķirīgumu.”⁷²

⁶⁸ Kundziņš, K. *Laiki un likteņi: atmiņas un apceres*. Mineapole: Sējējs, 1955, 100.

⁶⁹ Barth, K. *Evangelical Theology in the 19th century. The Humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1960, 18.

⁷⁰ Barth, K. *Liberal Theology: Some Alternatives. The Hibbert Journal LIX*, 234 (1961), 213–219.

⁷¹ *Ibid.*, 218–219.

⁷² Jenson, R. W. *Karl Barth. The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Ed. Ford, D. F. Oxford: Blackwell Publishers, 1997, 25.

K. Kundziņa darbi liecina, ka viņš pieņēma vēsturiski kritisko metodi un vienlaikus nostājās pret vienpusīgu racionālismu un Bībeles tekstu dekonstrukciju kā vienīgo teoloģijas uzdevumu. „Tikai tāda kritika var būt svētīga, kas nav pašmērķis, bet palīga līdzeklis pozitīvas domu sistēmas izveidošanai.”⁷³ Vietām viņš lietoja jēdzienu „apdomīga kritika”,⁷⁴ tā uzsverot savu pārliecību, ka vēsturiski kritiskā metode netiek pretstatīta Baznīcas tradīcijai (šī vārda plašākā nozīmē) un nav pārāka par to. Edmunds Šmits viņu sauc par „teologu ar sirdi”, atsaucoties uz Kundziņa izteikumu lekcijā par to, ka teologam vispirms nepieciešama sirds un tad ass prāts.⁷⁵ Kundziņa reliģisko jūtu pasaule spilgti atklājas viņa dzejā, kurā atrodami tradicionālie kristoloģiskie motīvi.⁷⁶ Trinitārais teksts „Es ticu, ka no zvaigžņu stariem...” ir guvis paliekošu vietu latviešu baznīcas dziesmu mantojumā (atrodams ne tikai luterāņu, bet arī baptistu un metodistu dziesmu grāmatās).

Kundziņam nebija pieņemams scientisms, kas zinātņi uztvēra kā neieinteresētu, objektīvu un tāpēc par citām jomām pārāku patiesības atklājēju, un viņš, sekojot Bergsonam un Šleiermaheram, uzsvēra intuīcijas lomu. „Nevien bezpartejiskie zinātnieki, bet arī lielie dzejnieki, mākslinieki un ticētāji, kas Jēzus tēlu skatījuši uz viņa paša izteicienu un aculiecinieku stāstījumu pamata, ir guvuši par viņu neapšaubāmas atziņas, ar to starpību, ka šo atziņu objekti nav ārēji fakti un priekšmeti, bet personāli-dvēseliskais, būtiskais, kas izteicams varbūt simbolos un dzejā, bet ne parastos vārdos.”⁷⁷

K. Kundziņš izvairījās no radikālisma arī diskusijās par Vecās Derības lomu. Latvijā tās uzvirmoja 30. gados saistībā

⁷³ Kundziņš, K. *Laiki un likteņi: atmiņas un apceres*. Mineapole: Sējējs, 1955, 109.

⁷⁴ Kundziņš, K. *Ap lielo dzīves mīklu*. Stokholma: Auseklis, 1955, 185.

⁷⁵ Rozentāls, J., Šmits, E. Profesors un zinātnieks. *Kalpošana garā un patiesībā*. Red. Ķiploks, E. Mineapole: Latviešu ev. lut. baznīca Amerikā, 1978, 65.

⁷⁶ Sk., piemēram, šādas 1947. gadā rakstītas rindas: „... viss, ko es dzīvē guvu, / ir – Kristus svētais krusts.” Kundziņš, K. *Dieva stunda*. Mineapole: LELDAA, 1972, 67.

⁷⁷ Kundziņš, K. Zinātniskie pētījumi par Jēzus personu un Kristus kults. *Reliģiski-filosofiski raksti*. II laid. Rīga: Grāmatu apgāds A. Gulbis, 1928, 15.

ar mācītāja Jāņa Sandera propagandēto Vecās Derības noliegumu, idejām, kuras kopā ar latviskas kristietības meklējumiem viņu aizveda prom no tradicionālā luterānisma. Viņš apgalvoja, ka „Kristus nav piepildījis nedz papildinājis Veco derību – jūdu reliģiju, bet dibinājis jaunu ētisku reliģiju uz pareizas dievticības pamata, likdams tai par stūrakmeņiem patiesību, taisnību, brīvību, mīlestību [...] Kristīgā reliģija nav celta uz Jeruzālemes jeb Cijonas gruvešiem kā jauna Cijona, jauns Israels jeb jauna derība, bet tā ir celta kā neatkarīga, atsevišķa dievišķa cilvēku savienība Kristus vadībā”.⁷⁸ Sanders likās pārāk radikāls arī starpkaru Latvijas akadēmiskai videi, un pat LŪ Teoloģijas fakultātē viņu uzskatīja par „nemiera cēlāju”.⁷⁹ Kundziņš rakstīja, ka „Vecajā derībā ir tik daudz numinoza spēka, varenu reliģisku simbolu un gudras un ticīgas vēstures izpratnes, kas pārgājuši kristīgās ticības mantojumā, ka atteikšanās no tās būtu neatsverams zaudējums”.⁸⁰ Vienlaikus Kundziņš tomēr uzskatīja, ka skolās ticības mācības stundās Vecās Derības stāstu izmantošana jāsamazina, jo „šie materiāli ir stingri pārbaudāmi no pedagogiskā viedokļa un arī labākajā gadījumā varēs būt vienīgi tas, kas viņi patiesībā ir – *palīgviena* [K. Kundziņa izcēlums] kristīgās dievatziņas un tikumības spilgtākai izcelšanai”.⁸¹ Līdzīgi 20. gadu sākumā debatēs par Latvijas ev. lut. Baznīcas likumu, kura pirmajā paragrāfā kā ticības pamats minēta Vecā un Jaunā Derība, izteicās L. Adamovičs:⁸² „... mūsu laikos visus Vecās derības rakstus gan nevarēsim minēt kā evaņģēliskās luteriskās mācības pamatu [...] ja mēs reiz apliecinām

⁷⁸ Sanders, J. *Cīņa ap Veco Derību*. Rīga: Valters un Rapa, 1933, 107.–108.

⁷⁹ Talonens, J. Latvijas evaņģēliski luteriskās teoloģijas dzimšana un attīstība 1918–1934. *Latvijas Luterānis*. 2006. g. maijs, 10.

⁸⁰ Kundziņš, K. *Laiki un likteņi: atmiņas un apceres*. Mineapole: Sējējs, 1955, 164.

⁸¹ Kundziņš, K. *Reliģijas mācība un ētika jaunatnes audzināšanā. Metodisks vadonis reliģijas skolotājiem*. Rīga: Valters un Rapa, 1927, 70.

⁸² H. Biezais savās atmiņās L. Adamoviču pieskaita pie konservatīvā spārna. Sk.: Biezais, H. *Saki tā, kā tas ir*. Rīga: *Svētdienas Rīts*, 1995, 107. Baznīcas vēsturnieks Jouko Talonens viņu raksturo kā „vidusceļa teoloģijas” pārstāvi, kas, lai arī nebūdam tik liberāls kā Kudziņš un Maldonis, solidarizējās ar viņiem, iestājoties par garīdzniecības akadēmisko izglītību un sieviešu kalpošanu mācītāja amatā. Talonens, J. Latvijas evaņģēliski luteriskās teoloģijas dzimšana un attīstība 1918–1934. *Latvijas Luterānis*, 2006. g. maijs, 11.

baznīcas noteikumos savu ticību, tad arī jānorāda, ka ticība uz Jēzu Kristu stāv mums pāri Vecai derībai.”⁸³

Kundziņa reliģiski filozofiskos uzskatus ietekmējis arī vācu filozofs, teologs un reliģiju pētnieks Rūdolfs Oto (*Rudolf Otto*), kura uzskati par „svētā” klātbūtni pasaulē un cilvēku reliģiskajām jūtām, kas vēl saglabājušās par spīti sekularizācijai, iederējās pārdzīvojuma teoloģijas tradīcijā (F. Šleiermahers u. c.). No 1927. līdz 1935. gadam Rīgā, Teoloģijas fakultātē, lekcijas lasīja viens no R. Oto skolniekiem Gustavs Menšings (*Mensching*). Filozofijas un reliģijas zinātņu biedrībā tika diskutēts par R. Oto darbiem un debatēja arī K. Kundziņš.⁸⁴

Kundziņa liberālisms izpaudās arī pedagoģiskajā darbā. Jau pirms Pirmā pasaules kara viņš skolā pasniedza ticības mācību, cenšoties izvairīties no dogmatisma, kas tolaik dominēja reliģiskajā izglītībā. Kundziņš strādāja radoši un saistīja reliģiju ar pasaules literatūru un vēsturi, ar būtiskiem eksistenciāliem jautājumiem. Viņa stundas skolēnos izraisīja daudz lielāku interesi nekā tradicionālās ticības mācības stundas, kuras jaunā paaudze, ko bija skārušas jaunstrāvnieku idejas, uzskatīja par garlaicīgām un kuras izraisīja nepatiku un protestu. Tomēr ne visiem Kundziņa kolēģiem viņa metode likās pieņemama. Kundziņam, kam, kā pats atzīst, nepatika polemizēt, šo stāvokli bija grūti izturēt, un viņš jutās atvieglots, kad uzzināja, ka Valmieras draudžu iecirknī ir kāds garīdznieks – Dikļu draudzes mācītājs Edgars Modelis, kuru uzskatīja par lielāku radikāli.⁸⁵ Tomēr Baznīcas vadība Kundziņa lietu neaizmirsā, un Vidzemes konsistorija iecēla mācītāju Jāni Neilandu par revidentu, kam Valmieras skolotāju seminārā bija jāpārbauda Kundziņa vadīto mācību stundu saturs. Kundziņam par laimi, J. Neilands, pats būdams tradicionālists, bija iecietīgs un pēc pārbaudes Kundziņam teica: „.. tu jau laikam nevari citādi un es arī nevaru citādi. Brāļi tomēr esam un paliksim!”⁸⁶ Pamazām Kundziņam radās sekotāji,

⁸³ Adamovičs, L. Baznīcas likuma pirmais paragrafs. *Svētdienas Rīts*, 19.02.1922., 8.

⁸⁴ Gills, N. Rūdolfs Oto un Latvija. *Ceļš 2* (1995), 25.–45.

⁸⁵ Kundziņš, K. *Atmiņas: mani tapšanas gadi*. Mineapole: LELDAA apgāds, 1968, 152.

⁸⁶ Kundziņš, K. *Laiki un likteņi: atmiņas un apceres*. Mineapole: Sējējs, 1955, 15.

un, kā atceras viņa bijušais skolnieks Eduards Lamberts, „tā radās vesela jaunu skolotāju un mācītāju paaudze, kas radīja Latvijas skolā un baznīcā jaunu ievirzi, mācīt un audzināt ne pēc burta, bet pēc gara”.⁸⁷ Starp K. Kundziņa sekotājiem bija akadēmiskās reliģijpētniecības tradīcijas aizsācējs Latvijā Haralds Biezais, kas savos memoāros raksta, ka viņu sākotnēji ietekmējusi Kundziņa lekcijās paustā izpratne par Jēzus tēlu.⁸⁸ Padomju varas gados liberālās tradīcijas iespaidā atradās Latvijas ev. lut. Baznīcas Teoloģijas seminārs. Šo tradīciju ievēroja Edgars Jundzis, kura doktora disertācija, ko viņš aizstāvēja 1980. gadā, Baznīcas aprindās uzjundīja asus strīdus, jo tika uzskatīts, ka viņa sniegtā Jēzus dzīves interpretācija robežojas ar herēzi. Pats E. Jundzis liberālās tradīcijas garā akcentēja Jēzus cilvēciskumu, vienlaikus oponentiem norādot, ka šāda pieeja „nevar apdraudēt mūsu Baznīcu un Jēzus dievišķo un vēsturisko personību”.⁸⁹

Jebkura teoloģija ir situatīva – tā atkarīga gan no sociālpolitiskā konteksta, gan valdošajiem kultūras strāvojumiem un situācijas, kādā teologs atrodas. To vērojam arī Kundziņa dzīvē, piemēram, 1934. gadā Latvijas Bioloģijas biedrības rīkotā pasākumā K. Kundziņš, lasot lekciju par ģimenes svētumu, idealizēja lauku dzīvi un negatīvi raksturoja pilsētas sociālo vidi, saistot urbanizāciju ar „vaļīgu” morāli. Viņaprāt, pagrimumu daļēji veicinājušas jaunas sociālās kustības un sieviešu emancipācija.⁹⁰ Lauku vides idealizācija Eiropas kultūrā nav nekas jauns, ja atceramies Žana Žaka Ruso aicinājumu atgriezties pie dabas un Johana Volfganga Gētes apgalvojumu, ka zemnieka darbs ir visšķīstākais, kāds vien iespējams uz zemes.⁹¹ 20. gs. starpkaru Latvijā mitu par zemniecības īpašo misiju uzturēja daudzi rakstnieki un publicisti. Piemēram, Haralds Eldgasts rakstīja: „Latvijas

⁸⁷ Lamberts, E. Mans skolotājs. *Kalpošana garā un patiesībā*. Red. Ķiploks, E. Mineapole: Latviešu ev. lut. baznīca Amerikā, 1978, 51.

⁸⁸ Biezais, H. Saki tā, kā tas ir. *Svētdienas Rīts*, 1995, 100.

⁸⁹ Citēts pēc: Krūmiņa-Koņkova, S., Gills, N. Edgars Jundzis un viņa disertācijas liktenis. *Jaunpiebalgas Svētā Toma baznīca un mācītāji*. Sast. Johansone, V. Rīga: Elpa, 2008, 202.

⁹⁰ Ģimenes svētums. *Svētdienas Rīts*, 11.11.1934., 363.–364.

⁹¹ Gēte, J. V. *Poēzija un īstenība*. Rīga: Liesma, 1976, 382.

zemniekam ir jātop par savas zemes īsto kungu un valdnieku, par viņas likteņu apzinīgu lēmēju un noteicēju. Uz to viņam ir visas cilvēciskās un dievišķās tiesības.”⁹² Daudzu nacionālistu nepatika pret pilsētas kultūru skaidrojama ar to, ka urbanizācija apšaubā un vājina viņu svarīgo postulātu par nāciju kā kopieni. Arī mūsdienās nacionālisti lieto retoriku par vienotu tautu. Pilsēta veicina anonimitāti un fragmentāciju, atstājot idejai par tautas vienotību tikai vietu labējo politisko spēku retorikā. Lielbritānijā dzīvojošais poļu izcelsmes sociologs Zigmunds Baumanis, rakstot par pilsētvidi, secina: „Kapitālisms ražoja svešinieku masas. Tas padarīja atsvešinātību par normālu un gandrīz universālu cilvēku attiecību formu.”⁹³

Nobeigums

Pirmskara Latvijas teologu intelektuālais mantojums un plašākā kontekstā Rietumu liberālisma tradīcija aktualitāti nav zaudējuši. Liberālisma vēlme veidot dialogu ar sava laika pasauli, iestāšanās par teoloģijas tiesībām būt ne tikai sekulārās sabiedrības, bet arī Baznīcas kritiķei „no iekšpuses” nav tikai šim teoloģijas virzienam raksturīga iezīme. Jebkurš idejisks strāvājums, kas nevēlas uzklaut kritiku un rēķināties ar sava laika izaicinājumiem, kļūst neiecietīgs un dogmatisks, un arī liberālismam nav sveša šāda tendence. Ļoti atšķirīgās teoloģijas vieno tas, ka Rietumos tās darbojas apstākļos, kad teoloģijas pieņēmumi vairs netiek uztverti kā pašsaprotami un aktuāls ir jautājums par teologu spēju nozīmīgas sabiedrības problēmas aplūkot kopā ar citām akadēmiskām disciplīnām. Kā raksta mūsdienu latviešu teologs Modris Plāte, „kristietība, visa tās paradigma nonākusi milzīgu, radikālu izmaiņu priekšā”.⁹⁴ Ar to jārēķinās katram teologam, kas domā par savas nozares nākotni. Liberālā teoloģija kā modernitātes projekts postmodernā sabiedrībā ir saņēmusi daudz kritikas, tomēr tā apliecina cilvēka nerimstošo tieksmi saprast savu

⁹² Eldgasts, H. Latvju zemniecība ceļa jūtīs. *Kurzemes Vārds*, 18.03.1923., 1.

⁹³ Бауман, З. Город страхов, город надежд. *Логос*, Nr. 3 (66), 2008, 28.

⁹⁴ Plāte, M. Autora priekšvārds. *Iesākumā Dievs III. Modra Plātes sprediķi*. Sast. Rubenis, J. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009, 14.

vietu pasaulē, nesamierināties ar gatavām un neapšaubāmām atbildēm, bet pārvērst tās jautājumā, uz kuru atkal, kā ceļa sākumā, jāmeklē atbildes. Tā nav universāla visu cilvēku vajadzība – daudzi gluži pretēji reliģijā ir meklējuši un meklē drošu patvērumu, tomēr vienmēr sabiedrībā būs cilvēki, kuri vislabāk jutīsies, ja ticības paļāvība mīsies ar skepsi.

Summary

Kārlis Kundziņš' Theological Liberalism in the European Context

One of the key terms for this article – 'liberalism' is an ambivalent and floating concept because liberalism in theology, politics or other disciplines does not form a unified stream of thought. Some of the authors – now called liberal – like Ernst Troeltsch used this term as a pejorative to describe the theology that to their opinion was naively optimistic. On the other hand the same can be said about conservatives – some of ideas traditionally associated with the liberal thought like the rejection of eternal damnation in hell are not foreign also to the more conservative theological 'camp'. We also should not forget that individuals as well a group function within multimodal framework (the term used by the anthropologist Geoffrey Samuel) – a person or a group not only changes its views but side by side in one person or a group may co-exist various systems of thought.

Kārlis Kundziņš, the distinguished 20th century Latvian Lutheran theologian, was influenced by the dominant German theology of his time. In this respect he was a child of his time because only in the 30-ies of 20th century when more regular contacts with the Church of England were established Latvian Lutheran theologians started to open up to the theological ideas coming from non-German countries. Kundziņš was more a disciple of Harnack than Troeltsch because his approach to theological studies at the University of Latvia where he taught in the inter-war period resembled Harnack's view that Christianity is a religion over all other religions and faculties of theology primarily should concentrate on the studies of Christianity. Kundziņš criticized too rational approach to a religion and said that a theologian at first needs to have a heart and then a sharp mind. Following Bergson and Schleiermacher he stressed the

role of intuition. His moderate approach appeared also in debates among Latvian Lutheran clergy about the role of the Old Testament. Kundziņš disagreed with the more radical Jānis Sanders who mixed liberalism with nationalist ideology and established a church of his own. He, however, tried to reconcile the methodologies of textual criticism he used with the church tradition (in broader sense of the word) and therefore he spoke of the 'prudent critique'.

Kundziņš' ideas prevailed among the younger generation of Latvian clergy who carried the critical thought further – in the Soviet time Theological Seminary of the Latvian Ev. Lutheran Church was under considerable influence of theological liberalism. The same can be said about many pastors who after the Soviet occupation left Latvia. Kundziņš himself after the Second World War when he settled in the USA reconsidered some of his views and in works of that time coupled, for example, Schleiermacher with Nietzsche as an example of „one who had denied the Gospel”. But even then he maintained his tolerant, humanistic attitude towards those who had different views.

TEOLOĢIJA, FILOZOFIJA, VALODA

Jānis Nameisis Vējš

*Dr. habil. phil., LU Filozofijas un socioloģijas institūta vadošais
pētnieks, Latvijas Kristīgās akadēmijas asociētais profesors*

Par teoloģijas kultūrlingvistisko pavērsienu

Kristīgās reliģijas un antīkās filozofijas pirmā saskarsme notika grieķiski romiskajā kultūras telpā. Spilgtā momentuzņēmumā tā konstatēta Apustuļu darbu sižetā par Pāvilu Atēnās (Apustuļu darbi, 17. nodaļa). Atklāsmes un cilvēces kultūras attīstības plašākās aplocēs par filozofiskās domas lomu kristīgās vēsts pasludināšanā liecina Jāņa evaņģēlija prologs („Iesākumā bija Vārds...”) un no šīs atziņas izrietošā kristīgās sludināšanas un apoloģētikas verbālā noteiksme – saistība ar vārdu, ar valodu, ar tēlainā un teorētiskā manierē izteiktu domu.

Zīmīgi, ka jau šajā pirmajā apustuļa un viņa filozofiski noskaņoto klausītāju saskarsmē, kas norisinājās seno Atēnu sanāksmju laukumā, parādās vairākas iezīmes, kas būs raksturīgas filozofijas un teoloģijas līdzās sadzīvošanai turpmāko divu tūkstošgadu garumā – līdz pat mūsu dienām. Te jaušama gan grieķu pilsētas intelektuāļu interese par jauno mācību („... mēs gribam zināt, kas tas ir”), gan redzamas grūtības, ar kurām sastapās apustuļa apoloģētiskā uzruna, nonākot līdz specifiskām, dogmatiskām kristīgās mācības nostādņēm, kuras bija svešas grieķiskajai kultūrai un kuru pieņemšana prasīja ticības spēku.

Kopumā Atēnu notikums iezīmē filozofijas un kristīgās teoloģijas kopīgās intereses un iespējamās sadarbības aprises, kā arī, ieviešot prāta un ticības demarkācijas līniju, iedibina

pamatu gan polemikai, gan arī kopīgu risinājumu meklējumiem. Tālākajā vēstures notikumu gaitā filozofija un teoloģija uzlūkojamas kā Rietumu kristīgās civilizācijas radošā gara divas izpausmes, kuru ceļi, ejot cauri laiku lokiem – jo īpaši viduslaikiem un jaunajiem laikiem – gan krustojušies, gan šķīrušies, tādējādi uzturot to intelektuālās domas spriedzi, ko F. Niče salīdzinājis ar uzvilkto loku. Vien iepunktējot šīs spriedzes risinājuma ceļazīmes, varam pieminēt gan Tertuliāna nosodījumu filozofiem un filozofēšanai („kas kopīgs Atēnām ar Jeruzalemi?”) patristisko kontraversiju gaitā, gan sholastisko nostādni par filozofiju kā teoloģijas kalponi, kas dominēja *ticības laikmetā*, gan apcerēt savstarpējo neiecietības atmosfēru filozofijas un teoloģijas sakaros, kas iezīmējās ar renesanses, reformācijas, un jo īpaši apgaismības, perioda sociālās un garīgās dzīves dinamisko virzību pretī 20. gadsimta globālajām kataklizmām.

Tieši laiks un laika izpratne, individuālā un kolektīvā cilvēku pašizjūta, kāda valdījusi ikkatrā šajā laikmetā, nosacījusi filozofijas un teoloģijas saskaņu vai nesaskaņu raksturu. Ikviena paaudze apzināti vai neapzināti sekojusi apustuļa Pāvila aicinājumam „saprast šo laiku” (Rom. 13, 11), lietojot jēdzienu laiks (*kairos*) tajā specifiskajā bibliskajā nozīmē, kas, pretstatā hronoloģiskā laika (*hronos*) vienmuļajam ritējumam, prasa apzināties ikkatra brīža vienreizīgumu, neatkārtojamību un eksistenciālās izvēles neizbēgamību.

Arī mūsu dienās – faktiski visā 20. gadsimta otrajā pusē un trešās tūkstošgades iesākumā, laikā, kas mums pašiem liekas tik epohāls, lai gan faktiski arī ir tikai viens no *laikiem* – tiek meklēti jauni ceļi filozofijas un teoloģijas, prāta un ticības nostādņu sabalansēšanai. Katoļu baznīcas enciklikā *Fides et Ratio*, kas veltīta ticības un prāta attiecību analīzei un kur prāts un ticība raksturoti kā divi spārni, ar kuriem cilvēka gars paceļas patiesības kontemplācijas augstumos, Jānis Pāvils II, uzsverot, ka „Dieva atklāsme .. ir iegājusi laikā un vēsturē” un ka Jēzus Kristus iemiesošanās notiek „laikam piepildoties” (sal. Gal. 4, 4), saka: „Divus tūkstošus gadu pēc šī notikuma es izjūtu pienākumu skaidri uzsvērt to, ka „laikam kristietībā ir fundamentāla nozīme”. Tieši laikā

pilnīgā gaismā ir redzams radišanas un pestīšanas darbs. Tieši laikā parādās tas, ka, pateicoties Dieva Dēla iemiesošanās faktam, jau ar to brīdi mēs varam piedzīvot un nojaust to, kas notiks laiku pilnībā (sal. Ebr. 1, 2).”¹

Mūsdienās laika kā *kairos* izjūta saasinājusies ne tikai reliģiskajā uztverē (kur tā vienmēr bijusi klātesoša), bet arī sekulārajā, filozofiskajā garīgajā dzīvē. Par to liecina plašā filozofu pievēršanās laika analīzei (pasaulē un arī Latvijā), sākot no sakāpinātās intereses par Martina Heidegera *Sein und Zeit* un par Aurēlija Augustīna oriģinālajiem laika un cilvēka esmes traktējumiem un beidzot ar mūsdienu globalitātes izraisītajām ekofilozofijas baisajām prognozēm.

Citiem vārdiem – iespējams, ka pienācis laiks no jauna un citām acīm paraudzīties uz daudzām cilvēces problēmām, meklējot teorētisko atbalstu, cita starpā, arī ticības un prāta, teoloģijas un filozofijas savstarpējo attiecību izkārtojuma jaunus risinājumus. Faktiski šis process jau notiek. Neiecietības un savstarpējās apkaršanas režīms, kas uzkrājis vairāku gadsimtu garumā, sāk atdot vietu tolerantākiem, elastīgākiem teorētiskiem modeļiem, piedāvājot atjauninātu cilvēka pašizpratni par savu vietu empīriskās un metafiziskās atskaites sistēmās. Pēdējo pārdesmit gadu garumā – faktiski vienas paaudzes robežās – šis process norisinājies plašā tematiskā diapazonā un virzījies pa dažādiem argumentācijas ceļiem. It īpaši teoloģijā tas ritējis atbilstoši dažādām konfesionālām pamatnostādņēm. 2006. gada 12. septembrī Rēgensburgas Universitātē tīkoties ar zinātņu pārstāvjiem, pāvests Benedikts XVI rosināja paplašināt mūsu priekšstatu par prātu un par koncepta *prāts* lietojamību: „... fundamentālie lēmumi saistībā ar ticības un cilvēka prāta lietošanu ir daļa no pašas ticības; tie ir lēmumi, kas atbilst pašas ticības dabai.”²

¹ Jānis Pāvils II. Enciklika *Fides et Ratio*. Pieejams: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html

² Apostolic Journey of His Holiness Benedict XVI to München, Altötting and Regensburg (September 9–14, 2006). Meeting with the representatives of science. Lecture of the Holy Father. *Faith, Reason and the University. Memories and Reflections*. Pieejams: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html

Runājot par iespējām pārvarēt zinātnes attīstības izraisītās grūtības, pāvests aicināja: „Mēs spēsim to panākt tikai tādā gadījumā, ja ticība un prāts sakļausies kopā jaunā veidā, ja pārvarēsim prāta pašierobežotību attiecībā uz to, kas ir empīriski falsificējams, un ja par jaunu atklāsim prāta plašos apvāršņus. Šādā nozīmē teoloģija ar pilnām tiesībām iederas universitātes plašajā zinātņu dialogā; un ne tikai kā vēsturiska disciplīna un viena no humanitārajām zinātnēm, bet gan tieši kā teoloģija, kā ticības racionalitātes pētniecība.”³

No filozofiskās refleksijas puses prāta un ticības antagonisma pārvarēšana notiek, izmantojot katras filozofiskās tradīcijas laika gaitā izkoptos izteiksmes līdzekļus. Kā jau tas vienmēr notiek ar jaunu risinājumu meklējumiem kultūras attīstībā, nevienā gadījumā nav pamata sacīt, ka patlaban jau būtu zināmas kādas vienveidīga konsensusa aprises (par to varēs retrospektīvi spriest tikai no pietiekamas laika distances), taču procesa intrigu nodrošina šīs intelektuālās izdzīvošanas spēles likme – eiropeiskās kristīgās civilizācijas (*Christianism*) tālākā attīstība un tās nākotne globalizētajā, multikulturālajā, multirelīģiskajā pasaulē. Lielās līnijās ņemot, kristīgās teoloģijas un eiropeiskās civilizācijas vērtību sistēmas, neskatoties uz divu tūkstošu gadu garo kontraverSES, neiecietības un pretrunu pilno ceļu, ir saistītas ar, varētu teikt, providenciālām savstarpējības saitēm.

Nīderlandes filozofs un reliģijpētnieks Teo de Būrs grāmatā *Filozofu Dievs un Paskāla Dievs* (tā iznākusi latviskā tulkojumā) raksturo teoloģijas un filozofijas attiecības eiropeiskajā kultūrā, izmantojot smalkākus nošķirumus nekā tikai ikdienišķā diskursā populāro priekšstatu par to, ka filozofija izvedināma no racionālā prāta zinātniskajām likumsakarībām, kurpretim teoloģija nodarbojas vienīgi ar ticības un dogmatikas jautājumiem. Viņš saskata divus domāšanas veidus, divus refleksijas režīmus jeb stilus, kurus topošā kristīgā kultūra

³ Apostolic Journey of His Holiness Benedict XVI to München, Altötting and Regensburg (September 9–14, 2006). Meeting with the representatives of science. Lecture of the Holy Father. *Faith, Reason and the University. Memories and Reflections*. Pieejams: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html

saņēmusi mantojumā no antīkās pasaules un kuri daudzējādā ziņā, lai gan atšķirīgā valodiskā izteiksmē iespaidojuši abu eiropeiskās kultūras atzaru – filozofijas un teoloģijas – savstarpējās attiecības. Pirmajā domāšanas stila manierē tiek uzskatīts, ka zināšanas rodas tīrās domāšanas rezultātā, tās ir loģiskas, matemātiskas, neapstrīdamas, tādas, par kurām sakām, ka tās ir evidentas (acīmredzamas). Savukārt otrajā domāšanas manierē zināšanas gūstamas no apkārtējās pasaules vērojuma, no faktiem, kurus uzkrājam un apstrādājam apziņā, no mainīgajām un ne vienmēr pilnīgi drošām sajūtām un maņām. Pirmā veida zināšanas – *epistemē* – sniedz patiesību, otrā veida zināšanas – *doksa* – labākajā gadījumā viedokli.

De Būrs īpaši uzsver faktu, ka antīkajā pasaulē šis nošķirums iezīmēja, no vienas puses, konfliktu starp filozofiju kā elitāru domāšanas mākslu un, no otras puses, retoriku jeb pūļa pārliecināšanas praksi. Filozofēšana ir izsmalcināta nodarbe, kas prasa ilgstošu vingrināšanos pieredzējuša skolotāja vadībā (Platons), un tās balva ir patiesības atklāšana; retorika, savukārt, ir vērsta uz klausītāju iespaidošanu ar izglītojošu stāstu un poētisku līdzekļu palīdzību. No šādas nostādnes izrietēja antīkās filozofijas pretstatīšana pagāniskā panteisma dievu reliģijām un Platona īgnums pret dzejniekiem un māksliniekiem savas ideālās valsts izkārtojumā.

Tieši šis pretstatījums, nevis antagonisms starp antīko kultūru un jauno kristīgo reliģiju, apgalvo de Būrs, kļūva par noteicošo dilemmu jau pašā kristietības izplatīšanās sākumposmā. Kristīgā ticība bija gan vēsts, kas guva atsaucību sludināšanas dēļ, gan arī mācība, kas pretendēja uz patiesības statusu filozofiskā izpratnē. Tādējādi izveidojās „ziedoša un joprojām dzīva kanceles oratoru tradīcija” (doksoloģija), lai gan jau paši pirmie teologi, aizstāvot kristīgo ticību, centās atrast saites ar grieķu filozofiju (apoloģētika). „Kristīgie apoloģēti pievienojās filozofu aprindās jau pastāvošajam kritiskajam skatījumam uz ticību, jo īpaši daudzdievību un no morāles viedokļa bieži apšaubāmo dievu rīcību. Tas izskaidro, kāpēc šo agrīno kristietības aizstāvju darbos var sastapt tik maz ideju, kas būtu tipiski kristīgas.”⁴

⁴ Būrs, Teo de. *Filozofu Dievs un Paskāla Dievs*. Rīga: Klints, 2009, 20.

Tādējādi de Būrs uzsver nostādni, ka filozofijas un teoloģijas attiecību vēsture divu tūkstošu gadu garumā nav skatāma tikai kā divu atšķirīgu mācību sāncensība. Runa ir par sarežģītāku konfigurāciju, kas radusies no divu veidu filozofijām un divu veidu teoloģijām. Filozofijā runa ir par metafizisku spekulāciju pretstatīšanu empīriskiem pētījumiem; teoloģijā de Būrs rosina nodalīt pārdabisko jeb pozitīvo teoloģiju, kas balstās uz Atklāsmi, no dabiskās teoloģijas, kas ar loģisku argumentu palīdzību izriet no cilvēka prāta racionālās gaismas.

Balstoties uz šādu nostādni un īpašu uzmanību pievēršot filozofiskā racionālisma iezīmēm viduslaiku teoloģijā (piemēram, Dieva esamības ontoloģiskajam pierādījumam), de Būrs parāda teoloģiskās un filozofiskās domāšanas paradoksālo – vienlaikus antagonisko un komplementāro – iedabu un atklāj, kā var pārvarēt teoloģijas un filozofijas savstarpējo neiecietību. De Būrs aicina atteikties no „mantas dalīšanas” starp prātu un ticību un pievērsties cilvēka garīgās dzīves analīzei plašākā vienota veseluma (holistiskā) skatījumā. No tā izriet, ka nav vienas atsevišķas garīgās dzīves jomas, kas būtu uzskatāma tikai par teoloģijas vai filozofijas īpašumu. Arī attiecībā uz iracionālo pieredzes daļu, kas populāros priekšstatos tiek bieži identificēta ar teoloģijas priekšrocībām, de Būrs uzsver, ka „transcendences vai „citas dimensijas” apjaušana arī pieder pie mūsu reģistrācijas spējām” un ka „nav tādu zināšanu jomu, kurām teoloģija drīkstētu tuvoties, bet filozofija ne”. Tāpēc arī ir pareizi, viņš turpina, ka „pastāv reliģijas filozofija kā atsevišķs filozofijas atzars, jo filozofija – uzsver de Būrs – ir tikpat plaša kā īstenība”.⁵ Pievienojoties šai atziņai, to varētu papildināt arī ar attiecīgās tēzes apvērsumu – proti, ka nav tādas zināšanu jomas – ne racionālās, ne empīriskās, ne kādas citas, kura būtu uzskatāma tikai un vienīgi par zinātnes un filozofijas ekskluzīvu īpašumu un kurai nevarētu piemērot kristīgi teoloģisku refleksiju.

Aplūkotā de Būra koncepcija mūsdienās nav vientuļa parādība reliģijas filozofijā. Tā organiski iekļaujas plaši izplatītajos centienos izstrādāt tādu reliģiskās pārliecības un modernās filozofiskās domāšanas sasaisti, kurā kristīgās

⁵ Būrs, Teo de. *Filozofu Dievs un Paskāla Dievs*. Rīga: Klints, 2009, 133.

ticības vērtības līdzsvarotos ar mūsdienu izglītota cilvēka pasaules redzējumu un kurā prāta un ticības savstarpējā saspēle netiktu priekšlaicīgi noliegta. Šai tematikai veltītās filozofiskās un teoloģiskās literatūras apjoms ir ievērojams. Tā veido un atspoguļo intelektuālo gaisotni Anglijas, ASV un citu valstu akadēmiskajā vidē – universitāšu un koledžu teoloģijas un filozofijas fakultātēs un iekļaujas plašākās humanitāro studiju (vēstures, literatūrzinātnes) programmās. Lielās līnijās vērtēta, tā ir postmodernās domāšanas nozīmīga sastāvdaļa un veido tagadnes izaicinājumu tradicionālajai teoloģiskajai un filozofiskai refleksijai.

Mūsdienu filozofijas apskatniecībā postmodernisma jēdziens galvenokārt saistāms ar franču strukturālisma ietekmi uz literatūras teoriju un kulturoloģisku tekstu analīzi. Šīs domu kustības sākuma avoti rodami F. de Sosīra lingvistikas teorijā, Levī-Strosa strukturālismā, E. Huserla un M. Heidegera fenomenoloģiskajos pētījumos. Fenomenoloģiskā metodoloģija tiek plaši izmantota reliģijas fenomena skaidrošanai, lietojot tekstualitātes kritikas un citus daudzveidīgos dekonstruktīvisma paņēmienus. Ražīgākie un konceptuāli oriģinālākie autori šajā jomā ir Ž. Deridā (*Derrida*), Dž. D. Kaputo (*Caputo*), P. Rikērs (*Ricoeur*) un citi.⁶

Rakstā uzmanība pievērsta kādam specifiskam modernās reliģijofilozofijas paveidam, kam parasti netiek piedēvēts „postmodernisma” statuss un kas ir pietiekami savdabīgs, lai to aplūkotu atsevišķi. Apskatāmo virzienu dažkārt raksturo kā teoloģijas kultūrlingvistisko pavērsienu, to dēvē arī par filozofisko teoloģiju, par lingvistiski analītisko apoloģētiku un tamlīdzīgi. Šim pavērsienam ir raksturīgs tas, ka tā metodoloģiskais pamatojums rodams noteiktā filozofiskā nostādņē – analītiskās filozofijas lingvistiski analītiskajā daudzveidībā. D. Filipa (*D. Z. Phillips*), Dž. Hika (*John Hick*), D. Kupita (*Don Cupitt*), P. Hela (*Paul Heelas*), G. Vorda (*Graham Ward*), A. Plantingas (*Alvin Plantinga*), Dž. Milbenka (*John Milbank*), H. U. Baltazara (*Hans-Urs von Baltasar*),

⁶ Sk.: *New Approaches to the Study of Religion. Volume 2: Textual, Comparative and Cognitive Approaches*. Edited by Antes, P., Geertz, A. W., Warne, R. R., Gruyter, W. de. Berlin, New York, 2008.

P. Olstona (*P. Alston*), H. Grīna (*H. Green*) un daudzu citu autoru darbiem piemīt atbilstoša oriģinalitāte, tiem veidojot uz analītiskās metodoloģijas balstītu teoloģiskās argumentācijas paradigmu.⁷

Lingvistiski analītiskā filozofija jeb, kā to varētu dēvēt latviski, – valodfilozofija (nošķirot to no valodas filozofijas) izveidojās pagājušā gadsimta vidū un izpaudās L. Vitgenšteina (*Wittgenstein*), Dž. Sērla (*Searle*), P. Strosona (*Strawson*), Dž. Ostina (*Austin*) un citu domātāju darbos.

L. Vitgenšteina mācības recepcija Latvijā ir jau nostabilizējis kultūras fakts; tāpat dažādās publikācijās, tulkojumos un citos tekstos aplūkots 20. gadsimta pozitīvistiski pragmatiskais filozofijas virziens.⁸ Lingvistiskās analīzes problemātika, kas ir viena no šī kompleksa sastāvdaļām, nav izpelnījusi tik lielu ievēribu, un valodfilozofijas metodoloģiskās nostādnēs pastarpināti sastopamas vien atsevišķos humanitāro un sociālo zinātņu pētījumos par sociolingvistikas, pedagoģijas, metaforu teorijas, diskursa analīzes tematiku. To klātbūtne vērojama pētījumos, kuros tiek izmantots runas aktu, performatīvo izteikumu, naratīva analīzes, pragmatikas un citu teoriju konceptuālais aparāts. Latvijā bibliskās hermeneitikas jomā lingvistiskās analīzes paņēmieni rodami teorētiskos apcerējumos, kas veltīti Bībeles tulkošanai.⁹

Analītisko metodoloģiju apoloģētiskā argumentācijā sāka lietot 20. gadsimta vidū vienlaikus ar tā saucamo lingvistisko pavērsienu filozofiskās domas attīstībā. Jau 1955. gadā, kad britu filozofijā vēl dominēja loģiskā pozitīvisma scientiskās un antirelīģiskās nostādnēs,¹⁰ klajā nāca domubiedru – teologu un filozofu – kopīgi gatavots rakstu krājums *Jaunas esejas*

⁷ Sk.: *Religion, Modernity and Postmodernity*. Edited by Heelas, P. with the assistance of Martin, D. and Morris, P. Blackwell Publishers, Oxford, 1998; Milbank, J. *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*. Blackwell Publishers, Oxford, 1997, u. c.

⁸ Piem.: Rortijs, R. *Nejaušība, ironija un solidaritāte*. Rīga: Pētergailis, 1999. Tulk. Vēvere, V. Tulkotājas pēcvārds *Naratīvu konflikti*. 242.–261.

⁹ Sk.: *Tulkojums – kultūrvēsturisks notikums II. Bībeles tulkojumi: teorija, vēsture, mūsdienu prakse*. Rīga: Zinātne, 2009.

¹⁰ Kā tipiskākie šādu nostādņu darbi minami A. Aiera (*Ayer*) *Valoda, patiesība un loģika (Language, Truth and Logic)*, B. Rasela (*Russell*) *Kāpēc es neesmu kristietis (Why I am not a Christian)* u. c.

filozofiskajā teoloģijā.¹¹ Šī krājuma sastādītāji Antonijs Flū (*Flew*) un Alesdeirs Makintairs (*MacIntire*) retrospektīvi vērtējami kā ievērojami reliģijpētnieki, ideju vēsturnieki, 20. gadsimta analītiskās filozofijas autoritātes. Krājuma ievadā viņi uzsver savas ieceres novatorisko raksturu un pamato virsrakstā ietverto pašapzīmējumu – filozofiskā teoloģija – kā mēģinājumu apvienot moderno analītisko domāšanu ar reliģisko pasaules izjūtu un kristīgo ticību. Turpmākajās desmitgadēs līdz pat mūsu dienām šāda teoloģijas un filozofijas kopdarbības stratēģija izvērsusies plašos pētījumos un atbilstošas literatūras klāstā.

Patlaban par vienu no izcilākajiem un ražīgākajiem autoriem lingvistiski analītiskās reliģijfilozofijas jomā uzlūkojams Kevins Vanhūzers (*Kevin J. Vanhoozer*), Kembridžas reliģijpētniecības skolas pārstāvis, modernās bibliskās hermeneitikas speciālists un popularizētājs. Vanhūzers publicējis vairākus apjomīgus starpdisciplinārā manierē veidotus pētījumus, kuros postmodernās argumentācijas paradigmas sakļaujas ar evaņģēliskā protestantisma dogmatiskajām nostādnēm.¹² Teorētisko pamatojumu specifiskajiem hermeneitiskajiem risinājumiem Vanhūzers rod L. Vitgenšteina aizsāktajā refleksijas manierē (*Filozofiskajos pētījumos*). Vanhūzera uzmanība pievērsta arī Dž. Sērļa runas aktu teorijai, P. Rikēra hermeneitikai, J. Hābermāsa sociālajai teorijai. Vanhūzera reliģijfilozofijas nostādnes pamatojuši arī tā saucamie Oksfordas ikdienas valodas filozofi Dž. Ostins un Dž. Sērļs.

Nepretendējot pašreizējā apcerējumā sniegt Vanhūzera darbu teoloģiski dogmatisku skaidrojumu, turpmākā izklāstā paredzēts detalizētāk pievērsties atsevišķiem attiecīgās analīzes valodfilozofiskiem aspektiem. Galvenokārt tiks aplūkotas divas pamatnostādnes, kuras Vanhūzera teoloģiskajām interpretācijām piešķir specifiski analītiskās filozofijas iezīmes. Tās ir nozīmes teorija jeb analītiskā mācība par zināšanu

¹¹ *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. by Flew, A. and MacIntire, A. New York, 1955.

¹² K. Vanhūzera rakstu *Raksti un tradīcija* latviski tulkojusi L. Čakare. Teoloģijas žurnāls. LELB Teoloģijas komisijas izdevums, Nr. [1], 2008, 30.–42.

raksturu un runas aktu teorija, kas pēti valodas iedarbības praktiskos un teorētiskos aspektus.

Iepriekš minētās divas nostādnes izvērstas atbilstošā, saskaņotā argumentācijas sistēmā, apspēlējot tādus analītiskās domāšanas nojēgumus kā atbildīga komunikācija, lingvistiski sociālais tīklojums, valodas mērķa plāns, patiesība kā drošticamība u. c. Tās plaši izmantotas visos Vanhūzera tekstos un īpaši spilgti pārstāvētas divos nozīmīgākajos un apjomīgākajos pēdējos darbos.¹³ Šo nostādņu klātesamība zīmīgi iekodēta atbilstošajos pētījumu apakšvirsrakstos. Pirmās grāmatas *Vai šajā tekstā ir nozīme?* apakšvirsraksts skan: *Bībele, lasītājs un burtisko zināšanu morālais raksturs*, tādējādi norādot uz darbā iecerētās bibliskās hermeneitikas sasaisti ar nozīmes teoriju. Otrajā gadījumā virsraksta *Doktrīnas drāma* paskaidrojošā frāze „kanoniski lingvistiska pieeja kristīgajai teoloģijai” nepārprotami pauž autora ieceri kultūrlingvistiski analizēt teoloģiju. Grāmatā *Vai šajā tekstā ir nozīme?* K. Vanhūzers piedāvā detalizēti izstrādātus ieteikumus mūsdienīgai Bībeles interpretācijai, rodot pamatu analītiskās filozofijas nozīmes teorijā, tās nozīmes un zīmes jēdzienu specifiskajā izpratnē.

Nojēgums *zīme* (no gr. *semeia*, lat. *signum*) kā galvenais semiotikas jēdziens ieņēmis svarīgu vietu modernā kulturoloģiskā diskursā; arī vēsturiskā ziņā tā lietojums ietiecas klasiskās domāšanas pirmsākumos saistībā ar valodas izpratni, ar taujājumiem par valodas dabu, tās izcelšanos un funkcijām. Signifikācijas jautājumiem liela vērība veltīta viduslaiku loģikā. Arī jauno laiku filozofijā un valodniecībā valodas izpratne saistīta ar priekšstatiem par zīmju sistēmām, ar kuru palīdzību cilvēki uztur attiecības un pauž atziņas. Tomēr gan valodniecības zinātnes specifiskās attīstības dēļ, gan, iespējams, arī filozofiskās un teoloģiskās domas inerces dēļ nozīme *kā tāda*, kā fundamentāla esamības un domāšanas izpratnes kategorija līdz pat 19./20. gadsimta mijai netika

¹³ Vanhoozer, K. J. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*. Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1988; un Vanhoozer, K. J. *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2005.

izmantota par filozofijas (un līdz ar to arī reliģijfilozofijas un teoloģijas) pašidentifikācijas līdzekli. Nozīme nav ieņēmusi kaut cik ievērojamu vietu filozofiski teoloģiskā diskursā, un tai nav bijusi būtiska loma filozofijas un teoloģijas norobežošanā. Tam par iemeslu bijusi grieķu (sākotnēji) un latīņu (vēlāk) valodas dominance eiropeiskajā kultūrā. Filozofiskā aspektā šī iezīme saistāma ar platoniskā un neoplatoniskā domāšanas stila ietekmi, kam iepriekš minētajā darbā pievērsies arī Teo de Būrs. Savukārt, raugoties no teoloģiskā skatpunkta, šo faktu varētu skaidrot ar plašā konfesionālā spektrā nostiprinājušos uzskatu par valodu daudzveidību kā grēka sekām (Bābeles fenomens). Līdz pat filozofiskās domāšanas maiņai, kas izrietēja no kartēziskā apvērsuma, kā arī saistībā ar eksaltēto subjektivitāti jaunajos laikos un modernitātē filozofiskā domāšana galvenokārt balstījies uz objektivitātes vai subjektivitātes presupozīciju, uz iepriekšpieņemumu par ārējās pasaules (pirmajā gadījumā) vai iekšējās domu pasaules (otrajā gadījumā) primaritāti iepretim valodai kā sekundāram, esamību atspoguļojošam un aprakstošam medijam. Teoloģiskā refleksija visumā sabalsojusies ar šo nostādni. Tikai iedibinoties un nostiprinoties analītiskajai zināšanu teorijai, kas retrospektīvi parasti tiek saistīta ar G. Frēges (*Frege*) darbību 19./20. gadsimta mijā, izziņas, zināšanu iegūšanas problemātika ieguvusi citu raksturu, epistemoloģijai – izziņas teorijai – aizvien vairāk pārtopot par nozīmes teoriju. Šis pavērsiens savukārt stipri izmainījis visu tradicionālo filozofisko (arī teoloģisko) kategoriju konstelāciju un savstarpējo saspēli. Piemēram, mainījies jautājums par patiesību, par zināšanu patiesuma nosacījumiem, kas, kā zināms, allaž bijis īpaši jūtīgs jautājums teoloģijas un filozofijas sadurē. Zināšanai un zināšanām kļūstot par pašsaprotamu lielumu, uzsvars tiek likts nevis uz tautājumiem par zināšanu avotu un rezultātiem, bet uz jautājumu par zināšanu paušanas veidu, uz dažādo izteiksmes komponentu – vārdu, teikumu – un visa diskursa nozīmi un jēgu. Uzmanības centrā nonākušas problēmas, kas saistītas ar nozīmes atšifrēšanu, apjēgsmi, saprašanu. 20. gadsimta gaitā veidojoties fenomenoloģijas, filozofiskās hermeneitikas, strukturālisma

strāvojumiem un lietojot analītiskās valodfilozofijas virziena izstrādātu metodiku (it īpaši gadsimta pēdējās desmitgadēs), valodas nozīmes izpēte kļuvusi par neaizstājamu kulturoloģijas darbarīku.

Kā jau minēts, K. Vanhūzera hermeneitikas apoloģētiskā stratēģija atšķirībā no, piemēram, iepriekš aplūkotās de Būra argumentācijas izpaužas tādējādi, ka Vanhūzera metodoloģija balstās ne tikai uz analītisko filozofiju vispār, bet īpaši uz tās lingvistiski analītisko segmentu. Viņš precīzi iezīmē nošķirumu starp divām mūsdienu filozofiskās domas jomām, ko, lietojot nosacītus apzīmējumus, dažkārt dēvē par kontinentālo un par britu amerikāņu analītisko filozofiju. Vanhūzera koncepcijai šis nošķirums ir būtisks, jo viņš viscaur uzsver šādu tēzi: tieši analītiskā valodfilozofija ir vispiemērotākā mūsdienu kristīgās teoloģijas apoloģētiskajiem mērķiem; tā izmantojama kā kristīgās ticības un moralitātes pamatojums.

Nošķirums starp kontinentālo postmodernismu un analītiku sākotnēji izveidojies pagājušā gadsimta vidū, analītiskajai filozofijai izplatoties anglofonajā kultūrā un iesaistoties teorētiskā polemikā ar kontinentālās Eiropas, galvenokārt vācu un franču valodā veidoto ideālisma filozofisko tradīciju. Lai arī patlaban šis nošķirums zaudējis savu heiristisko precizitāti, jo gadsimta beigās norisinājies intensīvs savstarpējās iespīšanās process, taču pamatievirzes un vispārējās tonalitātes atšķirības saglabājušās. Vismaz saistībā ar reliģijfilozofijas problemātiku tās ir pietiekami izteiksmīgas, lai tām tiktu pievērsta uzmanība. Formāli jeb tīri tehnoloģiski šis atšķirības izpaužas kā atsaukšanās uz noteiktām filozofiskām autoritātēm, savukārt jebkurai argumentācijai būtiskākajā – secinājumu un praktisko ieteikumu – līmenī tā izpaužas pārliecībā vai pārliecības trūkumā par iespējām optimizēt cilvēka reālo situāciju. Vanhūzers uzskata, ka postmodernā strukturālisma, fenomenoloģijas un eksistenciālisma klasīku iedibinātā filozofiskā refleksija dažkārt izpaužas dekonstruktīviskas sadrumstalotības nihiliskā pesimismā; savukārt valodfilozofiskā apoloģētika vērsta iespējamu pozitīvu risinājumu meklējumu virzienā, it īpaši sociālās moralitātes jomā.

Vanhūzera nostāju raksturo viņa polemika ar Žaka Deridā piekopto dekonstruktīvismu. Žaks Deridā – viens no populārākajiem un pretrunīgākajiem franču postmodernisma pārstāvjiem¹⁴ – savulaik (70.–80. gados) bijis iesaistīts asā, kritiskā polemikā ar angļu-amerikāņu valodfilozofijas piekritējiem, konkrēti – ar Džonu Sērlu, jautājumā par Dž. Ostina runas aktu problemātikas izvērtējumu. Šīs polemikas galvenais jautājums bija par valodas performatīvo – darbīgo, esamību pārveidojošo – raksturu. Šādā skatījumā valodas būtība tikusi tvērtā vēl tikai L. Vitgenšteina mācībā, taču izvērstā, oriģinālā veidā tā raksturota Dž. Ostina darbā *Kā ar vārdiem darīt lietas* (1962) un vēl tālāk attīstīta Ostina skolnieka un darba turpinātāja Dž. Sērla publikācijās, kuras summējušās runas aktu teorijā.¹⁵ Analizējot dažādas ikdienišķas valodas norises, piemēram, laulības noslēgšanas ceremonijās, vai solījuma došanas valodiskos un situatīvos komponentus, Ostins atklāja valodas neskaidro, ambigvīozo iedabu. Viņš parādīja, ka valoda darbojas kā sava veida jēgas un nozīmes demiurģs, veidojot to kultūrvidi, kurā dzīvojam. Šādā risinājumā sastopamies ar līdzīgu gnozeoloģisko apli, kas vērojams arī Vitgenšteina darbos, jo valodas jēga un nozīme veidojas šai pašā kultūrvīdē. Tādējādi atklāts paliek metafiziskais jautājums par visas esamības izejas punktu, par *archē*, un šeit var gan kritiski polemizēt, gan rast konstruktīvus risinājumus (tos, kā vēlāk redzēsīm, iesaka Vanhūzers).

Deridā–Sērla diskusija risinājās plašā tematiskā un kulturoloģiskā amplitūdā ilgstošā laika posmā. Tanī iesaistījās filozofijas, literatūrzinātnes, komunikācijas zinātņu speciālisti.¹⁶ Šīs diskusijas rezultātā jaunas nostādnes iezīmējās arī

¹⁴ Sk.: Rubene, M. *No tagadnes uz tagadni*. Rīga: Minerva, 1995. M. Rubenes vērtējumā „Deridā pieder pie mūsdienu kontroversālākajiem filozofiem. Ne tikai viņš pats par daudz ko šaubās un apšaubā; apšaubīts tiek arī viss, kas saistās ar viņu”. Viņa darbi „tiek interpretēti vai nu kā gara inde, vai gara dāvana jaunatnei”. 174.

¹⁵ Par runas aktu teoriju sk.: Druvieta, I. Džons Serls un viņa runas aktu teorija. *Kentaurs XXI*, Nr. 30, 148.

¹⁶ Sērla–Deridā diskusija koncentrētā veidā atspoguļota krājumā: Derrida, J. *Limited Inc*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1988; Bearn, G. C. F. *Derrida Dry: Iterating Iterability Analytically*. The John Hopkins University Press, 1995, u. c. izdevumos.

protestantiskās reliģijfilozofijas kultūrlingvistiskās pieejas attīstībā, kā tas vērojams minētajos Vanhūzera darbos. Pret Deridā kopto refleksijas manieri un viņa lietoto nojēgumu sistēmu Vanhūzers izturas kritiski. Dekonstruktīvismam un gramatoloģijai Vanhūzers pārmet formālismu – nepamatoti lielu koncentrēšanos uz valodas kā zīmju sistēmas pašpietiekamību un tās atraušānu no ontoloģiskā pamata. Vanhūzers uzskata, ka šāds postmodernisms „.. ir sarāvis saites starp vārdiem, runātāju un pasauli, un tāpēc nekas, kas spētu saturēt valodu kaut kādā ielogojumā un padarīt to mērķtiecīgu, nav palicis pāri. Postmodernā valoda, gluži tāpat kā postmodernā dzīve, kļuvusi traģiska, tāda, kas neko nenozīmē”.¹⁷

Iepretim šādai nostājai, Vanhūzers uzsver: „Es izvīrzu tēzi, ka nozīme ir saistāma ne tik daudz ar valodas elementu saspēli bezpersoniskā zīmju sistēmā, kā ar atbildīgu komunikatīvās darbības aģentu rīcību starppersoniskās sociālās situācijās.”¹⁸

Šajā citējumā skaidri nolasāma Vanhūzera argumentācijas vispārējā stratēģija un tās metodoloģiskais pamatojums – tā ir valodas komunikatīvā aspekta īpaša uzsvēršana saistībā ar nozīmes ģenerēšanu. Nozīmes veidošanās tiek aplūkota tiešā sasaistē ar valodas lietošanu reālajā saskarsmes procesā, dzīvajā dzīvē. Šāda nostādne izriet no Vitgenšteina koncepcijas par valodu kā dzīves formu, no Ostina mācības par valodas performatīvo raksturu, no vispārējās valodfilozofijas tēzes, kas ietverama frāzē *nozīme kā lietojums*. „Nejautā, ko tas nozīmē, jautā – kā to lieto” ir hrestomātiska valodfilozofiskās pieejas formula. Par vienu no šīs formulas produktīvākajiem variantiem plašā humanitāro pētījumu spektrā kļuvusi Dž. Sērļa izvīrstā runas aktu teorija. Vanhūzers to atzīst par ārkārtīgi svarīgu pētniecisko rīku tieši reliģijfilozofijā. Tāpēc viņš, piemēram, detalizēti izanalizē kāda hrestomātiska runas akta – solīšanas – gadījumu, uzsverot, ka „solīšana ir viens no valodas pamatelementiem (*basic particulars*) – tā ir atbildīgas komunikācijas aģenta runas akts, kas nepakļaujas reducēšanai uz kauzāliem likumiem – ne fizikāliem, ne sociolingvistiskiem likumiem. Īsumā – solīšanas sacījums ir

¹⁷ Vanhoozer, K. J. *Is There a Meaning in This Text?* 203.

¹⁸ *Ibid.*

cilvēka brīvības stāsts, un atbildība [par solīto] vai nu ir, vai nav – tie skatāmi visciešākajā sasaistē”.¹⁹

Solišanas darbības analīzes piemērs dod iespēju Vanhūzera saasināt uzmanību uz reliģijas valodas ētisko iedabu. Valoda nav tikai kails, bezpersonisks sazināšanās līdzeklis. Solīšanas situācijas analīze parāda, ka tā ir atbildīgu personību atbilstīga personiska saskarsme. Solīšana nevar būt *pa jokam*, tādā gadījumā tā būs „solīšana pa jokam” un vairs nebūs solīšana. Protams, arī „solīšana pa jokam” iespējama kā saziņas vai laika pavadīšanas forma, bet tikai tādā gadījumā, ja abas iesaistītās personas ir iepriekš pieņēmušas „pa jokam” valodas spēles noteikumus. Pretējā gadījumā tā ir amorāla rīcība, maldināšana, krāpšana.

Šāda konkrētā runas akta gadījuma analīze Vanhūzera izpildījumā iegūst papildu slodzi. Lietojot viņa paša izteiksmes veidu, tā dod iespēju būvēt tiltu „starp fiziku un semantiku”, resp., saasināt uzmanību uz valodas substancionālo raksturu, uz valodas subjektīvi objektīvo iedabu. Līdz ar to notiek valodas ontoloģiskā statusa paaugstināšana vispārējā domas darbības struktūrā. Līdzās (objektīvajai) pasaulei un (subjektīvajai) domai valoda kļūst par (lietojot nedaudz pārveidotu Frēges apzīmējumu) trešo sfēru, kas, lai arī saattiecināma ar abām pārējām – pasauli un domāšanu, tomēr nav reducējama ne uz vienu no tām. Šādā izpratnē valoda kļūst par autonomu radošu spēku, kas veido un vieno gan cilvēka appasauli, gan viņa iekšējo apziņas sfēru. Šādā nostādnē Vanhūzers rod pamatu valodas, teksta (šajā gadījumā bibliskā teksta) hermeneitiskai pētīšanai. Izsakoties kristīgās ticības un teoloģijas diskursā, valoda, gluži tāpat kā pasaule un cilvēks, ir Dieva radītas noteiksmes un ieņem īpašu vietu dievišķajā radīšanas mērķa plānā.

„Es uzskatu,” saka Vanhūzers, „ka pastāv valodas mērķa plāns. Valodu tāpat kā prātu, kas arī ir Dieva dāvana, Dievs radījis, lai to lietotu noteiktam nolūkam.”

Tāda valodas izpratne saskan ar bibliskām nostādnēm, kas pausta Ceturtā evaņģēlija prologā: „Protams, ka Dievs var iemiesot savu Vārdu tādā pilnības pakāpē, kādā cilvēkam tas

¹⁹ Vanhoozer, K. J. *Is There a Meaning in This Text?* 204.

nav iespējams: Dieva Vārds kļuva par miesu. *Tādējādi Dieva Vārds ir kas tāds, ko Dievs saka, kas tāds, ko Viņš veic, un kas tāds, kas Dievs ir.*"²⁰ (Autora izcēlums.)

Vanhūzera proponētā nostādne par valodas mērķa plānu nav pierādāma scientiski izprasta verifikacionisma manierē. Tai piemīt izvēles, eksistenciāla lēmuma raksturs, tās izejas punkts allaž būs subjektīvās pašizjūtas apriorie nosacījumi. Tajā pašā laikā tā piedāvā intelektuāli augstvērtīgu (saskanīgu, koherentu) argumentāciju, ar kuras palīdzību sistematizēt un vispārināt mums pieejamo pieredzi, kas pausta kristīgajai kultūrai nozīmīga metanaratīva – Vecās un Jaunās Derības – tekstos un kam piemīt gadsimtu gaitā aprobēta izskaidrojoša vērtība (*explanatory value*). Valodas mērķa plāna konceptā tiek uzsvērtā valodas enerģētiskā iedaba. „Un Dievs sacīja...”, „Lai top...” un citi bibliskā radīšanas naratīva sacījumi ir performatīvi – sacīšana un darbība saplūst nedalāmā veselumā. Šādā aplūkojumā tiek panākts, kā jau sacīts, valodas ontoloģiskā statusa paaugstinājums, te rodams pasauluzskatiskais (metafiziskais) *archē* – pasaules, cilvēka un valodas rašanās bibliskais skaidrojums, kas ietverts *Genesis* naratīva tēlainajā valodā. Arī gnozeoloģiskā ziņā (no izziņas teorijas viedokļa) valoda, naratīvs, teksts kļūst par primāro izpētes priekšmetu, jo tas apvieno sevī gan objektīvās noteiksmes (to, par ko teksts vēsta), gan subjektīvās interpretācijas (to, kā teksts ticis saprasts, kādas sekas tas izraisījis). Šādai objektivitātes un subjektivitātes sabalansētībai, uzskata Vanhūzers, ir atbilstošas reliģiskas un ētiskas konsekvences: „Ja mēs sākam [argumentāciju] nevis no Deridā šaubu nostādnes, bet gan no kristīgās doktrīnas izejas punkta, tad iespējams formulēt šādu tēzi: valodas mērķa plāna koncepts ir līdzeklis, lai uzturētu uz derību [apsolījumu, solīšanu] balstītas attiecības ar Dievu, ar cilvēkiem, ar pasauli.”²¹

Vanhūzera piedāvātās hermeneitikas kultūrlingvistiskais pavērsiens raksturojams ne tikai no argumentācijas sākotnes – izejas dotumu – puses, bet arī no domāšanas procesa galarezultāta – secinājumu, slēdzienu – viedokļa. Arī šeit viņš

²⁰ Vanhoozer, K. J. *Is There a Meaning in This Text?* 205.

²¹ *Ibid.*, 206.

seko tipiskām valodfilozofiskām nostādnēm jautājumā par domāšanas procesā iegūto zināšanu izvērtējumu no patiesuma un drošticamības viedokļa. Drošticamības (*certainty*) nojēgums analītiskajā valodfilozofijā dod iespēju aplūkot zināšanu patiesuma problēmu, norobežojoties no divām galējībām – no naiva substancionālisma (ka patiesība gatavā veidā atrodas kādā ārpuspiederzes realitātē) un no solipsiska skepticisma par to, ka cilvēkiem vispār nav iespējams izzināt patieso lietu stāvokli. Drošticamības nojēguma nozīmīgums saistībā ar teoloģiski apoloģētisko problemātiku jauno laiku filozofijā aktualizējies, pateicoties Dekarta risinājumiem par domājošas, sevi apzinošas būtnes epistemisko statusu (*cogito ergo sum*), stājoties pretim ļaunajam dēmonam, kas cenšas maldināt cilvēku par viņa/viņas esamības faktu. Dekartam šis ir pirmais zināšanu elements, visas kognitācijas pamatu pamats, kura nodrošinājumu sniedz intuitīvā atziņa par Labo Dievu, kas sava augstākā labuma statusa dēļ nevar (loģiski) maldināt cilvēku, kurš apzinās sevi kā domājošu būtni.

Mūsdienās analītiskajā filozofijā notikusī akcentu maiņa patiesības izpratnē par labu drošticamības komponentam saistāma ar Džordža Mūra (*Drošticamība*) un L. Vitgenšteina (*Par drošticamību*) semināļajiem (augļus nesošajiem) darbiem. Drošticamības nojēgums devis iespēju analītiskajai (tostarp lingvistiski analītiskajai) nozīmes teorijai veidot racionālistisku diskursu par jautājumiem, kas tradicionālajā metafizikā tikuši risināti ar semantiski piesātinātā (un pārsātinātā) patiesības jēdziena palīdzību. Drošticamības jēdziena lietojums Vanhūzera hermeneitikā visuzskatāmāk izpaužas iepriekš aplūkotajā Deridā–Sērļa diskusijas izklāstā un izvērtējumā.

„Problēma ir šāda,” saka Vanhūzers, „vai zināšanām, nozīmei un moralitātei ir nopietns pamats. Deridā pareizi saskata, ka dažādās noteiksmes, kas kandidējušas uz [patiesības noteikšanas] kritērija statusu – sajūtu dotumi, loģika, apziņa – nevar būt šāds pamats, jo tie jau ir valodas saindēti... Taču Deridā kļūda rodama secinājumā – tā kā nevaram atrast drošu pamatu, lai noteiktu autora intenciju, [vispār] nepastāv ne zināšanas, ne nozīme. Citiem vārdiem, Deridā liek mums izvēlēties – vai nu absolūta drošticamība, vai pilnīgs skepticisms.”

Patiesības kā drošticamības redzējums, ko piedāvā lingvistiski analītiskā pieeja, Vanhūzeram ir viens no galvenajiem iemesliem, kas, viņaprāt, stiprina, angļu-amerikāņu valodfilozofijas apoloģētiskās priekšrocības iepretim kontinentālajam postmodernismam: „Mūsu zināšanas [kas gūstamas no bibliiskā teksta] varbūt nesaturēs metafiziskas drošticamības, taču tas nenozīmē, ka tām vispār nav nekāda pamata. Visdrīzāk burtiskās zināšanas pamatojamas kompleksā, lingvistiskā un sociālā tīklojumā.”

Kompleksais lingvistiskais un sociālais tīklojums ir tā civilizētības, kultūras un reliģisko priekšstatu vide, kurā, paudzēm mainoties, risinās cilvēku dzīvesdarbība retrospektīvi un perspektīvi pārrēdzamajā laiktelpā. Mūsu zināšanas par pieredzi, kas rodama šīs laiktelpas robežās, vienmēr būs gan neskaidras un ierobežotas (Mēs tagad visu redzam miklaini, kā spogulī... 1. Kor. 13: 12), gan arī droši ticamas, ciktāl tās balstās uz bibliiskās patiesības atzišanu. Šādā diskursā Vanhūzers saredz cilvēka pašcieņas apliecināšanas iespējas: „... postmodernajiem neticīgajiem domātājiem ideja par patiesību un realitāti šķietas saistāma ar apspiestību: tikai noārdot pretenzijas uz patiesību, iespējams iegūt brīvību. Kristietim turpretim doma par patiesību un realitāti nodrošina brīvību; mēs tiekam atsvabināti nevis no patiesības, bet pati patiesība atsvabina mūs.”²²

Lingvistiski analītiskās pieejas tālākais izvērsums saistās ar patiesības kā drošticamības pamatojuma saskatīšanu lingvistiskā un sociālā tīklojumā. Šis viedoklis pilnībā atbilst Ostina–Sērļa runas aktu teorijas nostādnēm un dod iespēju aplūkot Bībeles tekstus kā burtiski nozīmīgus – kā

²² Vanhoozer, K. J. *Is There a Meaning in This Text?* 207.

drošticamus un patiesus metanaratīvus, kā vēstījumus, kas ar komplicētas (un reizē saprotamas) tēlu sistēmas palīdzību pauž cilvēces esamības drāmu, sakņojoties noteiktā vēsturiski reliģiskā pieredzē. Šajā drāmā izpaužas cilvēces pašapzināšanās process vairāku tūkstošu gadu garumā, un tas risinājies caur Atklāsmi ar cilvēkam dotās valodas jaunrades palīdzību, interpretējot ikdienišķo un neikdienišķo pieredzi, lai intelektuāli aptvertu un emocionāli pārdzīvotu savu izpratni par „redzamām un neredzamām lietām”.

Summary

Theology, Philosophy, Language (Concerning the cultural-linguistic turn of theology)

The article deals with a certain kind of modern Christian hermeneutics named variously as philosophical theology, cultural-linguistic turn, etc., the central tenets of which are drawn from the general approach of the analytical philosophy and the Wittgensteinian and Austinian language philosophy in particular. A brief retrospective sketch of this trend – originating from „New Essays in Philosophical Theology” (editors A. Flew and A. MacIntire, 1955) – is attempted, the chief thrust being concentrated on the analysis of K. J. Vanhoozer’s latest views. The specific ontological and epistemological differences of the approaches characteristic of the so-called Continental and British-American philosophy are discussed, maintaining (with Vanhoozer) that the latter variant is preferable, as being essentially more compatible with the standing ethos of Christian apologetics. Particular attention is devoted to the so-called Derrida-Searle controversy on the subject of speech-act theory several decades ago, and the Vanhoozerian analysis of the same from the point of view of Christian values.

LATVIJAS PAREIZTICĪGĀS BAZNĪCAS LATVIEŠU UN KRIEVU DRAUDŽU ATTIECĪBAS UN PASTĀVĒŠANAS PROBLEMĀTIKA 20. GS. 30. GADOS

Ligita Zaula

Latvijas Valsts vēstures arhīva galvenā arhīviste

Jau 19. gs. vidū bīskaps Filarets (Gumiļevskis) rakstījis: „Pats pareizticības iesākums latviešu vidū parādījies, ka šai sirdsapziņas lietai nevar ļaut mierīgi virzīties, tieši otrādi, jāizjūt sīva cīņa ar dažādiem šķēršļiem un tenkām.” Šie vārdi tika attiecināti uz pirmo latviešu konvertēšanos pareizticībā 19. gs. Tomēr līdzības iezīmējās arī pēcrevolūcijas laikā, kad pareizticīgā Baznīca atradās jauna attīstības posma nullunktā. Tā, piemēram, ar atjaunotu nacionālo pašapziņu priesteris Jānis Svemps laikrakstā *Jaunākās Ziņas* (26.02.1920., Nr. 46) spilgti raksturo valdošo atmosfēru gan sabiedrībā, gan pareizticīgos latviešos: „Tas neko nenozīmē, ka agrāki te viss notika krieviski. Krievu valdībai bankrotējot, krievu konsistorijai aizceļojot, pareizticīgo latviešu draudze manto visu to, ko krievu pareizticīgo draudze te pametusi.” Šādā noskaņā savus pamatus lika jaundibinātā Latvijas pareizticīgā Baznīca (turpmāk – LPB), ietekmējot ne tikai tās administrācijas darbu, bet arī latviešu un krievu pareizticīgo draudžu savstarpējās attiecības. Protams, ka šis posms ir cieši saistīts ar latviešu valstiskās atmodas sākumu, Latvijas Republikas veidošanos, tās darbību un attīstību.

Latvijas pareizticīgās Baznīcas vēsturē var izšķirt 3 periodus:

- 1) 1917.–1920. gads. Šis posms bija ļoti nozīmīgs jo pirmajās draudžu priekšstāvju sapulcēs veidojās uzskati par LPB

uzbūvi un struktūru, par LPB kā „tautas baznīcu” – tas iezīmējās pagaidu sinodes lēmumos, dialogā ar sabiedrību un valdību;

- 2) 1921.–1935. gads. Svarīgākais šajā posmā ir likuma par LPB stāvokli un tiesībām pieņemšana (08.10.1926.). Tas stabilizēja Baznīcas stāvokli valstī, un arhibīskapa Jāņa (Pommera) stingrā kanoniskā nostāja ietekmēja gan latviešu, gan krievu pareizticīgo draudžu nostabilizēšanās procesu, mazinājās to savstarpējās nacionālās nesaskaņas;
- 3) 1936.–1940. gads – četru gadu posms, LPB atrodoties Konstantinopoles patriarhāta jurisdikcijā.

Svarīgi ieskicēt galvenos notikumus un tendences LPB attīstības **pirmajā periodā**. Ar Iekšlietu ministrijas 1919. g. 18. decembra rakstisku atļauju Rīgas Debesbraukšanas draudze organizēja pieteikšanos Latvijas pareizticīgo draudžu priekšstāvju sapulcei Rīgā (1920. g. 25.–27. februāris). Tā uzskatāma par pirmo oficiālo mēģinājumu nodibināt LPB pagaidu pārvaldi. Bija paredzēts ne tikai vēlēt LPB pārvaldi un bīskapu, bet arī pasludināt LPB patstāvību, ieviest jauno kalendāru: Latvijas Augstskolas Teoloģijas fakultātē dibināt nodaļu pareizticīgo garīdznieku sagatavošanai un lietvedībai piemērot latviešu valodu.¹ Uz sapulci tika aicināti gan krievu, gan latviešu pareizticīgo draudžu pārstāvji. Tomēr iesūtīto sapulces dalībnieku pieteikumu sarakstā redzams, ka latviešu pareizticīgo draudžu pārsvars bija krietni lielāks: 37 latviešu draudzes (49 delegāti) un 16 krievu draudzes (22 delegāti).² Lai novērtētu šīs sapulces nozīmi un ieskicētu galvenos konfliktējautājumus latviešu un krievu pareizticīgo draudžu attiecībās šajā periodā, ir jāatzīmē dažas domas un pārstāvju viedokļi sēdes protokolos.

- „Ja baznīca ir iekšēji brīva un patstāvīga, tad tāda arī paliek juridiski, tādēļ jāatmet visa politika un jāļauj to vadīt garīgajā ziņā. Nav iemeslu pārtraukt garīgus sakarus ar Maskavas patriarhātu.” (J. Plāters)

¹ LVVA, 1370. f., 1. apr., 28. lieta, 2.

² LVVA, 7469. f., 1. apr., 39. lieta, 11., 14.–15.

- „Kā atrisinājums šai situācijai – pašiem savs Bīskaps, jo patstāvību var saglabāt tāpat kā Melnkalne, Serbija, Bulgārija un citas valstis un idejiski sakarus var uzturēt ar visām draudzēm, pieminot aizlūgšanās visus bīskapus un patriarhus.” (A. Jansons)³ Šis apskatītais jautājums norādīja uz iespējamām nesaskaņām latviešu un krievu draudžu attiecībās, jo latviešu draudžu pārstāvji, lai arī pamatā atbalstīja kanonisko atkarību no Maskavas patriarhāta, tomēr ļoti radikāli uzstāja par jaunas nacionālas un neatkarīgas Baznīcas veidošanu. Rīgas prāvests Nikolajs Tihomirovs mēģināja vērst uzmanību uz pareizticīgo krievu draudžu interesēm un vajadzībām, norādīdams, ka Latvijā kā pastāvīgi Latvijas pilsoņi dzīvo arī krievu tautības ļaudis.⁴ Šis izteikums vēlāk presē parādīsies kā opozicionāru viedoklis iepretim nacionāli noskaņoto latviešu pareizticīgo draudžu pārstāvju domām. Piemēram, laikraksts *Jaunākās Ziņas* (27.02.1920., Nr. 47) atzīmē, ka „Maskavas orientācijas piekritēji ar priesteri N. Tihomirovu priekšgalā negribēja atzīt saeimu par tādu, bet tikai par vienkāršu apspriedi”, bet protokolā tas īpaši izcelts netiek.
- Sapulce vienbalsīgi nolēma ieviest jauno kalendāru ar piezīmi, ka latviešu draudzes ievēros jauno stilu, bet krievu draudzes piemērosies brīvi pēc saviem ieskatiem.⁵
- Arī par valodu vienbalsīgi tika pieņemts tikpat demokrātisks lēmums: latviešu draudzes lietvedību kārtos latviešu valodā, krievu draudzes – krievu valodā.

Lai gan Latvijā bija krievu pareizticīgo iedzīvotāju procentuāls pārsvars, tomēr sociālu un nacionālu iemeslu dēļ šajā periodā priekšplānā tika izvirzītas latviešu draudzes un to intereses. Tikai ar arhibīskapa Jāņa (Pommerera) ierašanos

³ LVVA, 1370. f., 1. apr., 28. lieta, 45.–46.

⁴ *Ibid.*, 46.

⁵ Lai arī vēlāk 1923. g. 2. novembrī sinodē pieņemtā rezolūcija paredzēja abu kalendāru lietošanu Baznīcas svētku gadījumos, tomēr, kā liecina Rīgas krievu tautības pilsoņu (228 paraksti) 1924. g. 5. februāra vēstule LPB sinodei, praktiski nevienā Rīgas pareizticīgo draudzē dievkalpojumi pēc vecā stila netika turēti, tāpēc krievu tautības pareizticīgie kristieši bija spiesti lūgšanas noturēt mājās. LVVA, 7469. f., 1. apr., 377. lieta, 7., 9.

Latvijā LPB un draudžu savstarpējās attiecībās sākās jauns posms. Šīs ievērojamās personības dēļ un abu nacionālīšu draudžu uzticēšanās dēļ to savstarpējās pretrunas tika likvidētas.

Otro periodu raksturo fakts, ka pareizticīgo latviešu un pareizticīgo krievu starpā ir sasniegtas miera un satības attiecības (tas atzīmēts 1922. g. 7. janvāra sēdes protokolos).⁶ Tomēr šis atzinums ir nedaudz pārsteidzīgs, jo 1923. gada maijā mācītājs Jānis Lapikens, atspēkojot Pāvila Gruzna izteiktos apvainojumus pareizticīgai Baznīcai *Latvijas Vēstneša* 63. numurā, pareizticīgajam latvietim ir spiests atgādināt, ka nacionālisma labā puse ir „tev būs savu tautu mīlēt”, bet kreisā puse – „tev būs citas tautas neieraudzīt, ienīdēt”. Pa daļai tas ir novērojams Latvijā.⁷ Savukārt krievvalodīgo pareizticīgo auditorijai žurnālā *Вера и жизнь* autors ar iniciāļiem N. I. Š. ar nožēlu norāda, ka visu nacionālistisko paziņojumu autori ir pareizticīgie, „kuri pat izglītojušies uz Pareizticīgās baznīcas rēķina”. Viņš uzskata, ka konfesijai nav jāpiemērojas katras tautas garam un tās iedomātām reformām. Tiem, kam nepieciešami jauninājumi, ir tikai viens ceļš – pamest pareizticīgo Baznīcu.

„Karojošākā” latviešu draudze bija Debesbraukšanas draudze, kas jau 20. gados bija kļuvusi par pareizticīgo latviešu garīgo centru, kurp „vēršas visu pareizticīgo latviešu skati un [...] gaida ierosinājumu”.⁸

LPB koncilā, kas notika 1923. gada 30. oktobrī, arhibīskaps Jānis (Pommers) oficiāli pauž savu nostāju jautājumā par LPB dalīšanos pēc nacionālā principa, uzsverdams, ka „tie simti tūkstoši krievu, pret kuriem tiek negodīgi kurinātas naida liesmas”, ir neatdalāma LPB sastāvdaļa. 1934. gadā pēc arhibīskapa nāves pareizticīgie krievi un latvieši stingri norobežojās cits no cita. Krievu draudzēs virmoja ideja par atdalīšanos no latviešu draudzēm, un tas izpaudās aktīvā jauna krievu tautības arhibīskapa meklēšanā, savukārt nacionālistiski noskaņotie pareizticīgie latvieši atbalstīja valdības

⁶ LVVA, 7469. f., 1. apr., 65. lieta, 47., 68.

⁷ Lapikens, J. Pareizticīgā baznīca. *Ticība un dzīve*, Nr. 5 (1923), 5.

⁸ *Ticība un dzīve*, Nr. 1 (1934).

iejaukšanos arhibīskapa vēlēšanās. Arī paši garīdznieki bija izveidojuši divus virzienus – bija „latviskais” (J. Svemps, J. Baldons, P. Balodis, P. Bērziņš, F. Ratnieks u. c.) un „krieviskais” (A. Makedonskis, N. Pehvalskis, N. Smirnovs u. c.) grupējums. Tika uzskatīts, ka šie virzieni jau pastāvējuši arhibīskapa Jāņa (Pommera) laikā, bet īpaši to darbība aktivizējusies pēc viņa nāves. Katedrāles krievu draudze centās veidot abu nacionalitāšu draudžu sadraudzību, rīkojot tējas vakaru ar nosaukumu *Latviešu un krievu draudžu tvināšanās vakars*, bet latvieši tajā nepiedalījās un šādus pasākumus neatbalstīja.

Šo periodu draudžu dzīvē varētu raksturot kā LPB „kanoniskās” nostabilizēšanās posmu, jo līdz ar arhibīskapa Jāņa (Pommera) stingro nostāju kanonisko saišu saglabāšanas jautājumā norima arī nacionālie konflikti un stipri mazinājās valdības loma un ietekme LPB.

Trešais periods (1936–1940) LPB draudžu dzīvē iezīmējās ar nopietnām pārmaiņām. Metropolīta Augustīna (Pētersona) vadības laikam ir raksturīga tā saucamās latviskošanas politikas realizēšana LPB draudzēs. Krievu pareizticīgo draudžu locekļiem tā bija nepieņemama. Lai gan LPB biežāk nekā līdz šim atradās ciešās attiecībās ar Latvijas valdību, tomēr pašam metropolītam Augustīnam (Pētersonam) šāda nostāja bija skaidra jau pirms viņa iecelšanas par LPB galvu – viņš paziņoja, ka Baznīcai vismaz valodas ziņā ir jābūt nacionālai.⁹ Jau 1936. gada otrajā pusē Augustīns ierosināja ieviest dievkalpojumus latviešu valodā visās Rīgas krievu pareizticīgajās baznīcās, kā arī aicināja latviešus dibināt pareizticīgās baznīcās savas draudzes, sacīdams, ka „pārkrievosšanās mūsu dienās būtu izbeidzama”.¹⁰ Šī reforma krievu pareizticīgo draudžu locekļos izraisīja nelielu paniku. Tā, piemēram, Rīgas Sv. Jāņa baznīcas draudzes padome nolēma pārdot katoļiem savu nepabeigto baznīcu līdz ar zemi, domādama tā „glābt no latviešiem savus īpašumus”.¹¹ Spriežot pēc Politiskās pārvaldes ziņotāja

⁹ LVVA, 3235. f., 1./22. apr., 688. lieta, 276.

¹⁰ *Ibid.*, 185.

¹¹ *Ibid.*

J. Stiebra informācijas, ko viņš sniedzis 1936. gada 20. oktobrī, arī citās draudzēs bija novērojami asi draudžu locekļu nemieri: Rīgas Trijādības pareizticīgo draudzes priesteris Nikolajs Smirnovs slepeni esot musinājis draudzes locekļus pret metropolītu Augustīnu, apgalvodams, ka viņš „te grib nodibināt latviešu draudzi [...] kā Rīgas Debesbraukšanas draudzes filiāli”. Arī jau pieminētajā Sv. Jāņa baznīcas krievu pareizticīgo draudzē ļaudis, galvenokārt vecas sievietes, „taisījušas traci baznīcā, apvainojot metropolītu Augustīnu, ka tas gribot atņemt krieviem baznīcu”. Bet Rīgas Pokrova pareizticīgo draudzē pret latvisko virsvadību musinājis kāds gados jauns draudzes kora reģents. Savukārt Rīgas sieviešu klostera egumene nepatiesi aģitējusi Rīgas krievu tautības iedzīvotājus pret LPB virsganu, sacīdama, ka viņš „krieviem gribot atņemt klosteri, to pārveidot un reformēt”.¹²

Otrā reforma, kas ļoti tieši skāra LPB krievu draudžu dzīvi, bija jaunā kalendāra ieviešana visās pareizticīgo draudzēs. Lai gan izskanēja arī aizrādījumi, ka „šāds rīkojums izsaukšot nopietnus sarežģījumus un cilvēki vairs neapmeklēšot baznīcas” un „tas radīšot nopietnas sekas ticības jautājumā”,¹³ tomēr lielajos LPB svētkos – Kristus Piedzimšanas un Kristus Augšāmcelšanās svētkos – draudzēs bija piemēroti abi kalendāri.¹⁴ Pēc Politiskās pārvaldes ziņotāja Jāņa novērojumiem var spriest, ka praktiski šī reforma ne latviešu, ne krievu draudzēs netika atbalstīta un ieviesta. Tā, piemēram, pēc tam, kad 1936. gadā metropolīts Augustīns (Pētersons) kategoriski bija aizliedzis svinēt Kristus Piedzimšanas svētkus pēc vecā kalendāra 6. janvārī, šajos svētkos, kas Rīgas Katedrālē tika svinēti pēc jaunā kalendāra, piedalījās vien 25–40 dievlūdzejī. Kā 1937. gada 19. februārī ziņojis Politiskās pārvaldes Gulbenes rajona priekšnieks, arī lielākajā LPB draudzē Korovskas Dievmātes Piedzimšanas svētkos, kas svinēti pēc jaunā kalendāra, uz dievkalpojumu ieradušies vien 7 cilvēki,¹⁵ tāpēc metropolīts

¹² LVVA, 3235. f., 1./22. apr., 688. lieta, 187.

¹³ LVVA, 3235. f., 1./22. apr., 1785. lieta, 40.

¹⁴ Atskaitot Latgales draudzes, kurās tika atļauts turēt dievkalpojumus pēc vecā kalendāra. *Ibid.*, 41.

¹⁵ LVVA, 3235. f., 1./22. apr., 688. lieta, 242.

Augustīns (Pētersons) piekāpies un devis atļauju arī Rīgas Katedrālē svinēt Kristus Piedzimšanas svētkus pēc vecā kalendāra 6.–7. janvārī, un dievlūdžēju tad bijis ļoti daudz. Arī 1937. gadā Kristus Augšāmcelšanās svētku dievkalpojumi pēc jaunā kalendāra bija oficiāli, un tajos piedalījās galvenokārt valsts ierēdņi. Domājams, ka jaunā kalendāra ieviešana LPB dzīvē vairāk notika pēc Latvijas valdības ierosmes, nevis pēc metropolīta Augustīna (Pētersona) pārliecības un jaunieveduma. Par to liecina viņa samērā ātrā piekāpšanās un Politiskās pārvaldes ziņojumi, kuros uzsvērtā valdības iestādes stingrā uzraudzība jaunā kalendāra ievērošanā.¹⁶

Trešā būtiskā reforma bija latviešu valodas ieviešana dievkalpojumos. 1937. gada vasarā priesteris J. Žravskis ierosināja visās baznīcās noorganizēt vienādu, tikai latviešu komponistu sacerētu dziesmu dziedāšanu latviešu valodā. Pret to stingri iestājās vietējā garīdzniecība ar Rīgas Sv. Aleksandra Ņevska baznīcas draudzes priesteri N. Pehvaļski priekšgalā. Viņš paziņoja, ka šāda jauninājuma dēļ būs jāslēdz baznīcas, jo „krievi dievnamus vairs neameklēšot”.¹⁷ Arī pašu krievu pareizticīgo vidē šis notikums izraisīja protestu vētru.

Par stingru latviešu valodas ievērošanu LPB Latgales draudzēs iestājās dažādas nacionālistiski noskaņotas Latvijas organizācijas. Tā, piemēram, Latvju nacionālās jaunatnes savienības ziņojumā, kas 1937. gada 8. februārī rakstīts garīgo lietu pārvaldes priekšniekam F. Dimiņam, tiek aizrādīts, ka daudzās Latgales pareizticīgo draudzēs netiek lietota latviešu valoda, kaut arī reģionā dzīvojot galvenokārt „pārkrievoti latvieši” un to centrā – Augšienes draudzē Purvmalas pagastā – no 4300 draudzes locekļiem 3000 esot pārvaldījuši un mājās lietojuši latviešu valodu, turklāt skolēniem F. Dimiņš stāstījis, ka viņi esot „krievi”. Līdzīgi noticis arī citās draudzēs, bet vissvarīgāk Latvju nacionālās jaunatnes savienībai šķita panākt to, lai dievkalpojumi regulāri notiktu latviešu valodā, tāpēc šajās draudzēs būtu jākalpo latviešu tautības priesteriem vai tādiem krievu tautības priesteriem, kas labi pārvalda latviešu valodu.¹⁸

¹⁶ LVVA, 3235., 1./22. apr., 1785. lieta, 44.

¹⁷ LVVA, 3235. f., 1./22. apr., 688. lieta, 272.

¹⁸ LVVA, 1370. f., 1. apr., 2350. lieta, 176.

Protams, ka jaunā situācija LPB visādā ziņā bija labvēlīgāka latviešu, nevis krievu draudzēm. Un tomēr šajā īsajā periodā (1936–1940) Latvijas pareizticīgie iedzīvotāji jaunieviestās reformas neatbalstīja, drīzāk tās izraisīja dažādus iekšējus protestus un draudzes locekļu un Baznīcas administrācijas savstarpējās nesaskaņas. Par to liecina Politiskās pārvaldes ziņotāja Jāņa norādījums 1937. gada 19. maijā – vasarā pēc lielajiem svētkiem jaunais kalendārs jāievieš pakāpeniski, bez spiediena, represijām un sodiem, tikai administratīvā kārtā, „jo pie likumības pieradusi tauta psiholoģiski pareizāk uzņemt Iekšlietu ministra rīkojumus nekā [...] metropolīta”, tāpēc izceltos nevēlamas reliģiskas nesaskaņas.¹⁹ Tomēr, lai arī valdība (galvenokārt F. Dīmiņa personā) kontrolēja un ietekmēja LPB lietas un dzīvi, LPB draudzes visvairāk nopēla tieši metropolītu Augustīnu (Pētersonu). Arī krievu draudzes nebija sapratušas LPB sinodes lēmumu pareizticīgā Baznīcā atzīmēt Mirušo piemiņas dienu, kas bija praktizēta tikai luteriskajā Baznīcā.

LPB bija nonākusi jaunā strupceļā, kur valdīja naidis un nemiers, jo pareizticīgo draudžu, īpaši krievu draudžu locekļi šajās it kā valdībai izdevīgās reformās redzēja daudz lielākus draudus pareizticīgās Baznīcas pastāvēšanai, tie izpaudās straujā rituālu, tradīciju, ticības dogmu un dievkalpojumu pārveidošanā. Līdz ar to veidojās ciešākas krievu draudžu locekļu saites, kuras stiprināja arvien pieaugošā nepatika pret LPB sinodi un latviešu pareizticīgajām draudzēm. Kāds konflikts tika konstatēts Rīgas Sv. Trijādības Pārdaugavas baznīcā, kur ar sinodes 1937. gada 4. novembra lēmumu par latviešu draudžu dibināšanu neliela latviešu draudze tika izveidota līdzās krievu draudzei. Vietējā krievu draudze diezgan agresīvi izturējās pret latviešu draudzes locekļiem, un 1938. gada februārī kādā pēdējās svētdienas dievkalpojumā tika apvainota sinode un Latvijas valdība, kā arī bija dzirdami naidīgi izteikumi par latviešiem, kuri „pat baznīcā uzspiežot savu valodu, lai gan krievu valdības laikā visi dievkalpojumi luterticīgo Baznīcās notika nevis krievu, bet gan latviešu valodā”.²⁰

¹⁹ LVVA, 3235. f., 1./22. apr., 1785. lieta, 45.

²⁰ LVVA, 3235. f., 1./22. apr., 688. lieta, 279. op. cit.

30. gadu otrajā pusē jaunas reformas tika ieviestas arī pareizticīgo izglītībā. 1936. gada septembrī līdzšinējā Rīgas Garīgā semināra vietā sāka darboties LPB Teoloģijas institūts. Tas būtiski atšķīrās ar to, ka bija pakļauts ne tikai LPB sinodei, bet arī Izglītības ministrijai, turklāt tajā uzņēma arī sievietes. Institūta mērķis bija tāds pats kā Garīgajam semināram – sagatavot LPB darbiniekus: priesterus, diakonus, psalmodētājus un ticības mācības skolotājus. Mācības notika tikai latviešu valodā. Ar 1937. gadu LU Teoloģijas fakultātē tika izveidota arī Pareizticīgās teoloģijas nodaļa, kurai bija paredzētas četras katedras: Sv. Rakstu teoloģijas, Pareizticīgās baznīcas vēstures un kanonisko tiesību, Sistemātiskās teoloģijas un Praktiskās teoloģijas katedra. 1940. gadā šajā nodaļā strādāja 2 docenti, 3 privātdocenti un 1 lektors, studēja 20 pareizticīgo studentu.

Aplūkotajā laika posmā latviešu un krievu draudžu attiecības varētu raksturot kā galējas. Šī galējība izpaudās tad, kad vajadzēja risināt dažādas problēmas. Tad notika neiecietīga, brīžiem agresīva savu interešu aizstāvēšana (īpaši 20. gadu sākumā un 30. gadu beigās), piemēram, valodas lietošanā gan sinodes lietvedībā, gan dievkalpojumos, kā arī bija izteikti nošķirta un atturīga līdzāspastāvēšana, īpaši arhibīskapa Jāņa (Pommera) laikā. Faktiski šajā laika posmā (1920–1940) vienas Latvijas pareizticīgās Baznīcas nebija, jo gan latviešu, gan krievu pareizticīgo draudzes pastāvēja kā atsevišķas vienības šādu iemeslu dēļ: 1) Krievijas impērijas laikā, kad oficiālā politika tika vērsta uz rusifikāciju, latviešiem nebija nekādu pašnoteikšanās tiesību arī reliģijas jomā. Latviskā identitāte, protams, tikai ar sinodes atbalstu, izpaudās latviešu pareizticīgo draudzēs, galvenokārt latviskojot dievkalpojumu tekstus un grāmatas, kas bija nepieciešamas draudzes skolām. Tāpēc Latvijas valsts neatkarības iegūšana dabiski pastiprināja latviešu pareizticīgo nacionālās pašapziņas izpausmes arī Baznīcas vidē un radās vēlme jēdzienu *tautas baznīca* attiecināt arī uz pareizticīgo Baznīcu; 2) mainoties vēsturiskiem apstākļiem, krievu tautības iedzīvotāji, kas Krievijas cara valdīšanas laikā Latvijā atradās pilsoniski un reliģiski privilēģētā pozīcijā, neatkarīgajā Latvijas valstī pēkšņi ieguva

lielākās minoritātes statusu, bet integrēties sabiedrībā tiem traucēja latviešu valodas neprasme un atšķirīgā mentalitāte.

Latvijas brīvvalsts laikā krievu tautības iedzīvotāji bija lielākā minoritāte, un LPB vidē krievu tautības pareizticīgo draudžu locekļu un garīgās kārtas pārstāvju bija krietni vairāk nekā latviešu tautības pareizticīgo, tāpēc jaunu reformu ieviešanas mēģinājumiem tika dots liels pretsvars. Turklāt nelielais latviešu audzēkņu skaits Rīgas Garīgajā seminārā nevarēja veidot latviešu tautības garīdznieku pārsvaru Teoloģijas institūtā arī tuvākajos gados.

Vēl viens nesaskaņu iemesls bija būtiski atšķirīgais viedoklis LPB kanoniskās pakļautības jautājumā. Pareizticīgo latviešu neofīti ne visai labi pārzināja Baznīcas kanonus un centās nepakļauties Maskavas patriarhāta ietekmei un saglabāt lojalitāti neatkarīgajai Latvijas valstij, bet pareizticīgie krievu draudžu pārstāvji un daļa pieredzes bagātāko latviešu garīdznieku šādā rīcībā saskatīja neatgriezeniskus pareizticīgās Baznīcas iznikšanas draudus. Cits klupšanas akmens abu draudžu attiecībās šajā periodā bija Baznīcas jēdziena atšķirīgās izpratnes: daļai – valstiski noskaņotajiem – Baznīca prioritāri bija kopiena (ļaužu kopums), un tie aktīvi organizēja savu draudžu dzīvi, bet daļai tā bija kā tradīciju un rituālu glabātāja, tādēļ nebija nošķirama no mātes Baznīcas. Līdz ar to pareizticīgo draudzes atšķirīgi izprata gan kanoniskās pakļautības, gan arī draudzes dzīves organizēšanas jautājumus.

Pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas Krievijas pareizticīgās Baznīcas sinode 1992. gada 11. augustā pieņēma lēmumu atjaunot LPB patstāvību, tāpēc LPB atkal atrodas jaunos apstākļos. Pašlaik priekšplānā neizvirzās LPB vēsturiskās pastāvēšanas problēmas, tomēr jāatzīst, ka latviešu un krievu draudžu attiecībās, tāpat kā pirmās Latvijas brīvvalsts laikā, vērojamas savrupības tendences.

Summary

Relationship between Latvian and Orthodox parishes of the Orthodox Church in Latvia in the 20s and the 30s of the 20th century

The Article focuses on problems of co-existence of Latvian and Russian Orthodox parishes in the Republic of Latvia between the World War I and the World War II and its purpose is to clarify how its relationship was affected by the new political and social conditions. From 1935 on there was a serious disagreement between the metropolitan Augustine (Peterson), Latvian and Russian Orthodox parishes and the government. During the metropolitan's Augustine administration the main focus was laid on Latvianization of the Orthodox church:

- the Latvian language was introduced into the worship of Russian Orthodox parishes;*
- along with Russian parishes new Orthodox Latvian parishes were founded;*
- The new style calendar was introduced in all Orthodox parishes;*

Reforms carried out in the short period of time were not successful among Orthodox believers of Latvia. In that kind of outwardly influenced, but beneficial to Latvian government environment, parishes made more serious threat for the Orthodox Church existence (dramatic changes of rituals, traditions, dogma and service). As an additional aspect of the disagreement should be mentioned contradictory opinions on canonical jurisdiction of the Latvian Orthodox Church. If Latvian Orthodox neophytes tended to draw away from the influence of the Moscow patriarchate, seeing it as a way to remain loyal to the independent Latvia, Russian Orthodox and a part of the most experienced Latvian clergy in such a tendency saw an irreversible danger to being faithful the Orthodox tradition.

**Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums
«Ceļš». Nr. 60**

LU Akadēmiskais apgāds
Baznīcas iela 5, Rīga, LV-1010
Tālr. 67034535
Iespiests SIA «Latgales druka»