

# CEĻŠ

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes  
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks  
izdevums  
Nr. 66

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte  
LU Akadēmiskais apgāds  
Rīga, 2016

## Redakcijas kolēģija (Editorial Board):

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

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

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

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

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

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

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

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

**Elizabete Taivāne**, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

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

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

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

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

Krājuma sastādītāja **Ilze Jansone**

Latviešu valodas redaktore: **Gita Bērziņa, Ruta Puriņa**

Angļu valodas redaktore **Alda Vāczemniece**

Maketu veidojusi **Ieva Tiltiņa**

Vāka dizaina noformējumā izmantota **Daces Balodes** fotogrāfija

“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.

- © Dace Balode, Matthias Eichbauer, Christo Lombaard,  
Ilga Mantiniece, Jānis Nicmanis, Elizabete Taivāne,  
Valdis Tēraudkalns, Normunds Titāns, Eric Wood, 2016
- © Latvijas Universitāte, 2016

ISSN 1407-7841

ISBN 978-9934-18-204-4

## SATURS

Profesora Imanuela Bencingera (1865–1935) privātkolekcija Latvijas Universitātes Bibliotēkas krājumā .....	5
<b><i>Ilga Mantiniece</i></b>	
Die Bibel auf der Seite der Unterdrückten: Bibelinterpretationen von Frauen auf dem Territorium Lettlands in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts .....	34
<b><i>Dace Balode</i></b>	
The Historiography of the English Reformation .....	57
<b><i>Eric Wood</i></b>	
The Faith of Jesus Freaks In a Post-Secular Context .....	77
<b><i>Matthias Eichbauer</i></b> <b><i>Christo Lombaard</i></b>	
Anglosakšu unitāriešu identitāšu transformācijas 20. un 21. gs. ....	97
<b><i>Valdis Tēraudkalns</i></b>	
Jogas recepcijas problēmas Rietumu pasaulē .....	123
<b><i>Elizabete Taivāne</i></b>	
Sociobioloģiskās (biokulturālās) reliģijas teorijas un “Dieva dzimšanas” teoloģija .....	132
<b><i>Normunds Titāns</i></b>	
“Monoteisma” arguments senās baznīcas apoloģētikā: ieskats Origena darbā “Pret Kelsu” .....	148
<b><i>Jānis Niemanis</i></b>	



# PROFESORA IMANUELA BENCINGERA (1865–1935) PRIVĀTKOLEKCIJA LATVIJAS UNIVERSITĀTES BIBLIOTĒKAS KRĀJUMĀ

**Ilga Mantiniece**

*Mg. sci. soc., LU Bibliotēkas eksperte*

Profesors un teoloģijas zinātņu doktors Imanuels Bencingers (*Immanuel Gustav Adolf Benzinger*, 1865–1935) pieder pie mācībspēkiem, kas uz Latvijas Universitāti ataicināti no ārzmēm – viņš ir viena no spilgtākajām personībām, kas attiecīgajā nozarē atpazīstama ārvalstīs. Latvijā I. Bencingers ieradās 1921. gada vasarā pēc Latvijas Augstskolas Teoloģijas fakultātes vadības aicinājuma strādāt Vecās Derības un reliģijas vēstures katedrā – amatu atstājušā profesora Maksimiliāna Stefānija (*Maximilian Stephany*, 1870–1931) vietā, un visu atlikušo darba mūžu veltīja Latvijas Universitātei (turpmāk – LU). Pēc profesora Bencingera nāves, 1935. gada maijā, LU no viņa atraitnes atpērka profesora savākto privātbibliotēku kā vērtīgu, profesionāli veidotu tematisku kolekciju, kas tagad veido interesantu LU kultūrvēsturiskā mantojuma daļu LU Bibliotēkas krājumā.

Gadā, kad Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes profesors Imanuels Bencingers aizgāja viņšaulē, nāca klajā izdevuma “Ceļš” pirmais gadagājums (1935). Pirmajā numurā sadaļā “Skola un pedagogija” tika publicēts privātdocenta Fēliksa Treija raksts “Prof. Dr. phil. et Dr. theol. h. c. J. Bencingera (Benzinger) piemiņai”.<sup>1</sup> Tajā samērā detalizēti pārstāstīta Imanuela Bencingera biogrāfija, raksturoti apstākļi un cilvēki, kas

---

<sup>1</sup> Fēlikss Treijs, “Prof. Dr. phil. et Dr. theol. h. c. J. Bencingera (Benzinger) piemiņai”, *Ceļš* 2 (1935): 124.–130. lpp.

veidojuši nākamā profesora personības iezīmes un interešu loku – tā rezultātā Teoloģijas fakultāte ieguva “darbā un dzīvē pārbaudītu zinātnieku” ar plašu pieredzi, kurš “vēsturiskos faktus prata ielikt plašā kopsakarības rāmī” un “brīdināja jaunos teologus nejaukt divas lietas: zināšanu un ticību”. Citēti paša Bencingera vārdi: “Nesludīniet no kanceles savas zināšanas, neienesiet zinātnē sprediķu stilu!”<sup>2</sup>

Arī pirmais “*Studia Theologica*” sējums,<sup>3</sup> ko tajā gadā izdeva LU Teoloģijas fakultāte, bija veltīts profesoram Dr. Imanuelam Bencingeram kā viņa 70. dzimšanas dienas godinājuma rakstu krājums ar deviņiem rakstiem (sešus sarakstījuši fakultātes mācībspēki, trīs – ārzemju autori, skandināvu teologi). Šajā izdevumā gan neviens raksts nav latviski (pat ne Voldemāra Maldoņa un Eduarda Zicāna darbi par latviešu mitoloģiju); pārsvarā tie ir vācu valodā, izņemot Fēliksa Treija rakstu, kas publicēts franču valodā. 1935. gada 21. februārī fakultāte ar šo krājumu sveica jubilāru, viņam aizejot pensijā (professors atkāpās no štata vietas saistībā ar pensijas vecuma sasniegšanu, bet bija paredzējis turpināt pildīt pienākumus līdz mācību gada beigām). Taču poligrāfiski iespiesto izdevumu I. Bencingers nesaņēma. Liktenīgā kārtā šī diena bija pēdējā, kas pavadīta kolēģu un audzēkņu vidū, jo profesors saslima tajā pašā dienā, slimība strauji attīstījās, un divas nedēļas vēlāk I. Bencingers mira.<sup>4</sup>

## Biogrāfija<sup>5</sup>

Imanuels Bencingers, pilnā vārdā Imanuels Gustavs Ādolfs Bencingers, dzimis 1865. gada 21. februārī Štutgartē, Vācijā, Evaņģēliskā meiteņu institūta rektora Mihaela Bencingera

---

<sup>2</sup> Fēliks Treijs, op. cit., 127. lpp.

<sup>3</sup> *Studia Theologica I*, Ed. Ordo Theologorum Universitatis Latviensis (Rīga: L.U. Studentu padomes Grāmatnīca, 1935), 227 lpp.

<sup>4</sup> Eduards Zicāns, “Prof. J. Bencingers †”, *Students*, 18. marts 1935: 3. lpp.

<sup>5</sup> Biogrāfiskie dati kopumā ņemti no šādiem avotiem:

- Eduards Zicāns, “Prof. J. Bencingers †”, *Students*, 18. marts 1935: 3. lpp.
- Eduards Zicāns, “Prof. J. Bencingers †”, *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 3 (1935), 264.–266. lpp.
- *Latvijas Universitāte 1919–1929* (Rīga: Latvijas Universitātes izdevums, 1929), 578.–579. lpp.
- *Humanitāro zinātņu virtuālā enciklopēdija: personālijas, avoti, termini*, <http://en.lulfmi.lv/?p=11122&kopa=21&r=bencingers-imanuels-gustavs-adolfs> (skatīts 01.08.2016.).

(*Michael Benzinger*, 1823–1904) ģimenē, audzināts pēc luteriskā piētisma tradīcijām. Māte Johanna Marija Elizabete (*Johanna Maria Elisabeth Benzinger (Sehmann)*, 1839–1882) bija zviedru artilērijas kapteiņa Adolfa Ludviga Sēmana (*Adolf Ludvig Sehmann*, 1809–1899) meita. Divi no Imanuela brāļiem – Augusts (*August Friedrich Benzinger*, 1868–?) un Pauls (*Paul Adolf Benzinger*, 1879–?) pēdas vēsturē nav atstājuši, bet trešais brālis Teodors (*Theodor Benzinger*, 1872–?) kļuva atpazīstams grāmatizdevēju pasaulē ar savu darbu “Lichtbilderverlag Theodor Benzinger”, kā arī ar grāmatām, kas izdotas sadarbībā ar Imanuelu Bencingeru. 1894. gadā Imanuels apprecēja Rozu Binderi (*Wilhelmine Rosalie Binder*, 1867–194?), un gadu vēlāk piedzima viņu vienīgais dēls, arī Imanuels, kurš Pirmā pasaules kara sākumā tika iesaukts vācu armijā un frontē gāja bojā.<sup>6</sup> Rozai Bencingerei bija trausla veselība, kuras dēļ vēlāk tika izlemts atteikties no dzīves Palestīnā, taču savu vīru viņa pārdzīvoja.

Atgriežoties pie I. Bencingera biogrāfijas, redzam, kā veidojusies viņa interese par Svēto Zemi. 1933. gadā, svinot simto semestri zinātnieka mūžā (kopš imatrikulēšanās Tībingenes Universitātē 1893. gadā), klātesošie dalījās atmiņās par viņa dzīves ceļu: “.. Pats gaviļnieks vietām ar humoru stāstīja par savām studiju gaitām, zinātniekiem, dzīvi un darbu. Viņam jau skolā sēdot iepaticies Odisejas pants par svešām zemēm un cilvēkiem un tagad mūža vakarā varot būt laimīgs, ka viņš dzīvojis pavisam zem 7 valšņu karogiem, no kuriem Latvijas karogs būšot arī pēdējais. Visjaukākā tomēr bijusi dzīve Jeruzalemē: tur nebijuši ne automobiļi, ne tramvaji, arī pasts un avīzes

- 
- Martin Mulzer, “Benzinger, Immanuel”, <http://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/benzinger-immanuel/ch/e48bbc6d663cd75955228ef066a24bb0/> (skatīts 01.08.2016).
  - Edgars Ķiploks, sast., *Index scriptorum Immanuelis Benzinger, Palaestinae Antiquitatum Veterisque Testamenti investigatoris* (Rīga: L.U. Studentu padomes grāmatnīca, 1938), 3.–5. lpp.
  - Fēlikss Treijs, “Prof. Dr. phil. et Dr. theol. h. c. J. Bencingera (Benzinger) piemiņai”, 128. lpp.

<sup>6</sup> *All public member trees results for Immanuel Benzinger*, [http://search.ancestry.com.au/cgi-bin/sse.dll?db=pubmembertrees&gss=sfs28\\_ms\\_r\\_db&new=1&rank=1&gsfn=immanuel&gsfn\\_x=0&gsln=Benzinger&gsln\\_x=0&msbpn\\_\\_ftp=Sweden&msbpn=5216&MSAV=1&uidh=000](http://search.ancestry.com.au/cgi-bin/sse.dll?db=pubmembertrees&gss=sfs28_ms_r_db&new=1&rank=1&gsfn=immanuel&gsfn_x=0&gsln=Benzinger&gsln_x=0&msbpn__ftp=Sweden&msbpn=5216&MSAV=1&uidh=000)

pienākušas tikai reizi nedēļā. Vienā dienā tās tad izlasītas un 6 palikušas pilnā mērā darbam.”<sup>7</sup>

Tāpat kā viņa tēvs, Imanuels Bencingers izvēlējās apgūt teoloģiju Tībingenes Universitātē (1883–1888), ieguva filozofijas doktora (*Dr. phil.*) grādu (1888) un teoloģijas licenciāta (*Lic. theol.*) grādu (1893). Tur sastaptie pedagogi, it īpaši orientālists, semītu filologs Alberts Socins (*Albert Socin*, 1844–1899) un Vecās Derības pētnieks Emīls Kaučs (*Emil Friedrich Kautzsch*, 1841–1910), studiju laikā atstāja spēcīgu iespaidu uz jauno Bencingeru. Tas noteica turpmāko interešu virzienu, kurā viņš mērķtiecīgi darbojās desmit gadus vēlāk: vispirms Virtembergas baznīcas un skolas dienestā (1888–1891), tad Evaņģēliski teoloģiskajā seminārā Tībingenē, paralēli uzstājoties ar Vecās Derības priekšlasījumiem Tībingenes Universitātē (1891–1894), pēc tam Bencingers strādāja par skolu inspektoru, tautskolas evaņģēliskās ticības mācības pasniedzēju un otro pilsētas mācītāju Neienštatē (1894–1898), kā arī par privātdocentu Vecās Derības teoloģijā Berlīnes Universitātē (1898–1901).

Nozīmīgs pavērsiens Imanuela Bencingera karjerā bija piedāvātā sadarbība ar Karla Bedekera izdevniecību. 1890. gadā izdevniecība viņam finansēja pētniecības ceļojumu, lai varētu atjaunināt informāciju Palestīnas un Sīrijas ceļvežos, kuri veidoti uz A. Socina darbu pamata. No 1891. gada regulāri tika publicēti atjaunotie izdevumi, papildināti ar jaunākajiem pētījumiem. Bencingera papildināto “Baedeker Guide” ceļvežu sējumu vēsturiskā un topogrāfiskā precizitāte ievērojami cēla viņa prestižu speciālistu aprindās. Iegūtie materiāli un uzkrātā informācija par Palestīnas senatnes pētījumiem turklāt papildināja grāmatu “Hebräische Archäologie”, kas nāca klajā 1894. gadā. Šajā laikā I. Bencingers jau ieņēma vadošus amatus Vācu Austrumzemju biedrībā (*Deutsche Morgenländische Gesellschaft*) un Vācu Palestīnas pētīšanas biedrībā (*Deutscher Palästinaverein*), viņš bija izdevējs un līdzstrādnieks, kā arī vairāku rakstu autors laikrakstā “Zeitschrift des Deutschen Palästinaverein”.

1901. gada otrajā pusē Imanuels Bencingers izlēma atstāt Vāciju un kopā ar sievu pārcelties uz Palestīnu, lai pievērstos

---

<sup>7</sup> “Prof. J. Bencingera godināšana”, *Universitas*, 15. marts 1933: 74. lpp.



arheoloģiskajiem pētījumiem. Plašākais no tiem bija Megido (1903–1905). Dažādos avotos par Palestīnas periodu minēti atšķirīgi datumi un nosaukumi dažādajām institūcijām, ar kurām viņš bija saistīts. Paralēli pētniecības darbam Bencingers Jeruzalemē no 1902. gada veica arī pedagoģisko darbu vācu jūdu palīdzības biedrības “Hilfsverein der deutschen Juden” skolotāju seminārā un komercskolā, Jeruzalemes Augstākajā vācu skolā, kā arī pildīja Nīderlandes vicekonsula pienākumus (no 1906. g.). Tomēr Palestīnas klimats kaitēja sievas veselībai, tādēļ 1912. gadā I. Bencingers pieņēma uzaicinājumu strādāt Kanādā, Toronto Universitātē, taču sieva dažādu apstākļu dēļ uz Ziemeļameriku nepārcēlās. Pirmais pasaules karš ienesa daudzas korekcijas prof. Bencingera turpmākajā karjerā. No Toronto Universitātes nācās aiziet, sekoja darbs Amerikas Savienotajās Valstīs – Mīdvilas teoloģiskajā skolā Pensilvānijas štatā (1915–1919), tad Vāgnera koledžā Ņujorkā (1919–1920), beidzot I. Bencingers atgriezās Vācijā, kur neilgu laiku (1920–1921) strādāja Tībingenes Universitātes bibliotēkā.

### **Imanuels Bencingers un Pirmais pasaules karš**

Dažkārt tiek pausts izbrīns, ka prof. Bencingers nekad nav pieminējis Pirmo pasaules karu, kurš atstāja visai dziļas pēdas ļaužu apziņā un ietekmēja arī akadēmiskās pasaules paustās atziņas. Visticamāk, atturēšanos to jebkad pieminēt ir iespaidojusi rūgtā dzīves pieredze, kas gandrīz sagrāva Imanuela Bencingera karjeru. Šī tēma biogrāfiskajos avotos ir maz skarta, tādēļ ir vērts to tagad aplūkot tuvāk.

No biogrāfiskajām ziņām redzams, ka Pirmā pasaules kara gadus I. Bencingers aizvadīja Amerikas kontinentā (1912–1920) – 1912. gadā viņš atstāja Palestīnu, pieņemdam Toronto Universitātes uzaicinājumu strādāt par klasiskās filoloģijas profesoru. F. Treijs rakstīja:<sup>8</sup> “Kundzes veselības dēļ nācās atstāt darbu Jeruzalemē. Toronto universitātes vecderībnieks [Frederiks Makardijs (*J. Frederick McCurdy*, 1847–1935)<sup>9</sup>] bija

---

<sup>8</sup> Fēlikss Treijs, “Prof. Dr. phil. et Dr. theol. h. c. J. Bencingera (Benzinger) piemiņai”, 128. lpp.

<sup>9</sup> Robert Craig Brown, *Arts and Science at Toronto: A History, 1827–1990* (Toronto: University of Toronto Press, 2013), 66.

čaklo arhaiologu izraudzījis par savu pēcteci un tādēļ prof. B[encingers] 1912. gadā sekoja šim aicinājumam, kas viņu no Svētās zemes noveda uz Ameriku.” Kaut arī Bencingera slava vairāk saistījās ar pētījumiem par Veco Derību un Palestīnas vēsturi, viņa kvalifikācija semītu valodās jau bija tik augsta, ka viņš tika izraudzīts pasniegt arī šīs valodas.

1914. gada vasarā Imanuels Bencingers izbrauca uz Vāciju, lai aizvestu ģimeni uz Kanādu. Līdz ar kara sākumu profesors vēl paspēja atgriezties Kanādā, bet sieva palika Vācijā, un viņu vienīgais dēls, deviņpadsmitgadīgais Imanuels jr., tika iesaukts vācu armijā.<sup>10</sup>

Sākoties Pirmajam pasaules karam, Kanāda kā Britu Impērijas sastāvdaļa tika iesaistīta karā Antantes pusē pret vāciešiem, un tas iespaidoja vispārējo attieksmi pret vācu nacionālītes pārstāvjiem, kuri dzīvoja Kanādā. Toronto Universitātē strādāja trīs vācu izcelsmes profesori, un arī viņiem nācās saskarties ar izteikti naidīgu nostāju etniskās piederības dēļ. Profesors Bencingers saņēma vissmagākos triecienus, jo intervijā “The Globe” reportierim pēc atgriešanās Kanādā neapdomīgi bija paudis Vācijas oficiālo viedokli par kara izcelšanās iemesliem, turklāt bija vaļširdīgi atzinies, ka viņa dēls dien Vācijas armijā. Šīs intervijas publicēšanu Universitātes vadībai izdevās novērst, un profesoram Bencingeram tika norādīts turpmāk neizteikties par šo tēmu, viņš arī paklausīja, taču bija jau par vēlu.<sup>11</sup>

Kaut arī rektors R. Falkoners (*Sir Robert Falconer*, 1867–1943) centās pasargāt profesoru no sabiedrības uzbrukumiem, viņam no Universitātes nācās aiziet, atlūgumu viņš parakstīja 1914. gada 31. decembrī.<sup>12</sup> Nesekmējās arī rektora mēģinājumi prof. Bencingeram sameklēt līdzvērtīgu vietu Hārvardā, Jeilā vai Kolumbijā,<sup>13</sup> iespēja strādāt radās vien progresīvajā nelielajā Midvilas teoloģiskajā skolā Pensilvānijas štatā, kur viņš dabūja Vecās Derības un reliģiju vēstures profesora vietu (1915–1919), taču cerības atgriezties Toronto Universitātē pēc

---

<sup>10</sup> Martin L. Friedland, *The University of Toronto: A History* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), 260.

<sup>11</sup> Michiel Horn, *Academic Freedom in Canada: a History* (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 41.

<sup>12</sup> Michiel Horn, *Academic Freedom in Canada*, 43.

<sup>13</sup> Robert Craig Brown, *Arts and Science at Toronto*, 65–66.

kara beigām bija veltīgas.<sup>14</sup> Amerikas Savienotās Valstis karā iesaistījās 1917. gadā.

Pirmā pasaules kara laikā I. Bencingera sievai kā vācietei bija liegts iebraukt Amerikas kontinentā. Dēls krita kaujās Francijas teritorijā. Šie gadi bija smagi, arī zinātniskās darbības iespējas nebija visai plašas, un kara atskaņas atkal spieda pārcelties, šoreiz uz Vāgnera koledžu Steitenailendā, Ņujorkā. Tur I. Bencingers visai neilgu laiku (1919–1920) strādāja par Vecās Derības profesoru, līdz atstāja Ameriku, un šos astoņus gadus iz dzīves turpmāk pieminējis maz, tāpat kā karu un visu, kas ar to saistīts.

Par to, ka profesors Imanuels Bencingers centās noturēties ārzemju vidē un pielāgoties prasībām izrādīt lojalitāti, var spriest pēc grāmatām, kas iegādātas un saglabājušās viņa bibliotēkā: H. Münsterberg, "The Peace and America" (New York, 1915) – izdevums, kurā pausts Amerikas viedoklis par Pirmo pasaules karu, "tā dēvētajiem faktiem", Vilhelmu II, vācu kultūru, amerikāņu priekšstatiem par vērtībām u. tml.; R. A. Falconer, "The German Tragedy and Its Meaning for Canada" (Toronto, 1915) – par Vācijas pārvēršanos no ideālistu un intelektuālās brīvības valsts par spēka pielietošanas un iebaidīšanas impēriju, par tās pārprasto patriotismu, par iespējamiem cēloņiem un ietekmi uz Kanādu; É. Durkheim & E. Denis, "Who Wanted War? : The Origin of the War According to Diplomatic Documents" (Paris, 1915) un J. Bédier, "German Atrocities from German Evidence" (Paris, 1915) – tulkojumi no franču valodas sērijā "Studies and Documents of the War"; A. E. Henschel, "War Hypocrisy Unveiled : an Essay on the World Conflict" (New York, 1915); G. E. Foster, "Some Phrases of the War Situation : address [before the Canadian Club of Ottawa, February 13<sup>th</sup>, 1915]" (Ottawa, 1915); "Wie der Krieg nach Amerika kam" (Washington, 1917) – tulkojums no angļu valodas oriģināla ar CPI sekretāra rakstu un ASV prezidenta runām Senātā 1917. gadā. Zināmā pretrunā iepriekšminētajām grāmatām ir no vācu valodas tulkotā grāmata, kurā

---

<sup>14</sup> 1915. gada maijā I. Bencingera un R. Falconera sarakstē prof. Bencingers jautā, vai varētu būt iespējams atgriezties šajā universitātē pēc kara beigām, uz ko rektors Falconers izvairīgi atbild, ka nākotni nav iespējams paredzēt. Michiel Horn, *Academic Freedom in Canada*, 43.

liela daļa vainas par kara noskaņojuma izraisīšanu piedēvēta Anglijai – E. Kühnemann, “Germany, America and the War” (New York, 1916).

Prof. Bencingera bibliotēkā ir arī izdevums ar liktenīgi zīmīgu nosaukumu “Der Krieg und der Universität : Rede, bei Antritt des Rektorats am 31. Oktober 1914 gehalten [von Albert Köster]” (Leipzig, 1914) – šī tēma viņam izrādījās liktenīga attiecīgajā dzīves posmā.

### **Profesors Imanuels Bencingers Latvijas Universitātē**

No Amerikas atgriezies Vācijā, Imanuels Bencingers neilgu laiku (1920/1921) strādāja Tībingenes Universitātes bibliotēkā. Šis darbs dzīves periodā, kad nenoritēja akadēmiskā darbība, iespējams, mudināja iedziļināties bibliotēku iespējās un tās novērtēt, kā arī vēlāk Latvijas Universitātē rosināja uzņemties papildu pienākumus bibliotēkā.

Latvijas Augstskola, kaut arī vairāk orientēta uz nacionāliem mācībspēkiem, 1921. gadā uzaicināja Imanuelu Bencingeru par Vecās Derības reliģijas vēstures profesoru. Viņš stājās M. Stefānija vietā, kurš no Augstskolas bija aizgājis 1921. gada aprīlī; otrs iespējamais kandidāts bija prof. O. Zēzemans (*Otto Seesemann*, 1866–1945) no Tērbatas, bet priekšroka tika dota prof. I. Bencingeram.<sup>15</sup> Domājams, Valdemārs Maldonis fakultātē varētu būt bijis viens no aktīvākajiem iniciatoriem, kurš personiski uzaicināja I. Bencingeru pārcelties uz Latviju un pieņemt šo piedāvājumu. Neilgi pirms tam V. Maldonis bija uzturējies Vācijā Mārburgas Universitātē, lai iegūtu filozofijas doktora grādu, tur viņš bija iepazinies ar profesoru M. Rādi (*Martin Rade*, 1857–1940), kurš savukārt bijis par padomdevēju, kad Latvijas Augstskola meklēja kandidātus darbam Vispārīgās reliģiju vēstures katedrā. M. Rāde ieteica Bencingeru kā izcilu speciālistu Vecās Derības un Tuvo un Vidējo Austrumu pētniecībā, diemžēl viņam pēc Palestīnā un Amerikā pavadītajiem gadiem nebija atradusies vieta akadēmiskajam darbam savā dzimtenē.<sup>16</sup> Prof. Bencingera personiskajā bibliotēkā ir vairākas grāmatas latviešu valodā ar sirsnīgiem V. Maldoņa ierakstiem,

<sup>15</sup> *Latvijas Universitāte divdesmit gados, 1919–1939* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1939), 841. lpp.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 839.–840. lpp.

kas liecina par visai ciešiem personiskiem kontaktiem. Pēc ievēlēšanas 1921. gada 26. augustā profesoram Bencingeram tika doti pieci gadi pāriešanai uz latviešu valodu, un kā cilvēks ar izcilu lingvistu talantu viņš jau no 1926. gada rudens lekcijas lasīja latviski un studentu semināru referātus pieņēma latviešu valodā.<sup>17</sup> Viņa privātbibliotēkā redzam Apsišu Jēkaba stāsta “Bagāti radi” 1920. gada izdevumu ar paša Bencingera piezīmēm lappušu malās un atsevišķu grūtāku vārdu un izteicienu tulkojumiem no latviešu valodas vācu valodā – tas liecina par viņa nopietno pieeju savas mītnes zemes valodas studijām.

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē prof. Bencingers lasīja vispārējās reliģijas vēstures un Israēļa reliģijas priekšmetus (lekcijas Israēļa reliģijas vēsturē, Israēļa tautas vēsturē, Israēļa literatūras vēsturē, Vecās Derības ekseģēzē), kā arī lekcijas vispārīgajā reliģiju vēsturē un Austrumu vēsturē Filoloģijas un filozofijas fakultātē. 1924. gada 19. septembrī fakultātes padome viņam piešķīra Latvijas Universitātes goda doktora nosaukumu *honoris causa* – “par nopelniem Palestīnas un Sīrijas archeoloģijā un darbiem Vecās Derības literarkritikā”. Ar Latvijas Universitātes finansiālu atbalstu 1926. gada aprīlī prof. I. Bencingers tika nosūtīts komandējumā uz Sīriju un Palestīnu, kā arī no 8. līdz 28. aprīlim par Latvijas Universitātes delegātu starptautiskā archeoloģiskā kongresā Jeruzalemē, Beirūtā un tās apkārtnē.<sup>18</sup> Savukārt tā paša gada vasarā viņš komandēts uz Vācijas zinātnisku studiju nolūkā, bet oktobra pirmajā pusē uz Somiju lasīt lekcijas Helsinku Universitātē un Abo Zviedru akadēmijā. Tur viņš nolasīja atsevišķas lekcijas par Palestīnas archeoloģiju un piedalījās Baltijas teologu konferencē ar referātu par ebreju valodas nepieciešamību teoloģijas studijās “Das Hebräische im theologischen Studium”.<sup>19</sup> Arī 1927. gada vasarā un 1929. gada vasarā prof. I. Bencingers komandēts uz Vācijas zinātniskos nolūkos,<sup>20</sup>

<sup>17</sup> *Latvijas Universitāte divdesmit gados, 1919–1939* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1939), 840. lpp.

<sup>18</sup> *Latvijas Universitātes divgadu darbības pārskats 1924.–1926.* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1926), 209. lpp.

<sup>19</sup> *Latvijas Universitātes darbības pārskats 1926/27 akad. gads* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1927), 177. lpp.

<sup>20</sup> *Latvijas Universitātes darbības pārskats 1927/28 akad. gads* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1928), 184. lpp.

bet 1930. gada 10.–14. jūnijā uz starptautisko orientālistu un vecderībnieku kongresu Vīnē.<sup>21</sup> Vāciskās saknes, kas bija kā lāsts Amerikas periodā, lieti noderēja, lai veicinātu Latvijas Universitātes akadēmisko sadarbību ar Vāciju.

Latvijas Universitātes divdesmitgades izdevumā<sup>22</sup> īpaši uzsvērts, ka profesoram I. Bencingeram bija liela loma zinātnieku starptautisko sakaru veicināšanā, jo sevišķi 20. gadu pirmajā pusē. 1922., 1923. un 1924. gadā, apciemodams Vāciju, Zviedriju un Somiju, fakultātes uzdevumā viņš ievadīja sarunas par šo valstu Teoloģijas fakultāšu pārstāvju kā viesprofesoru priekšlasījumiem. Šis nodoms realizējās 1926. gadā, kad tika noslēgta vienošanās par Baltijas teologu konferenču rīkošanu. Jau pusotru gadu pēc stāšanās darbā prof. Bencingers bija pilnībā atgriezies starptautiskajā zinātnieku vidē un piedalījās starptautiskajā reliģijvēsturnieku kongresā Parīzē (1923. gada janvārī).

Liela daļa mācībspēku Latvijas Universitātē ieņēma kādu blakus amatu, arī prof. Bencingers kopš 1923. gada bija prof. Edgara Lejnika pārzinātās Centrālās bibliotēkas bibliotekārs un tās tehniskais direktors. Līdz ar to 1924. gada vasarā viņš devās zinātniskā komandējumā “uz Igauniju, Somiju, Zviedriju, Vāciju un Šveici iepazīties ar zinātnisko bibliotēku jaunlaiku iekārtu (ar Kultūras fonda līdzekļiem)”.<sup>23</sup> Pārskatu par šo komandējumu varam lasīt pareizā latviešu valodā.<sup>24</sup> 1924./1925. mācību gadā viņš darbojās arī komisijā Universitātes Centrālās bibliotēkas telpu jautājumam.<sup>25</sup> Ar 1927./1928. akadēmisko gadu prof. Bencingers uzņēmies Teoloģijas fakultātes bibliotekāra pienākumus paralēli tādām pašām darbam LU Centrālajā bibliotēkā,<sup>26</sup> kur darbojās līdz 1930. gadam, kad kļuva par Teoloģijas bibliotēkas pārzini un atteicās no darba Centrālajā bibliotēkā.

---

<sup>21</sup> *Latvijas Universitātes darbības pārskats 1929/30 akad. gads* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1930), 155. lpp.

<sup>22</sup> *Latvijas Universitāte divdesmit gados, 1919–1939* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1939), 859.–860. lpp.

<sup>23</sup> *Latvijas Universitātes piecgadu darbības pārskats 1919.–1924.* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1925), 336. lpp.

<sup>24</sup> Im. Benzinger, *Ziņojums par manu ceļojumu 1924. gada vasarā* [Rīga, 1924], 6 lp. mašīnrakstā.

<sup>25</sup> *Latvijas Universitātes divgadu darbības pārskats 1924.–1926.* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1926), 26. lpp.

<sup>26</sup> *Latvijas Universitātes darbības pārskats 1927/28 akad. gads* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1928), 185. lpp.

Centrālās bibliotēkas sistemātiskā kārtojuma principus viņš ieviesa arī Teoloģijas fakultātes bibliotēkā. Prof. Bencingers pārzināja arī 1928./1929. akad. gadā izveidoto Teoloģijas fakultātes Reliģijvēsturisko muzeju, kam tika dāvinājis vairākas bilžu kolekcijas, 358 oriģinālfotogrāfijas un 28 Palestīnas kultūras vēstures priekšmetus.<sup>27</sup>

Prioritārais visā šai laikā, protams, bija akadēmiskais darbs. Plašāka informācija un vērtējums par Imanuelu Bencingeru kā reliģiju pētnieku, arheologu un teologu, kā arī par viņa darbību Latvijas periodā, viņa tālaika pētījumiem un publikācijām atrodams izdevuma “Ceļš” 60. numurā – Jāņa Rudzīša-Neimaņa rakstā “Vecās Derības pētniecība Latvijā (1920–1940)”.<sup>28</sup>

Diemžēl par Imanuelu Bencingeru dažviet publicēta arī informācija ar negatīvu pieskaņu, kas met ēnu gan uz viņa personību, gan Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāti kopumā. Piemēram, atšķirībā no vispārīgajiem biogrāfisko datu avotiem, Vikipēdijā, kas ir parasto cilvēku populārākais izziņas avots, līdz ar Imanuela Bencingera biogrāfiskajiem datiem iekļauta papildu rindkopa par viņa “neglaimojošo lomu” kāda cita teoloģijas spīdekļa – Gustava Menšinga (*Gustav Mensching*, 1901–1978) karjeras graušanā.<sup>29</sup> Viņi abi bija vienīgie ārzemju mācībspēki Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē, un prof. Bencingeram tiek pārmesta savas ietekmes izmantošana, mēģinot atbrīvoties no netikama konkurenta personisku iemeslu dēļ.

---

<sup>27</sup> *Latvijas Universitāte divdesmit gados, 1919–1939* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1939), 885. lpp.

<sup>28</sup> Jānis Rudzītis, “Vecās Derības pētniecība Latvijā”, *Ceļš* 60 (2010), 145.–166. lpp.

<sup>29</sup> *Immanuel Benzinger*, [https://de.wikipedia.org/wiki/Immanuel\\_Benzinger](https://de.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Benzinger) (skatīts 28.10.2016.). “In seiner Zeit in Riga spielte Benzinger eine unrühmliche Rolle im Kollegium. Er behinderte die Karriere des 1927 berufenen Religionswissenschaftlers Gustav Mensching, der nur eine befristete Professur hatte. Benzinger machte seinen Einfluss in der Fakultät geltend, um die Vertragsverlängerung (über die nach drei Jahren abgestimmt wurde) zu verhindern. Zur Begründung berief er sich auf Menschings mangelnde Hebräischkenntnisse und fehlende formale Qualifikation (Mensching besaß nur den theologischen Lizenziat) und forderte, dass Mensching die Promotion zum Dr. theol. nachholen müsse. Nach einem bürokratischen Spießbrutenlauf erlangte Mensching 1932 mit einer eigens angefertigten Qualifikationsschrift den Doktorgrad.” Sākotnēji te kā viens no pamatavotiem bija uzrādīts G. Menšinga arhīvs, kas vēlāk no avotu saraksta izzuda.

Par ideoloģiskajām domstarpībām korektā veidā norādīts Latvijas Universitātes izdevumā “Zinātne tēvzemei divdesmit gados” nodaļā par teoloģiju: “Vispārīgajai reliģiju vēsturei ir bijuši Latvijas Universitātē divi dažāda virziena pārstāvji. Neilks I. Bencingers (Benzinger, † 1935.) savās lekcijās (līdz 1927. g.) turējās pie stingra vēstures atziņu viedokļa, kamēr G. Menšings (Mensching, 1927.–1935.), sekodams savam skolotājam R. Oto (Otto), reprezentēja moderno salīdzināmās “reliģijas zinātnes” virzienu, kas no reliģiju fainomenoloģijas un tipoloģijas tiecas uz reliģiskās dzīves parādību reliģijfilozofisku izpratni un vērtēšanu. Tipisks šā virziena paraugs ir Menšinga disertācija “Die Idee der Sünde. Ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Occidents” (1931.).”<sup>30</sup> Minētās disertācijas (tulk. “Grēka ideja. Tās attīstība orientā un okcidenta augstākajās reliģijās”) oponenti bija profesori I. Bencingers, K. Kundziņš un L. Adamovičs. Latvijas Universitātes divdesmitgades darbības apkopojuma nodaļā par Teoloģijas fakultāti lasāma zīmīga frāze: “Mācības spēku promocijas pašu fakultātē radīja grūtības. Doktorandi sākumā bij taču vienīgi savas specialās disciplīnas pārstāvji fakultātē un Universitātē, un tuvās attiecības kolēģu starpā varēja arī traucēt bezpartejiskumu.”<sup>31</sup> Konkrēti par gadījumu ar G. Menšingu teikts: “Vispārīgajā reliģiju vēsturē profesora vietā bij gan tikai docents (G. Menšings), bet viņš veica pilnīgi patstāvīgi katedras vadību un profesora ievēlēšanai šai katedrā bij tikai formāli un personāli šķēršļi.”<sup>32</sup> Šie “personālie šķēršļi” tad arī piešķīra cien. prof. Bencingeram intriganta reputāciju. Kad Bencingers tika izteicis pretenzijas pret G. Menšinga pārvēlēšanu (ārzemniekiem tā notika reizi trijos gados), Menšings privātā vēstulē žēlojās: “Četru gadu laikā, kurus esmu pavadījis šeit, Bencingers pilnīgi neizskaidrojamu iemeslu dēļ ir attīstījies pret mani tik nevaldāmu naidu, ka nav pat atturējies no acimredzamas neslavas celšanas, kuru izplata starp latviešiem, lai tos noskaņotu pret mani – tobrīd pret manis ievēlēšanu (1930)

<sup>30</sup> L. Adamovičs, “Vēsturiskā teoloģija”, *Zinātne tēvzemei divdesmit gados, 1918–1938* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1938), 303.–304. lpp.

<sup>31</sup> *Latvijas Universitāte divdesmit gados, 1919–1939* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1939), 846. lpp.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 828. lpp.



uz nākamajiem trijiem gadiem.”<sup>33</sup> Nākamajā atkārtotās vēlēšanas reizē trīs gadu vietā tika lemts par terminētu štata profesūru uz vienu gadu, un Bencingers savu negribīgo piekrišanu darīja zināmu ar vārdiem: “Ko es domāju par kolēģi Menšingu kā zinātnieku, proti, – atšķirīgi nekā fakultāte, tas fakultātei ir zināms, taču šoreiz es izjaukt vienprātību nevēlos.”<sup>34</sup> Jau iepriekš, kad Bencingers jautājumā par Menšinga disertāciju atkārtoti izvirzīja dažādus iebildumus pret G. Menšinga akadēmiskā grāda apstiprināšanu un ievēlēšanu par profesoru, pēdējais savukārt rakstīja: “Šis aizdomīgums pret mani un ar to saistītais aizvainojums, kas visā šai pretdarbībā izpaužas ikreiz no jauna, – tas, protams, nav aptverams.”<sup>35</sup> Šo frāzi var interpretēt kā vērstu ne tikai Bencingera virzienā, bet arī pret nacionālistisko noskaņojumu, kas tolaik valdīja Latvijā un kas nebija diez cik labvēlīgs vāciešiem, – G. Menšings netika slēpis, ka viņš to uztver kā izteiktu politisko šovinismu. Interesanti, ka tas skāra tikai G. Menšingu, bet neatstāja nekādu iespaidu uz I. Bencingeru. Kad ievēlēšanas termiņš bija beidzies, 1935. gada vasarā Gustavs Menšings Latviju pameta, kaut arī viņa nelabvēlīgs profesors Bencingers jau bija miris. Viņa turpmākā karjera Vācijā veidojās veiksmīgi, īpaši pēc Otrā pasaules kara.

G. Menšingu un viņa darbību pozitīvi vērtējis reliģijpētnieks Nikandrs Gills (1945–2009), pievēršdamies reliģijas fenomenoloģijai pētniecības virzienam.<sup>36</sup> Menšinga un Bencingera konflikts skatīts arī izdevumā “Reliģiski-filozofiski raksti” XIV laidienā Māras Grinfeldes rakstā par G. Menšinga Latvijas periodu<sup>37</sup> un no vācu valodas tulkotajā H. R. Josefi un I. Braunas rakstā par šo pašu tematu.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Hamids Reza Josefi, Ina Brauna, “Gustavs Menšings. Dzīve un darbi. Pētījums par tolerances koncepciju”, *Reliģiski-filozofiski raksti*, XIV (2011), 94. lpp.

<sup>34</sup> Hamids Reza Josefi, Ina Brauna, op. cit., 95. lpp.

<sup>35</sup> Ibid., 93. lpp.

<sup>36</sup> Nikandrs Gills, “Gustav Mensching and University of Latvia”, *Humanities and Social Sciences. Latvia*, 2 (48), 2006, 44–57.

<sup>37</sup> Māra Grinfelde, “Gustavs Menšings un viņa Latvijas periods”, *Reliģiski-filozofiski raksti*, XIV (2011), 77.–83. lpp.

<sup>38</sup> Hamids Reza Josefi, Ina Brauna, “Gustavs Menšings. Dzīve un darbi. Pētījums par tolerances koncepciju”, 84.–98. lpp.

Starp grāmatām, kas saglabājušās no prof. I. Bencingera privātbibliotēkas, nav atrodama, piemēram, neviena G. Menšinga skolotāja R. Oto (*Rudolf Otto*, 1869–1937) grāmata.

## I. Bencingera privātbibliotēka LU Bibliotēkas krājumā

Pēc prof. I. Bencingera nāves Latvijas Universitāte 1935. gada 21. maijā nolēma iegādāties viņa privātbibliotēku. Bibliotēkā glabājās literatūra, kas bija izmantojama profesora lasītajos studiju priekšmetos un pilnīgi nodrošināja tālāku tematisko pētniecību, tomēr tā atradās nevis Teoloģijas fakultātes rīcībā, bet gan Centrālajā bibliotēkā. LU Centrālās bibliotēkas inventāru grāmatās 1935. gadā ir reģistrēts vairāk nekā 1300 sējumu, kuri kādreiz piederējuši prof. Bencingeram, taču padomju ateistiskās ideoloģijas gados tika izvēsta fondu “tīrīšana”, un tagad saglabājusies apmēram puse no sākotnējā apjoma – ap 670 grāmatu, kuras atpazīstamas pēc titullapā iespiestā zīmoga “Prof. I. Bencingera bibliotēka” un glabājas vienkopos.

Īpatnēja situācija publicitātes jomā veidojās padomju varas gados. Kaut arī 1950.–1955. gadā noritēja intensīva krājuma ideoloģiskā revīzija un daudzas grāmatas tika norakstītas vai pārvietotas uz specfonda un prof. Bencingera bibliotēkas eksistences fakts netika slēpts, tomēr tika sagrozīts informācijas saturs. Tā, piemēram, 1963. gadā izdotajā informatīvajā brošūrā par P. Stučkas Latvijas Valsts universitātes Zinātnisko bibliotēku sadaļā par Fundamentālās bibliotēkas fondiem Grāmatu krātuves vecā fonda raksturojumā varam lasīt šādu teikumu: “Vecajā fondā ietilpst arī grāmatu kolekcijas, kas vai nu dāvinātas bibliotēkai, vai arī pirktas no bijušajiem universitātes mācībspēkiem. Tā, piem., ar prof. J. Bencingera bibliotēku iegūta vērtīga grāmatu kolekcija, kas apkopo grāmatas par Baltijas tautu vēsturi, etnografiju, mākslu un daiļliteratūru.”<sup>39</sup>

Tāda pati informācija sniegta 1964. gada Vissavienības uzzīnu izdevumam par PSRS augstāko mācību iestāžu bibliotēkām nodaļā par universitāšu bibliotēkām: “Из крупных книжных коллекций, вошедших в состав Библиотеки, можно назвать следующие: проф. И. Бенцингера “Baltica”, содержащую

<sup>39</sup> P. Baško un L. Laroze, red.-sast., *Pētera Stučkas Latvijas Valsts universitātes Zinātniskā bibliotēka: vēsture, fondi, katalogi, lasītāju apkalpošana* (Rīga: P. Stučkas Latvijas Valsts universitāte, 1963), 17.–19. lpp.

редкие и ценные труды по истории народов Прибалтики; сиолога проф. П. Шмита – литература на китайском и монгольском языках; проф. П. Залите – литература по филологии (главным образом, немецкой); П. Бруновского – литература на языках народов СССР и древнееврейском языке; фонд б. Института И. Гердера – книги по истории немецкой литературы; проф. Э. Штранда – по зоологии и эмбриологии; доц. Н. И. Кохановского – литература универсального характера с большим количеством редких изданий.”<sup>40</sup> Realitātē “Baltikas” kolekcija sen bija izformēta un tai nebija nekāda sakara ar profesoru Bencingeru, kura bibliotēkai ir pilnīgi cita ievirze. Tādas pašas neprecizitātes pieļautas arī attiecībā uz pārējām personām. Var tikai minēt, vai tā ir bijusi apzināta maldināšana vai patiesa nezināšana.

Realitātē šajā vēsturiskajā krājumā, t. i., daļā, kam izdevies izglābties no padomju laiku fondu “tīrīšanas”, ir pārsvarā 19./20. gadsimta mijas, t. i., 19. gadsimta pēdējo un 20. gadsimta pirmo trīs dekāžu, izdevumi, kas saistīti ar klasiskajiem teoloģisko studiju virzieniem – reliģijas vēsturi, Bībeles arheoloģiju, semītu valodām u. tml. Visplašāk pārstāvēti izdevumi par reliģijas vēsturi, jo sevišķi Vecās Derības pētnieciskā literatūra, tāpat arī daudzveidīgi vēsturiski materiāli par Svēto Zemi saistībā ar trim lielākajām reliģijām – kristietību, jūdaismu un islāmu, arheoloģiski pētījumi par Palestīnu, Izraēlu, Siriju u. c. šī reģiona teritorijām, kā arī Seno Ēģipti, Babiloniju un Feniķiju. Iekļauti arī jau pieminētie Bedekera ceļveži un plaša ceļojumu literatūra par attiecīgo reģionu, kultūrvēsturiski pētījumi. Dažādās tematikas grāmatas ir vācu, angļu, franču, zviedru un latviešu valodā. Krājumā ir bagātīgi materiāli par Bībeles arheoloģiju un Bībeles ģeogrāfiju, Seno Austrumu civilizāciju kopumā un individualizēti. Daudz izdevumu ir no biblišķo valodu jomas – gan kā kultūrvēsturiski pieminekļi, gan kā mācību līdzekļi valodu apguvei, arī vārdnīcas, bieži kompleksā apvienojumā. Te atrodami gan ebreju, gan arābu, sīriešu, arāmiešu, akadiešu, etiopiešu un citu valodu materiāli un dažādu rakstību vēsturiski un mūsdienīgi paraugi.

---

<sup>40</sup> Библиотеки высших учебных заведений СССР: справочник (Москва: Издательство Московского университета, 1964), 30–31.

LU Bibliotēkas krājumā iekļautā Imanuela Bencingera privātbibliotēka,<sup>41</sup> protams, ietver arī paša prof. Bencingera darbus, piemēram, viņa fundamentālāko darbu “Hebräische Archäologie”. Vispilnīgākais, 1927. gadā publicētais 3., pārstrādātais izdevums<sup>42</sup> aptver ne tikai sistematizētus pētījumu rezultātus Palestīnas arheoloģijā, bet arī sasaista tos ar seno izraēliešu sadzīvi, sociālo dzīvi, reliģiskajām tradīcijām, rāda kopsakarības un ir ideāli pielāgots daudzpusīgām padziļinātām studijām. Tas ir pirmais un vienīgais sējums sērijā “Angelos-Lehrbücher”. “Hebräische Archäologie” 1894. gada pirmizdevums iekļauts teoloģijas zinātņu pamatu sērijā “Grundriss der Theologischen Wissenschaften”, I. Bencingers to veltīja savam Tbingenes Universitātes profesoram A. Socinam.<sup>43</sup> Vienlaicīgi ar šo grāmatu nāca klajā un savā veidā konkurēja V. Novaka (*Wilhelm Nowack*, 1850–1928) divsējumu darbs “Lehrbuch der hebräische Archäologie” citā teoloģijas zinātņu sērijā – “Sammlung theologischer Lehrbücher. Hebräische Archäologie”, un arī tā kā neiztrūkstoša daļa ir iegādāta I. Bencingera privātbibliotēkā.

Līdztekus paša prof. Bencingera darbam “Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit”<sup>44</sup> kolekcijā atrodam jo daudzus šīs studiju tēmas materiālus: M. Nota (*Martin Noth*, 1902–1968) “Das System der zwölf Stämme Israels”,<sup>45</sup> V. Špigelberga (*Wilhelm Spiegelberg*, 1870–1930) “Der Aufenthalt Israels in Aegypten im Lichte der aegyptischen Monumente”,<sup>46</sup> Arčibalda Seisa (*Archibald Henry Sayce*, 1845–1933) “The races of the Old Testament”<sup>47</sup> sērijā “By-paths of Bible knowledge”, R. Pičmana (*Richard Pietschmann*, 1851–1923) “Geschichte der Phönizier”<sup>48</sup> u. c.

Iespaidīgajā 800 lappušu izdevumā “Explorations in Bible Lands during the 19<sup>th</sup> century”<sup>49</sup> (1903) nodaļu par pētījumiem

---

<sup>41</sup> Visas tālāk pieminētās grāmatas ir no I. Bencingera privātbibliotēkas LU Bibliotēkas krājumā.

<sup>42</sup> Leipzig: E. Pfeiffer, 1927.

<sup>43</sup> Freiburg i. B.; Leipzig: Mohr (Siebeck), 1894.

<sup>44</sup> Leipzig: Goeschen'sche Verlagsbuchhandlung, 1904.

<sup>45</sup> Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1930.

<sup>46</sup> Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1904. 4. Auflage.

<sup>47</sup> [London]: The Religious Tract Society, 1891.

<sup>48</sup> Berlin: G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1889.

<sup>49</sup> Philadelphia: A. J. Holman and Company, 1903.

Palestīnā sarakstījis Dr. Bencingers, toreiz vēl licenciāts. Pārējā grāmatas daļa satur profesoru H. Hilprehta (*Hermann V. Hilprecht*, 1859–1925), G. Steindorfa (*Georg Steindorff*, 1861–1951), F. Hommela (*Fritz Hommel*, 1854–1936) un P. Jensena (*Peter Christian Albrecht*, 1861–1936) aprakstītos pārskatus par pētījumiem Asīrijas un Babilonijas teritorijā, Ēģiptē, Arābijā, hitītiem un viņu uzrakstiem. Ikviens sevi cienoša profesora bibliotēkā bija jābūt arī Hovarda Kārtera (*Howard Carter*, 1874–1939) grāmatai par Tutanhamona kapeni, kas atrakta kopīgi ar lordu Karnarvonu (*George Herbert, 5<sup>th</sup> Earl of Carnarvon*, 1866–1923) – “Tut-ench-Amun : ein ägyptisches Königsgrab, entdeckt von Earl of Carnarvon und Howard Carter”,<sup>50</sup> šī grāmata atrodama arī starp Franča Baloža grāmatām LU Bibliotēkā.

Bībeles arheoloģijas tematikas grāmatu vidū ir I. Bencingera kolēģa K. M. Koberna (*Camden M. Coburn*, 1855–1920) grāmata “Recent explorations in the Holy Land and Kadesh-Barnea : the “lost oasis” of the Sinaitic Peninsula” ar veltījuma ierakstu “*I. Benzinger vom Verfasser*”; Koberns 1915.–1918. gadā strādāja ASV – Allegeinijas koledžā Mīdvilā.<sup>51</sup> Tā kā I. Bencingers bija reliģijas filozofijas profesors, ceļotājs un pētnieks, viņa intereses saistījās arī ar arheoloģiju un personisku līdzdalību tajā. Bībeles vietu arheoloģijas zināšanas papildina grāmata “Excavations at Jerusalem, 1894–1897”,<sup>52</sup> ko sarakstījis cits amerikāņu arheologs – Frederiks Bliss (*Frederick J. Bliss*, 1859–1937), kura ziņojumi par izrakumiem regulāri atspoguļojās Palestīnas pētīšanas fonda periodiskajā presē. Grāmatā detalizēti aprakstīti veiktie izrakumi un vēsturiski raksturota Jeruzalemes mūru tapšana, daudz uzmanības pievēršot hronoloģijas aspektam. Bībeles studiju sērijā iznākušajam K. Rikerta (*Karl Rückert*, 1840–1907) pētījumam “Die Lage des Berges Sion”<sup>53</sup> I. Bencingers savulaik rakstījis recenziju.

Čārlza Vorena (*Charles Warren*, 1840–1927) apjomīgā grāmata “Underground Jerusalem : an account of some of the principal difficulties encountered in its exploration and the results obtained : with a narrative of an expedition through the Jordan

<sup>50</sup> Leipzig: F. A. Brockhaus, 1924.

<sup>51</sup> Meadville, Pa: The Collegiate Publishing Company, [1916].

<sup>52</sup> London: The Committee of the Palestine Exploration Fund, 1898.

<sup>53</sup> Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1898.

Valley and a visit to the Samaritans”<sup>54</sup> bija tuva I. Bencingera arheoloģisko interešu un ceļojumu aprakstu apvienojumam. Č. Vorens turklāt bija slavens ar atklāto šahtu Jeruzalemē – tūneli ūdens piegādei senajā Jeruzalemes pilsētā.

Uzmanības vērtā ir Alberta Gabriela (*Albert Gabriel*, 1883–1972) grāmata “Recherches archéologiques à Palmyre”,<sup>55</sup> jo tajā redzamā arhitektūras un vēstures liecība Palmīrā, kādreizējā ebreju Bībelē minētajā antīkās pasaules kultūras centrā, vairs nav saglabājusies.

Bībeles ģeogrāfijas klasika ir Dž. A. Smita (*George Adam Smith*, 1856–1942) slavenākā grāmata “The historical geography of the Holy Land, especially in relation to the history of Israel and of the early Church”<sup>56</sup> ar ļoti pārskatāmu semītu pasaules karti; šajā eksemplārā ir īpašnieka piezīmes lappušu malās. H. Gutes (*Friedrich Wilhelm Leopold Hermann Guthe*, 1849–1936) seno Bībeles vietu lielformāta karšu atlants “Bibelatlas”<sup>57</sup> ar krāsainām kartēm arī ir viens no pamanāmākajiem izdevumiem prof. Bencingera bibliotēkā. Autors, tāpat kā Imaņuels Bencingers, bija Vecās Derības un Palestīnas pētnieks, viens no “Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas” līdzdibinātājiem un “Encyclopaedia Biblica” līdzautoriem. Dažkārt tiek jaukts ar ģeogrāfu-mineralogu H. Gutī (*Hermann Guthe*, 1824–1874). Iespaidīgi bieža (1108 lpp.) ir vācu orientālista, semītu valodu profesora F. Hommela (*Fritz Hommel*, 1854–1936) grāmata “Ethnologie und Geographie des alten Orients”,<sup>58</sup> kuras nosaukums runā pats par sevi. Profesora I. Bencingera bibliotēkā ir vēl vairāki Hommela darbi: rokraksta litogrāfija “Zur astralen Anordnung des phönizisch-griechischen Alphabets”,<sup>59</sup> grāmatas “Geschichte des alten Morgenlandes”<sup>60</sup> un “Beiträge zur morgenländischen Altertumskunde”,<sup>61</sup> kas veltīta asiriologa Fr. Deliča (*Friedrich Delitzsch*, 1850–1922) 70. dzimšanas dienai. Bībeles ģeogrāfijas jomu

---

<sup>54</sup> London: Richard Bentley and Son, 1876.

<sup>55</sup> Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1926.

<sup>56</sup> London: Hodder and Stoughton, 1895. 3<sup>rd</sup> ed.

<sup>57</sup> Leipzig: H. Wagner & E. Debes, 1926.

<sup>58</sup> München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1926.

<sup>59</sup> [B.v. : b.i.], 1920. 4 lpp.

<sup>60</sup> Leipzig: J. G. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, 1898.

<sup>61</sup> München: G. Franz'sche Buchhandlung, 1920.

pārstāv I. Fronmeijera (*Immanuel Frohnmeyer*, 1848–1931) mazformāta grāmata “Biblische Geographie”<sup>62</sup> – grezni iesieta, ar melnbaltām ilustrācijām, kā arī askētiski noformētā T. Toblera (*Titus Tobler*, 1806–1877) iespiestās literatūras un neiespiesto avotu bibliogrāfija “Bibliographia geographica Palaestinae : zunächst kritische Übersicht gedruckter und ungedruckter Beschreibungen der Reisen ins Heilige Land”<sup>63</sup> – šis fundamentālais apkopojums ir T. Toblera lielākais nopelns, kas atnesa viņam palestinoloģijas pioniera slavu.

Savdabīgs akcents I. Bencingera bibliotēkā ir Hjū Kalana (*Hugh Callan*) grāmata “From the Clyde to the Jordan : narrative of a bicycle journey”,<sup>64</sup> kurā aprakstīts ceļojums no Kalē ostas cauri Rietumeiropai, Dienvideiropai uz Turciju, Mazāziju, tālāk līdz Palestīnai, tā būtībā līdzinās Bedekera stila ceļojumu literatūrai ar bagātīgu papildu informāciju, taču piesaista ar faktu, ka tās autors ir mācītājs, kas šo garo ceļojumu veicis ar divriteni 19. gadsimta beigās.

Patiesi unikāls ir apjomīgais lielformāta karšu komplekts “Map of Western Palestine : in 26 sheets from surveys conducted by the Committee of the Palestine Exploration Fund by C. R. Conder and H. H. Kitchener during the years 1872–1877”<sup>65</sup> – Rietumu Palestīnas karte, kas sastāv no 26 atsevišķiem krāsainiem apvidus karšu fragmentiem (53 × 66 cm) mērogā 1 : 63 360 jeb 1 colla pret 1 jūdzi. Karšu komplekts ievietots kastē ar lādes tipa aizdari; tās vienā sānu ārmalā iespiests karšu saraksts vācu valodā ar atbilstošu numerāciju, pašas kartes, kas ir no papīra, uzlīmētas stingram auduma pamatam un salocītas desmitkārtīgi. Izdots 1880. gadā, vēl pirms I. Bencingera pirmajiem ceļojumiem uz šo apvidu. Šis faktiski ir Bencingera bibliotēkas interesantākais eksponāts.

Starp I. Bencingera bibliotēkas grāmatām ir ne mazums tādu, kurās Bībeles vietu ģeogrāfija, kultūrvēsturiskās vides izpēte un valodu apguve krustojas ar kara tēmu un ir militāro dienestu intensīvas pētniecības rezultāts. Tāds ir, piemēram, Vācijas dienestu 1917. gada Palestīnas teritorijas militārģeogrāfiskais apraksts

<sup>62</sup> Calw; Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1892. 11. Auflage.

<sup>63</sup> Leipzig: S. Hirzel, 1867.

<sup>64</sup> London: Blackie & Son, 1895.

<sup>65</sup> London: Stanfords Geographical Establishment, 1880.

“Kurze militärgeographische Beschreibung von Palästina”<sup>66</sup> ar ziņām par šo apvidu teritoriālā, ģeoloģiskā, klimatiskā, meteoroloģiskā, ekonomiskā aspektā, ar apmetņu raksturojumu, ģeogrāfisko nosaukumu skaidrojumu, konsulātu izvietojumu, īpaši detalizēti aprakstīti ceļi, satiksmes veidi un līdzekļi. Līdzīgs izdevums ir arī par Mezopotāmijas apvidu – “Kurze militärgeographische Beschreibung von Mesopotamien”.<sup>67</sup> Savukārt H. Saiksa (*Henry Sykes*, 1859–1927) grāmatā “Palestine and Jerusalem : salient points of geography, history and present-day life of the Holy Land : a soldier’s handbook”,<sup>68</sup> kas dēvēta par kareivju rokasgrāmatu, cita starpā gādāts arī par elementāro izglītošanu, piemēram, sniedzot šīs zemes vēsturiski reliģisko notikumu hronoloģisko tabulu.

Viens no valodas ātras apgūšanas vadoņiem ir G. Zelikoviča (*George (Getzel) Selikovitsch*, 1863–1926) grāmata “Arabic Yiddish Guide : Arabic-Yiddish dialogue for the use of the Jewish legion in Palestine”<sup>69</sup> ar tekstu ivritā un nelielu daļu arābu valodā. Vāka iekšpusē rakstīts, ka šī ir praktiska metode Palestīnas un Ēģiptes arābu sarunvalodas (dialogu) apgūšanai mēneša laikā un paredzēta izmantošanai Jūdu leģionam, kas Svētajā Zemē cīnās britu pusē.

Kā kopsaucējs šai tēmai šķiet R. Kitela (*Rudolf Kittel*, 1853–1929) grāmata par bibliskajiem kariem ar seno karti uz vāka – “Kriege in biblischen Landen”,<sup>70</sup> atgādinot, ka Palestīna vienmēr ir bijusi lielāka vai mazāka mēroga karadarbību vieta. Pētījumi par kariem Svētajā Zemē un ap to sadalīti vēsturiski hronoloģiskā pārstāstā, aprakstīti karadarbības veidi un paņēmieni, skatītas atsevišķas tēmas – kaujas, nocietinājumi un apmetnes, kājnieki un jātnieki, gūstekņi, cilvēktiesību pirmsākumi, vēsturiskie notikumi un personas.

Par tagadējās Gazas joslas seno vēsturi var lasīt K. B. Starķa (*Karl Bernhard Stark*, 1824–1879) grāmatā “Gaza und die

---

<sup>66</sup> Berlin: [Kartographische Abteilung der Kgl. Preußischen Landesaufnahme], 1917.

<sup>67</sup> Berlin: [Kartographische Abteilung der Kgl. Preußischen Landesaufnahme], 1917. 2. Ausgabe.

<sup>68</sup> London; New York; Toronto: Hodder and Stoughton, 1918. 3<sup>rd</sup> and enlarged edition.

<sup>69</sup> New York: Jewish Daily News, 1918.

<sup>70</sup> Gotha: Verlag Friedrich Andreas Perthes, 1918.



philistäische Küste”,<sup>71</sup> tikai nevis kara aspektā, bet atbilstoši sērijas “Forschungen zur Geschichte und Alterthumskunde des hellenistischen Orients” ievirzei.

1901. gadā nāca klajā F. Švallija (*Friedrich Schwally*, 1863–1919) darba “Semitische Kriegsaltertümer” 1. burtnīca “Der Heilige Krieg im alten Israel”<sup>72</sup> ar etnoloģijas elementiem par Jahvi kā kara dievu, senajiem elkiem, kultiem un rituāliem, par svēto karu nozīmi izraēļu reliģijas vēsturē. Tika izdota tikai šī pirmā burtnīca, un I. Bencingera rīcībā ir “Rezensions-Exemplar”.

Sērijā “Monographien zur Weltgeschichte” izdotajā E. Heika (*Eduard Heyck*, 1862–1941) grāmatā “Die Kreuzzüge und das heilige Land”<sup>73</sup> skatīta krusta karu tematika – krusta karu izcelsme un vēsturiskie notikumi viduslaikos no pirmā krusta gājiena uz Svēto Zemi 1095. gadā līdz Ludviga IX vadītajam astotajam krusta gājienam 1291. gadā.

Kara tēma pārklājas ar mūzikas tēmu savdabīgā izdevumā – H. Štummē (*Hans Stumme*, 1864–1936) grāmatā “Fünf Arabische Kriegslieder des berühmten deutschen Kriegsfreiwilligen Fritz Klopfer : tunisische Melodien mit arabischem und deutschem Text”.<sup>74</sup> *Fritz Klopfer* ir H. Stummē pseidonīms. Te līdz ar notīm dots dziesmu teksts paralēli arābu valodas rakstībā un latīniskajā transkripcijā, kā arī vācu valodā.

Mūzikas tēma atbilstoši prof. Bencingera studiju priekšmetiem aplūkota H. Gresmana (*Hugo Greßmann*, 1877–1927) reliģijvēsturiskajā pētījumā “Musik und Musikinstrumente im Alten Testament : eine religionsgeschichtliche Studie”,<sup>75</sup> kurā līdz ar nodaļu par mūziku kā tādu (Vecajā Derībā) skatīti arī tālaika mūzikas instrumenti: stīgu, pūšamie instrumenti un sitaminstrumenti, mūzikas instrumentu nosaukumi doti ne tikai vācu, bet arī ebreju, grieķu un arābu valodā. Mācību līdzekļa funkcijas veic V. Rišbītera (*Wilhelm Rischbieter*, 1834–1910) grāmata “Aufgaben und Regeln für Harmonieschüler”.<sup>76</sup>

---

<sup>71</sup> Jena: Verlag von Friedrich Mauke, 1852.

<sup>72</sup> Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, 1901.

<sup>73</sup> Bielefeld; Leipzig: Verlag von Velhagen & Klasing, 1900.

<sup>74</sup> Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1915.

<sup>75</sup> Gieszen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1903.

<sup>76</sup> Berlin: Verlag von Ries & Erler, 1885. 4. vermehrte und verbesserte Auflage.

Daļa grāmatu demonstrē, ka arī estētiskais aspekts prof. Bencingeram nav bijis svešs – tāds ir Oto Georgi (*Friedrich Otto Georgi*, 1819–1874) tērauda un kokgrebumu Jeruzalemes, Betlēmes, Nācaretēs, Karmelas u. c. vietu albums “Die heiligen Stätten der Christenheit : nach der Natur aufgenommen, nebst beschreibendem Text”,<sup>77</sup> F. Perlberga (*Friedrich Perlberg*, 1848–1921) ļoti izteiksmīgais 30 akvareļu albums “Bilder aus dem heiligen Lande”<sup>78</sup> u. c.

Svēto zemju apceļotājiem bija izdota praktiska, kaut arī neliela apjoma grāmata – Filipa Volfa (*Philipp Wolf*, 1810–1894) “Arabischer Dragoman für Besucher des Heiligen Landes : [die Sammlung arabischer Wörter und Redensarten]”,<sup>79</sup> tajā ievietotais valodas minimums pēc satura būtu izmantojams arī mūsdienās. Sākotnēji atrodamas piezīmes par rakstību, izrunu un intonācijām, īpašības vārdiem u. tml., tālāk vārdnīcas minimums tematiskās sadaļās: ēdieni, dzērieni, galda piederumi, daba, amati, cilvēks un apgērbs, ceļošana, iepirkšanās, pilsēta, māja un virtuve, laika un telpas jēdzieni, reliģija un dievkalpojumi, kara zinātnes termini, vārdi un tituli, krāsas, dzīvnieki, skaitļa vārdi un cipari, atsevišķas frāzes. Dragomana jēdziens šajā kontekstā domāts kā vadonis, ceļvedis, lai gan parasti tas apzīmēja personu – gidu, tulkotāju, sakarnieku, starpnieku. Vairākās prof. I. Bencingera privātkolekcijas grāmatās ir atrodams to iepriekšējā īpašnieka vārds – *Dr. Wolf*, tas ļauj pieņemt, ka Dr. Bencingeram ir bijusi iespēja tās atpirkt personiski, piemēram, bagātīgi ilustrēto “Tausend und eine Nacht”<sup>80</sup> ar diviem tūkstošiem F. Grosa (*Friedrich Groß*) kokgrebumu ilustrāciju un vinješu (arī šajā grāmatā ierakstīts iepriekšējā īpašnieka vārds *Dr. Wolf*). Iepriekšminētajā T. Toblera bibliogrāfijā ir ne tikai ieraksts par piederību Dr. Volfam, bet tajā ir arī daudz īpašnieka rakstītu piezīmju sīkā rokrakstā.

Arī vairākas citas grāmatas liecina par īpašnieku maiņu, piemēram, Dž. Montgomerija (*James Alan Montgomery*, 1866–1949) “The Samaritans: the earliest Jewish sect, their history,

<sup>77</sup> Triest: Literarisch-artistische Abtheilung des Oesterreichischen Lloyd, 1857. Neue Ausgabe.

<sup>78</sup> München: Andelfinger], [1911].

<sup>79</sup> Leipzig: Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, 1857.

<sup>80</sup> Stuttgart: Verlag der Classiker; Pforzheim: Dennig, Finch & Co., 1838–1841.

theology and literature”<sup>81</sup> ir veltījuma ieraksts “An meinem lieben Freunde Professor Müller zur freundlichen Erinnerung – J. A. Montgomery” – prof. Milleram, nevis Imanuelam Bencingeram. Kopumā Bencingera īpašumā ir vairākas agrāk vācu izcelsmes amerikāņu orientālistam profesoram V. M. Milleram (*Wilhelm Max Müller*, 1862–1919) piederējušas grāmatas, kā arī ap 20 paša prof. Millera sarakstītu darbu, piemēram, “Das phönikische Rezept des Papyrus Ebers”.<sup>82</sup>

Kolekcijā atrodamajā sērijas “Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen” 7.1. sējumā<sup>83</sup> apvienoti divi darbi – K. Budes (*Karl Budde*, 1850–1935) “Geschichte der althebräischen Litteratur” un A. Bertolē (*Alfred Bertholet*, 1868–1951) “Apokryphen und Pseudepigraphen”. Savukārt izdevums no sērijas “Studia sinaïtica” – “Apocrypha Arabica”<sup>84</sup> ar tekstu angļu, arābu, grieķu valodā varētu būt labs resurss lingvistiem un arābu kristietības vēstures pētniekiem. Šo arābu kristiešu manuskriptu 1893. gadā atklāja un iztulkoja M. Gibsone (*Margaret Dunlop Gibson*, 1843–1920). Tajā angļu valodā pārtulkota “Tīstokļu grāmata”, kas pārstāsta agrīnos Bībeles notikumus, un ķēniņa Zālamana laiku pseidoepigrāfs – Ben Siram piedēvētās sievas Aphikias vēstījumi, kā arī pārskatīts arābu un grieķu teksts vēstījumam par mocekļiem Kipriānu un Justīni. Resurss lingvistiem un arābu kristietības vēstures pētniekiem.

Pārskatāmi informatīvs ir A. Priša (*August Pries*) izdots darbs “Die ältesten, alten und neuen Schriften der Völker : der Schriftproben erster Teil”<sup>85</sup> ar raksta paraugiem arābu, armēņu, etiopiešu, bulgāru, senslāvu, sīriešu, grieķu, ebreju, japāņu, koptu, persiešu, krievu, tibetiešu, čehu, turku valodā, ķīl-rakstā, rūnās.

A. B. Deividsona (*Andrew Bruce Davidson*, 1831–1902) grāmatā “An introductory Hebrew grammar: with progressive exercises in reading and writing”<sup>86</sup> ir saliktas ar I. Bencingera roku sīki aprakstītas piezīmju lapaņas, kas tapušas valodas pilnveidošanas procesā. Imanuela Bencingera rokrakstu redzam arī

<sup>81</sup> Philadelphia: The John C. Winston Co., 1907.

<sup>82</sup> Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1897.

<sup>83</sup> Leipzig: C. F. Amelangs Verlag, 1909. 2. Ausgabe.

<sup>84</sup> London: C. J. Clay & Sons, 1901.

<sup>85</sup> Leipzig: August Pries, 1927.

<sup>86</sup> Edinburgh: T. & T. Clark, 1911. 18<sup>th</sup> edition.

viņa skolotāja A. Socina arābu dzejas vēstures un formu, kā arī arābu gramatikas un leksikogrāfijas manuskripta “Die Poesie der Araber” norakstā. I. Bencingers<sup>87</sup> to ir pārrakstījis ar melnu tinti, atsevišķi pasvītrojumi ir ar sarkanu tinti. I. Bencingera privātbibliotēkā ir arī A. Socina apkopotais, tulkotais un izskaidrotais trīssējumu darbs “Diwan aus Centralarabien”.<sup>88</sup>

Viens no profesoriem, kas I. Bencingeru visvairāk iespaidojuši, ir Tībingenes Universitātes profesors E. Kaučs, viņa grāmatā “Grammatik des Biblisch-Aramäischen : mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament”<sup>89</sup> ir I. Bencingera atzīmes uz lappušu malām, visvairāk pie skaitļa vārdiem. Šajā teoloģiskas ievirzes kolekcijā ir arī vairākas grāmatas dažādā saistībā ar matemātiku un ne tikai, piemēram, B. Pospīča (*B. Pospiech*) “Wie haben die alten Hebräer und Araber ihre Hexenquadrate gebildet?”<sup>90</sup> un A. Frenkela (*Adolf Fraenkel*, 1891–1965) “Eine Formel zur Verwandlung jüdischer Daten in mohammedianische”.<sup>91</sup>

Austrumu valodu apgūšanas sērijas “Porta linguarum orientium” grāmatās līdz ar gramātiku un hrestomātisko daļu ietverti arī salīdzinošie pētījumi. Vairākos prof. Bencingera bibliotēkas eksemplāros ir viņa piezīmes un tulkojumi pie teksta. Tādi ir E. Nestles (*Eberhard Nestle*, 1851–1913) “Brevis linguae syriacae : grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario, in usum praelectionum et studiorum privatorum”,<sup>92</sup> F. Pretoriusa (*Franz Praetorius*, 1847–1927) “Äthiopische Grammatik : mit Paradigmen, Litteratur, Chrestomathie und Glossar”,<sup>93</sup> T. Neldekes (*Theodor Nöldeke*, 1836–1930) un A. Millera (*August Müller*, 1848–1892) rediģētais “Delectus veterum carminum arabicorum”,<sup>94</sup> K. Marti (*Karl Marti*, 1855–1925) “Kurzgefasste Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache : Litteratur, Paradigmen, kritisch berechtigte Texte und

---

<sup>87</sup> [Tübingen, 1885–1886].

<sup>88</sup> Leipzig: bei B. G. Teubner, 1900–1901.

<sup>89</sup> Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1884.

<sup>90</sup> Kreuzburg: Verlag von E. Thielmann, [189–?].

<sup>91</sup> München: [b.i.], 1910.

<sup>92</sup> Carolsruhae; Lipsiae: H. Reuther, 1881.

<sup>93</sup> Karlsruhe; Leipzig: H. Reuther, 1886.

<sup>94</sup> Berlin: H. Reuther's Verlagsbuchhandlung, 1890.

Glossar”<sup>95</sup> A. Socina “Arabische Grammatik : Paradigmen, Literatur, Übungsstücke und Glossar” divi izdevumi (1885.<sup>96</sup> un 1909.<sup>97</sup> gadā), R. Brinova (*Rudolf Ernst Brünnow*, 1858–1917) “Arabische Chrestomatie aus Prosaschriftstellern”.<sup>98</sup>

Viena no apjomā iespaidīgākajām Bencingera kolekcijas grāmatām ir vācu filologa un teologa G. V. Freitāga (*Georg Wilhelm Freytag*, 1788–1861) “Lexicon arabico-latinum”<sup>99</sup> klasiskās arābu valodas vārdnīca ar latīņu tulkojumu 4 sējumos. Līdztekus lielajām valodām ir arī izdevumi par mazajām valodām, piemēram, A. Kolombaroli (*Angelo Colombaroli*, 1863–1922) mācību līdzeklis azandu (*niam-niam*) valodā “Prémiers éléments de langue A-Sandeh vulgairement appellé Niam-Niam”<sup>100</sup> un H. Junkera (*Hermann Junker*, 1877–1962) darbs par nigēriešu-kordofāņu dialektiem “Kordofän-Texte im Dialekt von Gebel Dair”.<sup>101</sup>

Atsevišķā iespiedumā ir T. Neldekes (*Theodor Nöldeke*, 1836–1930) raksta godalgotais oriģināldarbs “Die semitischen Sprachen”<sup>102</sup> vācu valodā, kas izmantots izdevuma “Encyclopaedia Britannica” šķirklīm par semītu valodām ar vēlākiem precizējumiem un papildinājumiem. 64 lappušu garajā materiālā apskatītas semītu grupas valodas: ziemeļsemītu – ebreju, feniķiešu, aramiešu, asīriešu, dienvidsemītu – arābu, etiopiešu, amharu, tigrinu, sabajiešu u. c.

Starp grāmatām, kas patlaban saglabājušās no prof. Bencingera privātbibliotēkas, nav T. Neldekes visslavenākā darba “Die Geschichte des Qorans”, taču ir šī Eiropas korānistikas klasiķa sniegtais pravieša Muhameda dzīves apraksts “Das Leben Muhammed’s : nach den Quellen populär dargestellt”.<sup>103</sup> Par islāma vēsturi stāsta apjomīgais A. Millera (*August Müller*,

<sup>95</sup> Berlin: Verlag von Reuther & Reichard; London: Williams & Norgate; New York: B. Westermann & Co, 1896.

<sup>96</sup> Karlsruhe; Leipzig: H. Reuther, 1885.

<sup>97</sup> Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1909.

<sup>98</sup> Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1913.

<sup>99</sup> Halis Saxonum [Halle an der Saale]: apud C. A. Schwetschke et filium, 1830–1837.

<sup>100</sup> Le Caire: Imprimerie nationale, 1895.

<sup>101</sup> Wien: im Kommission bei Alfred Hölder, 1913.

<sup>102</sup> Leipzig: T. O. Weigel, 1887.

<sup>103</sup> Hannover: Carl Rümpler, 1863.

1848–1892) divsējumu izdevums “Der Islam in Morgen- und Abendland”,<sup>104</sup> kas iekļauts 45 sējumos aptverošā vispārējās vēstures izdevumā “Allgemeine Geschichte”, tas iepazīstina gan ar pašu musulmaņu, gan rietumnieku skatījumu uz islāma vēsturi. Tēma par sabiedriskās domas veidošanos skarta arī H. C. Trumbula (*H. Clay Trumbull*, 1830–1903) grāmatā “Studies in Oriental social life and gleams from the East on the Sacred Page”,<sup>105</sup> kas bija viens no pirmajiem Austrumu sabiedriskās dzīves pētījumiem par to, kā Palestīnas apdzīvotāju skatījums uz Bībeli, iespējams, ietekmē Rietumu lasītāju priekšstatus.

Izdevums no pasaules vēstures monogrāfiju sērijas “Monographien zur Weltgeschichte” par islāma vēsturi mākslā, kultūrā un reliģijā – T. Manna (*Traugott Mann*, 1881–?) “Der Islam einst und jetzt”<sup>106</sup> satur daudz attēlu no islāma mākslas. Apraksti par sociālo dzīvi un paražām arābu vidē atrodami, piemēram, J. Velhauzena (*Julius Wellhausen*, 1844–1918) raksta izvilcumā “Die Ehe bei den Arabern”<sup>107</sup> un H. Grankvistas (*Hilma Natalia Granqvist*, 1890–1972) disertācijā “Marriage conditions in a Palestinian village”<sup>108</sup> ar etnoloģiskajiem pētījumiem par Palestīnas arābiem 1925.–1931. gadā. Kolekcijā glabājas arī periodiskā izdevuma “Die Welt des Islams : Zeitschrift des Deutschen Gesellschaft des Islamkunde”<sup>109</sup> atsevišķi numuri.

Daudzi klasiski un nozīmīgi darbi atrodami nevis atsevišķos izdevumos, bet sērijā “Das Alte Orient”,<sup>110</sup> kurā apkopota visplašākā tematika Seno Austrumu izpētē. I. Bencingera kolekcijā šīs sērijas grāmatas kompakti iesietas kopā pa vairākiem gadagājumiem, 32 sējumi 15 grāmatās.

No pazīstamā panbabilonista A. Jeremijas (*Alfred Jeremias*, 1864–1935) grāmatām pieminamas “Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients”,<sup>111</sup> “Handbuch der altorientalischen

<sup>104</sup> Berlin: G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1885–1887.

<sup>105</sup> Philadelphia: John D. Wattles & Company, 1894.

<sup>106</sup> Bielefeld; Leipzig: Verlag von Velhagen & Klasing, 1914.

<sup>107</sup> [Göttingen: Königliche Gesellschaft der Wissenschaften, 1893].

<sup>108</sup> Helsingfors: [b.i.], 1931.

<sup>109</sup> Berlin: Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1913.

<sup>110</sup> Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902–1933. 2., durchgesehene Auflage.

<sup>111</sup> Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916.

Geisteskultur”,<sup>112</sup> “Die Panbabylonisten ; Der Alte Orient und die Aegyptische Religion”<sup>113</sup> un vēl dažas, kas bija iekļautas sērijas “Das Alte Orient” gadagājumu kopsējumos. Bencingera bibliotēkā nav atrodams “Das Gilgamesch-Epos” A. Jeremijas tulkojumā, bet ir divi citi – A. Šota (*Albert Schott*, 1809–1847) un A. Ungnada (*Arthur Ungnad*, 1879–1947) tulkojumā. Šķiet pārspīlēti, bet padomju laikā eposs par Gilgamešu no kolekcijas bija izņemts un pārvietots uz specfonda.

Specifisks aspekts – medicīna Vecajā Derībā. Vilhelma Ebšteina (*Wilhelm Ebstein*, 1836–1912) grāmata “Die Medizin im Alten Testament”<sup>114</sup> kolekcijā ir pat divos eksemplāros. No izdevumiem, kam ir saistība ar jaunāko laiku medicīnas aspektu, nevis reliģiju, jāmin H. Roršaha (*Hermann Rorschach*, 1884–1922) “Psychodiagnostik : Methodik und Ergebnisse eines wahrnehmungsdiagnostischen Experiments (Deutenlassen von Zufallsformen)”<sup>115</sup> un Latvijas Universitātes profesora E. Šneidera (*Ernst Schneider*, 1878–1957) grāmata “Die Bedeutung des Rorschachschen Formdeuteversuches zur Ermittlung intellektuell gehemmter Schüler”<sup>116</sup> ar veltījuma ierakstu personiski I. Bencingeram – “*Dem Rorschach-Liebhaber [...] v. Verf.*” un šī paša autora darbs “Über Identifikation”<sup>117</sup> – izvilkums no psihoanalītiskā žurnāla “Imago”. Šādas atsevišķas neprofila grāmatas tematiskās kolekcijās mēdz atklāt jaunas interešu šķautnes.

Krājumā ir arī grāmatu grupa, kas glabā informāciju par pilsētu un valstu straujo veidošanos 20. gadsimta 20. gados, piemēram, tagadējās Izraēlas teritorijā – organizācijas “Keren haYesod” vācu valodā izdotā ilustrētā brošūra “Tel-Aviv”<sup>118</sup> par Telavivas celtniecības sākumu, ivritā izdotā “Universitah ha-Ivrit bi-Yerushalayim”<sup>119</sup> par Jeruzalemes jauno universitāti, angļu valodā izdotās “Jewish progress in Palestine : facts and figures”<sup>120</sup> un “Palestine : the land of

<sup>112</sup> Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913.

<sup>113</sup> Ibid., 1907.

<sup>114</sup> Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1901.

<sup>115</sup> Bern; Leipzig: Ernst Bircher Verlag, 1921.

<sup>116</sup> [Leipzig: J. A. Barth], [1928].

<sup>117</sup> [Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1926].

<sup>118</sup> [Jerusalem]: Keren Hayesod, 1926.

<sup>119</sup> [Jerusalem], 1926.

<sup>120</sup> London: Palestine Foundation Fund Keren Hayesod, 1925. 6<sup>th</sup> edition.

Jewish immigration”,<sup>121</sup> Sirijā – viena no Telavivas dibinātājiem, A. Rupina (*Arthur Ruppin*, 1876–1943) uzrakstītā “Syrien als Wirtschaftsgebiet”.<sup>122</sup> Jaunais un vecais atainots arī H. fon Kīslinga (*Hans von Kiesling*, 1873–?) detalizētajā aprakstā “Damaskus altes und neues aus Syrien”,<sup>123</sup> kurā apvienota militārā karjera un aprakstniecība.

Atsevišķa izdevumu daļa saistīta ar izdevniecību “Lichtbilderverlag Theodor Benzinger”, kur kopā ar brāli Teodoru kā izdevēju laisti klajā ilustratīvi materiāli “Benzingers Lichtbilder für den Unterricht” ar pavadtekstu “Erläuterungen zu Benzingers Lichtbildern für den Unterricht”, domāti kā mācību uzskates līdzekļi, kas nebija paredzēti komerciālai izplatīšanai. LU Bibliotēkā ir arī eksemplāri, ko Imanuels Bencingers dāvinājis saviem kolēģiem, piemēram, ar ierakstu “Herrn Prof. Dr. Balod mit kollegialem Grüß. I. Benzinger” izdevuma “Benzingers Lichtbilder zur Geschichte” sējumā “Erläuterungen zu Lichtbildern für den Geschichtsunterricht”,<sup>124</sup> kur I. Bencingers bija aprakstījis sējumus par Senajiem Austrumiem, par islāmu un krusta kariem. Imanuela Bencingera zināšanas par Palestīnu izcili noderēja izdevumam “825 ausgewählte Lichtbilder zur Geographie und Geschichte des Vorderen Orients besonders Palaestinas: [Orient]”.<sup>125</sup> Imanuela Bencingera vārds gan nefigurē trīsējumu izdevumā “Erläuterungen zu 938 ausgewählten Lichtbildern zur Länderkunde: [Auswahl]”<sup>126</sup> ģeogrāfijas skolotājiem un mākslas vēstures tematikā “Lichtbilder zur Kunstgeschichte”,<sup>127</sup> bet viņa privātajā bibliotēkā visi šie darbi ir atrodami.

Vairums rakstā minēto izdevumu tikuši izmantoti, veidojot profesora Imanuela Bencingera 150. dzimšanas dienai veltītu izstādi, taču kolekcijā glabājas vēl daudzas citas, te nepieminētas grāmatas, kuras savu vērtību nav zaudējušas arī mūsdienās.

---

<sup>121</sup> London: Palestine Foundation Fund Keren Hayesod, 1925. 2<sup>nd</sup> edition.

<sup>122</sup> Berlin: Kolonial-Wirtschaftliches Komitee, [1916].

<sup>123</sup> Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1919.

<sup>124</sup> Stuttgart: Lichtbilderverlag Theodor Benzinger, 1926.

<sup>125</sup> Ibid., [1921?].

<sup>126</sup> Ibid., 1921.

<sup>127</sup> Ibid., [1925?].



## *Summary*

### ***The Private Collection of Professor Immanuel Benzinger (1865–1935) in the Library of the University of Latvia***

*The private library of Immanuel Benzinger (1865–1935), a Professor of Theology at the Faculty of Theology of the University of Latvia from 1921 till 1935, is one of the remarkable historical collections at disposal of the Library of the University of Latvia.*

*It comprises literature that reflects all areas of Professor Immanuel Benzinger's interests and helped him to achieve the high level of competence in the field of theology, covering a broad spectrum of research materials on the Old Testament, biblical archeology and biblical geography, biblical languages and resources for studying them, etc. This historical collection mostly represents books issued at the end of the 19<sup>th</sup> century and in the first decades of the 20<sup>th</sup> century, it also contains editions on history of religion, literature on the Old Testament, historical material about the Holy Land in relation to the three major religions – Christianity, Judaism and Islam, archaeological research in Palestine, Israel, Syria, and other areas of this region, as well as about Ancient Egypt, Babylon and Phoenicia.*

*From about 1300 titles of the items initially less than 700 have survived, as the Library was forced to carry out “a stock purification” of theological literature during the Soviet-era censorship, however, there has still remained the most valuable part of this private collection, ready to be explored and used.*

# **DIE BIBEL AUF DER SEITE DER UNTERDRÜCKTEN: BIBELINTERPRETATIONEN VON FRAUEN AUF DEM TERRITORIUM LETTLANDS IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES 19. JAHRHUNDERTS**

**Dace Balode**

*Dr. theol., Assoz. Prof., Theologische Fakultät der Universität Lettlands*

Wenn ein Bericht über Bibelinterpretationen von Frauen im 19. Jahrhundert auf dem Territorium von Lettland abgelegt werden soll, so entsteht zunächst die Frage, ob es überhaupt etwas zu berichten gibt. Zwar hat die Forschung der femininen Perspektive in der Geschichtsschreibung einen immer größeren Platz eingeräumt, doch ist die Geschichte der Frauen im 19. Jahrhundert im Baltikum weitgehend unsichtbar geblieben. “Die Unbekannte” (“Nezināmā”), so nennt die lettische Autorin und Historikerin Vita Zelče die einzige Monographie, die zu diesem Thema in der Forschung der Nachkriegszeit bisher erschienen ist.<sup>1</sup> Die Frau im 19. Jahrhundert ist nicht nur deswegen unbekannt, weil die Zeugnisse der Geschichte nicht genügend erarbeitet wären, sondern auch weil diese Zeugnisse vieles verschweigen. Das Jahrhundert gehört noch der männlichen Dominanz, die Frauen gehen in der Betriebsamkeit der Männer auf. So ist die erste Aufgabe der Forscherin das Bekanntmachen mit diesen unbekanntem, vergessenen Frauen, sie für die Geschichte zurückzugewinnen. Wenn die Fragestellung dann auch noch auf die Suche nach Bibelinterpretationen von Frauen

---

<sup>1</sup> Der volle Titel auf Deutsch: Die Unbekannte: Frauen Lettlands in der zweiten Hälfte des 19. Jh. Vita Zelče, *Nezināmā: Latvijas Sievietes 19. gs. otrajā pusē* (Rīga: Latvijas Arhivistu biedrība, 2002).

begrenzt werden sollte, so ist festzustellen, dass darüber wenig, ja bisher sogar gar nichts erforscht ist. Die bereits erwähnte zweifellos hervorragende Monographie von Vita Zelče lässt die Bedeutung von Religion für das Leben der Frauen komplett aus. So dient diese Untersuchung zunächst der Wahrnehmung, dass es im 19. Jahrhundert durchaus Bibelinterpretationen von Frauen auch auf dem Territorium Lettlands gab, auch wenn dafür keine zahlreichen Quellen zu finden sind.

Die Frauenbewegung entfaltete sich in Lettland erst im 20. Jahrhundert, gewann dann auch politischen Einfluss, es verbündeten sich die ersten Akademikerinnen und Studentinnen, auch Theologinnen. Wenn es um das 19. Jahrhundert geht, stellt sich die Aufgabe, die emanzipatorischen Spuren von Frauen zu finden, die zu Quellen für die spätere Strömung werden konnten. Welche Rolle spielten dabei die biblischen Texte? Wie wurde die Bibel von den Frauen des 19. Jahrhunderts wahrgenommen? Mit welchem Ziel wurden die biblischen Texte zitiert? Bevor aber diese Zeugnisse der Bibelinterpretation betrachtet werden, ist ein Einblick in den entsprechenden historischen Hintergrund zu gewinnen, in politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Prozesse, die das Leben der Frauen und auch ihre Interpretationen der Bibel beeinflussen konnten.

Das 19. Jahrhundert ist eine Epoche vieler Veränderungen auf dem Gebiet Lettlands. Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts vollziehen sich geschichtswendende Ereignisse und Prozesse, die schließlich 1918 zu einem nationalen Staat führen. Auf der Landkarte gab es bis dahin noch kein Lettland, es gab lediglich drei Provinzen des zaristischen Russlands – Kurland, Livland und Witebsk. Seit 1795 war das ganze von Letten bewohnte Gebiet Teil des russischen Imperiums. Die Gesellschaft ist auf diesem Territorium Lettlands in vielerlei Hinsicht nicht einheitlich. Der deutschbaltischen Elite gelang es auch unter der russischen Oberherrschaft,<sup>2</sup> die jahrhundertealte Autonomie ihrer ständischen Herrschaft aufrecht zu erhalten. Die Zugehörigkeit zu

---

<sup>2</sup> Weniger als 10% der Bevölkerung. Georg von Rauch, "Die nationale Frage in den russischen Ostseeprovinzen im 19. Jahrhundert", in *Aus der baltischen Geschichte: Vorträge, Untersuchungen, Skizzen aus sechs Jahrzehnten*, (Ders, Hannover-Döhren: Harro v. Hirschheydt, 1980), 569–587; 570.

Russland verstärkte die Präsenz der Russen im Lande.<sup>3</sup> Die vermutlich einflussreichste sozialpolitische Entscheidung dieses Jahrhunderts war die Freilassung der Bauern 1817 in Kurland, 1818 in Livland, und die Aufhebung der Leibeigenschaft 1861 auf dem übrigen Territorium Russlands, also auch in Latgale, das damals zur Provinz Witebsk gehörte. Mit den Agrarreformen der 40er bis 60er Jahre wurde der bäuerliche Grundbesitz gesichert, das einen sozialen Aufstieg und auch das Erwachen eines Nationalbewusstseins unter der lettischen Bevölkerung nach sich zog.<sup>4</sup>

In der Auseinandersetzung mit zwei anderen Nationen bildete die lettische Intelligenz ihr Modell des Nationalen. Die Letten wollten sich einerseits gegen den deutschen Gutsherren behaupten. Andererseits wurde das wachsende russische Nationalbewusstsein und die daraus resultierende Russifizierung eine Herausforderung.<sup>5</sup> Die Nationalbewegung oder die "Jungletten" – eine Gruppe von etwa fünfzig Männern: Studenten, Journalisten, Schriftsteller und Poeten in der Mitte des 19. Jahrhunderts – setzten sich zum Ziel, solche Verhältnisse zu schaffen, die es den Letten ermöglichen sollten, die damalige westeuropäische Kultur anzueignen, ohne ihre eigene nationale Zugehörigkeit verleugnen zu müssen.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Ulrike von Hirschhausen, *Die Grenzen der Gemeinsamkeit: Deutsche, Letten, Russen und Juden in Riga 1860–1914* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006), 12.

<sup>4</sup> Die Situation der Bauern wurde nach der Freilassung aber kaum verbessert, sie wurden noch mehr in die Armut getrieben, viele wanderten aus oder zogen in die Städte. Wenn auch die Bauern die persönliche Freiheit erhielten, mussten sie das von ihnen genutzte Land dem Gutsherren abtreten. So waren die Bauern immer noch materiell, politisch und geistig von den Gutsherren und der Geistlichkeit abhängig, auch bezüglich des Schrifttums, das immer noch nicht in den Händen von Letten war. Erst als Mitte des Jahrhunderts festgelegt wird, dass ein Teil des Landes an die Bauern verpachtet oder verkauft werden muss, entsteht ein besitzlich materiell sichergestellter Bauernstand. So wurde die Reform mit dem Verzicht auf das alleinige Güterbesitzrecht des Adels abgeschlossen. Georg Wihgrabs, *Das lettische Schrifttum* (Riga: o.A., 1924), 12.14., Georg von Rauch, "Die nationale Frage", 572.

<sup>5</sup> Georg von Rauch, "Die nationale Frage", 577, auch Ieva Zake, *Nineteenth-century Nationalism and Twentieth-century Anti-democratic Ideals: The Case of Latvia, 1840s to 1980s* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2008), 29–31.

<sup>6</sup> In der Regel wurden sonst die Ausgebildeten "verdeutsch", sie sprachen und publizierten auf Deutsch und verdeutschten sogar ihren Namen.

Auch andere Prozesse der sozialwirtschaftlichen Entwicklung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die auch das sonstige Europa umfassten – wie Industrialisierung, Kommerzialisierung, Urbanisation, Entwicklung des Schulwesens – trugen dazu bei, dass sich am Ende des Jahrhunderts eine moderne Gesellschaft bildete.<sup>7</sup>

Diese Prozesse veränderten auch den Lebensraum der Frauen. Bis zum Ende des Jahrhunderts lebte der größte Teil der Bevölkerung immer noch auf dem Lande,<sup>8</sup> In der zweiten Hälfte des 19. Jh wurden allerdings die Möglichkeiten der Frauen in beruflicher Hinsicht breiter. Die Frauen fanden immer mehr Arbeitsstellen in der Industrie, im Bereich der Dienstleistung und der Kunst.<sup>9</sup> Immer mehr wurden auch Stimmen laut, die sich für die Notwendigkeit einer schulischen Ausbildung von Mädchen und Frauen einsetzten. Das bedeutete bei weitem nicht, dass die Frauen in einer öffentlichen Tätigkeit allgemein akzeptiert wurden. Eher im Gegenteil, die Veränderungen im beruflichen Bereich auch für Männer trugen dazu bei, dass in der modernen Gesellschaft der Lebensraum immer mehr in zwei Bereiche aufgeteilt wurde: eine öffentliche und eine private Sphäre. Wobei der erste Bereich im Idealfall als der Bereich der Männer, und der zweite Bereich als der der Frauen galt.<sup>10</sup>

Die Einstellung der Gesellschaft widerspiegeln auch die Diskussionen in der damaligen Presse. Die ersten Diskussionen über die Rolle der Frauen in der Gesellschaft begannen erst in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Erst in den 70er Jahren gelang diese Frage in den öffentlichen Diskurs,

---

Georg Wihgrabs, *Das lettische Schifftum*, 15. Die Bewegung hatte ihre Wurzel in der Universität von Tartu, später wurde St. Petersburg, Moskau und Riga Zentren der Tätigkeit der Jungletten. Die meisten waren Nachfolger lettischer Bauern, die ein neues Selbstbewusstsein bildeten, das die Superiorität der deutschen oder russischen Kultur leugnete. Ieva Zake, *Nineteenth-century Nationalism*, 31–32.

<sup>7</sup> Vita Zelče, *Nezināmā*, 169.

<sup>8</sup> Die Volkszählung von 1897 zeigte, dass in Kurland 76,89% und in Livland 56,95% der Bevölkerung auf dem Lande lebten. Vita Zelče, *Nezināmā*, 169.

<sup>9</sup> Sie wurden Verkäuferinnen, Arbeiterinnen, Schneiderinnen, Frisörinnen, mit einer entsprechenden Ausbildung arbeiteten sie in Schulen, Büros, Telefonzentralen, u.a. Vita Zelče, *Nezināmā*, 175.

<sup>10</sup> Vita Zelče, *Nezināmā*, 83–85.

wie die Publikationen in den damaligen lettischen Zeitungen bezeugen. Bis dahin wurden Nachrichten, dass Frauen z.B. in Nordamerika Medizin und Jura studieren oder in Büros oder Geschäften arbeiten, als eine Kuriosität oder ein Witz aufgefasst.<sup>11</sup> Auch die Bibel wurde in diesen Diskussionen herangezogen. In der Zeitschrift “Latviešu Avīzes” (“Lettische Zeitung”),<sup>12</sup> die oft einen pastoral didaktischen Charakter trug, wurde 1866 mit einer Anspielung auf 1. Kor 14,33 prognostiziert: “Wenn wir auch in unserer Zeit manches Neues und Merkwürdiges erleben, wird doch Gott, der doch kein Gott der Unordnung, sondern ein Gott des Friedens ist, sein altes Gesetz der Schande nicht preisgeben, dass die Weiber unter Regierung des Mannes zu sein und in den Gemeinden sich still zu halten haben.”<sup>13</sup> Das ist die Antwort auf die im demselben Artikel ausgedrückten Befürchtung, dass die Frauen in verschiedenen Ländern immer mehr das Recht erhalten, Ämter auszuüben, die ihnen bisher verwehrt wurden. Markant ist die Aussage, die die von der weiblichen Emanzipation am meisten “bedrohten” Berufe anführt: “Was denn euch, Ackermänner ..., euch und allen, die mit der Kraft des Leibes das tägliche Brot verdienen, sie haben nichts zu fürchten, denen werden ja die Weiber immer das schwerere Ende zum Heben lassen! Was sollen aber wir tun, die wir mehr mit der Kraft des Kopfes unsere Arbeit verrichten? Wir, die Schulmeister, die Gerichtsherren, die Schreiber, die Ärzte, die Pfarrer?”<sup>14</sup> Wieder einmal wird dann aber direkt 1. Kor 14, 33-34 zitiert, wenn es um eine Stellungnahme in Bezug auf den Brauch der baptistischen Gemeinde geht, Frauen

<sup>11</sup> Vita Zelče, op. cit., 26.

<sup>12</sup> “Latviešu Avīzes” wurde von 1822–1915 herausgegeben, und war somit die am längsten bestehende lettische Zeitschrift. Am Anfang der Zeitschrift stand der Herausgeber Carl Friedrich Watson (1822–1915), unter dessen Leitung sich die Zeitung auch für die Rechte der Bauern einsetzte. Nach ihm, unter der Leitung des Redaktors R. Schulz, gewann die Zeitung fast den gegensätzlichen Charakter und diente vor allem der Kundgebung der Meinung der lutherischen Pfarrer. Arveds Švābe, *Latvijas vēsture 1800–1914* (Rīga: Avots, 1991), 174–175.

<sup>13</sup> “Sarunāšanās”, *Latviešu Avīzes* 12 (24.03.1866). Der Artikel der Zeitung nimmt Bezug auf die Nachrichten aus Nordamerika, wo Frauen als Ärztinnen arbeiten, und in Post und Telegraf im Dienst seien. Der Autor zeichnet das in Form eines fiktiven Dialogs zwischen Ältesten, Schulmeister, Pastor und zwei jungen Männern. Siehe auch Vita Zelče, *Nezināmā*, 26.

<sup>14</sup> “Sarunāšanās”.

als Vorbeterinnen in der Gemeinde einzusetzen. Chaotisch und Angst erregend sei solcher Brauch, wogegen sich auch die Schrift wende.<sup>15</sup>

Die Diskussion zur Frauenfrage in den siebziger Jahren wird zunächst fast zufällig 1870 von einem Artikel in der Zeitschrift “Baltijas Vēstnesis” (“Baltischer Bote”) ausgelöst.<sup>16</sup> Da beklagt sich ein Autor unter dem Pseudonym “Gars” (“Geist”), dass die Frauen eine alte lettische heidnische Tradition pflegen. Der Artikel wird aber unglücklicherweise mit der Beurteilung eingeleitet: “Der Mann ist und bleibt klüger als die Frau”.<sup>17</sup> Daraufhin erscheint in den späteren Folgen eine Gegenschrift von Karoline Kronvalda, der Frau des lettischen Schriftstellers, Pädagogen und Jungletten Atis Kronvalds.<sup>18</sup> Hier werden zunächst die Fähigkeiten der Frauen verteidigt, dann geht sie auch auf die religiösen Traditionen ein. Im Artikel wird postuliert, dass es von Natur aus keine Unterschiede zwischen den Frauen und Männer gäbe, was die intellektuellen Fähigkeiten anbelangt, allerdings mangle es unter Frauen an ausreichender schulischer Ausbildung. Der Vorwurf, an den völkischen Traditionen festzuhalten wird damit zurückgewiesen, dass die christlichen Verkündiger nicht genügend das Evangelium in lettischer Sprache verkündigt hätten, dass die Bibel und das Gesangbuch auf Lettisch dem Volk erst sehr spät gegeben worden sei und es eigentlich an Ausbildungsmöglichkeiten gefehlt habe, die die christliche Tradition hätte näher bringen können.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> “Sarunāšanās”. Dieses Beispiel sollte offenbar nach der Meinung des Autors auf doppelte Weise einen Missstand beschreiben: Einerseits wird die Praxis in baptistischen Gemeinden kritisiert, die den Frauen das freie Gebet in ihren Gottesdiensten erlaubt. Andererseits soll gerade die Tatsache, dass dies bei den Baptisten geschieht, diese Praxis diskreditieren.

<sup>16</sup> Hinweis darauf bei Vita Zelče, *Nezināmā*, 26.

<sup>17</sup> “Piektdienas vakarā”, *Baltijas Vēstnesis* (29.10.1870).

<sup>18</sup> “Cienīgam Garam”, *Baltijas Vēstnesis* (19.11.1870). Es wird auch die Meinung vertreten, dass der Artikel von Atis Kronvalds verfasst wurde, denn vermutlich konnte Karolin Kronvalde, die Deutschstämmig war, nicht genügend Lettisch. Ob er den Namen seiner Frau benutzt hätte, um sich dahinter zu verstecken, oder ob er den Artikel lediglich seiner Frau widmen wollte, darüber kann man nur rätseln, ebenso darüber, ob er wirklich der Autor des Artikels ist, denn es besteht ja auch die Möglichkeit, dass Karoline Kronvalde bezüglich der Sprache geholfen oder er ins Lettische übersetzt wurde.

<sup>19</sup> “Cienīgam Garam”, *Baltijas Vēstnesis* (19.11.1870) (Fortsetzung).

Fast zehn Jahre später wurden aber die Fragen der Frauenemanzipation schon breiter und auf einer anderen Ebene diskutiert. In den größten lettischen Zeitungen erschienen Artikel über die Frauen und die Rolle der Frauen in der Gesellschaft. Dabei wurde ausgedrückt, dass eine achtungsvolle Haltung gegenüber Frauen zu einer hochentwickelten Kultur dazugehöre. Die Aussagen betonten, dass eine Frau genauso wie ein Mann ein Mensch sei, doch wie sich das im gesellschaftlichen Leben verwirklichen solle – das müsse noch geklärt werden.<sup>20</sup> Ein Beispiel, wie um das Emanzipationsverständnis gerungen wurde, finden wir 1879 in der Zeitung “Rīgas Lapa” (“Rigaer Blatt”).<sup>21</sup> In einem Artikel “Zur Frauenfrage”<sup>22</sup> wird erklärt,

<sup>20</sup> Vita Zelče, *Nezināmā*, 28–29.32.

<sup>21</sup> Das Rigaer Blatt war die erste lettische Tageszeitung und wurde vom 1877–1880 in Riga herausgegeben. Die Zeitung, die einen national-liberalen Charakter trug, informierte vor allem über die politischen Begebenheiten in Lettland und in der Welt. Teodors Zeiferts, *Latviešu rakstniecības vēsture II* (Rīga: A. Gulbis, 1930), 165.

<sup>22</sup> “Par sieviešu jautājumu”, *Dienas Lapa* (26–29.06.1879). Eine ähnliche Publikation war auch die Übersetzung der Überlegungen des Philosophieprofessors Gustav Techmüller (1832–1888, er war 1868–1871 Professor in Basel, dann bis zu seinem Tod Professor in Tartu) “Par sieviešu emancipāciju”, *Mājas Viesa Mēnešraksts* 10 (01.10.1898), Nr. 11 (01.11.1898), Nr. 12 (01.12.1898). Unter anderem wird hier die Freiheit der Frau im Christentum gepriesen. “Christus begegnete im gleichen Maße Frauen, so auch Männern, alle Marias Magdalenas, Samaritanerinnen und andere stehen auf dieselbe Stufe mit Nikodemus und Lazarus und anderen Männern, so dass man nicht sagen kann, dass Christus den Frauen eine andere Religion verkündigt hätte. Die religiöse Selbständigkeit der Frau ist im Christentum zu suchen. Maria vernachlässigt ihre Hausarbeiten wegen ihres Gesprächs mit Jesus über den Glauben und er lobt sie dafür, und nicht Martha, die in der Sorge um das Haus die echte und wichtigste Aufgabe der Frau sieht. Wenn aber die Wohlfahrt der Seele die allerwichtigste Sache der Frau genauso wie die des Mannes ist, dann ist doch die Frau frei, da in der Religion das Grundprinzip unseres ganzen Lebens ist. In ihrer innerlichen Freiheit wird sie die Entscheidung treffen, so oder so zu handeln. Sie wird keine äußeren Hindernisse, Naturgesetze oder alten Bräuche anerkennen, solange sie nicht selber mit ihrem Gott redet und dann freiwillig gehorcht.” Es gab natürlich auch Stimmen, die die bestrebte Emanzipation verurteilten oder als unnötig ansahen. Ein Beispiel dafür ist der Artikel des Journalisten Frīcis Kārkluvilks (F. K.), “Emancipācija un emancipētas sievietes”, *Baltijas Vēstnesis* (19.01.1895) und (20.01.1895). Seiner Meinung nach ist die Emanzipation bei Letten und Lettinnen “eine überflüssige, aus anderen Ländern eingeführte und in unseren ihr nicht entsprechenden Boden gepflanzte und deswegen sterbende Pflanze”. F. K., “Emancipācija un emancipētas sievietes”, *Baltijas Vēstnesis* (20.01.1895).



was die Emanzipation sei und was sie darstellen solle. Dabei vertritt der Autor oder die Autorin zwar die Meinung, dass vor allem die Arbeitsmöglichkeiten von Frauen breiter gemacht werden sollten. Dann aber wird eingegrenzt: eine besoldete Arbeit außerhalb des Hauses sei nichts für eine verheiratete Frau mit Kindern, die für ihre Familie sorgen solle. Nur unverheirateten, verwitweten oder notleidenden verheirateten Frauen ohne Kinder sollte eine bezahlte Arbeit zugänglich sein.<sup>23</sup> Dementsprechend dominierte noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fast unbestritten die Meinung, dass eine Frau nur mit dem Zweck der Familie zu dienen ausgebildet werden sollte.<sup>24</sup>

Die Entscheidung für die Ausbildung der Kinder hing stark von der finanziellen Situation der Familie ab. Doch in allen Schichten der Gesellschaft wurde bevorzugt den Knaben eine Schulausbildung gegeben. Viele Kinder erhielten ihre einzige Ausbildung zu Hause, wo ihnen das Lesen beigebracht wurde. Zu Hause wurden Gebete, Lieder und Bibeltexte benutzt, um den Kindern eine Grundausbildung zu geben. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden mehr Schulen eröffnet.<sup>25</sup> Doch noch 1894 besuchten nur 67,6% der Kinder im Schulalter eine Schule.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> "Par sieviešu jautājumu", *Dienas Lapa* (29.06.1979).

<sup>24</sup> Noch 1904 schrieb der lutherische Pfarrer August Bielenstein (1826–1907), dass die Bildung der Frau der Bildung ihres Mannes entsprechen solle. Sie brauche das alles nicht, was an einer universitären Ausbildung zur Verfügung stünde. Vor allem solle sie an den Interessen ihres Mannes teilhaben haben können und einen guten Geschmack haben, was sich in ihrer Kleidung und der Heimeinrichtung zeigen solle. August Bielenstein, *Ein glückliches Leben: Selbstbiographie* (Riga: Jonck & Poliewsky, 1904), 440. Siehe auch Vita Zelče, *Nezināmā*, 142.

<sup>25</sup> Nach dem Gesetz musste in jeder Gemeinde von 500 Männern eine Grundschule eingerichtet werden, sie sollte den Kindern Lesen, Grundkenntnisse der Religion und Kirchenlieder beibringen. In die Schule wurden etwa 10 Jahre alte Kinder aufgenommen und sie lernten solange, bis der Pfarrer erkannte, dass sie genügend über die verlangten Kenntnisse verfügten. Auch das Wissen derjenigen Kinder, die zu Hause unterrichtet wurden, musste jede vierte Woche vom Pfarrer geprüft werden. In jeder Gemeinde von 2000 Männern wurde eine Gemeindeschule eingerichtet. Hier wurde Lesen, Rechnen, Katechismus und Kirchenlieder unterrichtet. Austra Avotiņa et al., *Latvijas kultūras vēsture* (Rīga: Zvaigzne ABC, 2003), 140.

<sup>26</sup> Vita Zelče, *Nezināmā*, 152.

Die Schulausbildung war einer der wichtigsten Tradenten des biblischen Textes. Anfang des 19. Jahrhunderts war die Bibel bei weitem kein weit verbreitetes Buch. Die Zeugnisse jener Zeit beweisen, dass es auf dem von Letten bewohnten Territorium auf hundert Familien etwa eine Bibel gab.<sup>27</sup> In den 40er Jahren besaßen in Livland von insgesamt 300.000 Letten lediglich 85.000 eine Bibel. Erst in den siebziger und achtziger Jahren begann eine massenhafte Verbreitung der Bibel, vor allem auf Jahrmärkten. Man darf sich aber nicht vorstellen, dass die Bibel in jedem Haushalt zugänglich war, sie wurde vor allem über den Schulunterricht und das Gemeindeleben übermittelt.<sup>28</sup> Wie ein Unterricht in der Schule aussehen konnte, können wir einer Beschreibung des lettischen Schriftstellers Teodors Zeiferts<sup>29</sup> entnehmen:

“Die Glaubenslehre als der allerwichtigste Unterricht wurde und wird in allen Volksschulen gelehrt, und er wurde der biblischen Grundlehre entsprechend gegeben.” Teodors Zeiferts beschreibt, wie unterschiedlich dieser Unterricht gestaltet sein konnte: “Mochte die Lehre des Gotteswortes von schweren Stücken zum auswendig Lernen und Pauken der biblischen Geschichten bestehen, oder von langen und breiten Erklärungen von Lebensvorkommnissen, oder von lebendigen Gesprächen, oder witzigen Ausführungen und Schlussfolgerungen, oder in langmütigen Belehrungen, sie war stets auf die Heilige Schrift begründet.”<sup>30</sup>

Auch wenn das eher positiv klingt bezeugt er in seinen Ausführungen später doch auch: selbst wenn die christlichen Grundsätze unter den Letten weit akzeptiert waren und die Frömmigkeit durch Gebet, Lieder und Lesen von Literatur mit christlichem Inhalt durchaus üblich waren, so war doch ein Vorbehalt gegenüber der Bibel weit verbreitet: die Bibel sei

---

<sup>27</sup> Valdis Tēraudkalns, “Bībeles biedrības Latvijas teritorijā 19. gadsimtā und 20. gadsimta sākumā”, in *Bībele: Raksti, teksts, kultūrvidē* (Rīga, LBB: 2005), 214–239; 217.

<sup>28</sup> Valdis Tēraudkalns, “Bībeles biedrības”, 227.

<sup>29</sup> Teodors Zeiferts (1865–1929) war Pädagoge und Literat. Besonders ist sein Werk der Geschichte der lettischen Literatur zu erwähnen, das 1922 zum ersten Mal erschienen ist.

<sup>30</sup> Teodors, “Latviešu Bībele”, *Austrums* (01.05.1889).

ein Buch, das unverständlich und geheimnisvoll sei und deswegen dürften nur Ausgewählte sich ihr nähern.<sup>31</sup> Für solch eine Vorstellung könnte das im 19. Jahrhundert dominierende hierarchisch ekklesiale Modell des Luthertums in Kurland und Livland verantwortlich sein, das von den deutschbaltischen Gutsherren und Pfarrern kontrolliert wurde. Die Bibel wurde als der Text der Geistlichen, der Experten angesehen, die die wahre Bedeutung der Texte entdecken müssen und diesen dann weitergeben.<sup>32</sup>

Wegen der sozialen Spannungen ist eine stetig wachsende Distanz der lettischen Intelligenz zum Christentum gegen das Ende des Jahrhunderts spürbar. Die Landesgeschichte wurde immer polarisierter dargestellt, die Zeit vor der Christianisierung im 13. Jahrhundert wurde als das goldene Zeitalter vorgestellt, in dem sich das friedliche Lettentum frei verwirklichen konnte. Das genuin Lettische war kaum mit der Bibel zu verbinden. Ein Beispiel für solche Vorstellungen ist das vom Dichter Andrejs Pumpurs verfasste Nationalepos "Lāčplēsis" ("Bärentöter"), das 1888 erschienen ist. Das Christentum wird dort als "fremder Glaube" dargestellt, das mit Lüge und Gewalt gebracht wurde, um die Letten zu versklaven. Pumpurs scheute sich nicht, die aus der lettischen Folklore bekannten Götter, ebenso wie einige der lettischen Tradition untypische Götter in einem Olymp zusammenzuführen, um damit ein Bild der "wahren" lettischen Mythologie zu schaffen, die übrigens der ursprünglichen lettischen Mythologie untypische patriarchal-hierarchische Züge trägt.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Teodors, "Latviešu Bībele".

<sup>32</sup> Durch den Einfluss der Brüdergemeinde im 18. Jahrhundert bildete sich zwar ein etwas egalitäreres Verständnis der Bibelinterpretation, doch es brauchte Zeit bis sich das allgemein durchsetzte. Noch in den Anfängen des 20. Jh. ist zu lesen, dass niemand die Bibel lese, außer den Baptisten. "Lauku nemieri", *Austrums* (01.01.1906); Valdis Tēraudkalns, "Bībeles biedrības", 226.

<sup>33</sup> Die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägte Opposition Lettentum – Christentum ist bis heute in breiten Gesellschaftskreisen Lettlands stark.

Die Bildung des nationalen Bewusstseins und des nationalen Schrifttums liegt zunächst in den Händen von Männern.<sup>34</sup> Erst in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts tauchten auch erste Schriftstellerinnen auf der Bühne der lettischen Literatur auf, doch erst auf der Schwelle zum 20. Jahrhundert gewann die literarische Tätigkeit von Frauen eine Anerkennung. Vor allem die Werke der Dichterin Aspazija (mit wirklichen Namen Elza Pliekšāne, 1865–1943) bewiesen, dass auch in diesem Bereich mit der Größe der Frauen zu rechnen ist.<sup>35</sup>

Eine der ersten Frauen, deren schriftstellerische Tätigkeit bekannt ist, ist Marija Medinska geb. Valdemāre. Sie wurde schon 1890 als die erste lettische Schriftstellerin in einem kurzen Artikel der lettischen Zeitschrift „Austrums“ gepriesen.<sup>36</sup> 1830 wurde sie im nordwestlichen Teil des heutigen Lettlands in der Nähe von Talsi geboren. Ihre Eltern Marija und Mārtiņš Valdemārs waren Besitzer eines Bauernhofes, den sie aber vermutlich aus finanziellen Gründen aufgaben und mit ihren Kindern in die Kleinstadt Sasmaken (heute Valdemārpils) zogen, wo der Vater der Familie als Küster wirken konnte.

Offenbar gelang es ihnen, ihren Kindern eine relativ gute Ausbildung zu sichern, denn alle drei Kinder, die ein Erwachsenenalter erreichten – Indriķis, Krišjānis und Marija – haben wichtige Spuren in der Kulturgeschichte Lettlands hinterlassen.<sup>37</sup> Ihr Bruder Krišjānis Valdemārs (1825–1891), der

---

<sup>34</sup> Die männliche Dominanz ist diesbezüglich auch in der Sprache zu erkennen, die in dieser Zeit durch das Streben nach einer lettischen Identität viele Neueinführungen erlebt. Unter den Schlüsselbegriffen des nationalen Bewusstseins dominierten vor allem solche, die mit der Männerwelt zu tun haben, z.B. die Sprache der Väter, die Lieder (Volkslieder) der Väter, das Vaterland (Heimat), Volksbrüder. In der Folklore leben auch in diesem Schrifttum die Mutterbilder als Beschützerinnen Archetypus weiter. Janīna Kursīte, „Die mythische und nationale Identität in der lettischen Literatur“, in *Literatur und Nationale Identität III: Zur Literatur und Geschichte des 19. Jahrhunderts im Ostseeraum: Finnland, Estland, Lettland, Litauen und Polen*, Hg. v. Y. Varpio, M. Zadencka (Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 2000), 49–59; 50–52.

<sup>35</sup> Ihr Theaterstück „Verlorene Rechte“ wurde sehr breit in der damaligen Presse diskutiert. Wenn auch sie viele ideologische Gegner fand, überzeugte sie doch mit ihrem Talent. Vita Zelče, *Nezināmā*, 130–132.

<sup>36</sup> „Medinsku Marija“, *Austrums* (01.06.1890).

<sup>37</sup> Indriķis (1819–1880) wurde Archivar und als Johann Heinrich Wolde-mar publizierte er zur Heimatkunde. Žanis Unāms, *Marija Valdemāre (Medinska): Pirmā latviešu stāstu rakstniece* (Rīgā: Loga, 1937), 8.

bekannteste Vertreter der Familie, war einer der Gründer des Junglettentums.<sup>38</sup> Auch in ihrer Familie wurde die schulische Ausbildung der Jungen vorgezogen, so war Krišjānis der erste, der in die Schule kam und er wurde auch der erste Lehrer für Marija. Sie konnte aber noch zwei Jahre bei der Frau des Gerichtsschreibers Unterricht erhalten.<sup>39</sup> Eine gewisse Zeit hat sie auch selber als Lehrerin kleinen Mädchen Unterricht gegeben. Doch das sicherte kein genügendes Auskommen, so hat sie vermutlich eher aus pragmatischen Gründen den Deutschen Müller Neumann geheiratet. Die Ehe war unglücklich und Marija trennte sich von ihrem Mann, mit dem sie zusammen drei Kinder hatte.<sup>40</sup>

Nach der Trennung zog sie 1865 mit ihrer Tochter und Mutter nach Russland, nach Novgorod, wo ihr Bruder Land und Gut gekauft hatte, um dort eine lettische Kolonie zu gründen. Sie wurde Verwalterin dieses Besitzes, was allerdings mit verschiedenen politischen, finanziellen und organisatorischen Schwierigkeiten verbunden war.<sup>41</sup> Vermutlich um ihre finanzielle Situation zu verbessern, heiratete sie nochmals, diesmal den litauischen Bauern Medinsky, von dem sie eine Unterstützung erhoffte, um mit dem schweren Alltag zurechtzukommen. Das Verhältnis zum lettischen Schriftsteller Fricis Brivzemnieks, der fast 20 Jahre jünger und erst am Anfang seiner

---

<sup>38</sup> Krišjānis Valdemārs war einer der ersten hochgebildeten Letten und Gründer der ersten lettischen Verbindung in Tartu. Er studierte Staatsrecht und Wirtschaft, arbeitete auch als Beamter im Finanzministerium in St. Petersburg. In St. Petersburg gründete er auch die erste prolettische Zeitschrift "Pēterburgas Avīzes" (St. Peterburgische Zeitung). Er kritisierte die Privilegien des Adels und erhoffte die russische Elite in seinem Kampf für die lettischen Bauern auf seine Seite zu gewinnen. Ieva Zake, *Nineteenth-century Nationalism*, 32.

<sup>39</sup> Žanis Unāms, *Marija Valdemāre*, 7–8.

<sup>40</sup> Žanis Unāms, op. cit., 8.

<sup>41</sup> Als sie dort ankam, herrschten auf dem Gut chaotische Verhältnisse. Der Besitz war voll mit Letten aus den Westen Lettlands, die dem Aufruf Krišjānis Valdemārs gefolgt waren. Sie hofften ihre materielle Situation in Russland zu verbessern, indem sie das Land dort mieteten oder kauften. Marija musste mit den Beschwerden der Neusiedler und mit dem unwirtschaftlichen Verhalten ihres Bruders zurechtkommen. Žanis Unāms, *Marija Valdemāre*, 13. Sie beklagt sich in einem Brief, dass ihr Bruder Krišjānis sich in fünf Jahren nicht einmal die Zeit nimmt, sich im Gut aufzuhalten. Die angefangene Sache zu Ende zu führen wäre patriotisches Werk genug. Žanis Unāms, *Marija Valdemāre*, 15.

Laufbahn war, ist nur eine Episode in ihrem Leben geblieben. Als die Umstände im Besitz ihres Bruders unmöglich wurden, zog sie mit ihrer Tochter und ihrem Mann nach Südrussland um, wo sie 1887 auch starb.<sup>42</sup> Ihr Leben zeigt die soziale Unsicherheit von Frauen in dieser Zeit, die oft nur durch Heirat verbessert werden konnte. Diese Umstände wirkten sich natürlich auch auf ihre schriftstellerische Tätigkeit aus, die sie aus pragmatischen Gründen teilweise einstellen musste. In einem Brief an ihren ersten Biographen Matīss Ārons 1879 antwortet sie auf seine Ermutigungen und bekennt, dass die zugeordneten Lebensrollen der Frauen ein Hindernis für ihre schriftstellerische Tätigkeit ist:

“Wahrlich, wenn alle Landsmänner so wie Sie dächten..., dann gäbe es vielleicht mehr Landsfrauen, die was Wertvolles publizierten. Ich kann nicht leugnen, dass es den Frauen allein, von verschiedenen alltäglichen Hindernissen gebundenen, viel schwieriger ist einen Zustand zu erreichen, dass man etwas Bemerkenswertes schreiben könnte, – und, wenn noch von der Seite der Volksgenossen keine Ermutigung, sondern Sticheleien zu erwarten sind, dann traut sich selten eine die Stimme zu erheben, wenn auch bekannt wäre, wie viel Unkraut noch aus dem Volk zu jäten ist. So gilt ein Dank an diejenigen Landsmännern, die die wahren Aufgaben und Bedürfnisse der Menschheit erkannten und versäumten nicht die zu fördern. Denn nur in Zusammenarbeit ist es möglich die jüngere Generation geistig zu heben, während es den Landsmännern alleine, die Frauen an die Seite schiebend, schwerer möglich ist.”<sup>43</sup>

Leider verraten die wenigen von ihr zurückgebliebenen Briefe und die Berichte ihrer Zeitgenossen nichts über ihre Religiosität oder ihren Bezug zur Bibel, so bleibt nur ihr eigenes literarisches Werk zur Beurteilung.

---

<sup>42</sup> Zu ihrem Lebenslauf: Vita Zelče, “Marija Valdemāre – Naumane – Medinska: 19. gadsimta sievietes nepabeigtā biogrāfija”, *Latvijas Arhīvi* 4, 2007, 143–169.

<sup>43</sup> Matīss Ārons, “Medinsku Marija, dzim. Valdemar”, in *Saimnieču un Zeltēņu kalendārs* (Rīga: P. Bisnieks, 1893), 1–8; Vita Zelče, “Marija Valdemāre”, 152.

Ihr erstes Buch ist eine Lokalisierung eines Werkes des Deutschen Schriftstellers Hermann Schmid "Der bayerische Hiesel", die sie unter dem Namen "Ozols, viņa dzīve un gals" ("Ozols, sein Leben und Tod") 1872 herausgab. Sie hatte diese Geschichte in eine Erzählung umgewandelt, die das lettische Bauerntum im Kampf für ihre Rechte vor den Gutsherren zeigt. Ihre erste Originalgeschichte "Zemnieks un muiznieks" ("Bauer und Gutsherr"), die von ihrem Umgang mit der Bibel zeugt, erschien 1877 als Buch, während Marija Medinska sich in Novgorod aufhielt. Damit wurde sie die erste Lettin, die ein Originalprosawerk publizierte.<sup>44</sup>

Mit viel Gefühl zeichnet sie darin die Dramatik der Verhältnisse zwischen zwei ungleichen Parteien der Gesellschaft. Die Geschichte ist ein Beispiel für die soziale Ungerechtigkeit in der Zeit des Frondienstes, die den Bauern wegen der Willkür der Gutsherren widerfährt. Die Familie des Bauers Legzdiņš erleidet einen schweren Schicksalsschlag nach dem anderen. Diese beginnen damit, dass ein Gutsherr, um den Platz für ein neues Gut zu schaffen, das Haus der sechsköpfigen Bauernfamilie enteignet.<sup>45</sup> In Armut und im Kampf für Gerechtigkeit sterben zwei der Kinder und auch Legzdiņš selbst. Das Leben der Familie scheint zerstört zu sein. Doch zufälligerweise ist die Bauersfrau Anna Legzdiņa mit ihrem neugeborenen Kind in der Nähe, als die Baronin, während sie unterwegs ist, ihr Kind zur Welt bringt. Die beiden Söhne werden durch die Hebamme ausgetauscht. So wächst der Annas Sohn Kārlis, auf dem Gutshof auf, während sie sich um den Sohn des Barons kümmert.<sup>46</sup> Wenn auch Kārlis glaubt, das Baronenehepaar seien seine leiblichen Eltern, so ist er doch von klein auf gerne mit den Bauern zusammen. Er schließt verbotene Freundschaften mit den Bauernkindern und verteidigt die Bauern vor dem Baron. Am Ende der Geschichte wird der Tausch bekannt.

---

<sup>44</sup> Marija Medinska, *Semneeks un muischneeks* (Rihgā: V. Dihriķa, 1877).

<sup>45</sup> Die Geschichte zeigt auch die Gewalt und Grausamkeit der Gutsherren gegenüber ihren Untertanen und die Entfremdung der Pfarrer gegenüber dem einfachen Volk. Die Episode über das Auspeitschen der Kinder vor den Augen ihrer Eltern illustriert diese Seite des Gutsherrentums. Marija Medinska, *Semneeks un muischneeks*, 27.

<sup>46</sup> Das ist natürlich ein sehr ähnliches Motiv wie im berühmten Roman von Mark Twain, *Prinz und der Betteljunge*, der allerdings erst 1881, vier Jahre später als diese lettische Geschichte, erschienen ist.

Die Gerechtigkeit wird hergestellt, das Gutsherrenehepaar erhält das von ihnen verdiente Schicksal: Infolge der Nachricht stirbt der Baron, die Baronin zieht sich zurück und führt ihr weiteres Leben in vollkommener Abgeschiedenheit. Kärliis verschenkt das Gut an den gesetzlichen Erben und arbeitet als Arzt, um allen so viel wie möglich zu helfen.

In dieser, im Stil der Sentimentalprosa geschriebenen Beschreibung der sozialen Ungerechtigkeit lässt die Autorin auch ihre Theologie erkennen. Es handelt sich dabei um keine Überlegungen, die sie aus Büchern gewonnen hat, sondern es sind vor allem Erkenntnisse, die aus ihren Beobachtungen erwachsen. Vor allem stellt sie in der Geschichte eine Art Theodizee-Frage: Sie lässt ihre Charaktere angesichts des Leidens, hervorgerufen durch die sozialen Unterschiede, immer wieder nach der Rolle Gottes fragen. "Wenn es nur einen Gott gibt, der alle Menschen schuf, wie hat er aber uns alles so gut getan, und den armen Leuten so viel Schweres aufgeladen?", fragt Rose, die kleine Tochter des Gutsherren, in kindlicher Naivität.<sup>47</sup> Bei der Antwort auf solche Fragen scheint die Geschichte die Bibel zunächst nur auf die Seite der Gutsherren und der sie unterstützenden lutherischen Pfarrern zu stellen. Darin spiegelt sich die schon vorher beschriebene Distanz zum biblischen Text wider, auch für fromme Menschen. So legt die Autorin dem Pastor aneinandergereihte Zitate aus einigen Psalmen in den Mund. Im Rahmen der Geschichte werden diese in der Kirche vorgelesen, zusammen mit einem Aufruf zur Busse: "... die Erde ist voll der Güte des Herrn" (Ps 33:5), "Er wird kein Gutes mangeln lassen den Frommen." (Ps 84:12), "... die den Herrn suchen, haben keinen Mangel an irgendeinem Gut." (Ps 34:11)<sup>48</sup> Diese Zitate werden zur Begründung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs

---

<sup>47</sup> Marija Medinska, *Semneeks un muischneeks*, 55. Ähnlich gestellte Fragen kommen auch sonst in der Geschichte vor. Der arme Legzdīņš fragt im Gespräch den Pfarrer: "Ist denn der Stand der Bauern von Gott besonders bestraft?" (10); sein kleiner Sohn fragt, als er das Wohlergehen der Gutsherren sieht: "Haben denn sie einen anderen Gott, einen besseren als die armen Leute?" (14). In ihrer Verzweiflung betet die Bäuerin Anna: "O, Gott! Wenn Du gerecht bist und wir alle Deine Kinder – warum hilfst Du uns denn nicht, uns, die die Hilfe am meisten brauchen!" (27).

<sup>48</sup> Hier und sonst, wenn nicht anders vermerkt zitiert nach *Die Bibel: mit Apokryphen, nach der Übersetzung Martin Luthers* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008).



herangezogen: Wer arm ist, hat das der eignen Schuld zu verdanken.<sup>49</sup> Dabei lässt die Autorin z.B. bei Ps 34:11 die sozialkritische Pointe aus, die darin liegt, dass gerade die “Reichen darben und hungern müssen”, im Gegensatz zu denen, die den Herrn suchen.<sup>50</sup> Es kann gut sein, dass die Autorin diese Texte tatsächlich nur als Zitate kannte, ohne ihren ursprünglichen Kontext. Sie wollte aber wohl vor allen die Korruptheit der Geistlichkeit darstellen, die die Bibel für ihre eigenen Interessen missbrauchen. Sie können nur Bibelzitate herabzitiieren, setzen sich aber nicht für die Notleidenden ein.<sup>51</sup>

Im Gespräch mit dem Pfarrer hört Legzdiņš noch weiter, dass die “Herren und die Regierung von Gott eingesetzt sind” und es Gottes Gesetz sei “die Herren zu ehren”.<sup>52</sup> Mit dieser Anspielung auf Römer 13 werden in der Geschichte seitens der Pfarrer die Privilegien der Gutsherren verteidigt. Das wahre Gesicht der Geistlichkeit offenbart sich dann später durch eine Vision, die der sterbende Legzdiņš kurz vor seinem Tod hat, dass hinter jedem Pfarrer der Teufel steht und lacht.<sup>53</sup>

Wenn man die Geschichte weiterverfolgt, wird klar, dass die Autorin keineswegs die christliche Tradition als solche für die sozialen Missstände verantwortlich macht. Sie greift vielmehr das Liebesgebot auf, um ihre Sichtweise in den Überlegungen des Hauptprotagonisten Kārliis darzulegen: “Wahrscheinlich wird doch Gott..., der die ganze Natur so lieblich geschaffen hat und all diese Schönheit allen in gleichem Masse sehen lässt, damit darauf hingewiesen haben, dass die Menschen einander lieben und füreinander sorgen sollten, damit alle gleich froh sein könnten.”<sup>54</sup> Wenn auch in diesen Worten das Liebesgebot mehr in dem Buch der Natur und weniger in der Bibel geschrieben

<sup>49</sup> Marija Medinska, *Semneeks un muischneeks*, 9.

<sup>50</sup> Marija Medinska, op. cit., 35.

<sup>51</sup> Die Genauigkeit der Bibelzitate spricht dafür, dass Marija den Bibeltext vor sich gehabt haben könnte. Ein kleiner Fehler am Anfang des Buches zeigt aber, dass ihre Bibelkenntnisse nicht perfekt waren. Sie zitiert den Deutschen Spruch “Jeder sollte vor seiner eigenen Türe kehren” und meint, dies sei ein Bibelzitat. Dieser Fehler könnte aber auch ihrem Freund Fricis Brivzemnieks zugeschrieben werden, der vielleicht diese Einleitung, die mit einem Lob der Autorin beginnt, geschrieben haben könnte. Žanis Unāms, *Marija Valdemāre*, 7–8.

<sup>52</sup> Marija Medinska, *Semneeks un muischneeks*, 10.

<sup>53</sup> Marija Medinska, op. cit., 10.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 46.

scheint, ist doch diese Aussage ohne den biblischen Bezug nicht zu verstehen. Der Hinweis auf die Natur ist eher die Auslegung des Gebots, bzw. lässt die Schöpfungsordnung erkennen, in der es von Natur aus keine besonders privilegierten Menschen gibt. Vielmehr, und das ist ihre Antwort auf die Theodizee-Frage, ist die Ungerechtigkeit, die besteht, nicht von Gott gewollt, sondern ist das Werk der Menschen. Gottes Wille ist das Liebesgebot, das man sogar in der Natur ablesen kann. Damit spricht die Autorin eine ähnliche Sprache wie ihre männlichen Kollegen aus der Nationalbewegung. In der Zeitschrift “Pēterburgas Avīzes”, die die Meinung der Jungletten kundgab, wurde das Menschsein der Bauern und eine egalitäre Schöpfungsordnung verteidigt.<sup>55</sup> Die Jungletten mussten sich gegen die Ansicht verteidigen, dass Lettisch-sein gleichzusetzen sei mit Bauer-sein, die Worte “Lette” und “Bauer” wurden fast als Synonym benutzt.<sup>56</sup>

Frauen spielen in “Zemnieks un muižnieks” allgemein eine große Rolle. Wenn sie auch in den klassischen Rollen der Hausfrauen vorkommen, so sind sie doch die entscheidenden Personen, die die Geschichte weiter voran bringen. Es sind Frauen, die die Geschichte wenden. Im Tausch der Kinder wird Gottes Wille gesehen, die Hebamme kann sogar beten: “Wie wunderbar sind deine Wege, o Gott, und wie herrlich führst du sie zu Ende! Ich erkenne Deine Stimme und die Aufgabe, die Du mir auferlegt hast. Du hast deiner geringen Magd die Rache in die Hand gegeben und diese Aufgabe soll mir heilig sein. Du wirst mir selber Deine Hand reichen, wenn es Dein Wille sein wird.”<sup>57</sup> Es sind wiederum keine exakten biblische Zitate, aber die Sprache ist an biblische Ausdrucksweise angelehnt. So erinnern diese Aussagen an Psalm 66:3 “Wie wunderbar sind Deine Werke!”, aber auch an Ps 18:47 in der älteren lettischen Übersetzungen “der Gott, der mir die Rache gab”.<sup>58</sup> Auch die

---

<sup>55</sup> Edgars Šillers, “Pēterburgas Avīzes”: *Rakstu izlase I* (Rīga: Latvijas Skolotāju savienība, 1928), 32.

<sup>56</sup> Manche versuchten auch zu behaupten, dass schon von Natur aus wesentliche Unterschiede zwischen Deutschen und Letten bestünden. Ieva Zake, *Nineteenth-century Nationalism*, 32.

<sup>57</sup> Marija Medinska, *Semneeks un muischneeks*, 39.

<sup>58</sup> Die Bibel wurde erstmals 1694 von dem deutschen Pfarrer Ernst Glück ins Lettische übersetzt und herausgegeben. Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts bildete sie die Grundlage aller lettischen Bibelausgaben, die eigentlich lediglich korrigierte Versionen dieser Übersetzung darstellten.

biblischen Ausdrücke über Dahingeben der Feinde in die Hand von jemanden könnten den Hintergrund der Ausdrucksweise bilden.<sup>59</sup> Die “geringe Magd” erinnert aber an die Niedrigkeit der Maria im Magnificat in Lk 1:48. Es geht der Autorin offenbar weniger um das genaue Bibelzitat, aber da sie die Wendung in der Geschichte als Gottes Tat darstellen will, greift sie auf die ihr bekannte theologische Sprache zurück, die von der Bibel, vielleicht auch von der Gebetsprache beeinflusst ist.

Wenn auch die Geschichte eine gewisse Distanz zum biblischen Text verrät, so ist sie auf der anderen Seite doch ein Beweis dafür, dass biblische Texte über Tradition und Gebete dennoch zu einem verinnerlichten Text geworden sind. Auch wenn die Geschichte zeigt, wie die Bibel von den Herrschenden missbraucht werden kann, so stellt sich die Autorin in ihrer Erzählung und stellt sie vor allem die christliche Botschaft, das Evangelium auf die Seite der Armen. Gott gibt schließlich ihnen Recht, die Wahrheit und die Liebe Gottes steht auf der Seite der Unterdrückten. Dabei werden die Frauenfiguren in der Geschichte zu Glaubensträgerinnen, sie werden als die Weisen dargestellt. Die Aussage von Anna Legzdina scheint ein Bekenntnis der Autorin selber wiederzugeben: “Ich habe solche Herzschmerzen erlebt, die wie eine Flamme im Herzen brennen und es fast zu erdrücken scheinen, dann ist aber Gott die einzige Zuflucht, und ein Gebet vom Herzen ist wie ein erfrischender, leichter Wind, der die brennende Wunde kühlt.”<sup>60</sup>

Auch in der Erzählung der Publizistin Hermine Zālīte, geb. Balode (1858–1932) sehen wir in ähnlicher Weise, wie die Bibel für die Unterstützung der Armen zur Hilfe gerufen wird. Ihr Werk gehört schon zu nächsten Generationen als das von Marija Medinska. Ihr Lebenslauf zeigt, dass sich die Prozesse in der lettischen Gesellschaft schon weiterentwickelt haben, auch wenn sie ebenso wie Marija aus eher einfachen Verhältnissen stammt. Sie und ihr Mann, ein bekannter Intellektueller,

---

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wurden noch sechs revidierte Textversionen herausgegeben: 1739, 1794, 1825, 1854, 1877 und 1898.

<sup>59</sup> “Gelobt sei Gott der Höchste, der deine Feinde in deine Hand gegeben hat” Gen 14:20, weiter auch Deut 21:10, Jos 21:44, Ri 3:28. Zahlreich sind die Bibelstellen, in denen es umgekehrt um das Dahingeben in die Hände der Feinde geht, z.B. Lev 26:25, Jer 12:7, u.a.

<sup>60</sup> Marija Medinska, *Semneeks un muischneeks*, 57.

pfliegten ein offenes Haus, das zur Begegnungsstätte der damaligen Intelligenz wurde, einen der ersten lettischen Salons.<sup>61</sup> Hermine Balodes Vater war ein Schmied.<sup>62</sup> Ihr Großvater war ein Prediger der Brüdergemeinde, und auch in der Familie ihrer Eltern wurden noch die Herrnhuter Traditionen gepflegt. Den ersten Unterricht haben sie und ihre Geschwister zunächst zu Hause erhalten. Es war unmöglich, nach dem Tod ihres Vaters die Schule zu besuchen. Doch alle drei Kinder können in ihrem Leben eine beachtliche Karriere vorweisen. Ihr ältester Bruder Aleksandrs hat das Polytechnikum zu Riga absolviert.<sup>63</sup> Viel bekannter war aber ihr jüngster Bruder Karlis Balodis, einer der Gründer und ersten Professoren der Universität Lettlands. In der Zeit des Nationalstaates nach 1918 war er auch im Parlament tätig und wurde durch seine ökonomischen Publikationen bekannt. Auf Wunsch seiner Mutter hat er aber zunächst Theologie in Dorpat studiert. Um für ihn zu sorgen, hat ihn auch Hermine Balode dorthin begleitet und hat einen engen Austausch mit ihm gepflegt. Und als er als lutherischer Pastor nach Brasilien ausreiste, um dort eine lettische Kolonie zu gründen, begleitete sie ihn mit ihrem Mann.<sup>64</sup>

Ihr Mann Pēteris Zālītis promovierte in Jena in Philosophie, wurde Professor an der Universität Lettlands, war aber auch Redakteur der beliebten Zeitschrift "Mājas Viesis" ("Gast des Hauses"), in der auch sie mitarbeitete und publizierte. Unter ihren Publikationen sind Originalgeschichten, Reisebeschreibungen, Artikel und, womit sie am meisten Popularität errungen hat, ein Kochbuch, das sie unter dem Pseudonym Minjona publizierte.<sup>65</sup> Von ihrer Einstellung zur Rolle der Frau erfahren wir durch ihre Schrift "Par sieviešu pienākumiem" ("Über die Pflichten der Frauen"), die 1898 in der Zeitschrift

---

<sup>61</sup> So erinnert sich die Dichterin Aspazija. Pēteris Zālīte, *Ko liela latviešu mums stāsta: Hermīnes Zālītes (dzim. Balode) dzīve, darbi, raksturojums* (Rīga: Autora izdevums, 1937), 261.

<sup>62</sup> Pēteris Zālīte, *Ko liela latviešu mums stāsta*, 5.

<sup>63</sup> Pēteris Zālīte, op. cit., 6.

<sup>64</sup> Ibid., 8.

<sup>65</sup> Hermīne Zālīte (Minjona), *Mahjsaimneezibas un pawahru mahksla: rokas grahmata seltenem un nama mahtem wisos jautajumos par glihtu, smalku un eenesigu mahjsaimneezibu* (Rīga: Ernsts Plate, 1901–1902).

“Baltijas Vēstnesis” erschien.<sup>66</sup> Darin verteidigt sie eine mäßige Emanzipation, wie das auch sonst bekannt war – Emanzipation soll dazu führen, dass vor allem die unverheirateten Frauen ihr Auskommen besser verdienen können, doch verheirateten Frauen gebührt es nicht für ihr Auskommen selber zu sorgen. Die Gesetze der Natur binde die Frau an das Haus und wenn man das nicht beachte, dann gehe im häuslichen Leben viel verloren.<sup>67</sup> Auf der anderen Seite ist sie eine entschiedene Befürworterin der Ausbildung von Frauen, die einem so kleinen Volk wie den Letten nur zugute kommen könne.<sup>68</sup>

Die wichtigsten Rollen in ihren Geschichten der Sentimentalprosa übernehmen Frauen. Insgesamt sind das fünf Erzählungen und in allen geht es um die Ausbildung von Frauen, um das Wirken in Wohltätigkeit und Ausbildung. “Geh hin und lerne“<sup>69</sup>, so heißt eine der Erzählungen, in der von der Wohltat einer Witwe berichtet wird, die ihr letztes Almosen verschenkt, um die Ausbildung einer jungen Frau zu ermöglichen.

Die Bibel wird herangezogen in der Erzählung “Ko Kristus jaunā gadā runāja” (“Was Christus zu Neujahr sagte”).<sup>70</sup> Diese Kurzgeschichte ist ein Beispiel dafür, wie wieder der biblische Text benutzt wird, um die sozial Unterdrückten zu verteidigen. In einer wohlhabenden Familie wird zum Neujahr ein bestickter Paravent gekauft. Während alle sich darüber freuen, stellt sich heraus, dass die Herstellerin des schönen Handwerks

---

<sup>66</sup> “Par sieviešu pienākumiem”, *Baltijas Vēstnesis*, 21.–26.04.1888, publiziert auch in Pēteris Zālīte, *Ko liela latviete mums stāsta*, 39–64. Laut ihrem Mann wurde diese Schrift mit Hilfe ihres Bruders fertiggestellt. 39.

<sup>67</sup> Hermīne Zālīte, “Par sieviešu pienākumiem”, in *Ko liela latviete mums stāsta: Hermīnes Zālītes (dzim. Balode) dzīve, darbi, raksturojums*, Hg. v. Pēteris Zālīte (Rīga: Autora izdevums, 1937), 39–64; 62.

<sup>68</sup> Hermīne Zālīte, “Par sieviešu pienākumiem”, 68.

<sup>69</sup> Das erste Mal ist die Geschichte in der Zeitschrift *Mājas viesā mēnešraksts* (Monatsschrift des Hausgastes) 1895 erschienen, es ist auch im Buch von Pēteris Zālīte über seine Frau Hermīne wiederzufinden. S. L. (Zālīte-Liesma), “Ko Kristus jaunā gadā runāja”, in *Ko liela latviete mums stāsta: Hermīnes Zālītes (dzim. Balode) dzīve, darbi, raksturojums*, Hg. v. Pēteris Zālīte (Rīga: Autora izdevums, 1937), 81–87.

<sup>70</sup> Die Geschichte ist zusammen mit ihren anderen Geschichten von ihrem Mann Pēteris Zālīte in einem ihr gewidmeten Buch publiziert worden. Obwohl es keine Datumsangabe gibt, ist die Geschichte höchstwahrscheinlich zusammen mit den anderen Geschichten in den Jahren 1895 und 1896 verfasst worden. S. L. (Zālīte-Liesma), “Ko Kristus jaunā gadā runāja”, 78–81.

gerade in Armut gestorben ist. Das lässt die Frau der reichen Familie ihr Verhalten gegenüber den Armen ändern. So erlässt sie den Bauern ihres Gutes die Schulden und sie werden nicht aus ihren Häusern vertrieben. Eine Emanzipationsbestrebung ist in der Geschichte daran zu erkennen, dass wiederum eine Frauengestalt zu einem ethischen Vorbild wird, zunächst im Rahmen der Geschichte für ihren Mann, aber auch für den Leser der Geschichte. Und sie wird zu einem Vorbild, weil sie als Frau in dieser Geschichte frei über ihren Besitz verfügt.<sup>71</sup>

Die Geschichte ist sentimental und naiv gehalten, aber auch hier ist das Gebot der Nächstenliebe zentral. Aneinandergerейhte Bibelzitate und Anspielungen sollen den Willen Christi ausdrücken und der Wegweiser für das gerechte Handeln sein:<sup>72</sup> “Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst”,<sup>73</sup> “Tut wohl! Sogar denen, die euch verfluchen und verfolgen!”<sup>74</sup>, “Liebe Kinderchen, liebt einander, wie Christus euch geliebt hat”<sup>75</sup>. Die letzten zwei Ermahnungen werden sogar in der Geschichte in einer anderen Zitatensreihe wiederholt und neben weiteren Zitate angeführt. Das erste aus Mt 8:20 ist in veränderter Form vorzufinden: “Die Füchse haben Gruben und die Vögel haben Nester; aber viele Menschenkinder haben nichts, wo sie ihr Haupt hinlegen”.<sup>76</sup> Das zweite folgt sehr genau dem matthäischen Wortlaut: “Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir

---

<sup>71</sup> S. L. (Zālīte-Liesma), “Ko Kristus jaunā gadā runāja”, 81. Der Zivilrecht im Baltikum besagte damals, dass die Frau zwar Eigentum haben konnte, sie durfte aber nicht ohne Absprache mit ihrem Mann darüber verfügen. Allgemein war die rechtliche Situation der Frauen sehr beschränkt. In den Gesetzen galt das Prinzip, dass der Mann der Herr und Meister der Frau ist. Vita Zelče, *Nezināmā*, 21–23.

<sup>72</sup> S. L. (Zālīte-Liesma), “Ko Kristus jaunā gadā runāja”, 80.

<sup>73</sup> Lev 19:18, Mk 12:31, Röm 13:9, Jak 2:8.

<sup>74</sup> Diese ist eine Paraphrasierung von Lk 6:27-28 “Aber ich sage euch, die ihr zuhört: Liebt eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; segnet, die euch verfluchen; bittet für die, die euch beleidigen” und vielleicht klingt hier auch Mt 5:44 in dem Wort “verfolgen” mit: “Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen.”

<sup>75</sup> Dieses ist ebenso ein ungenaues Zitat, das sich sowohl auf Joh 13:34, 15:12, als auch auf 1 Joh 3:23, 2 Joh 5, Eph 5:2 beziehen könnte.

<sup>76</sup> Mt 8:20 “Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege.”

getan”.<sup>77</sup> Der Umgang der Autorin mit den biblischen Texten ist recht frei. Einerseits scheint das daran zu liegen, dass sie die Bibelzitate frei aus dem Gedächtnis zitiert, wie das z.B. das ungenaue Zitat des johanneischen Liebesgebots zeigt, da man hier keinen bewussten Grund der Veränderung erkennen kann. In der Paraphrasierung des Fragments des lukanischen Gebots der Feindesliebe könnte wiederum der Wunsch, die Pointe der selbstlosen Liebe in Kürze auszudrücken, eine Rolle gespielt haben. Doch in der Anführung von Mt 8:20 ist offenbar eine bewusste Veränderung vorgenommen. Hier sind statt des heimatlosen Christus viele Menschen als die Notleidenden und Hilfesuchenden dargestellt. Somit überträgt sie dieses Bibelwort auf die aktuelle Situation, die sie vor Augen hat, auf die Armen ihrer Zeit, wofür sie auch die ganze Geschichte einsetzt. Der Kontext der geringsten Brüder von Mt 25:40 lässt auch diesen Vers als einen Aufruf zur Wohltätigkeit verstehen. Die Geschichte ist nicht revolutionär und verlangt nicht nach einer neuen Gesellschaftsordnung. Noch im Rahmen der bestehenden sozialen Schichtung passiert das Wunder der menschlichen Nächstenliebe. Allerdings ist der Tod der armen Frau am Anfang der Geschichte eine Ermahnung: “Handle, solange es noch nicht zu spät ist!”<sup>78</sup>

Die behandelten Geschichten gehören zu den ersten Prosawerke lettischer Autorinnen. Schon alleine damit ist die Tätigkeit beider Schriftstellerinnen ein Teil der emanzipatorischen Bestrebungen von Frauen des 19. Jahrhunderts. Dazu zeigen die behandelten Geschichten, dass die Bibel in das Kulturgut der Letten integriert ist. Sie zogen die Bibel noch nicht direkt zur Hilfe für die Verteidigung der Rechte der Frauen heran, doch sie waren gewiss, dass sie als Teil der christlichen Tradition auf der Seite der Unterdrückten steht. Damit gehören die beiden Schriftstellerinnen auf jeden Fall nicht zu denen, die das Lettische und das Christentum gegeneinander ausspielten, im Gegenteil, ihre Stimmen sind ein Zeugnis der Akzeptanz und auch der Verinnerlichung der christlichen Tradition.

---

<sup>77</sup> Mt 25:40.

<sup>78</sup> S. L. (Zālīte-Liesma), “Ko Kristus jaunā gadā runāja”, 80.

Wenn auch beide Schriftstellerinnen im Laufe des Erwachsenenlebens eher in den Kreisen der Intelligenz und relativ Wohlhabenden waren, besonders Frau Zālīte, die zu den angesehensten Salondamen Rigas gehörte, ist doch ihr Bibellesen eher als eine Lektüre "von unten" zu verstehen. Sie waren beide natürlich keine ausgebildeten Theologinnen, ihre Kenntnis der christlichen Tradition beruhte darauf, was sie von ihrem Zuhause und der Schule oder Gemeinde mitgenommen haben. So ist ihre Theologie und Auslegung der Bibel eher intuitiv, der Volksreligiosität nah. In ihren Geschichten zeigt sich: so verstand (man) Frau die Bibel in dieser Zeit.

Dabei ist es festzustellen, dass sie die Freiheit hatten, den biblischen Text weiter zu schreiben. Bei beiden Schriftstellerinnen war zu beobachten, dass es ihnen nicht um die Genauigkeit der Zitate geht. Wie in der Geschichte von Frau Medinska zu sehen war, konnten z. B. die Gebete mit Anspielungen auf die biblische Sprache ein Weiterschreiben der Bibel sein. Bei Frau Zālīte sahen wir bewusste Veränderung des biblischen Textes, die dem sozialen Evangelium der gegenwärtigen Situation entsprechen. Damit machen sie die biblische Tradition zur eigenen Tradition, was für heutige Theologinnen ein gutes Vorbild sein kann, sich von der Furcht zu lösen, die Exklusivität und die Andersartigkeit der Bibel zu verlieren und das ganz Andere als den ganz Nahen zu verkünden.

### *Kopsavilkums*

#### ***Bībele apspiesto pusē: Bībeles interpretācija sievietē prozas darbos Latvijas teritorijā 19. gs. otrā pusē***

*19. gs. otrajā pusē un īpaši pēdējās dekādēs diezgan strauji mainījās sievietes dzīves telpa un nodarbošanās. Arvien vairāk sievietes ienāca rakstniecībā, un viņas kļuva arvien pamanāmākas. Pētījumā ieskicēta Bībeles teksta loma debatēs par sievietes emancipāciju un vietu sabiedrībā. Pētījuma mērķis ir atrast liecības par to, kā sievietes interpretē Bībeli savos darbos. Lai arī to nav daudz, tomēr redzams, ka Bībele šo rakstnieču izpratnē ir uztverta kā nabago un apspiesto aizstāve. Turklāt viņu interpretācijās Bībeles teksts tiek "rakstīts tālāk", lai atbilstu sava laika sociālajam evaņģēlijam.*



# THE HISTORIOGRAPHY OF THE ENGLISH REFORMATION<sup>1</sup>

**Eric Woods, DL, MA**  
*Vicar of Sherborne Abbey*

I must begin by saying that I am most grateful to the Faculty for the generous invitation to lecture here at the University of Riga, a city with which I have been associated since 1999 when a twinning link was first formed between the Anglican Church of St Saviour here, and the Abbey Church of St Mary the Virgin in Sherborne. I have come to love this city, and it is a huge honour to be here.

On Friday 27 July 2012 *The Guardian* published a review of a new book by Eamon Duffy, Professor of the History of Christianity at the University of Cambridge. The book was *Saints, Sacrilege & Sedition*<sup>2</sup>; the reviewer was the Professor of the History of the Church in the University of Oxford, Sir Diarmaid MacCulloch. It was an incendiary review. You will forgive me if I quote it at some length – remembering what Tertullian wrote at the end of the second Christian century: “Look,” they say, “how [the Christians] love one another” (for they themselves hate one another); “and how they are ready to die for each other” (for they themselves are readier to kill each other) – usually misquoted as ‘See how the Christians love one another’!

MacCulloch wrote this:

‘Much of this book works; a significant amount doesn’t; none of it is dull. It opens with polemical surveys of

---

<sup>1</sup> The lecture delivered in the University of Latvia on 15<sup>th</sup> February 2016.

<sup>2</sup> E. Duffy, *Saints, Sacrilege & Sedition* (London, 2012).

how English reformation history has been written and Protestant English identity created, and it moves on to delicious though elegiac studies of how English parish life was transformed in the Tudor age. There are insightful and empathetic portraits of two Catholic prelates. First is the gaunt but hospitable Bishop John Fisher, a great theologian and a martyr for papal obedience at the hands of Henry VIII. Then we meet the refined, aristocratic and enigmatic Cardinal Pole, who despite knowing that Martin Luther was right in his theology of justification by faith alone, created martyrs in two contrary senses, resurrecting the reputations of Fisher and Thomas More, while enthusiastically hounding leading Protestant clergy to death at the stake; Thomas Cranmer was the most exalted victim. Duffy is very good at seeing the realities of Mary Tudor's regime, for good or ill: he even mentions that she burned quite a lot of Protestants...

Reading through this pageant with much enjoyment, I kept applying the brakes with a "Yes, but ...". Repeatedly I noticed assertions pushing evidence beyond what is justified in the interests of making a tidy and cogent case. For instance, it may be true, as Duffy says, that it was only in the late 1650's that Mary Tudor was called "Bloody Mary" in print, but a century before, Edwin Sandys, vice-chancellor of Cambridge and Elizabethan Protestant bishop, was fond of calling her just that; only propriety during the reign of Mary's half-sister prevented more widespread public abuse. In Duffy's account of the grand and hauntingly beautiful parish church of Salle in Norfolk, he wants a particular clergyman, Roger Townsend, rector of Salle, not to be a pioneer Protestant at all. So he devotes three pages to explaining away all the evidence that Townsend was indeed a pioneer Protestant, while missing the significance of one killer fact he actually cites: Townsend left a big pot of money for commemorative sermons by one of his clerical neighbours, Robert Nicolles, who just happened to be one of Archbishop Cranmer's chaplains and one of the most aggressive Protestants in Henry VIII's Norfolk.

Of wider importance is Duffy's talk on the great East Anglican popular commotions of 1549, now known as Kett's Rebellion. He is patently uneasy with a heap

of evidence that the mood and rhetoric of the crowds involved were pro-reformation; that's just too many Protestants for mid-Tudor England, who on Duffy's reading shouldn't be there. So he seizes with relief on the fact that when one village contingent marched off to Robert Kett's great camp at Norwich, they carried with them the banner from their village church. That does look a rather pre-reformation or even anti-reformation thing to do, until you realise that is precisely what a lot of villagers had done in the great German popular uprisings of 1525, inspired by Martin Luther's revolution against the Pope.

Duffy should consider the significance of the next two upheavals of Tudor England: Mary Tudor's coup d'état against Queen Jane Grey in 1553 and Sir Thomas Wyatt's rebellion against Queen Mary six months later. Neither Mary nor Wyatt laid any emphasis on the religious cause that really excited them – Roman Catholicism in Mary's case, Protestantism in Wyatt's. Instead Mary talked about her claim to the throne as Henry VIII's daughter and Wyatt tried to arouse English fear of foreigners. Why was that? Because they both realised that they would alienate too many potential supporters across the religious divide if they talked about religion; they knew that England was already deeply split between Catholics and Protestants. That is the reality of mid-Tudor England.

The last sentences in the book are frankly silly. Playing with recent assertions that William Shakespeare was a Roman Catholic, Duffy asserts on the strength of a single famous but elusive phrase in one Shakespeare sonnet about "bare rn'wd quiers" that "In the mind and mouth of the most illustrious of all Elizabethans, the Tudor religious revolutions had elicited not even the most equivocal of endorsements." This is said of the playwright who systematically, though with his usual subtlety, turned Henry V, that most popish of medieval English kings, into a Protestant *avant la lettre*, who cast Archbishop Cranmer in the role of prophet of a golden Elizabethan age in his collaborative play *Henry VIII*, who used the craggily Calvinist Geneva Bible as much if not more than any other biblical translation, and all through his career, fruitfully (though with increasing

discrimination) drew on the classic Protestant historical narratives created by John Foxe.

That illustrates the besetting fault of this collection. You wouldn't expect Duffy to write a book about Protestants, because he is writing a book about Catholics. But to write a really effective book about Catholics, one has to listen in a balanced fashion to voices on the other side. There are a number of fine leading historians in this country who are Catholics, but you wouldn't know it when they write about the reformation: they are historians of Tudor England who happen to be Catholics. At times here, Duffy ceases to be a Tudor historian who is a Catholic, and becomes a Catholic historian. That will please many, but it's a shame: almost as bad as being a Protestant historian, rather than an historian who is a Protestant.'

Whew! The big beasts of English Reformation history with locked horns. And this is the subject I want to tackle here in Riga, because it is as relevant here as it is anywhere: what shapes and moulds a historian's judgment? What shapes and moulds a theologian's? What shapes and moulds our historical and theological understanding of the religious and secular traditions within which we stand, or outside which we stand, and which determine the present and the future for us all?<sup>3</sup>

These are not new questions. Theologians have long known that theological writing is heavily influenced by the individual's perspectives, and that these perspectives are not just influenced or conditioned by religious faith – and different and differing beliefs and doctrines – but also by upbringing and childhood influences, schooling, environment, even climate. One of the questions I attempted to tackle in my Oxford entrance examination back in 1968 was 'Liberty never flourishes where the orange grows – discuss'. Think about it. Little did I imagine as I attempted to answer that question that one day Professor

---

<sup>3</sup> See a splendid knock-about account of "Modern Historians of the English Reformation" in MacCulloch's most recent book, *All things made new: Writings on the Reformation* (London, 2016), pp. 239–255. He describes many historians of the Reformation as 'tribal', 'speaking to their own ... constituencies'. Latvian scholars of the Reformation need to ask how far they, and their predecessors, are doing the same.

Geoffrey Parker would publish a *magnum opus* of nearly 900 pages entitled *Global Crisis: War, climate change and catastrophe in the seventeenth century*.<sup>4</sup>

To stay with the theologians for a moment, listen to this extract from a book written by a Roman Catholic monk, Klaus Klostermaier (which I shall quote again in the next lecture), who in the 1960's found himself teaching at a Hindu college for boys in Vrindaban, in northern India – the little town where Lord Krishna romped with the milkmaids and fell in love with Radha:

‘A short, uncomplicated article on the Christian idea of God had to be done for a Hindu magazine. Nothing modern, something quite ordinary. The subject had been discussed in all the theological textbooks, of course. All that need be done is to argue a few single points a little. However, what was written there and what one had studied with adequate zeal only a few years ago now seemed so inadequate, so irrelevant, so untrue. Theology at 120 °F in the shade seems, after all, different from theology at 70 °F. Theology accompanied by tough chapatis and smoky tea seems different from theology with roast chicken and a glass of good wine. Now, who is really different, *theós* or the theologian? The theologian at 70 °F in a good position presumes God to be happy and contented, well-fed and rested, without needs of any kind. The theologian at 120 °F tries to imagine a God who is hungry and thirsty, who suffers and is sad, who sheds perspiration and knows despair.’<sup>5</sup>

That’s about writing theology. But why should writing history be any different? Well, one answer of course is that theology is about beliefs, ideas, dogmas. Surely history is about *facts*? But facts are slippery things. Historians have so many of them that they need to edit. History is always edited. And inevitably the historian will select the facts that most support his or her point of view. To put it crudely, imagine that you had an argument with your next-door neighbour this morning. And when

---

<sup>4</sup> G. Parker, *War, climate change and catastrophe in the seventeenth century* (Yale, 2013).

<sup>5</sup> K. Klostermaier, *Hindu & Christian in Vrindaban* (ET London, 1969), 40.

you arrived here today, you told your friend about the row. Now, be honest. Did you tell your friend the whole story? No. You selected the facts most favourable to you. You edited the details to show yourself in the best light, and your neighbour in the worst. We all do it. Theologians do it. Historians do it.

To complicate matters, historians of religion and religious movements also have to deal, just like theologians, with beliefs, doctrines, and dogmas. And so their own faith (or non-faith) positions and prejudices determine how they interpret the evidence, and arrange it. Think for example of everything you know about the Crusades. From whom did you learn it? Was it from Sir Steven Runciman's seminal three volumes published in the early 1950's<sup>6</sup> Or from one of the many western analyses ever since (of which perhaps the best is Jonathan Phillips, *Holy Warriors*<sup>7</sup>)? But I wouldn't mind betting that you didn't learn about the Crusades from – for example – Amin Maalouf's *The Crusades through Arab Eyes*<sup>8</sup>. You would have a different understanding of the Crusades if you had.

So, what are we to conclude from this excursus into theology and Crusader history? Simply this. The good historian, like the good theologian, needs profound self-knowledge. Both also need the ability and readiness to move imaginatively out of their particular faith or non-faith position to assess how the evidence might be viewed from a different perspective. The judgments of historians need to be, in the best sense of the word, professional. But there remains plenty for historians to disagree about – and they do. The history of disagreements between historians has become almost a profession in itself. It is called *historiography*. So it is to the historiography of the Reformation to which we must now turn.

Scholars tend to date a big sea-change in Reformation studies to 1964. Before then, the received wisdom was that Henry VIII was a conservative catholic who wanted to marry

---

<sup>6</sup> S. Runciman, *A History of the Crusades*, Three vols (Cambridge, 1951, 1952 and 1954).

<sup>7</sup> J. Phillips, *Holy Warriors: A Modern History of the Crusades* (London, 2009).

<sup>8</sup> A. Maalouf, *The Crusades through Arab Eyes* (Paris, 1983, ET London, 1984). See also P. M. Cobb, *The Race for Paradise: an Islamic History of the Crusades* (Oxford, 2014).

Anne Boleyn; that the Pope – afraid of Catherine of Aragon’s uncle, the Emperor Charles V – was reluctant to grant a divorce; that Thomas Cranmer, an obscure academic and archdeacon, figured-out a way forward; that Henry therefore broke with Rome whilst remaining a conservative catholic in all other respects; that Thomas Cromwell enforced the break and dissolved the monasteries for their wealth; that Edward VI, under the influence of evangelical tutors, sought to impose far more radical reforms upon a generally unwilling Church and nation; that Queen Mary tried to put the clock back but failed, and that Elizabeth I engineered a Settlement with which most people except really ardent catholics and really ardent puritans could accept. And that is, broadly speaking, how the English Reformation has been generally understood to this day.

The change in 1964 was brought about by the publication of *The English Reformation* by A. G. Dickens.<sup>9</sup> Dickens, who was born in 1910 and died in 2001 at the age of 91, had taught at Oxford and Hull. When *The English Reformation* was published he was Professor of History at King’s College, London. The book was beautifully written and highly accessible – I read it for in the sixth form at school – and it became a bestseller. It was also informed by Dickens’ own original research, particularly into religious faith and practice in late medieval and Tudor Yorkshire. In the court records of the Diocese of York he had discovered a good deal of what might be called ‘popular heresy’ – that is, ordinary Yorkshire men and women who were late Lollards (followers of John Wycliffe, c. 1320–1384) and early Protestants. The big write-up of that research was *Lollards and Protestants in the Diocese of York*, published in 1959.<sup>10</sup> Here were people who were at odds with the Catholic Church, its clergy and their expression of faith long before Martin Luther: men and women who were to embrace ‘Protestantism’ as soon as it became available.

The notion that the Reformation in England was not just a King’s whim or a movement of ideas imported from Europe – that it flowed from a deep and authentic English stream of

---

<sup>9</sup> A. G. Dickens, *The English Reformation* (London, 1964).

<sup>10</sup> A. G. Dickens, *Lollards and Protestants in the Diocese of York* (Oxford, 1959).

Lollardy and anticlericalism, and was not just ‘top-down’, but ‘bottom-up’ also – caused something of a palace revolution amongst professional historians in the 1960’s, not least ambitious young scholars researching their Ph.D.’s who made a dash for County Record Offices, some to count heretics, some to read wills. Dickens had made the creative suggestion that 16<sup>th</sup> century wills were not just about the disposition of worldly goods, but also testimonies – in the sense of ‘Last Will & Testament’ – of the religious views of the testators. Tudor wills characteristically contained such a testament, or preamble, and Dickens believed that those preambles could identify the testator’s religious beliefs and so be used to track the progress of religious change.

This all raised further questions. Dickens had concentrated on Yorkshire. Had the Reformation really been longed for and then welcomed all over the country? If so, why? Some scholars in the 1970’s challenged him hard on this, in particular Christopher Haigh who used the same methods as Dickens but this time in Tudor Lancashire.<sup>11</sup> And there he found something different – no great waves of ‘popular heresy’ but considerable support for pre-Reformation Catholicism and significant resistance to Reformation change.

This led Haigh to conclude that there was not one Reformation, but several. Different counties had different levels of affection for the pre-Reformation Church, and responded differently to subsequent changes. To some of us, that came as no surprise. More conservative areas of the country mourned the loss of their monasteries. In my parish of Sherborne, a beautiful little market town in the south-west of England, the great Benedictine community – reduced to an abbot and 16 monks by 1539, with no great record of recent spiritual or academic vitality – was not greatly missed by the local folk, who gladly subscribed to buy the Abbey from Sir John Horsey, who had acquired the monastic estate, and gleefully pulled-down the little church of All Hallows into which they had been decanted by

---

<sup>11</sup> C. Haigh, *Reformation and Resistance in Tudor Lancashire* (Cambridge, 1975).



the monks, in order to regain possession of what for nearly four centuries had been their cathedral.<sup>12</sup>

In other words, England and Wales (and Scotland too, but Scotland – as always – is another story) responded to religious change differently, from region to region, from county to county, from town to town and even from village to village. Why scholars should have expected to find anything different is a puzzle. The same phenomenon characterises the years leading up to the Civil War in the seventeenth century, and local responses to the Commonwealth and Protectorate. It is extremely interesting to compare Dorchester – another Dorset market town – and Sherborne during the Civil War and its aftermath: two towns then of comparable size, just eighteen miles apart, and Dorchester so Puritan – so Calvinist – that it was described as the ‘English Geneva’ and Sherborne the most royalist and Anglican town in the West Country.<sup>13</sup>

The mistake which many historians made in their reaction to Dickens was to try to discern, or impose, clear patterns on a national analysis of the Reformation which simply will not work. And this is where Eamon Duffy and his fellow Roman Catholic Professor Jack Scarisbrick have, in my view, been most at fault. They have taken the ‘revisionist’ argument (as it has come to be known) to a new extreme. To caricature their positions slightly (but not much) England just before the Reformation was a happy and holy Catholic land, with happy and holy Catholic lay folk

---

<sup>12</sup> It is interesting that, apart from some small indication that Brother John, the Almoner of the Monastery, tried around 1223 to found a ‘House of Mercy’ in the town, the Benedictine community seems to have showed little interest in providing Sherborne with an almshouse. The first initiative of which there is documentary evidence was taken by a secular priest named William Dodill, who in 1406 gave a dwelling house in the Hound Street Tithing for the use of the poor. C. H. Mayo in his *A Historic Guide to the Almshouse of St John the Baptist and St John the Evangelist* (Oxford, 1933), and J. Fowler in his *Medieval Sherborne* (Dorchester, 1951), give very full accounts of how that foundation metamorphosed in 1437 into the present Almshouse just across the Close from the Abbey. The Vicar of Sherborne (another secular priest) and the Bishop of Salisbury (Robert Neville) were closely involved in the 1437 foundation. The monastery is conspicuous by its absence.

<sup>13</sup> See especially David Underdown’s splendid study of Dorchester, and his references to Sherborne, in *Fire from Heaven: Life in an English Town in the Seventeenth Century* (London, 1992).

led by happy and holy clergy and religious. The revisionists' England did not want the Reformation, and was extremely reluctant to accept it when it came.<sup>14</sup>

So, of course, the revisionists love to tell us about the reactions of folk in the conservative north and southwest of England. They are less eloquent about the east and southeast, where the European 'New Learning' naturally had its first big impact. We can follow this through their accounts of the reception of the Edward VI Prayer Books. The first prayer book called *The Book of Common Prayer* received the Royal Assent on 14 March 1549 and by 9 June that year, Whit Sunday, it was the sole legal form of worship in every parish in every diocese in England. Almost immediately there flared-up the so-called 'Prayer Book Rebellion' which raged throughout Devon and Cornwall until August. Its leaders produced a manifesto demanding the restoration of the Latin Mass, with communion in one kind only for the laity, and that only at Easter; a ban on the Bible in English; the restoration of ashes and palms and that the sacrament should be reserved and 'worshipped' as before. The rebels described the new Prayer Book as 'but like a Christmas game ... and so we Cornish men (whereof certain of us understand no English) utterly refuse this new English'. Interestingly, the rebels seemed to have no interest in restoring the power and authority of the Pope over the English Church: they wanted simply to return to the days of King Henry VIII 'of blessed memory'. Their manifesto was answered by the Archbishop of Canterbury himself, Thomas Cranmer, who could not resist asking those who 'understood no English' whether they understood Latin better!

Fair enough. In at least two respects, the revolt was characteristic of many popular conservative movements before and since. First, it came from an essentially rural rather than an urban population and, second, that population was in a part of the kingdom far from London. To illustrate the first point, we discover that attitudes were very different in the south west's towns and cities, and amongst those who regularly

---

<sup>14</sup> For the 'revisionist' case see especially E. Duffy, *The stripping of the Altars* (Yale, 1992) and C. Haigh, *The Plain Man's Pathways to Heaven* (Oxford, 2007).

travelled further afield. And while there was another, smaller, revolt in 1549 in Yorkshire, elsewhere popular demonstrations – like Kett’s revolt in Norfolk – produced manifestos which, if they had a religious dimension at all, were Protestant in flavour. As Judith Maltby puts it, ‘The Book of Common Prayer has a “social” history as well as an intellectual history, because the *church* has a social history as well as an intellectual history.’<sup>15</sup> Maltby reminds us that the Reformation ‘took a long time’, and that when we reflect on its social history it stops looking like a Rubicon, and we may question the stark ‘before’ and ‘after’ pictures put forward by traditional Whig historians like Dickens as well as revisionists like Duffy. ‘A story of continuity and discontinuity needs to be told’.<sup>16</sup> But we are beginning to realise that the Book of Common Prayer became hugely formative of private devotion as well as having a profound influence of the population through its use in public worship. Alec Ryrie has shown the Prayer Book was used in private prayer much like the Bible itself. The Prayer Book model in general, and some aspects of it in particular, were extremely influential on models of private prayer throughout the sixteenth and seventeenth centuries, and not only amongst conformists and conservatives. By the early seventeenth century the Prayer Book was the third most widely circulated volume in England, after the Bible and the metrical psalms. All three were commonly bound together.<sup>17</sup>

So, we may conclude that the history of the Reformation is messy, inconsistent and not readily susceptible to the imposition of clear and neat patterns. Patrick Collinson makes exactly this point in his splendid and succinct account of the Reformation across Europe, when he entitles his eighth chapter ‘Exceptional cases: the Reformation in the British Isles’.<sup>18</sup> He has one passage which I want to quote at length:

‘The last generation of Catholic Englishmen believed that their dead grandparents and children were in purgatory and that prayers and masses could be efficacious in

---

<sup>15</sup> J. Maltby, “The Prayer Book and the Parish Church: from the Elizabethan Settlement to the Restoration”, in *The Oxford Guide to the Book of Common Prayer*, eds. C. Heffling and C. Shattuck (Oxford, 2006), 79.

<sup>16</sup> Loc. cit.

<sup>17</sup> A. Ryrie, *Being Protestant in Reformation Britain* (Oxford, 2013), 232ff.

<sup>18</sup> P. Collinson, *The Reformation* (London, 2003).

winning them remission. The evidence is in the hundreds of chantries founded by the rich and the many thousands of guilds and fraternities (“poor men’s chantries”) to which “everyone” paid their subscriptions, the main function being the perpetuation of what has been called a religion celebrated by the living on behalf of the dead. So how was it that a government whose instruments of forcible coercion were limited was able, in a short space of time, to make such associations illegal and to confiscate many of their assets? This has been called the “riddle of compliance”.

We may be forced to construct the following syllogism: a religious change so drastic and so unwelcome cannot have happened, but it did happen; ergo, it cannot have been all that drastic and unwelcome. Among those who believe there was a great change, there is a consensus that it must be understood in terms of the interplay of what have been called “from above” and “from below” factors and forces. Neither top-down nor bottom-up explanations will work on their own. The history of the English Bible provides a good illustration of the double process. The Bible was translated by self-appointed volunteers, beginning with William Tyndale. This was reformation not only from below but from outside, since Tyndale worked in exile. The printers and booksellers naturally had their own interests in the process. Soon, however, Henry VIII adopted the Bible as a symbol and instrument of his majesty and it was placed, by order, in all churches.

There was no symmetry or perfect match in this process. Not even Henry VIII could control what all those people might make of scripture. The English Reformation in its secondary and tertiary developments produced a variety of dissenting nonconformities and a long-term future of religious pluralism. It was another of history’s jokes that the first of these nonconformities should be the Catholicism that survived the Reformation as a repressed and disadvantaged minority, ‘the popish sect’ as Protestants disdainfully called it, until in the nineteenth century Irish immigration and papal ultramontaniam made it something more than that.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> P. Collinson, *op. cit.*, 108–109.

The same contradictions are apparent in what historians make of Henry VIII's own views. No-one but the most rabid Protestant would nowadays deny that the apparent trigger of the break with Rome – Henry's divorce from Catherine of Aragon – was anything other than a shabby business. But it is becoming increasingly obvious – whatever the most rabid Catholics say – that the Reformation in England was not something cooked-up overnight to get Henry out of a tight corner. As Glyn Redworth of the University of Manchester has put it,<sup>20</sup> 'Rather it was the unforeseen culmination of trends that went back to the start of the reign.'

Redworth was writing as long ago as 1987, but I am not sure his arguments have been given the consideration they deserve. He shows, for example, that Henry VIII began tinkering with the Coronation Oath, possibly almost at the moment his father died. There is an undated copy of the oath revised in the King's hand. The original required the King to swear to uphold the ancient liberties of the Church, including its right to make laws binding on his subjects. Yet the eighteen-year old monarch altered it to read that a king need uphold the Church's rights only so far as his royal conscience would permit and (most important) only so long as these privileges were 'lawful and not prejudicial to his Crown or Imperial jurisdiction'.

At the same time there was developing a legal debate about the often rival claims of papal and state power. This was true on the continent of Europe as well as in England, where many rulers of German states had wrested considerable powers from the papacy, and both the Most Catholic King of Spain (*Rex Catholicissimus*) and the Most Christian King of France (*Rex Christianissimus*) had acquired increasing influence over ecclesiastical appointments and property. Henry was always enigmatic about religion. Sometimes he took a friendly interest in the New Learning; more often he stood for conservative doctrine and practice in all except the Royal Supremacy. That has prompted one historian to ask if Henry was a pope without Catholicism, or a Catholic without a pope. Towards the end of his reign he certainly seemed to shy away from some of the Protestant ideas being pressed upon him: he used Gardiner,

---

<sup>20</sup> In: *History Today* 37, October 1987.

Bishop of Winchester, as a kind of brake on Thomas Cranmer, but always protected the latter from too vigorous an assault. In Diarmaid MacCulloch's phrase, he became an umpire between competing factions, while the leaders of the factions practised the tricky and sometimes dangerous art of presenting their ideas to Henry already dressed up as though they were his own.

I have made a brief reference to continental Europe, and that must be expanded. If in the 1960's A. G. Dickens was the great historian of the Reformation in England, the English historian who wrote most influentially about the Reformation in the rest of Europe was the German-born G. R. Elton. Gottfried Rudolf Ehrenberg, or Sir Geoffrey Elton as he became, was the son of Jewish parents who fled to Britain in 1939. He was elected a Fellow of Clare College, Cambridge, in 1949 and was Regius Professor of Modern History there from 1983 to 1988. His nephew, incidentally, is the writer and comedian Ben Elton.

So no-one could accuse Elton of writing either as a Protestant historian or as a Catholic historian. In fact he represents the successful secularisation of Reformation studies. He liberated the history of Protestantism from being written almost exclusively by Protestants, and the history of Catholicism from being written almost exclusively by Catholics. For that alone the study of Reformation history is hugely in his debt.

Elton believed that the history of the Reformation – indeed, the history of all major movements and events – needs to be placed into a political narrative context. But he was also a traditionalist who had no time for those who try to interpret history in socioeconomic terms, like the Marxist historians Christopher Hill, E. P. Thompson and Eric Hobsbawm.

For Elton, the historian's role was the empirical gathering of evidence and then the objective analysis of what that evidence had to say. But, having no time for interpreting the evidence in terms of abstract, impersonal forces, he placed great emphasis on the role of individuals in history. Thus it was that his 1963 book *Reformation Europe, 1517–1559* is largely organised around what he saw as the duel between Martin Luther and the Holy Roman Emperor, Charles V. You will look in vain in his book for cross-disciplinary efforts to combine historical analysis with that of anthropology, economics or sociology. He was dedicated to political history, and political history is about the big

players on the stage. I can hear my own history master at school declaiming ‘geography is about maps; history is about chaps’.

Interestingly, in one respect at least Elton is back in fashion. His emphasis on the role of the individual rapidly began to look old-fashioned as his academic enemies became more influential. But now biographies are the books of the moment. David Starkey – who is not averse to the *genre* himself – has nevertheless complained about the undue attention being given to *women* as a result, for example, Henry VIII’s wives rather than Henry himself. Starkey calls this ‘feminised history’ – another category for 16<sup>th</sup> century historiography! – adding ‘so many of the writers who write about this are women and so much of their audience is a female audience.’<sup>21</sup> Talking to the *Daily Telegraph*, Starkey said that while writing about Henry VIII, ‘even I fell into the trap of subjugating the history of Henry ... to that of his wives’. He said he did so because ‘they are a gift to the writer – you end up with six stories for the price of one.’ But he warned that the ‘soap opera’ of Henry’s personal life should come second to the political consequences of his rule, such as the Reformation and the break with Rome.

We ought to note that Starkey went further, claiming that modern attempts to paint many women in history as ‘power players’ was to falsify the facts: ‘If you are to do a proper history of Europe before the last five minutes, it is a history of white males because they were the power players, and to pretend anything else is to falsify.’ For example, while he considered Elizabeth I to be a great monarch, ‘the way she is presented as some sort of female icon is ludicrous’. Small wonder, perhaps, that Lucy Worsley has labelled his comments as ‘misogynistic’.<sup>22</sup>

But to return to Elton. Once again, as with Dickens, his picture of things was too clearly drawn, too un-nuanced. Just as in English regions, so in European countries the state of the Catholic Church before the Reformation varied widely. We simply should not generalise from Luther’s sweeping criticisms of the German Church to reach conclusions about the Church in Europe as a whole. That is why in many parts of Europe Luther’s teaching fell on stony ground – which has prompted

---

<sup>21</sup> *Daily Telegraph*, 30 March 2009.

<sup>22</sup> *Daily Mail*, 31 March 2009.

some more recent historians (not least of the Catholic variety) to talk of the ‘failure’ of the Reformation.<sup>23</sup> But this is an over-reaction. As Andrew Pettegree, Professor of Modern History at the University of St Andrew’s, has put it:

‘It is certainly true that a geographical survey of late sixteenth-century Europe does reveal the failure of Lutheranism to put down deep roots in many parts of the continent. Historians are only now becoming aware that the reformation went through a profound mid-century crisis around the time of Luther’s death (1546), coinciding as this did with reverses for the evangelical movement in several other parts of Europe. A sense of this makes clear why the emergence of Calvinism as an international force was so vital in consolidating the Reformation’s achievement. But beyond this, to talk of ‘failure’ in any fundamental sense is overdrawn, because we now realise that the reformers’ own ambitions of transforming religious behaviour in a single lifetime were hopelessly unrealistic. Much more in recent years, historians have begun to talk of a ‘Long Reformation’, a process requiring many generations before the changes in belief and behaviour anticipated by the reformers could be accomplished. This is true on the part of both Protestant and Catholic churches. Scholars of Catholic reform, in much the same way, now recognise that it was deep in the seventeenth century – if not later – before the reforms anticipated by the Council of Trent (1545–1563) began to take root in the parishes.’<sup>24</sup>

I suppose the key question in Reformation studies is whether historians should concentrate on the principal protagonists, or the great mass of the population. Elton preferred the former; Duffy in, for example, *The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in an English Village*<sup>25</sup>, prefers the latter. Personally, I believe we need both. And of course the ‘great mass of the population’ can only be explored by intensely local studies, which is why Duffy *et al* need to remember that what was happening in one English village was not

---

<sup>23</sup> E.g. Gerald Strauss, *Luther’s House of Learning* (Baltimore, 1978).

<sup>24</sup> A. Pettegree, “Reformation Europe Re-formed”, *History Today* 49, January 1999.

<sup>25</sup> E. Duffy, *The Voices of Morebath* (Yale, 2001).



necessarily happening in the village down the road. Dorset is a good example here. For some reason which has more to do with geography than history, Dorset villages tend not to 'blend' into one another in the way that many villages in the neighbouring county of Wiltshire do. There are exceptions, of course, but the rural clergy of Dorset will testify to being extremely high-mileage as they race between the parish churches of their benefices. And that gave plenty of room for local animosities dating from medieval times to harden into religious differences in the Reformation and political differences during the Civil War. To this day, there are villages in Dorset which make uncomfortable bedfellows in a single Benefice: they have not 'got on' for centuries and they see no reason why they should now.

We need to recognise that we are in a new world in historical studies. Both Dickens and Elton – and remember, these were the heroes of the historical studies of so many of us, less than half a lifetime ago – would have been bewildered by the way in which we now have to take into account the impact of the Reformation on family life and gender relationships and popular culture and local parish expenditure and so on and so on.

There is also a serious question to ask about the date when the Reformation ceased to happen because it *had* happened. Dickens regarded the Elizabethan Settlement of 1559 as the end of the Reformation in England. Others dispute whether or not Protestantism had taken any meaningful hold on the country even by the end of the century. Christopher Haigh has suggested that, by 1600, the efforts of Protestant clergy had created 'a Protestant nation, but not a nation of Protestants'.

Haigh and his fellow revisionists insisted that, not only were there a series of Reformations rather than just one, but they were slow Reformations imposed 'from above' on a largely reluctant population. Dickens hit back in 1989 with the second edition of his *The English Reformation* with a new chapter containing new material on both popular anti-clericalism and popular Protestantism. He also drew on the work of Susan Brigden to demonstrate the importance of young people in spreading abroad the Reformation 'from below'.<sup>26</sup> In his 1989 preface he added this:

---

<sup>26</sup> S. Brigden, "Youth and the English Reformation", in *Past & Present*, xciv.

‘In my preface of 1964 I urged that throughout this story the development of Protestant convictions in English society, however varied as between the regions, should be regarded as far more prominent role than hitherto. I also criticised the tendency of earlier historians to allow ordinary men and women “to fall and disappear through the gaps between the kings, the prelates, the monasteries and the prayer books”. This has sometimes been misinterpreted as a naïve ambition to write the history of the Reformation purely “from below”. Yet I also wrote then that “one dare not lose grip of the conventional themes, for governments and leaders remain important; the story will not cohere in their absence.” I still believe that this dual approach must be firmly maintained. To make the Reformation merely socio-biographical would be as stupid as to make it purely political and constitutional. Whether I have now got this balance right – and meaningful for today – readers must again judge for themselves.’<sup>27</sup>

Dickens rightly warned against an over-tidiness in our interpretation of Reformation history. If you want a thoroughly good read that will demonstrate that with verve and colour, I recommend – if you do not know it already – Keith Thomas’ *Religion and the Decline of Magic*.<sup>28</sup> I was so intoxicated as an undergraduate by that amazing book that I simply had to read it again, from cover to cover. Thomas, a former Professor of Modern History at Oxford and President of Corpus Christi, is avowedly an atheist. He paints a picture of late medieval Europe as a place of magical, semi-pagan and ancient folk belief which was what had the real grip on the lives and the superstitions of most ordinary people in Europe. To simplify (and therefore to caricature) their beliefs, they saw the Catholic Church as a kind of sympathetic repository or reservoir of all

---

<sup>27</sup> A. G. Dickens, *The English Reformation*, 2<sup>nd</sup> ed. (London, 1989), 11. I am conscious that, like Dickens, I have said little or nothing in this paper about the Reformation in Scotland or Wales. For the former see I. Cowan, *The Scottish Reformation: Church and Society in 16<sup>th</sup> Century Scotland* (London, 1982), and A. Ryrie, *The Age of Reformation: The Tudor and Stewart Realms 1485–1603* (Harlow, 2009). For the latter see G. Williams, *Wales and the Reformation* (Cardiff, 1997).

<sup>28</sup> K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (London, 1971).

sorts of magical powers, ready and available to be deployed in the ordinary secular needs of everyday life. The Catholic clergy were seen as an agency of these powers – and were respected as such – but were by no means regarded as their sole agency. Witchcraft, astrology, alchemy, sorcery, the creation of spells, and potions, the invocation of ghosts and fairies: few people in early sixteenth-century Europe doubted that these things were real.

Then along came the Reformation, which waged war on these things. So when the ordinary folk objected to Protestantism, it may be that they were fighting for something much less clearly-defined than the Church of Rome. They were fighting for a much murkier religious, spiritual and cultural environment which often seemed more accessible than the religion of their new Protestant pastors.

So for me, the Jester in the Reformation pack is that great mass of relatively unformed religious, spiritual and superstitious belief which was owned by the vast majority of the population. Here is where ‘Catholic’ and ‘Protestant’ historians unite: they do not like this pulsating mass of inchoate and indefinable religious attitudes, and they feel uncomfortable with it. It suits them, therefore, to ignore it. But as the parish priest of Sherborne for over 23 years, I know perfectly well that the vast bulk of my parishioners take their religious opinions, not from me or my Roman Catholic and Free Church colleagues. They take their religious views from what in England we call a ‘Pick & Mix’ range of opinions, attitudes and prejudices. ‘Pick & Mix’ is how the people of England now do their religious opinions, beliefs and attitudes. I have a pretty shrewd suspicion that that is how they have always done them. And upon that historians attempt to impose their patterns in vain.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> The historiography of the ‘witch craze’ which was at its height in the latter part of the sixteenth and the earlier part of the seventeenth centuries is almost as broad in its range of different interpretations of the phenomenon as the historiography of the Reformation. Most recently, see B. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford, 2013).

## *Kopsavilkums*

### **Angļu reformācijas historiogrāfija**

*Eiropas reformācijas stāsta pārskats patlaban ir aktuāls arī tadēļ, ka tuvojas simboliskā reformācijas 500. gadadiena – 1517. gada 31. oktobrī Mārtiņš Lutērs, iespējams, esot pie Vitenbergas pils baznīcas durvīm pienāglis 95 tēzes. Fakts, ka jālieto vārds “iespējams”, vien jau ir zīmīgs, jo reformācijas vēsturnieki savā pieejā joprojām mēdz vienkāršot, stāstot stāstu par labu savai konfesijai, iepretim pētniekiem, kuri stāsta stāstu no citu konfesiju skatpunkta.*

*Tomēr pāvests Francisks ir nolēmis izvairīties no primitīvas pieejas, cik vien tas iespējams, un 2016. gada beigās, viesojoties pie luterāņu baznīcas līderiem Zviedrijā, aizsāka ievērojamus reformācijas atceres pasākumus. Kanoniķis Ēriks Vuds, bijušais Bristoles Universitātes pasniedzējs un ilggadējs Anglijas baznīcas priesteris, 2016. gada februārī lasīja lekciju Latvijas Universitātē Rīgā, lai apskatītu plašo historiogrāfijas industriju un to, kā vēsturnieki stāsta reformācijas stāstu. Šajā rakstā autors apskata, kā daži visatzītākie reformācijas vēsturnieki joprojām savā pieejā atgādina senās ciltis – selektīvi atlasa faktus, interpretē, uzspiež noteiktus modeļus stāstam, kas bieži vien ir daudz neskaidrāks un komplicētāks par to, ko viņi būtu gatavi atzīt. Autors apgalvo, ka angļu historiogrāfija, iespējams, ir ne mazāk atšķirīga no reformācijas pētniecības citur Eiropā, un tas noved līdz jautājumam, kā reformācijas stāsts tiek interpretēts un stāstīts mūsdienā Latvijā.*

# THE FAITH OF JESUS FREAKS IN A POST-SECULAR CONTEXT

**Matthias Eichbauer**

*Mg. theol., Research Student: Christian Spirituality Department  
University of South Africa*

**Christo Lombaard**

*Dr. theol., Professor: Christian Spirituality Department  
University of South Africa*

## 1. Methodological orientation

The methodology of Christian Spirituality is not very often discussed, yet it is of crucial importance to understand various studies presented in this field. Not less so in the case presented here: this is a first academic contribution in this format based on a Master's degree research by the first author of the present article (Eichbauer) at the University of South Africa; the second author of the article (Lombaard) was the co-supervisor of this research project. The research methods in Christian Spirituality are best described in two standard sources on this subject – Kees Waaijman's *Handbuch der Spiritualität*<sup>1</sup>, the most extensive work available in Spirituality Studies (in its various translations) and Celia Kourie's influential article of 2009, titled "Spirituality and the University". Methodology is, however, no simple matter; all the more so in such a relatively new and developing discipline

---

<sup>1</sup> Kees Waaijman, *Handbuch der Spiritualitaet. Bd. 1. Formen, Grundlagen, Methoden* (Mainz: Gruenewald, 2004); Kees Waaijman, *Handbuch der Spiritualitaet. Bd. 2. Formen, Grundlagen, Methoden* (Mainz: Gruenewald, 2005).

as Spirituality Studies<sup>2</sup>. In this study as well, one can notice a combination of a number of methodologies usually associated with Spirituality Studies at work: by all means, hermeneutical, to attempt to understand; historical, to attempt to reconstruct aspects of the past into a coherent narrative. In this paper the latter, unusually for Spirituality Studies, is combined with an element of the participant-observation approach (more common, for instance, in Anthropology), since a part of the personal faith history of the first author finds reflection below. In the final section of this contribution, returning back to the more common methodologies in Spirituality Studies, a more philosophical approach is employed as a first step towards the characterization of the religious group analyzed here – the Jesus Freaks Movement.

## 2. Introduction / Summary

Keeping in mind the broad methodological orientation described above, this study characterizes the German Jesus Freaks Movement from a strictly historical perspective, however, for the most part, including some insights from the first-hand experience. The history of the movement will be briefly explained, starting with its appearance in 1991. Jesus Freaks gained renown in Germany, mainly because their spiritual and liturgical practices were, unlike most churches, closely connected to alternative and youth cultures. Furthermore, they have also been described as a community linked to social environments (*milieux*) – a trait that has not usually been perceived to be exemplified by the traditional forms of Christian life. In this connectedness, Jesus Freaks can be seen as a distinctive form of Protestant-charismatic faith. In discussions on the “renaissance of religion” in Germany, interaction between already formed communities of faith (e.g., the German *Amtskirchen*, institutionalized main churches) and newer movements of spiritual seekers has become common. Therefore the recent, broad interest significant numbers of the population have taken in religion and spirituality is accurately described by the term

---

<sup>2</sup> Christo Lombaard, “Biblical Spirituality and Interdisciplinarity: the Discipline at Cross-Methodological Intersection”, *Religion & Theology* 18, 2011: 211–225.

“post-secularization”. The German theologian Paul Zulehner suggests an approach that has ability to show the desires and wishes motivating spiritually searching people in a detailed and systematic way. Further in this paper while describing Zulehner’s key ideas, the Jesus Freaks Movement will be analyzed taking into account these insights. This attempt will be based on documents acquired from the ranks of Jesus Freaks, namely, from one of their churches and from a number of their other publications.

The results of a qualitative study with members of the Jesus Freaks Movement, conducted during 2015, are also used in this paper.

## 2.1 The story of the Jesus Freaks Movement

To describe the spirituality of specific Christian communities means to describe the reconstruction of its formation history<sup>3</sup>. These narratives often start with an *Ursprungslegende*, a “legend of the origin”<sup>4</sup>. In this contribution, such a “legend of the origin” is not employed in a hagiographic manner; rather the views of Jungclaussen<sup>5</sup> are followed who uses “legend of the origin” in a way closer to its Latin intent of an “orally told story”. These forms of constructing history are always undertaken with a specific intention. In case of this paper, therefore, the intention of retelling the *Ursprungslegende* is to convey an understanding of the development of specific forms of “practiced faith” or “lived spirituality”. Only a few variations of these legends told about / within the Jesus Freaks Movement have

---

<sup>3</sup> Steven J. Land, *Spiritualitaet und Pfingstbewegung: Leben im Geist*, in *Gesichte der christlichen Spiritualitaet, Band 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart*, Hrsg. Louis & Saliers Don E. Dupre (Wuerzburg: Echter, 1997), 500; Peter Zimmerling, *Charismatische Bewegungen* (Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2009), 15–29; Kees Waaijman, *Handbuch der Spiritualitaet. Bd. 2*, 68; Kees Waaijman, *Handbuch der Spiritualitaet. Bd. 1*, 200; Martin Dreyer, *Jesus-Freak. Leben zwischen Kiez, Koks und Kirche* (München: Pattloch, 2012), 132–292; “Jesus Freaks International”, in *Jesus Freaks. Ten Years after* (Wuppertal: R. Brockhaus, 2001), 11–21.

<sup>4</sup> Nina Spöttling-Metz, *Maertyret und Poprebellen. Jugendliche Stilisierung als postritueller Praxis am Beispiel der Jesus-Freak Bewegung*, Promotion im Fachbereich Sprach- und Kulturwissenschaften, 2012, 21.

<sup>5</sup> Emmanuel Jungclaussen, *Franz von Assisi. Geliebte Armut* (Freiburg: Herder, 1999), 9–33.

been used for this research, namely, the ones that are useful for empirical methodologies in the study of Spirituality, following Zulehner<sup>6</sup>.

The Jesus Freaks Movement started in Hamburg, Germany, in 1991. The events of the first years are closely linked to the person and personality of Mr Martin Dreyer. Born in 1965, Dreyer turned to Christian faith in a Protestant-charismatic tradition, taking part in services of the St Peter's Church (Lutheran) in Hamburg<sup>7</sup> during the mid 1980s. He describes this step as a life changing experience and calls it his conversion. Since he was strongly connected to punk culture of that time, he experienced problems easily fitting in with the usual Christian youth ministries. Being a punk (or at least part of a juvenile counterculture) one did not integrate naturally with being a part of a Christian church, and this difficulty worked both ways<sup>8</sup>. Interestingly, rather than breaking the link, the longing for forms of practiced faith that would bridge the chasm between youth culture and church culture continued. In the late 1980s, Dreyer discovered such a link in Amsterdam, where an American missionary David Pierce and his punk band, "No longer music"<sup>9</sup> conducted "Rock 'n' Roll Bible studies" among the counterculture groups of Amsterdam. Here Dreyer found inspiration for his next steps when he returned home to Hamburg. Therefore a small group of likeminded people started meeting regularly in his apartment to pray and "open themselves to God"<sup>10</sup>. One of the first public announcements of these meetings took place in 1991 during a service of Anskar church, a free church in the charismatic tradition which Dreyer attended at the time, is quoted here in order to convey the programmatic emphasis it shows<sup>11</sup>:

I believe that God wants me to start soon with meetings  
for people who would never come to one of these church

---

<sup>6</sup> Paul M. Zulehner, *Gottes Sehnsucht. Spirituelle Suche in saekularer Kultur* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2010).

<sup>7</sup> Martin Dreyer, *Jesus-Freak.*, 61–66.

<sup>8</sup> Martin Dreyer, op. cit., 85–87.

<sup>9</sup> See: [www.nolongermusic.com](http://www.nolongermusic.com) (accessed 29.11.2016).

<sup>10</sup> Martin Dreyer, *Jesus-Freak*, 137, translated.

<sup>11</sup> Martin Dreyer, op. cit., 133, translated.



services... They will be held in evenings, when people from street and party scenes, punks, freaks and young people can come to experience Jesus.

These “hardcore prayer meetings”<sup>12</sup> should be based on radical honesty, unlike what was apparently experienced during church meetings in both the official and free traditions. These more standard expressions were seen as too intellectual, too liturgical and too focused on outer appearance. Making use of the things he had seen in Amsterdam, Dreyer invited two friends who, like him, were connected to both the countercultural community and the Anskar church. Shortly after these prayer meetings started, ecstatic events took place in evenings. The attendees described these events as a personal encounter with God, seeing them through the lens of the Pentecostal, charismatic tradition<sup>13</sup>. Within a short period of time attendance of the Hamburg meetings increased greatly from three to about thirty people. In the first days mostly adolescents and young adults formed part of the group.

By early 1992, because of the increasing number of people, the meetings were no longer held in private apartments, but rather at what was called the “Jesus Center”<sup>14</sup>. This community work facility was established by members of the Jesus People Movement<sup>15</sup> in the St. Pauli quarter of Hamburg. The attendance of the weekly *Abhängabende* (“chill out nights”, the German term coined by this group) continued to increase, reaching about 200 by the end of 1993. Around 1993, the idea of opening a bar in the *Reeperbahn* neighbourhood<sup>16</sup> was raised in the core group. An important role in this project was played by a dream Dreyer had had in 1989 (according to his biography), formulated by Ackermann<sup>17</sup> as “a church that is a bar,

---

<sup>12</sup> Martin Dreyer, op. cit., 133, translated.

<sup>13</sup> Ibid., 146–148; Nina Spöttling-Metz, *Maertyret und Poprebellen*, 22.

<sup>14</sup> The US spelling of “center” rather than the UK spelling “centre” here accurately reflects the usage of the word at this group; [www.jesuscenter.de](http://www.jesuscenter.de).

<sup>15</sup> cf. Jesus Center 2014 Die Gegenwart. [www.jesuscenter.de/index.php?id=140](http://www.jesuscenter.de/index.php?id=140) (accessed 25.06.2014).

<sup>16</sup> The *Reeperbahn* is a street surrounding the neighbourhood of the St. Pauli quarter, famous for its nightlife, music clubs and party culture, as well as bordellos and pornography stores.

<sup>17</sup> Michael Ackermann, *Jesus Freaks* (Wuppertal: Brockhaus, 1995), 90–94.

a bar that is a church". Following this idea, the *Gnlpswxybd* venue<sup>18</sup> opened. Jesus chill out nights taking place there were characterized by a mixture of youth and pop cultural elements along with Christian contents. This mixture was not the result of attempts at either humour or caricature; rather, the sincerity of this conflation of identities was shown by the active members at that time calling it "Christianity in the way we are" (employing also the pop cultural symbols they identified themselves with at that time). Music was a highly significant element in their services, on the one hand due to the youth cultural focus of this group, on the other hand as an expression of their Protestant-charismatic character. People from different ideological and confessional backgrounds joined the meetings at the *Gnlpswxybd* bar/church. Here, the attendees were a mixture of people who were simply interested with spiritually deeply searching people. According to a later account<sup>19</sup> visitors of *Gnlpswxybd* could be divided into three groups:

- People without serious adherence to any particular youth cultural setting simply enjoyed the services;
- Youngsters raised within a Christian context, but who distanced themselves from their Christian parents during puberty, and now finding new ways of expressing their faith with Jesus Freaks;
- People from the countercultural street and drug scenes, which were also strongly based in the Hamburg St. Pauli quarter.

The meetings at *Gnlpswxybd* were also characterized by ecstatic phenomena, including cases of healing, especially of drug addiction related illnesses<sup>20</sup>. The name "Jesus Freaks" was given to this group by the residents of St. Pauli. One of the main controversies in these early days was the habit of inviting people to the services, and to Christian faith in general, by means of loud and provoking public actions. The intense interest (compared to other German free churches) of the national news media surprised Jesus Freaks. By the mid-1990 newspapers, magazines and television channels reported frequently on these

---

<sup>18</sup> Martin Dreyer, *Jesus-Freak*, 176–184.

<sup>19</sup> Martin Dreyer, op. cit., 66–67.

<sup>20</sup> Ibid., 147; Michael Ackermann, *Jesus Freaks*, 51.

“crazy Christians in Hamburg”. Because of these reports, similar groups spontaneously sprang up in other major German cities, also naming themselves Jesus Freaks. At this early stage strong connections were maintained between these new groups and their “mother church”. Many of these groups were founded by members of the Hamburg church or by people who had visited it. Reference to Jesus was central to all these groups. Christian life had to be Jesus-like (*Jesus mäβig*); individual spiritual practice was called one’s “personal relationship with Jesus” or “friendship with Jesus”; church services continued to be called “Jesus chill out nights”. The Alpha-Omega sign became the symbol of the movement. It relates to the Bible verse Revelations 22:13, in which Jesus says: “I am the Alpha and the Omega, the first and the last, the beginning and the end” (here, in the King James translation of ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὰ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος). However, this ancient Christian symbol was creatively rearranged by Jesus Freaks, so that it now looked like an A in a circle, resembling the symbol for anarchy in the left-wing punk scene:



In time churches developed the usual rites of baptisms, weddings and funerals. The ministry was structured according to a six-point plan (*6-Punkte-Plan*) created by Dreyer, summarized by Ackermann<sup>21</sup>:

being loud and provocative, being experimental, always trying to do something new, being the head and not the tail, getting out of the Christian church ghetto [sub-culture], being a bridge for God, we are a gang.

In the following years the movement grew steadily, developing organizational structures to connect newly established

---

<sup>21</sup> Michael Ackermann, *Jesus Freaks*, 99–104.

churches to each other. Starting from 2006, because of a range of significant problems within the movement, formal communication processes were initiated. These resulted in a position paper called the *Charta*<sup>22</sup>, with the basic values of the movement as expressed therein standing in continuation with the earlier six-point plan of the Hamburg church. Because of their importance for understanding Jesus Freaks, these values are briefly reviewed here.

The first sentence of the *Charta* is: “We follow Jesus, our Heart clings to him. FULL STOP”<sup>23</sup>. This leads to the chapter on values and vision of the Jesus Freaks Movement, the main goal of which remains to inspire people to a life with Jesus, without compromise. This kind of envisioned commitment is described as the “most cool, intense, exciting and thrilling thing”<sup>24</sup>. Using language inspired by youth culture of the time, terms and phrases include:

- God’s love as the basis of unity in diversity;
- Family, gang, movements;
- If you have love...;
- Creativity and innovation;
- Hot and spicy;
- Pursuing righteousness;
- Change and growth;
- Update and download.

The *Charta* insists that the uniting element is neither a homogenous doctrine nor a specific lifestyle<sup>25</sup>. The basis of the movement remains the personal experience of God’s love. Building forth on this base, the ideal of unity in diversity should be realized. Here, a difference is made to an “elbow mentality” in normal life, where individuality and community are often treated as opposites<sup>26</sup>. The option to practice this alternative is seen as a walk with Jesus, who strengthens and encourages Freaks in this effort.

---

<sup>22</sup> Jesus Freaks Deutschland (JFD) 2008. *Charta-abgeschlossene Fassung vom 15.03.2008*. [www.jesusefreaks.at/download/Charta.DE.2008.pdf](http://www.jesusefreaks.at/download/Charta.DE.2008.pdf) (accessed 22.06.2012), 4–6.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 4–6, translated; formatting follows the original.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 1.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>26</sup> *Ibid.*

## 2.2 Stories of the Jesus Freaks church Münster

The study this paper is based on was undertaken with a focus on the church I am a member of, the Jesus Freaks Münster. It therefore offers an insider's view.

Only a few publications are worth mentioning to describe the Jesus Freaks church Münster (Jesus Freaks Münster, further JFMS). The homepage of the church will be used, because it can be expected – on good grounds – that its text represents the common background for a majority of church members.

JFMS was founded as a cell group in 1996, following the media hype around the Hamburg church. Part of the founding team was Hans Thellmann. He describes the years from 1996 to 1998 as a starting phase<sup>27</sup>. The group had about twelve members. They had weekly meetings and one church service per month in a Roman Catholic students' club.

Growing interest in these events led to a number of visitors which mostly exceeded the number of the group members. Officially the church was founded in 1999. As I remember, the most important point in the decision to become a church and no longer be only a cell group was the fact that a significant amount of members claimed to have found their “spiritual home base” at JFMS. By this they were describing an ordinary place where they lived out their Christian faith, in contrast to other members of the group who still saw Jesus Freaks as a cell group meeting to attend but still had strong adherence to and membership of other churches. There were eight founding members. The policy document “Membership at the Jesus Freaks Münster” was drawn up, discussed and finally accepted. At that point, some of the core group members expressed their wish not to become “liable members”, which in the ensuing years caused a discussion around the terms of membership and affiliation. Going through different stages this process culminated in 2010 with the adoption of the “Concept of affiliation” document.

---

<sup>27</sup> Source for the details of JFMS are unpublished documents written by Hans Thellman which are part of the appendix of the Master-Thesis this article is based on.

Between 1996 and 2000 meetings usually took place in private flats, houses and shared flats<sup>28</sup>. By the end of 2000 the church rented its first venue in an industrial estate in the southern part of the city. By 2001 accounts tell the tale of a first crisis in the church. The specific vision and mission were strongly questioned and discussed. The leadership at that time asked the leader of the local Jesus Freaks region, Rhein-Ruhr, to act as a consultant. During 2003 the church moved to a new location in the Central Station quarter of Münster. One of the reasons for the move was the still increasing numbers of visitors who attended the services now held weekly (although there still were internal difficulties). Prompted by the additional space more people considered membership, so the church saw the need to start smaller cell groups. New areas of church activity evolved, and existing areas grew (such as the unplugged concerts project *Sofasoundz* and the street work group called “The bread and butter gang”<sup>29</sup>).

The address list of JFMS (one of the most reliable indicators of the number of people connected to the church) kept growing steadily. By the end of 2000 it had 24 entries; 45 by the end of 2003; 57 by the end of 2004; 109 by 2016.

In 2004 moral issues arose. With members coming from different backgrounds (Baptist, Pentecostal, Roman Catholic and other) there was no common ground for a question how to deal with differences and with potentially problematic behaviour. One of the outcomes of this discussion process was the resolution that in spite of all controversies and conflicts, love and forgiveness should play the most important role in the search for answers. This again brought tolerance and constructive criticism, already the central issue in the first policy document, to the attention of JFMS members. In 2005 efforts had been undertaken to make the leadership’s work more transparent. As to cooperative matters, in 1999 JFMS gained membership to the *Evangelische Allianz Münster*, which is a part of the World Evangelical Alliance.

---

<sup>28</sup> It is a very common form of living among German students to rent a flat together with people one is not related to and to share the rent.

<sup>29</sup> The connection between JFMS and the homeless in this project grew even stronger, since a council-funded Catholic homeless shelter was in close proximity to the new venue.

On their website the church's core value is described as follows<sup>30</sup>:

“We want to stir an untamable longing for God's presence that gets stronger in all of us and turns into love – for God, our neighbour and ourselves. We believe that God through Jesus showed us what love means: unconditional acceptance – irrespective of who you are, where you come from or what you do. You are loved, by a father who knows you fully. With all your flaws, ticks, and weaknesses as well as your gifts, abilities, and strengths! The father longs to be with you so much that He gives everything for you.”

It is explained that by the keyword “Faith” JFMS confesses the Christian Bible as the “Word of God”<sup>31</sup>. The Bible is packed with “revolutionary power” – a citation from the *JFD-Charta*. Furthermore, the importance of a personal relationship with God is emphasized. The initiative in this relationship is on God's side who has done everything to make the relationship possible. Accordingly, the church particularly reaches out to the “often forgotten and outcast”<sup>32</sup>. An encounter with Christ's unconditional love therefore has an influence on social life: egoism slips into the background, and a reconciled relationship to oneself and with others can grow. Here also, as in the *Charta*, the community of Jesus' followers is seen as a family.

Openness to experimental forms of being a church and to new ways of expressing faith in God is found in the subcategory “Vision”. The ever-growing faith in God's infinite power is stated as a challenge which JFMS wants to face. In this, imperfection and doubt are to be taken seriously and considered to be a normal part of a growth process.

The church sees itself as a part of the worldwide Christianity, in an ecumenical view of the whole body of Christ. It wants to lead people in passionate discipleship, in the form of the *imitatio Christi*. Personal growth and spreading of the gospel play

---

<sup>30</sup> Jesus Freaks Münster (JFMS) 2013. Jesus Freaks Münster. [www.jesus-freaksmuenster.de/](http://www.jesus-freaksmuenster.de/) (accessed 14.09.2015), translated.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ibid.

a large role, along with serving the neighbour inside and outside church boundaries. God's unconditional acceptance of the individual can only lead to the church's unconditional acceptance of the individual – this is one of the central ideas of JFMS. “Church” is therefore defined as fellowship of God's beloved children, and not primarily a place one can visit. Tension in church life should for the same reason be dealt with constructively. At this point again, the desire for honesty and authenticity is mentioned. Sanctimonious facades are explicitly rejected<sup>33</sup>. The category “Church” makes it quite clear that this is not just a weekly event, but rather discipleship in day-to-day life. The category *Jesus-Freaks-Bewegung* details how the group sees itself as “different”; anthropological observers may well classify this as an act of self-stigmatization<sup>34</sup>, with a resulting subculture of superiority.

Theologically speaking, this implied that an outsider's status should not necessarily lead to feelings of superiority. It is more a consequence of adherence to the movement of Jesus of Nazareth, who himself was rejected by his contemporaries (as pointed out in 1 Cor. 1:26). From this bond with such a marginalized Jesus, a new and diverse (Christian) identity is constructed. People who experience such a process together naturally tend to form an alternative society. Accordingly, resources that are important for mainstream society are not always mandatory for this community. Only the experienced process shows who belongs and who does not. However, such self-stigma also has a balancing effect: people of different social and cultural backgrounds join together without the usual distinctions, as those who have undergone the process. The subsequent reorganization which then takes place in this community thus is not to be determined by former values.

### **2.3 Characteristics based on the milieu**

As briefly indicated earlier, the practice of piety in the early days of the Jesus Freaks Movement had strongly been influenced by youth cultural specifics. Especially the symbolism of

---

<sup>33</sup> Jesus Freaks Münster (JFMS) 2013. Jesus Freaks Münster. [www.jesus-freaksmuenster.de/](http://www.jesus-freaksmuenster.de/) (accessed 14.09.2015), translated.

<sup>34</sup> Nina Spöttling-Metz, *Maertyret und Poprebellen*, 147–149.



punk, grunge, metal and the early techno cultures were taken over in order to express aspects of spiritual life.

Though these influences were the most popular ones<sup>35</sup>, Beyersdorf points out that styles of other cultural scenes were also employed within the Jesus Freaks movement to form an intricate, rich blend. This cultural language of young people was used in sermons and worship services. Functions and structures of the new movement were also called in a certain way, which indicated the wish to form a different type of church life. For example, members of the board of leadership referred to themselves not by the biblical term “elders”, but rather called themselves “arses”; the chairman called himself the “highest arse”. This makes sense if it is taken in account that in the German idiom a person who is called to do unwanted work is at times humorously called “the last arse”.

With the incorporation of such uncultured language, slang along with swearing words became part of a normal worship language<sup>36</sup>, which would lead to the irritation of some Christian bystanders. This was also the case with certain martial rhetoric the movement took over from metal and punk music. The importance of such expressions and the resulting demarcation is often documented in literature about the early days of the Jesus Freaks Movement<sup>37</sup>. In recent years, however, such distancing has been moving more into the background<sup>38</sup>: Although Jesus Freaks started as a youth cultural movement and since the foundation of the movement a significant part of the active members had grown older the movement still sees itself as Jesus Freaks. At present being only partly an expression of youth culture, the language and expressions of faith used, however, still substantially differ from other forms of German Protestantism. An explanation for that is given by Begemann<sup>39</sup>: using sociological methods

---

<sup>35</sup> Helke Beyersdorf, *Religions soziologische Untersuchung der Jesus Freaks anhand des Begriffes “Populaere Religion” nach Hubert Knoblauch*, Diplomarbeit im Fach Evangelische Religions paedagogik (Berlin: Grin, 2014), 48–50.

<sup>36</sup> For instance: it was not said that “sin is bad”, but “sin is shit”.

<sup>37</sup> Michael Ackermann, *Jesus Freaks*, 11.

<sup>38</sup> *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, op. cit., 2011.

<sup>39</sup> Dagmar Begemann, *Raus aus dem Ghetto, rein ins Milieu?, Der kranke Bote* 4, 2010: 11.

of research, the majority of Christians in Germany can be portrayed as members of *milieux* of what may be termed a classical middle class or tradition-oriented group. Begemann points out that Jesus Freaks, however, are “experimentalists”. This categorization presents a solution for two problems when talking about Jesus Freaks. First, the youth cultural focus gets less attention in describing the phenomenon. Second, values and aesthetics in terms of the sociological milieu are emphasized and seen as an important element that structure perception and dealing with life. The combination of values favoured by the experimentalist group has “authenticity” as one of the central items. As seen in the texts of both JFMS and JFD cited above, this is a major topic for Jesus Freaks as well.

In summary, Jesus Freaks may be described as charismatic Evangelicals, influenced by socially concerned groups of this tradition. Their expressions of faith employ styles and symbols that were current in countercultural youth scenes, mainly in the 1980s and 1990s. Having authenticity as a core value, Jesus Freaks insisted on this language in their piety also, showing a form of integrity in which the shared initial backgrounds of the members were not rejected, but valued and developed. This finds a focal point in the process of self-stigmatization, namely as the “somehow others”<sup>40</sup>. Constructing a superior image of one’s own group, as pointed out by Spöttling-Metz<sup>41</sup>, may still be seen as a problematic possibility of development. More accurately, though, it should be understood taking into account the passage in 1 Corinthians as was done above, along with several examples from church history.

### **3. Jesus Freaks between post-modern and post-secular culture**

In this section, a brief, broader characterization of the Jesus Freaks Movement is offered. This, just as a first orientation with the purpose of indicating that this movement finds itself in some respects with the post-modern cultural milieu, and in some respects within the post-secular. With this main point

---

<sup>40</sup> Jesus Freaks Münster.

<sup>41</sup> Nina Spöttling-Metz, *Maertyret und Poprebellen*, 147–149.

made in this section, the door is opened for further research in this respect in subsequent studies.

By means of the Jesus Freaks history, along with some theological as well as sociological perspectives as was employed above, the movement can be described as a phenomenon that thrived in a social climate which is characterized by so-called post-modernism. This aspect will now be briefly explored.

As Land<sup>42</sup>, amongst others, points out, Pentecostal and charismatic Christianity has been the fastest growing form of Christianity since the middle of the 20<sup>th</sup> century. It is even sometimes considered to be a third Christian stream (next to the Roman Catholic/Orthodox tradition and the churches of the Reformation). Numerous reasons for this growth can be proposed: in their practice of piety, Pentecostal and charismatic groups meet numerous needs that arise from living in a modern society (for example, the precarious construction of identity, or social inequality). Furthermore, churches in this tradition easily adapt to different cultures and changes, and can be seen as a meeting point for spiritually searching people. The renaissance of religion<sup>43</sup> that has been postulated since the end of the last century also leads to a new quest for religion. Along with this, the term “spiritually searching” became a description of many people at that time<sup>44</sup>.

In modernism, beliefs had been radically privatized. Marxism and psychoanalysis, among other new developments, often had a negative view of religion. The Enlightenment had already characterized belief in a higher being as a problem, which would be solved and made redundant by means of scientific progress. This solidified the separation of the spheres “philosophy/religion” and “science/empirical reality” from one another. Not least, the big European (civil) wars at the dawn of the so called *Neuzeit*, in which religious denominations played an important role, seemed to make it obvious that it is better for public to keep religious views private and without political influence<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Steven J. Land, *Spiritualitaet und Pfingstbewegung*, 503.

<sup>43</sup> Paul M. Zulehner, *Gottes Sehnsucht*, 7–15.

<sup>44</sup> Paul M. Zulehner, op. cit., 15.

<sup>45</sup> Thomas Weißborn, *Das Geheimnis de Hoffnung* (Marburg: Francke, 2008), 26–27.

The importance of Christian institutions within societies had in several phases been reduced, beginning with the 18<sup>th</sup> century. Secularization had been accomplished – i.a. – by the expropriation of monasteries, giving church communities further cause to keep their religious life within private circles. According to Zimmerling<sup>46</sup>, who bases his views on Sudbrack<sup>47</sup> and Thiede<sup>48</sup>, it is clear from a specific reaction to these and other impulses, there has in recent decades been a return to religion in at least “part of humanity that was influenced by the Enlightenment”<sup>49</sup>.

In movements such as Jesus Freaks, however, one of *the* characteristics of post-modernism, namely, the inter-relationship of separated entities, is found: the integration of faith into the life-world of the individuals involved. Whereas faith and, for instance, punk culture would have seemed to most people to be irreconcilable, here, despite the pressures from both the modernist world and from within punk culture itself, coordination takes place; a form of amalgamation, even. In this respect, then, the Jesus Freaks Movement can be classified as a post-modernist phenomenon.

In another respect, though, the Jesus Freaks Movement shows greater affinity with the post-secular characteristics. Post-secularization is an alternative to the modernist project. Science could explain the world completely, and technological progress did not provide answers to the existential questions of humanity. In the process, myths were replaced by valid knowledge, but in doing so, reality had become disenchant-ed<sup>50</sup>. Relating to this mindset, Christianity in the countries of the West developed theologies that were also based on rational assumptions. Now they also get questioned by different approaches. For example, positivistic principles of the social sciences are at points doubted. In the same way, experiences with the Holy Spirit, based on the priesthood of every believer in Pentecostal churches, collided with the traditional Lutheran

---

<sup>46</sup> Peter Zimmerling, *Charismatische Bewegungen*, 39.

<sup>47</sup> Josef Sudbrack, *Neue religiositaet* (Mainz: Topos, 1988), 214.

<sup>48</sup> Werner Thiede, *Esoterik – die postreligioese Dauerwelle* (Neukirchen-Vluyn, 1995), 9.

<sup>49</sup> Thomas Weissenborn, *Das Geheimnis de Hoffnung*, 2009, 26, translated.

<sup>50</sup> Paul M. Zulehner, *Gottes Sehnsucht*, 17.

and Roman Catholic teachings<sup>51</sup>. However, it is precisely on this point of *experience* that the central value of post-secular sensitivities hinges.

Therefore it was natural for Jesus Freaks together with other Pentecostal groups to keep a significant distance from the German mainline churches. With this background and taking into account the above mentioned facts the adherents to the Jesus Freaks Movement in general and to JFMS in particular can be seen as spiritually searching people, coming, in a certain sense, from spiritually exhausted traditional Christian churches to look for a new experience of their relationship with Christ. Hence they may be placed somewhere in the spirituality continuum between a numerously large group of traditional Christians and a group that may be called atheistic pragmatists.

According to Zulehner<sup>52</sup> such spiritual searching has certain dimensions:

- Journey to the self: A quest for one's own centre as a person, from the outside of life's wheel to its hub. Such an exodus to one's own centre enables to "listen to the silent music of God again"<sup>53</sup>, despite the noisiness of everyday life.
- Enchantment: In a disenchanted, secularized world people are looking for the lost secret. The observable world cannot completely be explained by scientific exploration; one should also get to know the world with the heart, as it were. This leads further to an even pre-rational observation: internal goals are felt to be the perception of external auras, atmospheres or the presence of angels or other symbols that are still present in the secular context.
- Healing: The root of illness is likely to be found in this line of thinking, in a disconnection from the divine source of all being. This disconnection should be repaired to cause healing effects. Sometimes, but not always, it happens in distinction from medical approaches and psychotherapy.

---

<sup>51</sup> Steven J. Land, *Spiritualität und Pfingstbewegung*, 505.

<sup>52</sup> Paul M. Zulehner, *Gottes Sehnsucht*, 17–20.

<sup>53</sup> Paul M. Zulehner, op. cit., 17.

- Community: Contrary to dysfunctional societies, healed communities with ethics of love and encouragement are looked for.
- Stability: The safety of a good and well-lived life is desired: a stable basis that gives proof of one's identity in time of crisis. People with a solid credibility are highly regarded.
- Journey into the open: Spiritually searching people want to exchange individualistic isolation for the sense of their embeddedness in the world.
- Relation to the surrounding world: Spiritual people often stand in an ambivalent relation to the world surrounding them. A lot of spiritual communities see themselves as *avant-garde*, leading in a new and transformed world order.

Similar to this, Zimmerling<sup>54</sup> points out, concerning the sociological context of charismatic piety, that it reacts to a lack of existential experiences, which creates a desire for these in the Western world. This desire stretches also to the religious sphere. This Jepsen comments: "Religion needs to feel like a good drug"<sup>55</sup>. Classical forms of liturgy are not seen as providing this sort of encounter. Therefore, spontaneous and experimental forms play an important role. No wonder, such an orientation leads to a conflict with well-established structures. This is seen as the main reason why Pentecostal and charismatic church life is located outside of the main churches (which in Germany often have acquired almost a monopoly status). Nonetheless, Pentecostal church life comes up with genuine Christian theological interpretations helping to explain experiences in the lives of its members (contrary to, for instance, the *Neue Religiosität* / New Age), which uses not only Christian teachings.

Such strong emphasis on experience causes conflict with traditional dogmatics as mentioned before. The desires described above set the course towards the post-secular spirituality.

---

<sup>54</sup> Peter Zimmerling, *Charismatische Bewegungen*, 36–42.

<sup>55</sup> cf. Christian Schüle, "Religion muss sich anfühlen wie eine gute Droge", Interview mit Maria Jepsen, *Die Zeit*, 05.09.2006., [http://www.zeit.de/2001/52/200152\\_interview.jepsen.xml/komplettansicht](http://www.zeit.de/2001/52/200152_interview.jepsen.xml/komplettansicht) (accessed 20.06.2012).

In this, adherents see themselves as in contrast to the established religion<sup>56</sup>. This is caused by mistrust of institutions that can always be abused<sup>57</sup>. Is the synthesis here? – “Religion and spirituality can be partners, and not necessarily rivals; spirituality can be a source of renewal for religion and the latter can prevent spirituality from becoming rudderless and isolated”<sup>58</sup>. Because of this, the traditional mainline churches can develop in contact with charismatic movements. The questioning of traditional practices is never easy, but it can enrich church life. On the other hand too, *the Jesus Freaks Deutschland* may profit from the knowledge concerning the connection between spontaneous worship and structures that can open their experiences to a larger group of people.

### *Kopsavilkums*

#### **“Jēzus dīvaiņu” ticība postsekulārā kontekstā**

*Šajā pētījumā primāri no vēsturiskas perspektīvas, taču iekļaujot arī reliģiskajai kustībai piederīgu skatījumu, aprakstīta vācu reliģiskā organizācija – “Jēzus dīvaiņu” kustība (Jesus Freaks). Izskaidrota kustības vēsture, sākot no tās pirmsākumiem un uzplaukuma 20. gs. 90. gados, kā arī galvenie uzskati un garīguma virzieni. “Jēzus dīvaiņi” Vācijā atjaunojās galvenokārt tāpēc, ka, pretēji vairumam baznīcu, šī kustība bija cieši saistīta ar alternatīvo un jauniešu kultūru, kā arī ar sabiedrību. Tā bija burtiski piesaistīta sociālajai videi – šāda iezīme klasiskajās kristietības formās ir reti sastopama. Tādējādi “Jēzus dīvaiņi” iezīmējas kā atšķirīga protestantu harismātiskā kustība. Diskusijās par reliģijas renesansi Vācijā bieži mijiedarbojas jau noformējušās ticīgo kopienas (piem., vācu Amtskirchen) un jaunākas garīgo meklējumu kustības, tāpat tiek izsvērtas to kopīgās iezīmes. Līdz ar to sabiedrības padziļinātā interese par reliģiju un garīgumu tiek apzīmēta ar atbilstīgu jēdzienu “postsekulārisms”.*

---

<sup>56</sup> Celia Kourie, “Spirituality and the University”, *Verbum et Ecclesia* 30/1, 2009: 152–153.

<sup>57</sup> As Celeia Kourie (“Spirituality and the University”, 153) correctly describes: “A complete rejection of religion can be attributed in many cases to the fact that there is a failure to see the reality behind the institution, and thus is likened to curing a headache by decapitation.”

<sup>58</sup> Celia Kourie, op. cit., 154.

*Vācu teologs Pauls Culēners izveidojis pieeju, kurā iespējams detalizēti un sistemātiski izprast, kādas alkas un vēlmes mudina cilvēkus pievērsties garīgumam. No šāda skatpunkta rakstā analizēta “Jēzus dīvaiņu” kustība, pievērsoties arī kustības pārstāvju publikācijām un aptverot kvalitatīvā pētījuma rezultātus par šo draudzi (pētījumu autors veicis 2015. gadā).*



## ANGLOSAKŠU UNITĀRIEŠU IDENTITĀŠU TRANSFORMĀCIJAS 20. UN 21. GS.<sup>1</sup>

**Valdis Tēraudkalns**

*Dr. phil., LU Teoloģijas fakultātes profesors*

Unitārieši ir Latvijā maz zināma un vēl mazāk zinātniski analizēta reliģiska grupa. Tā mūsu zemē kļuva plašāk pazīstama pēc tam, kad dejotāja Vija Vētra 1993. gadā Rīgā dibināja unitāriešu-universālistu draudzi un kļuva par tās pirmo vadītāju.<sup>2</sup> Britu kultūras mīļotāji ar unitārisma vēsturi netieši būs saskārušies, pateicoties Elizabetes Geskelas (*Elizabeth Gaskell*) grāmatai “Krenforda” un tāda paša nosaukuma TV seriālam. Rakstniece bija unitāriete, tāpat kā viņas vīrs un tēvs, kas bija unitāriešu mācītāji.<sup>3</sup>

Unitārieši reti ir nonākuši reliģijpētnieku interešu lokā arī citviet pasaulē, jo zinātnieki ir vairāk interesējušies par tādām reliģiskiem strāvotajiem, kuri skaitliski aug vai kurus sabiedrības vairākums uztver kā eksotiskus. Šajā rakstā uzmanība tiks koncentrēta uz anglosakšu unitāriešiem,<sup>4</sup> jo analīzes objekts ir transformācijas, kādas unitārieši piedzīvojuši, sākot ar 20. gs. Radikālajām pārmaiņām, kas skārušas ASV un Lielbritānijas unitāriešus, ir daudz kopīga.

<sup>1</sup> Šis raksts ir tapis Hiberta fonda (*Hibbert Trust*, Lielbritānija) atbalstītā projektā.

<sup>2</sup> Vija Vētra, Nora Ikstena, *Vija Vētra. Deja un dvēsele* (Rīga: Atēna, 2001), 185. lpp

<sup>3</sup> Cliff Reed, “Risking Scorn from Fellow Unitarians”, *The Inquirer*, 20 June (2015): 3.

<sup>4</sup> ASV 1961. gadā unitārieši apvienojās vienā asociācijā ar universālistiem, tāpēc šajā un arī dažās citās valstīs viņus sauc par unitāriešiem-universālistiem.

Raksts ir aktuāls reformācijas 500 gadu jubilejas sakarā, jo mūsdienu unitāriešu priekšteči 16. gs. parādījās gan Transilvānijā (tag. Rumānijā), gan Polijas–Lietuvas ūnijā, gan citur Eiropā. Reformācija ir daudzbalstīgs kultūrvēsturisks fenomēns, kas neaprobežojas tikai ar luterānismu. Debates par to, ko pašlaik nozīmē reformācija, sasaucas ar tālāk šajā rakstā minētā Transilvānijas antitrinitāriešu vadītāja Frānsisa Deivida (*Francis Dávid*) uzskatu, ka reformācija ir process, kas turpinās, un tāpēc baznīcai vienmēr jābūt atvērtaī reformām.<sup>5</sup>

Ar unitārismu šajā rakstā tiek apzīmēta reliģiska grupa, kurai ir saknes radikālās reformācijas racionālistiskajā spārnā un humānismā un kura akcentē Dieva nedalāmību, noliedz Trīsvienību un virkni citu doktrīnu (iedzimtais grēks, elles eksistence, predestinācija u. c.). Svarīga šo aspektu kombinācija, jo ne jebkurš kristietības novirziens, kas noliedz Trīsvienības doktrīnu, ir unitārisms tādā nozīmē, kādā lietots šajā rakstā. Piemēram, pentakosti-unitārieši (*Oneness Pentecostals*, angļu val.) ir Vasarsvētku kustības atzars, kas, atšķirībā no mūsdienu unitāriešiem, morāles jautājumos ir konservatīvs un teoloģiski ir līdzīgs pirkristietībā pazīstamajam modālismam, kas uzskatīja, ka Dievs dažādos laikos ir atklājies dažādās formās, līdz ar to trīs dievišķās personas ir viens un tas pats Dievs. Trinitārisms praksē izrādījies otršķirīgs arī piētismā, kurā dominē sentimentālais Jēzus asiņu kults. Kā raksta teologs Ričards Nīburs (*Richard Niebuhr*), piētismā Kristum ir piešķirta tik kāpināta nozīme, ka atsaukšanās uz Dievu Radītāju nav nepieciešama.<sup>6</sup> Jāapzinās arī pretrunas starp oficiālām dogmām un pieņēmumiem, kuri parādās ikdienas valodā un praksē – atbrīvošanās teologs Leonardo Bofs (*Leonardo Boff*) uzskata, ka Romas katoļu baznīcas hierarhiskā izpratne par baznīcu ir liecība par unitārisku Dieva izpratni – teoloģisku monoteismu, kas Dievu uztver kā visa radītā augšgalā esošu un leģitimizē centralizētas varas izpausmes. Trinitārai izpratnei par Dievu kā trīs

<sup>5</sup> Andrea Greenwood, Mark W. Harris, *An Introduction to the Unitarian and Universalist Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 29.

<sup>6</sup> H. Richard Niebuhr, "The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church", *H. Richard Niebuhr. Theology, History, and Culture: Major Unpublished Writings*, William S. Johnson, ed. (New Haven, London: Yale University Press, 1996), 54.

personu komūnijai, viņaprāt, ir eklesioloģiskas konsekvences, kas izspaužas baznīcas atvērtībā un visu tās locekļu līdzdalībā.<sup>7</sup>

Tāpat jāņem vērā: kaut gan unitārieši nereti ir apoloģētiski atsaukušies uz senākiem strāvojumiem, lai parādītu, ka viņi nav jauna kustība, jēdziens “unitārisms” ienāca aprītē 17. gs. Tāpēc šajā rakstā hronoloģiski agrāki strāvojumi, kas līdzīgi unitāriešiem, apzīmēti ar nosaukumiem “antitrinitārieši” vai “sociniāņi”. Jāņem vērā, ka arī daudziem unitāriešu priekštečiem 17. un 18. gs. ar vēlāku laiku unitārismu ir tikai attāla saistība. Piemēram, Edinburgas sv. Marka unitāriešu draudze savus pimsākumus saista ar grupu, kura atdalījusies no skotu presbiteriāņiem un kurā reizē ar ariānismam līdzīgiem uzskatiem tika sludināts drīzs pasaules gals.<sup>8</sup>

Unitārisma kritiķi kristietībā bieži ir dēvējuši šo kustību par herēzi. Šī nošķīruma lietojums ir saprotams reliģisko grupu kontekstā kā robežu vilkšanas (starp identitātēm) procesa daļa. Taču jēdziena “herēze” lietojums akadēmiskā teoloģijā ir problemātisks, jo ar to gadsimtu gaitā savstarpēji ir apzīmējuši viens otru dažādi kristietības novirzieni – gan katoļi un pareizticīgie, gan protestanti. 20. gs. 30. gados publicētā darbā vācu pētnieks Valters Bauers (*Walter Bauer*) ortodoksiju uzskatīja par uzvarējušu kristietības versiju, bet herēzi – par zaudējušu ideju cīņā. Viņš pieņēma, ka sākotnējā kristietība no vēlāku gadsimtu kristiešu teoloģijas skatpunkta ir herētiska.<sup>9</sup> V. Bauera darbs ir viens no priekšvēstnešiem pētījumiem, kas par kristietību runā daudzskaitlī kā par fenomenu, kas nekad nav piedzīvojis zelta laikmetu ar uzskatu vienotību.<sup>10</sup> Līdz

<sup>7</sup> Leonardo Boff, “Trinity”, *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, ed. (Maryknoll: Orbis Books, 1996), 76.

<sup>8</sup> L. Baker Short, *Pioneers of Scottish Unitarianism* (Narberth: H. G. Walters, 1963), 40.

<sup>9</sup> Alister McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth* (London, New York: Harper Collins, 2009), 2, 3.

<sup>10</sup> V. Bauers nebija pirmais, kas apšaubīja herēzes jēdziena lietojamību. 17. gs. filozofs Tomass Hobss (*Thomas Hobbes*) rakstīja, ka Nīkajas ticības apliecība no līdzekļa miera un vienotības nodrošināšanai pārvērtusies par patiesības testu. Viņaprāt, apsūdzības herēzē un centieni tādā veidā kristietību “šķīstīt” (šādu rīcību viņš pārmeta katolicismam) ir pretrunā ar patiesu kristietību. Sk.: Conal Condren, “Curtailling the Office of the Priest: Two Seventeenth Century Views of the Causes and Functions of Heresy”, in *Heresy in Transition: Transforming Ideas of*

ar to pazīstamais svētā Vincenta no Lerinas (5. gs.) izteikums, kas par kritēriju ortodoksijai izvirza to, “kam visi viemēr un visur ir ticējuši”, ir neiespējams pieņēmums. Tas gan neizslēdz to, ka kristīgajās draudzēs kā atmiņu kopienās būtiska ir ideju un prakšu pēctecība (tradīcija), vienīgi jāatceras, ka atmiņa un vēsture nav viens un tas pats.<sup>11</sup> Teoloģijai kā primāri vēsturiskai disciplīnai būtu jābūt intelektuāli godīgai pret pagātņi, tas nozīmē ņemt vērā daudz balsību kristietībā jau no tās sākumiem.

Akadēmiskajā literatūrā unitāriešus būtu korektāk dēvēt par kristietības perifērijā esošu grupu, ar to saprotot kopienu, kuras uzskati nav kristiešu vairākuma pieņemti.<sup>12</sup>

### Unitārieši: kustības ģenēze

Unitārismu nav dibinājis viens cilvēks, un šī tradīcija nav tapusi vienā ģeogrāfiskā teritorijā. 16. gs. atsevišķi reformācijas pārstāvji dažādās zemēs nāca pie līdzīgiem secinājumiem, kas apšaubīja trinitārismu. Jāņem vērā, ka trinitārisms tā pašreizējā formā ir kristīgās teoloģijas vēsturiskas attīstības rezultāts un kā dogma nostiprinājās kopš 4. gs. Savā starpā nesaisītās antitrinitāriešu grupas un atsevišķi indivīdi, kas domā kā antitrinitārieši, dažādos vēstures posmos ir pastāvējuši gan Rietumu, gan Austrumu kristietības ietekmē esošās zemēs. 15. un 16. gs. šādi uzskati tika pārņemti grupām, kuras tika uzskatītas par herētiskām un kuras atradās Pskovā un Novgorodā. 18. gs. 20. gados līdzīgu viedokli pauda Astrahaņas iedzīvotājs Artemijs Ivanovs, kas apšaubīja arī Kristus nāvi pie krusta, uzskatot, ka viņa vietā miris cits.<sup>13</sup>

---

*Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, Ian Hunter, John Christian Laursen, Cary J. Nederman, ed. (Aldershot: Ashgate, 2005), 117–121.

<sup>11</sup> Mūsdienu historiogrāfijā ir atšķirīgi uzskati par vēstures un atmiņas saistību – vieni norādīs uz kopīgo, citi – atšķirīgo. Es sekoju viedoklim, ka, lai gan jebkurš vēsturnieks rekonstruē pagātņi, balstoties uz iepriekšējiem pieņēmumiem, tomēr vēstures uzdevums ir dekonstruēt tradīcijas pārmantotos mītus.

<sup>12</sup> Tas gan attiecas uz tiem unitāriešiem, kuri uzskata sevi par kristiešiem, jo reliģisko grupu piekritēju klasifikācijā būtisks kritērijs ir arī pašidentifikācija.

<sup>13</sup> Елена Смилянская, *Волшебники, богохульники, еретики в сетях российского сыска XVIII века* (Москва: Ломоносовъ, 2016), 256–257.

Starp radikālās reformācijas piekritējiem antitrinitāri uzskati radās jau 16. gs. 20. gados, taču lielāko popularitāti šajā reformācijas sekotāju daļā sasniedza 16. gs. 50. gados. Līdzās antitrinitārismam radikāli piedāvāja alternatīvas Halkedonas koncila (451. g.) kristoloģijai un noliedza Lutera sludināto taisnošanu ticībā kā, viņuprāt, neatbilstošu Jaunās Derības mācībai par morālu pilnveidošanos.<sup>14</sup>

Migels Serveto (*Servetus*, spāņu val. *Miguel Serveto*), spāņu teologs un humānists, noliedza predestināciju un tradicionālo trinitārismu, mācot ko līdzīgu modālismam. Viņu vajāja gan katoļi, gan protestanti, un pēc polemikas ar Kalvinu viņš 1553. gadā tika sadedzināts. Viņa darbi 16. gs. 30. gados tika izplatīti Ziemeļtālajā un atstāja iespaidu uz turienes anabaptistiem, kuri bija racionālistiskāki par saviem ticības līdzgaitniekiem citviet Eiropā. Daudzi no viņiem apšaubīja Nikajas un Halkedonas ticības apliecības. Anabaptistu sanāksme 1550. gadā Venēcijā, kurā piedalījās aptuveni sešdesmit cilvēku, pieņēma desmit doktrinālus punktus, starp kuriem bija postulāti, ka “Kristus nav Dievs, bet cilvēks”, “neeksistē elle, bet tikai kaps”, “ļautie necelsies augšā pēdējā dienā, bet tikai izredzētie”. Kristus nozīme tika saistīta ar viņu kā paraugu morāli skaidrai dzīvei un ar viņa dzīvi kā pašai dzīvei liecību Dieva mīlestībai. Viens no kustības līderiem bija agrākais katoļu priesteris Pjetro Manelfi (*Pietro Manelfi*), kas gadu pēc Venēcijas sanāksmes atgriezās atpakaļ katolicismā.<sup>15</sup>

Antitrinitārus uzskatus sludināja Fausto Socīni (*Socinus*, latīņu val.), kas kļuva par vispazīstamāko šī virziena teologu, un tāpēc antitrinitāriešus nereti sauca viņa vārdā par sociniāņiem. Viņš lielu savas dzīves daļu pavadīja Polijā. 16. gs. poļu reformāti, kuri noliedza Trīsvienību, sākumā sauca sevi par Polijas un Lietuvas brāļiem, bet vēlāk tika pieņemts oficiālais nosaukums “Polijas Mazā refomātu baznīca”. Tās oponenti bieži sauca šīs baznīcas locekļus par ariāņiem, bet viņi paši nereti dēvēja sevi vienkārši par kristiešiem. Anabaptisma ietekmē daļa šīs baznīcas locekļu noliedza bērnu kristību. Jautājums tika debatēts, un

<sup>14</sup> Alister E. McGrath, *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First* (New York: HarperCollins, 2007), 79, 80.

<sup>15</sup> George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1962), 559–562.

beigās puses vienojās par savstarpēju toleranci.<sup>16</sup> Kristoloģiskās idejas šajā kopienā bija daudzveidīgas. Itāļi Mateo Garibaldi (*Matteo Garibaldi*), Džovanni Džentile (*Giovanni Gentile*) un Džanpaolo Alčati (*Gianpaolo Alciati*) Polijas apmeklējumu laikā popularizēja ideju, ka Tēvs, Dēls un Svētais Gars ir trīs atsevišķas būtnes, kuras uzskatāmas par vienu kopīgu veselumu vienīgi tāpēc, ka tām ir viena daba. Šo triteismu daudzi antitrinitārieši noliedza un uzskatīja, ka Svētais Gars ir tikai Dieva spēks, kas darbojas cilvēka dzīvē. 1567. gada sinodē kristoloģiskie jautājumi tika īpaši asi debatēti un, līdzīgi kā jautājumā par kristību, vienošanās netika panākta, bet tika publicēts paziņojums par savstarpēju toleranci. Antitrinitāriešu pozīcija gan pakāpeniski kļuva par vairākuma viedokli, un diteisti vai nu atteicās no saviem uzskatiem, vai atstāja baznīcu.<sup>17</sup>

1570. gadā Reinas palatinātā tika atklāta grupa mācītāju, kuri noliedza Kristus dievišķību. Valsts vara to uztvēra ļoti nopietni, jo tas deva papildu iemeslu luterāņu ortodoksāļu apgalvojumiem, ka tā ir konsekvence tam, ka prāts netiek pakļauts Rakstiem – šajā tendencē viņi apsūdzēja gan sociniāņus, gan reformātus. Vienam no grupas dalībniekiem – Johanam Silvānam (*Johann Sylvan*) – tika izpildīts nāves sods. J. Silvāns uzskatīja, ka apustuļu mācība par Kristus mesiānisko sūtību un tikusi sagrozīta grieķu filozofijas ietekmē. Lai gan viņš turpināja ticēt, ka Kristus vismaz daļēji ir dievišķs, trinitārisms un mācība par hipostātisko vienotību viņam likās konstrukcijas, kas ved pie elkdievības. Patiesa reformācija, viņaprāt, nozīmē atgriešanos pie vienkāršās Jaunās Derības mācības, kas noliedz šīs dogmas.<sup>18</sup> Nav nejaušība, ka antrinitāri uzskati izplatījās starp reformātiem. Tās bija negribētas, netiešas sekas Ž. Kalvina (*Calvin*) eksegētiskajai pieejai – šis reformators deva priekšroku teksta burtiskai, nevis alegoriskai nozīmei un iebilda pret, viņaprāt, pārspilētiem mēģinājumiem ielasīt Vecajā Derībā kristoloģisku un trinitāru teoloģiju. Viņš uzskatīja: lai cik ortodoksāla un svarīga liktos kāda mācība, to nedrīkst mākslīgi uzspiest

---

<sup>16</sup> Charles A. Howe, *For Faith and Freedom: A Short History of Unitarianism in Europe* (Boston: Skinner House Books, 1997), 65, 66.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 66, 67.

<sup>18</sup> Christopher J. Burchill, *The Heidelberg Antitrinitarians*. Bibliotheca Dissidentium, Vol. XI (Baden-Baden & Bouxwiller: Editions Valentin Koerner, 1989), 26.

Bībeles tekstam. Piemēram, viņš apšaubīja, ka senebreju vārds *Elohim* 1Moz 1:1 ir norāde uz Trīsvienību. Līdzīgi viņš par Jer 31:22 attiecināšanu uz Mariju izteicās, ka “jūdi pamatoti par to smejas”.<sup>19</sup> Domātājiem, kas bija radikālāki par Kalvinu, burtiskā pieeja Bībelei kalpoja par impulsu, lai pārvērtētu dogmas, kas nav tieši atrodamas Bībelē.

Sociniāņu ideju izplatība Anglijā saistīta ar trinitārisma krīzi šajā zemē 17. gs. Daži anglikāņu teologi (piemēram, Solsberijas bīskaps Gilberts Bērnits (*Gilbert Burnet*)) uzskatīja Atanāsiņa ticības apliecību par nebūtisku anglikānismam. Viduslaiku teoloģisko tradīciju pārskatīšana raisīja šaubas par to, vai anglikānismā tradicionālais trinitārisms ir atrodamas pirmkristietībā. Atvērtībai sociniānismam bija arī politiski mērķi – iekļaut Anglijas valsts baznīcā pēc iespējas daudz ārpus tās stāvošu kristiešu grupu.<sup>20</sup> 1652. gadā skolotājs Džons Bidls (*John Biddle*) publicēja poļu antitrinitāriešu Rakovas katehisma tulkojumu angļu valodā. Viņš uzskatīja: lai gan Jēzum ir tikai cilvēka daba, viņš ir godināms kā Dievs, taču Jēzus nav vienlīdzīgs Dievam Tēvam. Dž. Bidls mira cietumā 1662. gadā. 18. gs. antitrinitāri uzskati kļuva populāri starp presbiteriāņiem un baptistiem.<sup>21</sup> Daļa baptistu un presbiteriāņu nāca pie līdzīgiem secinājumiem pa atšķirīgiem ceļiem. Lai gan abu grupu paustais baznīcas tradīcijas noliegums veda pie secinājuma, ka Bībeles teksti tiešā veidā nerunā par Trīsvienību, konteksti, kurā šīs refleksijas notika, bija atšķirīgi. Presbiteriāņi atradās apgaismības ideju ietekmē un vairs nebija strikti reliģiskos jautājumos, baptisti bija tradicionālisti, kas Bībeli lielākoties uztvēra burtiski un draudzes uzskatīja par “slēgtu dārzu” (viņu pašu tolaik bieži lietota metafora).<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Benjamin R. Merkle, *Defending the Trinity in the Reformed Palatinate: The Elohistae* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 13–14.

<sup>20</sup> Diego Lucci, “Reassessing the Crisis of the Trinity in Early Modern England: Recent Studies by Jason Vickers, Sarah Mortimer, Paul Lim, and others”, *Cromohs* (Cyber Review of Modern Historiography) 19 (2014): 153–163; <http://www.fupress.net/index.php/cromohs/article/download/15388/14337> (skatīts 03.11.2016.).

<sup>21</sup> Alan P. F. Sell, “Nonconformists and the Person of Christ”, in *T&T Clark Companion to Nonconformity*, ed. Robert Pope (London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2013), 165–170.

<sup>22</sup> Stephan R. Holmes, “The Dangers of Just Reading the Bible: Orthodoxy and Christology”, in *Exploring Baptist Origins*, ed. Anthony R. Cross, Nicholas J. Wood (Oxford: Regent’s Park College, 2010), 130, 131.

Sociniāņiem simpatizēja Izaks Ņūtons (*Isaac Newton*), kura personiskajā bibliotēkā ir sociniāņu darbi. Traktātā par baznīcas vēsturi Ņūtons rakstīja, ka pirmbaznīcā tie, kuri ticēja Kristus eksistencei pirms viņa zemes dzīves, nesauca par herētiķiem tos, kuri tā nedomāja. Viņš gan nepiekrita visam, ko sludināja sociniāņi, un neuzskatīja, ka nepieciešams debatēt par Dieva vai Kristus būtību. Uzskatos par velnu viņš gāja tālāk nekā daudzi 17. gs. sociniāņi un uzskatīja, ka velns ir tikai metafora cilvēka lepnībai.<sup>23</sup>

Par sociniāņiem pozitīvi izteicās arī filozofs Voltērs (*Voltaire*), kas kontaktēja ar viņiem, kad ceļoja uz Angliju. Viņš atsaucās uz viņiem darbos *Lettres philosophiques* (1734. g.), *Essai sur les mœurs* (1756. g. un vēlāk) un *Dictionnaire philosophique* (1764. g. un vēlāk), kuros Voltērs visizvērstāk vērsās pret tradicionālo kristietību. Sociniāņi viņam noder par piemēru apgaismotai angļu reliģijai un franču katolicisma kritikai. Viņa interese par sociniāņiem daļēji saistīta ar uzskatu, ka Nīkajas ticības apliecību noraidoša kristietības versija beigu beigās kļūs par valdošo un ka tas būs posms sabiedrības ceļā uz deismu. 1773. gadā viņš rakstīja Prūsijas karalim Frīdriham II un Krievijas carienei Katrīnai II, lai noskaidrotu, vai šie valdnieki var palīdzēt iespējamām palikušām antitrinitāriešu grupām Polijā.<sup>24</sup>

Sociniāņus Eiropā vajāja, uzskatot viņus par draudīgu herēzi. F. Socīns mācīja, ka cilvēkam reliģija brīvi jāizvēlas pašam. Reliģija nav iedzimta, bet tiek dāvāta ar atklāsmi, kuru var pieņemt vai noraidīt. Gan katoļi, gan protestanti bija pret šo ideju, jo uzskatīja, ka cilvēks pēc dabas ir reliģiozs.<sup>25</sup>

Polijā viņi kādu laiku varēja eksistēt, pateicoties aizstāvjiem aristokrātijas aprindās. 17. gs. sākumā Rakovā (*Rakow*) antitrinitārieši bija šajā pilsētā lielākā reliģiskā grupa. Lai gan auga katoļu skaits, taču viņiem šai pilsētā, kur dominēja protestanti,

---

<sup>23</sup> Stephan David Snobelen, "Isaac Newton, Socinianism and "The One Supreme God"", in *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, ed. Martin Mulrow, Jan Rohls (Leiden: Brill, 2005), 241–293.

<sup>24</sup> R. E. Florida, *Voltaire and the Socinians*. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. Vol. CXXII (Banbury: The Voltaire Foundation, Thorpe Mandeville House, 1974), 256–258.

<sup>25</sup> Sarah Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism* (Cambridge, New York, etc.: Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 2.



neļāva būvēt baznīcu.<sup>26</sup> 1638. gadā tolerancei pret antitrinitāriešiem pienāca gals, jo senāts lēma par to, ka viņiem Rakova jāpamet četru nedēļu laikā. Viņu aizbildnis aristokrātu aprindās Jakobs Senepskis (*Jacob Sienieński*) jau bija gados vecs un nevarēja vairs situāciju ietekmēt.<sup>27</sup>

Iecietīgāka attieksme pret antitrinitāriešiem bija Transilvānijā, pateicoties tam, ka šī teritorija 16. un 17. gs. lielākoties bija Osmaņu impērijas protekcijā. Turku valdnieki nenostājās viena vienīga kristietības novirziena pusē. Tieši Transilvānijā izveidojās mūsdienās vecākā vēl aizvien pastāvošā unitāriešu baznīca. Tās dibinātājs ir Francis Dāvids, kas pēc studijām Heidelbergā sākumā bija luterānis, bet tad pieslējās reformātiem un kļuva par bīskapu.<sup>28</sup> Ap 1565. gadu viņš pārņēma antitrinitāriešu idejas. 1567. gadā viņa vadītā reformātu baznīca revidēja Heidelbergas katehismu tā, lai tas atbilstu šīm idejām. 1568. gadā karaļa edikts attiecināja ticības brīvību uz katoļiem, luterāņiem, reformātiem un antitrinitāriešiem.<sup>29</sup> Pēdējie līdz 1569. gadam bija reformātu baznīcas daļa, bet tad baznīca sašķēlās, vairākumam pievienojoties antitrinitāriešiem. 1592. gadā Transilvānijā bija aptuveni 400 šī novirziena draudžu.<sup>30</sup>

Līdz ar apgaismību un sekulārās valsts principu nostiprināšanos Eiropā pēc Trīdesmitgadu kara (1618–1648) izplatījās lielāka reliģiskā iecietība, kas sniedza jaunas iespējas marginalizētiem kristietības novirzieniem. Reformātu tradīcijai piederošais Prūsijas–Brandenburgas valdnieks Frīdrihs Vilhelms uzskatīja, ka multikonfesionālā valstī ir svarīga reliģiskā tolerance, un tāpēc aizliedza polemiskus sprediķus un uzticības zvērēšanu konfesionālām ticības apliecībām un aicināja viņa

---

<sup>26</sup> Phillip Hewett, *Racovia: an Early Liberal Community* (Providence: Blackstone Editions, 2004), 63.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>28</sup> Andrea Greenwood, Mark W. Harris, *An Introduction to the Unitarian and Universalist Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 27, 28.

<sup>29</sup> Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 332.

<sup>30</sup> Andrea Greenwood, Mark W. Harris, *An Introduction to the Unitarian and Universalist Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 28–30.

pārvaldītajās zemēs apmeties sociniāņus (1658. g.), hugenotus, valdiešus un jūdus.<sup>31</sup>

Pirmā angļu unitāriešu draudze uz dievkalpojumu pulcējās 1774. gadā, kad Teofilis Lindsijs (*Theophilus Lindsey*), kas gadu iepriekš bija atstājis anglikānismu, ar sievas un draugu palīdzību izīrēja zāli Londonā. Pirmais dievkalpojums tika izziņots bez preses palīdzības, taču uz to sanāca apmēram 200 lielākoties anglikānismā vilušos cilvēku. Pēc triju gadu darbības jaunā unitāriešu draudze Londonā spēja nopirkt līdz šim irētās telpas, paplašināt un pielāgot tās kapelas vajadzībām.<sup>32</sup>

19. gs. pēc represiju perioda, kas sekoja, Transilvānijai nonākot Hābsburgu impērijas sastāvā, unitārieši šajā zemē pamazām nostiprinājās. Austroungārijas valdība daļēji sāka subsidēt unitāriešu skolas un baznīcas līdzīgā veidā kā citas denominācijas. Tā bija prakse, kura pastāvēja līdz Otrā pasaules kara beigām.<sup>33</sup> 19. gs. vairākas unitāriešu draudzes tika dibinātas arī ārpus Transilvānijas – Ungārijā (ieskaitot Budapeštu, kas kļuva par otro lielo ungāru unitārisma centru pēc tagadējās Klužas-Napokas). 19. gs. beigās Ungāru unitāriešu baznīca apvienoja vairāk nekā 160 draudžu ar vairāk nekā 75 000 locekļi.<sup>34</sup>

ASV unitārisms veidojās, daļai kristiešu 18. gs. noraidot masu reliģiskā entuziasma izpausmes (atmodu) un reformātu teoloģiju (predestināciju utt.) Līdz ar to, atšķirībā no Liebritānijas, šajās aprindās galvenās debates bija nevis par Trīsvienību, bet par cilvēka dabu. Par pirmo unitāriešu draudzi ASV uzskatāma Karaļa kapela Bostonā, kuras locekļi 1785. gadā nobalsoja par to, lai anglikāņu liturģijas teksts tiktu pielāgots unitārisma idejām.<sup>35</sup> Jautājumā par to, kādā mērā amerikāņu unitārisms ietekmējies no britu unitāriešiem, vēsturnieku viedokļi dalās. Sidnijs Alstroms (*Sydney Ahlstrom*) uzskata, ka pirmie amerikāņu unitārieši sākotnēji iespaidojās

---

<sup>31</sup> David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2008), 119, 120.

<sup>32</sup> Charles A. Howe, *For Faith and Freedom: A Short History of Unitarianism in Europe* (Boston: Skinner House Books, 1997), 131, 132.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 128, 129.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 129, 130.

<sup>35</sup> Andrea Greenwood, Mark W. Harris, *An Introduction to the Unitarian and Universalist Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 53–56.

nevis no britu unitāriešiem (tie viņu skatījumā bija pārāk dogmatiski un ar šauriem uzskatiem), bet gan no skotu reālisma, kas bija valdošā filozofija Hārvardā. Skotu realisti uzskatīja, ka cilvēkam piemīt apziņa izšķirties par labu vai ļaunu.<sup>36</sup>

19. gs. amerikāņu un britu unitārisma vēsturē bija uzplaukuma laiks, kad kustība izplatījās, institucionalizējās un centās sabiedrībā gūt prestižu. Anglijā pēdējais minētais aspekts vizuāli izpaudās dievnamu arhitektūrā, unitāriešiem, tāpat kā citiem nekonformistiem, pārņemot no anglikāņiem tolaik valdošo neogotisko stilu. *Gee Cross Chapel* Heidā (*Hyde*) atgādina anglikāņu draudzes dievnamu ar augstu, smailu torni. Izdevumā "Christian Reformer" (1848) rakstā par tās būvi pausta pārlicība, ka vienīgi gotika atbilst baznīcu arhitektūras principiem.<sup>37</sup> Teoloģiski anglosakšu unitārieši piederēja pie liberālās kristietības tradīcijas. Daudzi 19. gs. teologi kristietības sākotnējās versijas meklējumos bija nonākuši pie tā, ka tika kritizēta grieķu-romiešu filozofijas ietekme uz pirmkristietību. Vācu teologs Frīdrihs Šleiermahers (*Schleiermacher*) savā sistemātiskās teoloģijas grāmatā Trīsvienības doktrīnu analizēja pašās beigās. Viņš norādīja, ka protestantisms kopš tā sākumiem nav pievērsies šai doktrīnai ar jaunu skatu un ka šis uzdevums vēl baznīcai stāv priekšā, sniedzot tās mūsdienīgu skaidrojumu. Tāpēc, viņaprāt, pret unitāriešu uzskatiem jāizturas tolerantī. Unitāriešiem, par spīti antitrinitārisma, ir visas kristīgās dievbijības iezīmes.<sup>38</sup> F. Šleiermahera kritiskais skatījums uz tradicionālām dogmām saistīts ar viņa pārlicību, ka "neviens doktrināls formulējums nav nereformējams un derīgs uz laiku laikiem".<sup>39</sup>

19. gs. pirmajā pusē Amerikas unitārieši, atšķirībā no marginalizētajiem ticības līdzgaitniekiem Anglijā, bija sociāli konservatīvi, jo daudzi no viņiem nāca no bijušās Jaunanglijas bagātām aristokrātijas dzimtām. Viņi bija atmetuši reformātu

<sup>36</sup> Sydney E. Ahlstrom, "Introduction", *An American Reformation: A Documentary History of Unitarian Christianity* (Middletown: Wesleyan University Press, 1985), 13, 14.

<sup>37</sup> Alan Petfor, "Horrible Dictu: Unitarians and Ecclesiology in Northern England", *Chapels and Chapel People. Miscellany Two* (London: The Chapel Society, 2010), 29.

<sup>38</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (London, New York: T&T Clark, 2004), 747–749.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 690.

teoloģiju un tās mācību par iedzimto grēku un predestināciju, taču daudzos citos jautājumos vēlējās palikt tradicionāli. Viņi, tāpat kā citi kristieši tolaik, ticēja tam, ka Bībele ir Dieva iedvesmots teksts, taču vairāk uzsvēra Dieva mīlestību un gudrību, nevis visvarenību un taisnīgumu. Viņi nenoliedza brīnumus, taču uzskatīja, ka ticība nevis balstās uz tiem, bet brīnumi to apstiprina.<sup>40</sup> Anglijā publicētajā dziesmu un liturģisko tekstu grāmatā “Services and Hymns of Experience and Hope” (1888) dievkalpojumi veidoti tradicionālā protestantisma ietvarā ar Bībeles lasījumiem. Atšķirības ir tekstos, kuros citas kristiešu grupas parasti lieto trinitārus formulējumus. Kristību vārdi minētajā grāmatā ir šādi: “Es kristu tevi Dieva Tēva, mūsu brāļa Jēzus un Svētā Gara, kas vienmēr ir mums klāt, lai palīdzētu un iedrošinātu, vārdā.”<sup>41</sup>

### **Pārmaiņas unitārisma: ceļš no racionālisma uz pārdzīvojumu, no kristietības pie citām reliģijām**

20. gs. unitārisma notika pakāpeniska pāreja no liberālās kristietības uz citu reliģiju un sekulāru uzskatu sistēmu pārņemšanu. “Sauso” dievkalpojumu stilu (dievkalpojuma centrā bija lekcijai līdzīgs sprediķis) nomainīja formas, kas sniedz vairāk iespēju publiski līdzdarboties negarīdzniekiem un kas lielāku vietu ierāda emocionāla pārdzīvojuma radīšanai (mūzika, meditācijas utt.).<sup>42</sup> Tāpat kā citi kristietības novirzieni, unitārieši bija un ir spiesti domāt par sekotāju piesaisti, jo piederība institucionālai reliģijai Rietumos vairs netiek uztverta kā pašsaprotama nepieciešamība.

Unitārieši nekad nav domājuši, ka nekristieši nonāks ellē, tāpēc citām reliģijām piederīgo “glābšana” nav bijis unitāriešu misionāru mērķis. Tomēr unitārieši 19. gs. un 20. gs. pirmajā

---

<sup>40</sup> Stow Persons. *Free Religion* (Boston: Beacon Press, 1947), 3, 4.

<sup>41</sup> *Services and Hymns of Experience and Hope* (Manchester: John Heywood, Deansgate and Ridgfield, 1888), 34; Citētā kristību formula nav universāla unitārisma. Karaļa kapela Bostonā vēl aizvien lieto tradicionālo kristību formulu. <http://www.kings-chapel.org/baptisms.html> (skatīts 26.09.2016.).

<sup>42</sup> Šī raksta autora vērotais Oksfordas unitāriešu draudzē liecina, ka saglabājušās arī dievkalpojuma prakses, kuras izceļ unitārisma likto akcentu uz kritisko domāšanu – pēc sprediķa daži mācītāji dod iespēju klātesošiem gluži tāpat kā lekcijā reaģēt uz sprediķi ar komentāriem un kritiku.

pusē nereti nodalīja to, ko viņi pieņēma par kristietībā būtisko, no nebūtiskā un uzskatīja par pienākumu sludināt visiem kristietības pamatus. Koloniālisma ietekmē 19. gs. britu unitārieši veidoja reliģijas un kultūras hierarhiju, kuras augšgalā bija “vairāk civilizētas Āzijas rases, to starpā hinduisti, muhamedāņi un ķīnieši”.<sup>43</sup> Vienlaikus šajā pašā periodā daži unitārieši uzskatīja, ka liberālās kristietības ietvars ir pārāk šaurs. Amerikāņu filozofi-transcendentālisti, pie kuriem piederēja daudzi unitārieši, autoritāti saskatīja pašā individā. Reliģiskā atklāsme nav saistāma tikai ar Kristu, to var piedzīvot ikviens cilvēks. Patiesība nav meklējama vienīgi Bibelē vai prātā, tā nav atkarīga no brīnumiem, tā var atklāties spontāni.<sup>44</sup> Britu unitārietis Džeimss Mārtino (*James Martineau*) konfliktēja ar konservatīvākiem unitāriešiem, jo uzskatīja, ka nekam citam nevar būt lielāka autoritāte kā tikai prātam.<sup>45</sup> Viņš sapņoja par tādu nacionālu baznīcu, kur tai piederošos vieno nevis doktrīnas, bet kopīgs pagātnes mantojums. Daļa unitāriešu uzskatīja, ka viņu reliģiskajam novirzienam jāklūst par pasaules reliģiju, kas iziet ārpus kristietības robežām. Viens no Pasaules reliģiju parlamenta (1893. g., Čikāga) organizētājiem, unitāriešu mācītājs Dženkins Loids Džonss (*Jenkin Lloyd Jones*), būdams neapmierināts ar to, ka Amerikas unitārieši nav gatavi mainīties, izveidoja jaunu kustību kustību (*Free Church Movement*). 20. gs. britu unitāriešu mācītājs Vills Heiss (*Will Heyes*) uzskatīja, ka ir divu veidu unitārieši – kristieši un universālisti. Viņš pats iestājās par to, lai tiktu izmantots labākais, kas ir visās reliģijās, tās ar laiku apvienojot vienā.<sup>46</sup> Šādu uzskatu izplatību veicināja sabiedrībā un arī reliģijpētniecībā tolaik populārās idejas par to, ka visām reliģijām ir kopīgs kodols. Unitārieši arī mūsdienās ir pazīstami ar aktīvu iesaisti starpreliģiju dialogā,

---

<sup>43</sup> Derek McAuley, “The International Vision of British Unitarians. William Ellery Channing Lecture 2016”, 5. [https://www.unitarian.org.uk/sites/default/files/William\\_Ellery\\_Channing\\_Lecture\\_2016\\_0.pdf](https://www.unitarian.org.uk/sites/default/files/William_Ellery_Channing_Lecture_2016_0.pdf) (skatīts 17.08.2016.).

<sup>44</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>45</sup> Frank Schulman, *James Martineau: “This Conscience-Intoxicated Unitarian”* (Chicago: Meadville Lombard Theological School Press, 2002), 78–80.

<sup>46</sup> Vernon Marshall, “Unitarians and Other Religions”, *Unitarian Perspectives on Contemporary Religious Thought*, George D. Chryssides, ed. (London: The Lindsey Press, 1989), 56.

paplašinot tā robežas. 20. gs. 90. gadu sākumā unitāriešu draudze Birmingemā (*New Meeting Church*) pāris gadus rīkoja diskusiju ciklu “Outside the Mainstream”, kurā piedalījās arī jaunu reliģisku kustību (mūnisms (Apvienošanās baznīca), saentoloģija, Starptautiskā Krišnas apziņas biedrība) pārstāvji.<sup>47</sup>

20. gs. unitāriešu dievkalpojumos aizvien vairāk sāka izmantot citu reliģiju tekstus un rituālprakses. Piemēram, ASV, kur pie draudzēm pieder daudzi ebreji, tiek pārņemtas jūdaisma tradīcijas. Laulību ceremonijā, kuru piedāvā liturģiju krājums “Celebrating Life” (1993), jaunlaulātie dzer no viena biķera un izmantoti teksti no liberālā jūdaisma liturģijas. Mirušā pelnu izkaisīšanas rituālā lietoti vārdi no līdzīga indiešu rituāla. Bērna dzimšanas svinēšanas rituālā izmantoti gan tradicionālie kristību teksti, gan garu piesaukšanas vārdi no indiāņu tradīcijām.<sup>48</sup> Interesi par citām reliģijām pastiprināja arī 20. gs. 60. gadu Rietumu kultūras revolūcijai raksturīgā aizraušanās ar Austrumu reliģijām. Unitārieši stratēģiski saskatīja, ka atsaukšanās uz šo tendenci palīdzēs piesaistīt jaunus sekotājus. ASV unitārieši-universālisti 70. gados definēja piecus savas kustības pamatavotus: nepastarpinātā pieredze; jūdu un kristiešu rakstos atrodamā profētisku vīriešu un sieviešu mācība; pasaules reliģijās atrodamā ētiskā mācība; ebreju un kristiešu mācība par tuvākmīlestību; humānistu brīdinājumi no “prāta un gara elkadievības”. 1996. gadā šos piecus avotus papildināja ar seso – Zemē centrētām tradīcijām (*Earth-centered traditions*, angļu val.), kas saskanēja ar augošo interesi par apkārtējās vides aizsardzību un holistisku pieeju. Šie avoti nebija obligāti visiem, tāpēc unitārieši varēja izvēlēties būt par pagāniem, kristiešiem, budistiem utt.<sup>49</sup> Jaunā laikmeta un neopagānu kustību

---

<sup>47</sup> Vernon Marshall, “Unitarians and Other Religions”, *Unitarian Perspectives on Contemporary Religious Thought*, George D. Chryssides, ed. (London: The Lindsey Press, 1989), 54.

<sup>48</sup> Vernon Marshall, *The Larger View: Unitarians and World Religions* (London: The Lindsey Press, 2007), 78, 79.

<sup>49</sup> Jaume de Marcos Andreau, “Liberating the Self, Saving the World: a Study of Unitarian-Universalist Identity in a Global Society”, *The Home We Share: Globalization, Post-Modernism and Unitarian/Universalist Theology. Proceedings of the 2<sup>nd</sup> ICUU Theological Symposium, Kolozsvár, Romania, 3-8 July, 2006*, Clifford M. Reed, Jill K. McAllister, ed. (Caerphilly: International Council of Unitarians and Universalists, 2007), 106, 107.

popularitāte sekmēja līdzīgu interešu grupu veidošanos anglosakšu unitārisma, ko gan ne visi atbalstīja, uzskatot, kā tā ir atkāpšanās no sākotnējā unitāriešu racionālisma un intelektuālisma. Citi to uztver kā iespēju praktizēt reliģiozitāti, kas pievērš vērību dzīvei saskaņā ar dabu, vēl citiem patīk, ka jaunā alternatīvā reliģiozitāte akcentē sievišķo. Mūsdienās britu unitāriešu žurnāls "Inquirer" sniedz padomus, kā draudzēm svinēt neopagānu svētkus, izvairoties no vienkāršojumiem un mehāniskas to pārņemšanas.<sup>50</sup>

Britu unitāriešu mācītājs Vernons Māršals (*Vernon Marshall*) 21. gs. sākumā aptaujāja savus kolēģus un laju vadītājus. Viņš saņēma 80 no 120 anketām. 44 respondenti teica, ka praktizē meditāciju, 67 sacīja, ka viņu ticību ietekmējušas citas reliģijas, 58 atzina, ka svētdienas dievkalpojumos atsaucas uz dažādu reliģiju svētku kalendāriem, 71 minēja, ka dažādu reliģiju mācības izmanto sprediķos. 42 respondenti uzskatīja, ka britu unitārisms vēl aizvien pamatos ir liberāla kristīga denominācija, 28 teica, ka viņi uzskata sevi par liberāliem kristiešiem, 10 sauca sevi par nekristīgiem teistiem.<sup>51</sup> Daudzi britu unitārieši uzskata savu kustību nevis par kristietības novirzienu, bet par atsevišķu reliģiju. To daļēji izprovocēja tas, ka unitāriešiem mūsdienās liegta iespēja piedalīties daudzās ekumeniskās organizācijās. Britu unitārieši bija asociēti locekļi Britu baznīcu padomē līdz šīs organizācijas likvidācijai 1992. gadā. Tās pēctece "Churches Together in Britain and Ireland" ("Baznīcas kopā Britānijā un Īrijā") nolēma noraidīt unitāriešu iesniegumu, bet rekomendēja novērotāja statusam (vēlāk arī šī iespēja tika noraidīta). Tas bija nekonsekventi, jo kvēkeri tika uzņemti par pilntiesīgiem biedriem, kaut gan arī viņi noraida ticības apliecības.<sup>52</sup> Unitārieši ir novērotāji vadošā ekumeniskā organizācijā Skotijā ("Action for Churches Together in Scotland").

Daļa unitāriešu asociē sevi nevis ar pasaules reliģijām, bet ar humānisma idejām. Tas ir iespējams, jo, lai piederētu unitāriešu draudzei, cilvēkam nav jātic Dievam vai jāpieņem kādas

<sup>50</sup> Sk., piemēram, Yvonne Aburrow, "Welcoming light and darkness", *The Inquirer*, 30 August (2014): 3.

<sup>51</sup> Vernon Marshall, *The Larger View: Unitarians and World Religions* (London: The Lindsey Press, 2007), 103–107.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 92, 93.

dogmas. Starp Humānistu manifesta (1933) parakstītājiem bija 15 amerikāņu unitāriešu mācītāji. Manifests norāda uz bīstamību, kad reliģija tiek asociēta ar novecojušiem uzskatiem un postulē, ka “reliģiskie humānisti uzskata Universu nevis par radītu, bet par tādu, kas eksistē pats par sevi”.<sup>53</sup> Pēc Otrā pasaules kara amerikāņu unitāriešu teoloģiskajā domā reliģiskais humānisms kļuva ietekmīgāks nekā liberālais teisms. Humānistu manifests tika rediģēts 1973. un 2003. gadā. Pēdējā versijā vārds “reliģija” netiek lietots. No mūsdienu konteksta raugoties, tā ir pārāk optimistiska, tā nerunā par dzīves garīgo dimensiju un par ļaunumu.<sup>54</sup> Humānismā daļa unitāriešu teologu saskatīja veidu, kā pārvarēt pārliecīgo individuālismu, kas raksturīgs viņu pārstāvētai kustībai. Viljams Marijs (*William R. Murry*), kas 20. gs. 90. gados bija unitāriešu teoloģijas semināra prezidents (*Meadville Lombard Theological School*, atrodas Čikāgā), definēja reliģisko humānismu kā ideju sistēmu, kas akcentē kopienas lomu – “lai mēs patiesi būtu cilvēki, mums jābūt kopībā ar citiem”<sup>55</sup>. Individuālistisku pieeju reliģijai ir kritizējuši arī citi, piemēram, britu unitāriešu mācītājs Deivids Ašers (*David Usher*) – ir bezjēdzīgi saukt sevi par garīgu un nereliģiozu, jo “garīgums prasa darbu, praksi, disciplīnu. Reliģiska kopiena ietver sevi tieši to”.<sup>56</sup> Līdzīgi reliģijpētnieks Roberts Bella (*Robert Bellah*) referātā 1998. gadā ASV unitāriešu-universālistu Ģenerālajā asamblejā norādīja, ka unitārisma vēsturē akcentam uz indivīda apziņas brīvību ir ēnas puses, ja tiek ignorēts, ka “indivīda brīvība rod piepildījumu cilvēku saistībā vienam ar otru”.<sup>57</sup>

Debates par humānismu un par citu reliģiju uzskatu un prakšu pārņemšanu anglosakšu unitārisma turpinās, pretēju uzskatu piekritējiem sadaloties frakcijās. 1962. gadā tie britu unitārieši, kuri uzskatīja, ka denominācijai jāpiesaista daudz plašāks liberāli domājošu cilvēku loks un jāattālinās no

---

<sup>53</sup> William R. Murry, *Religious Humanism for the 21<sup>st</sup> Century* (Boston: Skinner House Books, 2007), 43, 44.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>56</sup> David Usher, “Having Faith is about How You See”, *The Inquirer*, 26 April (2014): 4.

<sup>57</sup> Ken Beldon, “Devotion”, *The Growing Church: Keys to Congregational Vitality*, Thom Belote, ed. (Boston: Skinner House, 2010), 18.



kristietības, izveidoja Unitāriešu atjaunotnes grupu (“Unitarian Renewal Group”). Kā pretmets šai grupai izveidojās Liberālo kristiešu sadraudzība.<sup>58</sup> Mūsdienās kristīgie unitārieši bieži atsauca uz saviem ticības līdzgaitniekiem Rumānijā kā atdarināšanas cienīgu paraugu, jo viņi, atrazdamies Nikolajes Čaušesku (*Nicolae Ceaușescu*) režīma gados izolācijā no Rietumiem, ir palikuši pie liberālās kristīgās tradīcijas. Viņi atšķiras no unitāriešiem citviet pasaulē ar to, ka viņiem ir bīskapa amats, kas gan nav veidots katolicisma iespaidā, jo bīskaps darbojas vairāk kā moderators un var tikt ievēlēts tikai divus termiņus pēc kārtas. Viņu liturģija palikusi gandrīz nemainīga kopš reformācijas, lai gan mūsdienās tiek ieviestas arī jaunas eksperimentālas liturģijas. Svētais vakarēdiens tiek svinēts četras reizes gadā lielajos baznīcas svētkos, un tam tiek ierādīta būtiska vieta.<sup>59</sup> Atšķirībā no Rumānijas daudzas anglosakšu unitāriešu draudzes vairs nesvin svēto vakarēdienu un aizvieto tā tradicionālās formas ar jaunām, piemēram, ar Ziedu komūniju (“Flower communion”), kurā vīna un maizes kopīgas baudīšanas vietā klātesošie apmainās ziediem. Šo tradīciju 20. gs. 20. gados ieviesa čehu unitāriešu mācītājs Norberts Čapeks (*Norbert Capek*), lai simboliski svinētu draudzes un pasaules vienotību daudzveidībā.<sup>60</sup> Vēl viena tradīcija, kas stājusies vakarēdiena vietā, ir Ūdens komūnija – dalībnieki nevis dzer no viena kausa, bet katrs pārlej ūdeni no sava kausa vienā kopīgā, tādejādi simboliski sakot: lai gan ikviens garīgos meklējumos iet savu ceļu, taču tas tiek darīts kopībā.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Geoffrey Head, *Unitarianism in Manchester 1930–1988 – Decline and Adaption* (Manchester: Manchester District Association of Unitarian and Free Christian Churches, 1991), 19, 20.

<sup>59</sup> Jim Corrigan, “Facing up to Transylvanian challenges”, *The Herald: Journal of the Unitarian Christian Association* 72 (Autumn 2011 / Winter 2012): 6–10.

<sup>60</sup> Cliff Reed, *“Unitarian? What’s That?”* (London: The Lindsey Press, 1999), 38.; N. Čapeks ir čehu unitārisma dibinātājs. Viņš bija baptistu mācītājs, kas 20. gs. 20. gados ASV pievienojās unitāriešiem. 1942. g. nacisti viņu nogalināja koncentrācijas nometnē, kurā viņš bija ieslodzīts par ārzemju radioraidījumu klausīšanos (kara laikā par to draudēja nāves sods).

<sup>61</sup> Bob Smietana, “Unitarian Universalist congregations hold growing appeal throughout the U.S.”, <http://www.usatoday.com/story/news/nation/2012/10/01/unitarian-faith-growing-stronger-nationwide/1607243/> (skatīts 29.08.2016.).

Anglosakšu kristīgo unitārismu nebūtu pareizi aprakstīt kā kustību, kura skatās vienīgi pagātnē, jo arī šis strāvājums pagātnes tradīcijām pietiek selektīvi. Kā raksta amerikāņu unitāriešu-universālistu mācītājs Stīvens Kendriks (*Stephan Kendrick*), “Es negribu unitārismu-universālismu padarīt par vairāk kristīgu. Mana cerība ir, ka [...] mēs paliksim atvērti un saprotoši attiecībā uz lomu, kuru Jēzus vēsts ir spēlējis un var spēlēt”.<sup>62</sup> 2007. gadā pieņemtais Aviņonas manifests (tas nav oficiāls dokuments, bet 5 teologu izstrādāts teksts) kā avotus priekšstatiem par Jēzus mācību min ne tikai Jauno Derību, bet arī apokrifos evaņģēlijus (piem., Toma evaņģēliju). Dokumenta autori aicina šos tekstus nevis pieņemt nekritiski, bet izmantot mūsdienīgas ekseģēzes metodes.<sup>63</sup>

Uzskatu dažādībai mūsdienu anglosakšu unitārisma pielāgoti arī teoloģiskie mācību materiāli draudzēm. Ričards Gilberts (*Richard S. Gilbert*) ir izveidojis studiju kursu “Building Your Own Theology”, kura mērķis ir “palīdzēt cilvēkiem radīt vai precizēt savu uzskatu sistēmu. [...] Rezultāts nebūs ticības apliecība, bet tik daudz ticības apliecību, cik apmācību dalībnieku”.<sup>64</sup> Viņš arī norāda, ka mācību procesam nav noteikti jārezultējas ticībā personiskam Dievam. Studiju kursa pamatā ir pārlicība, ka unitārisms nav kustība ar strikti definētām teoloģiskām idejām, kurām kustības sekotājiem noteikti jāpiekrist.

Unitārieši, tāpat kā daudzi citi reliģiju novirzieni Rietumos, sekularizācijas rezultātā 20. gs. piedzīvoja piekritēju skaita mazināšanos. Lielbritānijā tas vērojams vairāk nekā ASV. Saskaņā ar 1851. gadā veiktās iedzīvotāju aptaujas datiem Lielbritānijā bija 229 draudzes, kuru dievkalpojumus apmeklēja 48 600 cilvēku. 19. gs. 70. gados bija aptuveni 52 000–55 000 unitāriešu. Pēc Pirmā pasaules kara šis skaitlis saruka līdz 20 000–30 000.

---

<sup>62</sup> Stephan Kendrick, “The faith of a Unitarian Universalist Christian”, <http://www.uua.org/beliefs/who-we-are/beliefs/christianity/uu-christian> (skatīts 10.09.2016.).

<sup>63</sup> <http://andrewjbrown.blogspot.ru/2007/09/well-feeling-much-better-now-and-so.html> (skatīts 06.09.2016.); Manifesta mērķis ir definēt unitārisma principus un vēsturiskās saknes apstākļos, kad daļa unitāriešu vairs sevi nesaista ar kristietību. Manifesta autori, no vienas puses, vēlas saglabāt saikni ar kristietību, no otras – respektēt pārmaiņas, kādas viņu kustība ir piedzīvojusi.

<sup>64</sup> *Building Your Own Theology I. The British Version* (London: General Assembly of Unitarian and Free Christian Churches, 2000), 6.

Precīzus datus gan gadu desmitiem tā arī netika mēģināts iegūt. Pēc 2001. gada aptaujas datiem, valstī bija 4187 unitārieši. Reālistiski būtu uzskatīt, ka ar unitārismu sevi asociē 6000–6500 cilvēku.<sup>65</sup> Dati ir aptuveni, jo ne visas draudzes sniedz pārskatus par locekļu skaitu un pastāv atšķirīgas izpratnes par draudzes locekļu statusu. Dažas draudzes apzināti norāda mazāku locekļu skaitu, lai maksātu mazāku ikgadējo iemaksu draudžu apvienībai.<sup>66</sup> Salīdzinājumam: ASV unitārieši pēc stagnācijas gadiem (zemākais punkts bija 1985. gadā, kad Unitāriešu-univerālistu asociācijai bija 135 487 biedri) atkal sāk skaitliski augt (164 196 locekļi 2010. gadā). ASV draudžu izaugsmes problēmas saistītas ne tikai ar sekularizāciju un draudžu locekļu neaktivitāti, bet arī ar sociālo elitārismu – draudžu sludinātā atvērtība daudzviet atšķiras no realitātes, jo ir grūti mainīt draudžu locekļu iesakņojušos pieņēmumu, ka cilvēki ar zemākiem ienākumiem, citu ādas krāsu un etnicitāti nav ieinteresēti liberālā reliģijā. Tas skaidrojams ar amerikāņu unitāriešu izcelsmi – saistību ar sociāli augstākiem sabiedrības slāņiem. Vēl 21. gs. sākumā vairums citas ādas krāsas un pie citām etnicitātēm piederīgo bērnu unitāriešu skolās ir adoptēti anglosakšu ģimenēs, nevis nāk no etniski citādām ģimenēm.<sup>67</sup> Mainoties iedzīvotāju sastāvam, daudzas draudzes pēc Otrā pasaules kara (nereti vēl agrāk) no pilsētu centriem pārcēlās uz piepilsētām, sekojot savu anglosakšu izcelsmes labi izglīto un bagāto piekritēju migrācijai uz šiem rajoniem.<sup>68</sup>

Lai risinātu radušos krīzi, gan britu, gan amerikāņu unitārieši sekotāju piesaistei ir izstrādājuši stratēģijas, kas balstās uz pētījumiem. Veins Arnasons (*Wayne Arnason*) un Ketlīna Rolēna (*Kathleen Rolenz*) ASV 2004. un 2005. gadā veica lauka pētījumu, apmeklējot dažādu denomināciju dievkalpojumus, arī dažas evaņģelikāļu megadraudzes. Viņi secināja, ka starp to, ko dievkalpojumus piedāvā vairums protestantu draudžu, un to,

---

<sup>65</sup> Alan Ruston, “British Unitarianism in the Twentieth Century – a Survey”, *Transactions of the Unitarian and Free Church Societies* 25:1 (2012): 79, 80.

<sup>66</sup> Stīvena Lingvuda (*Stephan Lingwood*) e-vēstule Valdim Tēraudkalnam, 21.10.2015.

<sup>67</sup> Mark W. Harris, *Elite: Uncovering Classism in Unitarian Universalist History* (Boston: Skinner House Books, 2011), 112.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 114.

kas vērojams unitāriešu draudzēs, pastāv liela atšķirība.<sup>69</sup> Viņi ieteica pielāgot unitāriešu dievkalpojumu jaunās paaudzes vajadzībām, radoši mainīt dievkalpojuma telpas iekārtojumu, lietot vairāk mūzikas, iesaistīt visas sajūtas liturģijā, pievērst uzmanību katrai liturģijas detaļai, censties iekļaut ikvienu dievkalpojuma apmeklētāju.<sup>70</sup> Tas nozīmēja pārvarēt stereotipus – “jebkas, kas dievkalpojumu padara piemērotu bērniem, to dara pieejamāku arī pieaugušajiem. Par spīti aizspriedumam, ka mūsu draudzes ir pilnas ar izglītotiem cilvēkiem, kurus interesē racionālais un intelektuālais, ikvienā no mums ir kaut kas no bērna”.<sup>71</sup> Evaņģelikālisma metožu pārņemšana unitāriskā ir kontraversāla, ņemot vērā unitāriešu nepatiku pret atmodas kustību emocionālismu. Tomēr šo metožu piemērošana unitāriskā vajadzībām ir bijusi vērojama jau 20. gs. sākumā, kad britu unitārieši izveidoja Furgonu misiju, kas pastāvēja līdz Pirmajam pasaules karam. Tās organizatori centās distancēties no evaņģelikālisma, sakot, ka nekādā veidā necenšas diktēt klausītājiem, kam ticēt. Vienlaikus tika doti norādījumi izmantot “sirsniņu” mūziku un misijas braucienos iesaistīt vietējos unitāriešus, lai “radītu masas”.<sup>72</sup>

Mūsdienās unitāriešu draudzes ir pārņēmušas mazo grupu pieredzi, pielāgojot savām vajadzībām pasaulē, arī Latvijā, pazīstamo harismātiskajā kustībā dzimušo Alfa kursu praksi.<sup>73</sup> Amerikas unitāriskā aizsākās iesaistes grupu (“Engagement groups”) tradīcija, kas vēlāk tika pārnesta arī uz Liebritāniju, – regulāra nelielu grupu pulcēšanās, to dalībniekiem pašiem vienoties, ko un kā viņi tajās darīs.

Daudzas unitāriešu draudzes ir bijušas sekmīgas skaitliskā izaugsmē, un to skaitā ir gan kristīgie unitārieši (Kingsvudas draudze Anglijā, netālu no Birmingemas), gan “New Unity” draudze Londonā, kas definē sevi kā “radikālu ietverošu

---

<sup>69</sup> Wayne Arnason, Kathleen Rolenz, *Worship that Works: Theory and Practice for Unitarian Universalists* (Boston: Skinner House, 2008), xii.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>72</sup> H. Bodell Smith, *Open-Air Theology and Sketches of the Unitarian Van Mission* (author's publication, 1912), xii–xiii.

<sup>73</sup> Tuvāk par Alfa kursiem sk. Nauris Grīnbergs, “Lūisa Rembo konversijas modelis praksē Vecās Gertrūdes evaņģēliski luteriskās draudzes Alfa kursā”, *Ceļš* 62 (2012): 85–98.

kopieni, kas vieno visdažādākos cilvēkus, sākot no ateistiem līdz zoroastriešiem”.<sup>74</sup> Augošām draudzēm raksturīgi, ka tās piedāvā apmeklētājiem dažādas iesaistes formas, pasākumus ārpus svētdienas dievkalpojumiem.



*Attēls. “New Unity” draudzes dievnams Londonā.  
Raksta autora fotogrāfija*

Unitārisma, tāpat kā citās reliģiskās grupās, mārketinga un citu paņēmieni izmantošana cilvēku piesaistei, priekšplānā izvirzot rūpes par draudžu locekļu skaitu, ir diskusiju objekts, kritiķiem norādot, ka baznīcai kā institūcijai izdzīvošana nav

---

<sup>74</sup> “Sunday Gatherings In Real Life”, <http://www.new-unity.org/sundays/> (skatīts 18.08.2016.).

pašmērķis, tai jāpastāv tikmēr, kamēr tā vajadzīga, un tāpēc tā var transformēties arī citās formās.<sup>75</sup>

## Nobeigums

Kā redzams no iepriekš rakstītā, daudzas unitāriešu draudzes pēdējā gadsimta laikā ir mainījušās, atkāpjoties no liberālās kristietības tradīcijas. Socioloģiski daļu unitāriešu draudžu var dēvēt par kultu – grupu, kurai raksturīga augsta reliģiskā individuālisma pakāpe, eklektisks uzskatu un prakšu kopums, kas pārņemts gan no vietējām, gan globālām tradīcijām.<sup>76</sup> Tas atbilst mūsdienu Rietumu reliģiozitātes tendencēm – tā ir vērsta uz indivīdu, viņa pašrealizācijas meklējumiem un nav ieinteresēta institūcijās.<sup>77</sup> No šīs tendences gan nevajadzētu izdarīt pārsteidzīgus secinājumus par reliģiju liberalizāciju, jo unitāriešu nelielais skaits liecina par to, ka daudzi cilvēki priekšroku dod konservatīvām reliģiskām grupām, kurām piemīt drošības un nešaubīguma apziņa. Reliģijpētnieki Rodnijs Stārks (*Rodney Stark*) un Rodžers Finke (*Roger Finke*) uzskata, ka gan ļoti liberālas, gan ļoti konservatīvas grupas saskaras ar to, ka to potenciālā mērķauditorija ir relatīvi neliela, un tāpēc tās laika gaitā bieži kļūst mērenākas, lai piesaistītu vairāk sekotāju.<sup>78</sup> Līdz ar to mainās arī unitārieši – kā teicis kāds Bostonas unitāriešu mācītājs, “iepriekšējā unitāriešu-universālistu paaudze pameta metodismu, Romas katolicismu, jūdaismu, bet šī paaudze bēg no kultūras tukšuma”.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Dan C. West, “The Emerging Church”, *Faith and Freedom* 69:1 (2016): 42; Skaitliski augošu britu unitāriešu draudžu sarakstu sk. <http://reigniteuk.blogspot.co.uk/2014/06/growing-unitarian-congregations-2013.html> (skatīts 28.09.2016.). To vairums gan audzis tikai par dažiem cilvēkiem.

<sup>76</sup> Richard Wayne Lee, “Strained Bedfellows: Pagans, New Agers, and “Starchy Humanists” in Unitarian Universalism”, *Sociology of Religion* 56:4 (1995): 380; Jēdziens “kults” gan ir problemātisks, jo sabiedrībā tam, tāpat kā vārdam “sekta”, ir negatīva pieskaņa.

<sup>77</sup> Kevin J. Christiano, “Assessing Modernities: from ‘Pre-’ to ‘Post-’ to ‘Ultra-’”, *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, James A. Beckford, N. J. Demerath III, ed. (Los Angeles, London, New Delhi: SAGE Publications, 2007), 52.

<sup>78</sup> Rodney Stark, Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000), 216.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 272.

Unitāriešiem mūsdienās ir dažādi uzskati par atbilstošāko viņu teoloģijas modeli. Vieni domā, ka pieņemums par unitārismu kā tolerantu, tukšu telpu, kurā katrs var veidot savu teoloģiju, ir pārāk virspusējs, jo balstīts uz individuālismu, nevis uz kolektīviem ticības stāstiem un praksēm, kuras ir kopīga nākotnes redzējuma avots. Citi uzskata, ka identitāte bez kopīgas mācības vēl nenozīmē teoloģijas neesamību. Cilvēkus var vienot nevis doktrīnas, bet kopīgas vērtības. Taču arī šī viedokļa pārstāvji atzīst bīstamību, ka bez kolektīvās atmiņas “ķēdes” draudzes riskē kļūt par cilvēku kopu, kuru vieno tikai atrašanās vienā telpā.<sup>80</sup> Draudžu locekļu apmācībā, kas sniedz iespēju viņiem pašiem veidot savu uzskatu sistēmu, pozitīvais ir tas, ka tā veido iekļaujošu, nedogmatisku vidi, kura automātiski nenoraida kā neiespējamu nevienu jautājumu, taču pastāv risks, ka bez plašāka mūsdienu un vēsturiskā konteksta sniegšanas tā var izvērsties par ko līdzīgu velosipēda izgudrošanai atkal un atkal no jauna.

Vienlaikus ir aktuāli jautājumi par to, cik piesātināta ar piedāvājumiem ir niša, kuru sabiedrībā ieņem unitārieši. Tiem unitāriešiem, kuri iet humānisma virzienā, jārēķinās ar konkurentiem – Londonā 2013. gadā Radio 4 komiķi Sandersons Džonss (*Sanderson Jones*) un Pipa Evansa (*Pippa Evans*) izveidoja ateistu draudzi, kura galvenokārt piesaista gados jaunus cilvēkus. Viņi apraksta tagad jau par globālu kļuvušo kustību kā “neticīgo draudzi, kura svin dzīvi”. Sapulcēm ir dievkalpojuma struktūra ar sekulārām dziesmām, uzrunām par personisku pieredzi, kuras ir ārēji līdzīgas evaņģelikāļu liecībām, utt.<sup>81</sup> Kustības pamatā ir vēlme izmantot baznīcai raksturīgo kopienas pieredzi (rituālus, simbolus), atbrīvojot to no idejām par pārdabisko. Kā raksta Lielbritānijā dzīvojošais šveiciešu izcelsmes filozofs Alēns de Botons (*Alain de Botton*), “izaicinājums ateistiem ir, kā apvērst reliģiskās kolonizācijas procesu – kā nošķirt idejas un rituālus no reliģiskām institūcijām”.<sup>82</sup> Ar konkurenci jārēķinās arī, paliekot pie liberālās kristietības tradīcijas, jo unitārisma līdzīgas idejas pauž daudzi teologi citās denominācijās. Vācu teoloģe Doroteja Zelle (*Dorothee Soelle*) ir kritizējusi “augsto”

<sup>80</sup> Lewis Connolly, “Theology conference drew a crowd, offered a vision of Unitarian faith”, *The Inquirer*, 18 June (2016): 6, 7.

<sup>81</sup> Derek McAuley, “Is the Sunday Assembly a Threat?”, *The Inquirer*, 9 November (2013): 6.

<sup>82</sup> Alain de Botton, *Religion for Atheists* (London: Penguin Books, 2012), 15.



kristoloģiju par to, ka tā attālinājusi Kristu no ikdienas dzīves. “Kristīgās reliģijas mērķis nav Kristus padarīšana par elku – kristolatrija, bet gan rādīt uz to, ka mēs visi “esam Kristū”, kā teikts kādā mistiķu izteikumā.”<sup>83</sup> Viņas skatījumā vārdam “Kristus” ir ne tikai personiska, bet arī kolektīva dimensija, jo tajā ir ietverti arī cilvēki, kuri tāpat ir netaisnīgi cietuši. ASV episkopāļu bīskaps Džons Spongs (*John Spong*), kas aicina teologus meklēt jaunus ceļus ārpus Rietumu pasaulei ierastā teisma, deisma un ateisma, ir rakstījis: “Svētā Trīsvienība ne agrāk, ne tagad nav Dieva būtības apraksts, bet drīzāk mēģinājums definēt cilvēka pieredzi ar Dievu.”<sup>84</sup>

Mācītājs Dankans Houlets (*Duncan Howlett*) 1985. gadā Skotijā, lasot lekciju, minēja, ka unitāriešus no citām reliģiskām grupām šķir kāda iezīme – “kritiskais ceļš reliģijā”.<sup>85</sup> To kā savu ceļu atzīst arī daudzi citi senākās un lielākās konfesijās un denominācijās. Vienlaikus, lai draudze nepārvērstos par reliģijpētnieku biedrību, svarīgs ir jautājums “kas tālāk?”. Teologs Pīters Hodžsons (*Peter Hodgson*) uzskata, ka liberālai teoloģijai ir būtiski, ka dogmu un simbolu dekonstrukcijai seko rekonstrukcija – “liberālās teoloģijas mērķis nav iznīcināt vai zaudēt pagātnes mantojumu, bet to saglabāt un novērtēt. Tā saprot, ka šo mērķi var sasniegt nevis neauglīgi tveroties pie vecām formām, bet gan ļaujot tām pārtapt jaunās un citādās”.<sup>86</sup>

Nelielās unitāriešu draudzes bieži vien nevar atļauties uzturēt pilna darbalaika mācītāju, un līdz ar to grūtāk nodrošināt pagātnē raksturīgo unitārisma brendu – intelektuālismu. Britu unitārieši nedz 20. gs. 60. gados, kas bija radikālo teoloģiju uzplaukuma laiks, nedz vēlāk nebija manāmi publiskajā telpā un akadēmiskajā vidē teologu debatēs. ASV unitārieši ir bijuši veiksmīgāki – teoloģe Tandeka (*Thandeka*), kura ir izveidojusi afekta teoloģiju (uz vācu 19. gs. teologa F. Šleiermahera

---

<sup>83</sup> Dorothee Soelle, *Theology for Skeptics* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 92.

<sup>84</sup> John Shelby Spong, *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is Dying & How a New Faith is Being Born* (New York: HarperCollins, 2001), 61.

<sup>85</sup> Duncan Howlett, *The Unitarian Movement: Projections and Realities* (London: General Assembly of Unitarian and Free Christian Churches, 1985), 16.

<sup>86</sup> Peter C. Hodgson, *Liberal Theology: A Radical Vision* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 16.



uzskatiem balstītu teoloģiju par to, kā cilvēku emocijas kļūst par reliģiskām sajūtām), tiek uzskatīta par ievērojamāko mūsdienu Amerikas liberālās teoloģijas pārstāvi.<sup>87</sup> Tas pats attiecas uz atbalstu marginalizētām grupām. Unitārieši ir pazīstami ar iestāšanos par sieviešu līdztiesību un geju tiesībām, taču arī senākas un lielākas denominācijas mūdienās ir atvērtas šiem jautājumiem. Britu unitārieši reklāmas kampaņās izmanto saukli “Unitārieši laulā baznīcā!”<sup>88</sup> taču Lielbritānijā viendzimuma laulības no 2016. gada ļautas arī citādi tradicionālajā Apvienotajā reformātu baznīcā.<sup>89</sup> Anglijas baznīcā (anglikāņi), atšķirībā no šīs konfesijas baznīcas ASV, tas šobrīd nav ļauts, taču iespējams “neformāls aizlūgums par viendzimuma pāri”.<sup>90</sup> Senākiem kristietības novirzieniem ir lielāks simboliskais kapitāls – daudzu cilvēku uztverē tie saistās ar respektabilitāti un lielāku atpazīstamību, tāpēc to dievnami bieži vien liekas vairāk piemēroti publiskām ceremonijām nekā vairums unitāriešu kapelu. Tas gan vairāk attiecas uz Lielbritāniju. ASV situācija ir cita – tajā pastāv liela reliģisko grupu daudzveidība, nav valsts baznīcas un unitārieši nereti pieder pie sociālās elites.

Jautājumi par jaunu draudžu locekļu piesaisti ir aktuāli arī citām liberālām reliģiskām grupām kristietībā un ārpus tās. Skaitliski augošu draudžu pieredze rāda, ka reliģiskā liberālismā nav nepārvaramu šķēršļu izaugsmei. Konservatīvā vidē, kurā nav daudz liberālu reliģisku piedāvājumu, vienmēr būs cilvēki, kuri, vīlušies reliģijas dominējošās formās, jutīsies kā mājās unitārisma. Mūsdienās ASV unitāriešu skaits visvairāk palielinās dienvidu štatos, kur tradicionāli ir bijuši izplatīti konservatīvie protestanti. Tenesijas štatā laikā no 2000. līdz 2010. gadam unitāriešu skaits ir audzis par 20,8%, Kolorādo štatā – par 42,5%.<sup>91</sup> Ierastie argumenti par glābšanu no mūžīgas pazušanas vai kopīgu cīņu pret morāles sabrukumu liberālajās

<sup>87</sup> <http://revthandeka.org/about-rev-thandeka.html> (skatīts 19.08.2016.)

<sup>88</sup> <https://www.unitarian.org.uk/> (skatīts 29.08.2016.)

<sup>89</sup> Callum May, “United Reformed Church approves gay marriage services”, <http://www.bbc.com/news/uk-36756387> (skatīts 28.08.2016.)

<sup>90</sup> <https://www.churchofengland.org/media-centre/news/2014/02/house-of-bishops-pastoral-guidance-on-same-sex-marriage.aspx> (skatīts 28.08.2016.)

<sup>91</sup> Bob Smietana, “Unitarian Universalist congregations hold growing appeal throughout the U.S.”, <http://www.usatoday.com/story/news/nation/2012/10/01/unitarian-faith-growing-stronger-nationwide/1607243/> (skatīts 29.08.2016.)

tradīcijās nav spēkā vai tiek saprasti atšķirīgi no konservatīvās kristietības, tāpēc liberālās draudzēs mobilizēt ticīgos aktīvai iesaistei draudzē un misionārisma ir sarežģītāk nekā konservatīvās draudzēs, taču tas nav neiespējami. Kā raksta anglikāņu teologs Mārtins Pērsijs (*Martyn Percy*), “liberālisma ienaidnieki nav fundamentālisms, konservatīvisms vai dogmatisms [...] Liberālisma ienaidnieki ir laiskums un intelektuāls snobisms. Citiem vārdiem, liberāļi ir paši sev lielākie ienaidnieki”.<sup>92</sup>

### *Summary*

#### ***Transformation of British and American Unitarian identities in the 20<sup>th</sup> un 21<sup>st</sup> centuries***

*The aim of this article is to provide an analysis of transformations of British and American Unitarian movements from the 19<sup>th</sup> up to the 21<sup>st</sup> century. This period is characterized by the shift from the theological framework of liberal Christianity grounded in the Enlightenment paradigm to humanist approach and perspectives taken from various religions. In liturgical life it means adoption of rituals and festivals borrowed from different religions, giving a new shape to the traditional Christian rites (flower communion and water communion instead of the Communion with elements of wine and bread), more intense involvement in inter-religious dialogue. Issues of identity are important for Unitarians – there are those who still define themselves as a part of the tradition that has roots in the Radical Reformation and the Enlightenment rationalism and those who do not see themselves as Christians anymore. The challenge is how to respond to the process of secularization and to the currents of post-Christian culture. Some of the growing Unitarian congregations show that the liberal versions of religion are able to mobilize people around a common cause. There is no universal key to the growth, solutions depend on the local context (for example, whether Unitarians have competitors in the liberal segment of religion), however, building up communities of faith that involve people in all possible ways and having a vision of what they are doing has proved to be a way forward for many Unitarian congregations.*

---

<sup>92</sup> Martyn Percy, “Preface. Liberalism in a New Millennium”, *The New Liberalism: Faith for the Third Millennium*, Jonathan Clatworthy, ed. (London: The Modern Churchpeople’s Union, 1998), 12, 13.

## JOGAS RECEPCIJAS PROBLĒMAS RIETUMU PASAULĒ

**Elizabete Taivāne**

*Dr. theol., LU Teoloģijas fakultātes docente*

Nav noslēpums, ka joga ir kļuvusi populāra Rietumu pasaulē kā patstāvīga un daudzsološa psihotehnika. Mazāk zināms ir tas, ka joga un indiešu reliģiozitāte ir ietekmējusi kristīgo ortopraksi. Tā, piemēram, jogas elementi ir klāt meditācijā, ko piedāvā Centrētās lūgšanas kustība (“Centering prayer”) ar Tomasu Kītingu (*Thomas Keeting*) priekšgalā vai Latvijā labāk pazīstamā Starptautiskā kristīgās meditācijas kopiena (“The World Community for Christian Meditation”), kuru dibināja benediktīniešu mūks Džons Meins (*John Main*). Kristīgās meditācijas kopiena kā organizācija ir radusies Londonā 1991. gadā, pateicoties Džona Meina sekotājam benediktīniešu mūkam Lorensam Frīmenam (*Laurence Freeman*).

Kristīgā meditācija ir integrējusi tādus jogas paņēmienus kā, piemēram, vienpunktīga meditācija, *mantras* skaitīšana un meditatīvās pozas jeb *āsanas*. Tomēr šī ir aisberga virspuse. Jogas paņēmieni izmantošana Rietumu kristietībā ir cieši saistīta ar izmaiņām kristīgajā mācībā. Meditācija sāk pamazām aizstāt liturģiju, un tā ir ārēja zīme iekšējiem procesiem jeb izmaiņām kristīgajā apziņā, jo liturģija tradicionālajā kristietībā ir nekas cits kā pestīšanas akta svinēšana. Ja atceļ liturģiju, tad nav nozīmes pestīšanai un Pestītājam. Meditācija nes sev līdzī jaunu sotēriku, kas būtu pašrealizācija bez dievišķās instances dalības. Izmaiņas reliģiskajā doktrīnā un ortopraksē vainagojas ar reliģiskās simbolikas transformāciju. Par piemēru lai atkal kļūst kristīgās meditācijas kopiena. Krusta kā pestīšanas

zīmes vietā nāk lūgšanas rats kā pašrealizācijas simbols, kurš, savukārt, pēc sava satura atgādina hinduistu *jantru* un budistu *mandalu*.<sup>1</sup>

Hinduisms un budisms ir ietekmējuši Rietumu cilvēku pasaules skatījumu arī plašākā mērogā. Šajā sakarā ir interesanti vairāku aptauju dati Latvijā un Lietuvā. 1997. g. norisinājās Latvijas skolu jaunatnes aptauja, kura parādīja, ka 51% aptaujāto skolēnu tic reinkarnācijai un 59% – astroloģijai. Kristīgo jauniešu vidū veseli 53% domā, ka reinkarnācija pastāv, un tikai 56% uzskata, ka Jēzus Kristus ir īsts Dievs.<sup>2</sup>

Datu apkopojums, ko piedāvā aptaujas autors Normunds Titāns (aptauja pašreiz notiek Latvijas draudzēs), ir mazāk izteiksmīgs, bet arī uzrāda izmaiņas reliģiskajā apziņā. Saskaņā ar to Jēzum Kristum Pestītājam un Dieva Dēlam tic 72,5% aptaujāto, bet Sakramentiem kā Dieva žēlastības līdzekļiem tikai 48,6%. Zināmu nobīdi teoloģiskajos uzskatos papildina izmaiņas populārāajā antropoloģijā. Tā, piemēram, cilvēka radīšanai pēc Dieva tēla un līdzības tic 65,7%; cilvēka grēcīgai dabai 46,7%; augšāmcelsšanās un mūžīgās dzīves perspektīvai tic 60,2%. Tanī pašā laikā 19,8% ticīgi izsakās par jogas un citu Austrumu mācību noderīgumu un savienojamību ar kristietību, bet par labu meditācijai, mandalām, mantrām u. tml. Austrumu psihotehnikām iestājas 31%, kas zināmā mērā varētu būt kristīgās meditācijas skolotāju nopelns. 10% tic karmai un reinkarnācijai. Ir jāpieņem, ka pašreiz notiekošās aptaujas rezultāti uzrāda mazāku nobīdi no tradicionālās kristīgās paradigmas nekā 1997. g. skolēnu aptauja, jo lielākā respondentu daļa mūsdienu kristīgajās draudzēs ir cilvēki vecumā no 25 līdz 64 gadiem. Tas nozīmē, ka viņi ir nobriedušas personības, kas apzināti praktizē reliģiju. Turklāt 73% respondentu ir augstākā izglītība, bet 17,6% aptaujāto kristiešu ir nepabeigta augstākā izglītība<sup>3</sup>, kas

---

<sup>1</sup> Par kristīgās meditācijas kopienu sk. vairāk: Elizabete Taivāne, “Starp-  
tautiskā kristīgās meditācijas kopiena: biblišķās paradigmas trans-  
formācija (fenomenoloģiskā eksplikācija) // *Reliģiozitāte Latvijā: vēsture  
un mūsdienu situācija*, zin. red. Solveiga Krūmiņa-Koņkova (Rīga: LU  
Filozofijas un socioloģijas institūts, 2012), 75.–98. lpp.

<sup>2</sup> Sk. sīkāk: Uldis Alpe, Kristīne Baltruķa, Leons Gabriels Taivans, “Lat-  
vijas skolu jaunatnes reliģiskie uzskati”, *Ceļš* 49 (1997), 192.–200. lpp.

<sup>3</sup> Aptauja “Reliģiskie priekšstati Latvijā”, [https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSfdngyQJDzxRDN8-nByXkm9\\_zHr7uXf0emWMhh-pZFsvoygSvQ/viewform](https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSfdngyQJDzxRDN8-nByXkm9_zHr7uXf0emWMhh-pZFsvoygSvQ/viewform) (skatīts 09.10.2016.).

varētu nozīmēt to, ka viņi labāk nekā skolēni apjēdz kristīgo mācību un ortoprakses jēgu.

Latvijas aptaujas rezultātus ir interesanti salīdzināt ar Lietuvas Republikā notikušās aptaujas rezultātiem. 2011. g. Tirgus un sabiedriskās domas pētījumu kompānija “Spiner tyrimai”, aptaujājot Lietuvas iedzīvotājus, konstatēja, ka 65,8% Lietuvas respondentu vairs netic miesas augšāmcelšanai un uzskata, ka mūžīgi dzīvo tikai dvēsele. Miesas augšāmcelšanās paradigmai kopumā ir uzticīgi 24,8%. Reinkarnācijai Lietuvā tic 28,6% aptaujāto.<sup>4</sup> “Spiner tyrimai” neveica aptauju draudzēs, tomēr respondentu aptuvena reliģiskā statusa noskaidrošanā varētu palīdzēt kāda cita aptauja, kuru 2007. g. organizēja Lietuvas un Lielbritānijas tirgus un sabiedrisko pētījumu kompānija “Baltijos tyrimai” un kuras rezultātā ir izdevies noskaidrot, ka 80,2% aptaujāto nosauca sevi par Romas katoļiem (no tiem aktīvi praktizējošie ir 34%). Apliecināt piederību kādai reliģiskai tradīcijai, savukārt, ir atteikušies tikai 4,4% respondentu.<sup>5</sup>

Latvijas kristīgo respondentu atbildes liecina par aiziešanu no monoteistiskā pasaules skatījuma un tendenci uz monismu. Savukārt Lietuvas aptauju rezultāti ir īpaši interesanti tādēļ, ka Lietuvas sabiedrība reliģiskās audzināšanas un kristīgo tradīciju ievērošanas ziņā ir diezgan konservatīva. Tomēr arī lietuvieši uzrāda zināmu neuzticību kristīgas mācības pamatnostādņem, pievēršoties, piemēram, pārdzīšanas idejai. Var secināt, ka Rietumu reliģiskā apziņa pamazām zaudē kristīgos orientierus un atrodas alternatīvās reliģiozitātes meklējumos. Īpaši balstoties uz Latvijas skolu jaunatnes aptaujas datiem, var likties, ka indiešu reliģiskās idejas nu ir būtiski ietekmējušas Rietumu domāšanu un paies neilgs laiks, pirms Rietumu pasaule tiks pilnībā hinduizēta. Tomēr situācija ir sarežģītāka.

Pirmkārt, nedrīkst aizmirst, ka Rietumu patērētājs praktizē ne tikai indiešu jogu, bet arī ķīniešu *fenšui* un *cigun* un labprāt iet uz akupunktūras seansiem, un apmeklē mošeju. Pēdējā tendence ir īpaši izteikta mūsdienu Eiropā un Latvijā. Islāmticīgo

---

<sup>4</sup> Spiner Research, *Lietuvos gyventojai tiki sielos prisikėlimu ir kad už blogus poelgius teks atsakyti*, 2011, <http://www.spinter.lt/site/lt/vidinis/mentop/9/home/publish/MjY4Ozk7OzA=> (skatīts 09.10.2016.).

<sup>5</sup> Baltijos tyrimai, “Lietuvos gyventojų apklausa apie religinius judėjimus: Kiekybinio tyrimo ataskaita”, *Lietuvos Barometras* 179 (2007m. lapkritis), N = 1035.

skaits Eiropā un Latvijā strauji pieaug. Nedrīkst aizmirst arī latviešu noturīgo aizraušanos ar animismu, kas ir dievturības būtība. Mūsdienu eiropietim, kurš iet reliģiskās eklektikas ceļu, piemīt tieksme nevis iedziļināties vienā vai otrā reliģiskā tradīcijā, bet gan fragmentāri izmantot Rietumu un Austrumu reliģiju idejas un psihotehniku elementus pragmatiskos nolūkos. Tā, piemēram, lielākā rietumnieku daļa praktizē jogu, lai uzlabotu fizisko veselību un pašsajūtu, nevis atbrīvotos no pārdzimšanas. Šajā sakarā ir vērts atcerēties, ka visas jogas, kaut arī to ir daudz un tās ir dažādas pēc metodoloģijas un doktrinālā zemteksta, ir domātas reinkarnācijas pārvarēšanai. Joga savā pamatā ir garīgā disciplīna ar skaidri iezīmētu sotēriku. To var izprast un pilnvērtīgi praktizēt tikai indiešu pasaules skatījuma un hinduisma doktrīnas kontekstā. Veselības uzlabošana, talantu un brīnumspēju iegūšana ir tikai jogas blakusparādības, kuras, pēc hinduistu domām, traucē, nevis veicina atbrīvošanos jeb *mokšu*. Zinot Rietumu cilvēku piezemētās vajadzības, indiešu tantriskās jogas skolotāji neiesaka viņiem pacelt *kundalinī* augstāk par sirds čakru, jo virssirds rajonā atrodas garīgās pieredzes joma, kuras iepazīšanai viņi nemaz nav nobrieduši.

To, ka Rietumu pasaule garīgās krīzes situācijā meklē alternatīvās reliģiozitātes formas, apzinājās tādas dižas autoritātes reliģijzinātnes laukā kā Karls Gustavs Jungs un Mircea Eliade (*Mircea Eliade*). Junga ir aicinājis Rietumus atgriezties pie Austrumu gudrības, kamēr Eliade uzskatīja, ka Rietumu cilvēkam ir jāpievēršas senā cilvēka garīguma dziļēm. Arī kristīgie teologi apzinās mūsdienu Rietumu paviršo reliģiozitāti un aicina uz kristīgo atmodu. Tā, piemēram, Romas katoļu teoloģijas pārstāvis Karls Rāners aicina teologus uz tā saukto antropoloģisko pavērsienu, kas palīdzētu iztulkot kristīgās teoloģijas jēdzienus cilvēkiem saprotamā un mūsdienīgā valodā.<sup>6</sup> Uz to pašu aicina arī prominentais krievu matemātiķis, fiziķis un filozofs, hesihasma pētnieks Sergejs Horužijs.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Михаэль Кунцлер, *Литургия Церкви* (Москва: Христианская Россия, 1995), с. 16.

<sup>7</sup> “Судьба Адама и судьба Ивана (Разговор с Сергеем Шаповалом 19 февраля 2005 г.)” // С. С. Хоружий, *Очерки синергийной антропологии* (Москва: Институт синергийной антропологии: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005), с. 165, 166.

Horužijs, analizējot mūsdienu Rietumu cilvēka garīgās krīzes situāciju, izvērtē Austrumu prakšu, to skaitā jogas, popularitāti Rietumos. Horužijs atzīmē, ka Austrumu prakses tiek ekspluatētas Rietumos ne tikai aktīvi, bet arī samērā veiksmīgi. Psihologi, pēc viņa vārdiem, ir labi iemācījušies izmantot dažus Austrumu gudrības aspektus. Un tomēr kopumā var teikt, ka Austrumu prakses Rietumu pasaulē tiek sagrozītas, vulgarizētas un reducētas, jo pamatā šīm reliģiskām psihotehnikām ir Austrumu pasaules antropoloģija, kuras kategorijas ir netulkojamas Rietumu jēdzienu valodā. Pētnieks uzskata, ka pielāgot Āzijas antropoloģiju Rietumu garīgās atjaunotnes vajadzībām nav iespējams. Nedrīkst sajaukt reliģiskās tradīcijas.<sup>8</sup>

Mēģināsim paturpināt Horužija domu un atbildēt uz jautājumu, kā izpaužas nesaderība starp eiropiešu un indiešu antropoloģiju, starp eiropiešu un indiešu pasaules skatījumu.

Vispirms ir īpaši jāatzīmē pretruna starp eiropiešu un indiešu laika izpratni. Rietumu cilvēkam laiks ir lineārs, bet indietim ciklisks. No laika izpratnes izriet rietumnieku vēsturiskā un indiešu mitoloģiskā apziņa. Būtu grūti iedomāties Rietumu civilizāciju bez vēsturiskās domāšanas paradigmas. Tieši tāpēc eiropietis uzdod jautājumu par to, vai Krišna ir vēsturiska persona, kamēr indietim tāds jautājums neienāk prātā. Rietumu vēsturiskās domāšanas konsekvences reliģijā ir veiksmīgi paskaidrojais jau pieminētais rumāņu izcelsmes reliģiju pētnieks Mirča Eliade. Savā grāmatā par mūžīgo atgriešanos viņš ir uzsvēris, ka tikai vēstures šausmās ir iespējama patiesa ticība un paļaušanās uz Dievu. Indiešu reliģija turpretī ir arhetipiska un antivēsturiska. Balstoties uz mītu, tā aizved cilvēku projām no vēsturiskās realitātes, kurā, pēc kristiešu domām, Dievs atklājas un atpestī.<sup>9</sup>

No laika izpratnes izriet antropoloģiskie priekšstati. Tā lineārā laika modelis paredz vienas dzīves ideju, kamēr cikliskā laika kategorijas derivāts ir priekšstats par ļoti daudzām dzīvēm jeb reinkarnāciju (sanskrit. *punarādžāti*). Varētu jautāt:

---

<sup>8</sup> “Новая антропология (разговор с Александром Гордоном 27 октября 2003 г.)” // *Очерки синергической антропологии* (Москва: Институт синергической антропологии: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005), с. 148, 149.

<sup>9</sup> Mirča Eliade, *Mīts par mūžīgo atgriešanos: arhetipi un atkārtošanās* (Rīga: Mīneva, 1996), 168.–170. lpp.

kāda tad ir problēma ar reinkarnācijas ideju Rietumos? Iepriekš pieminētās Latvijas un Lietuvas iedzīvotāju aptaujas taču parādīja, ka zināms cilvēku skaits tai tic, neraugoties uz lineārā laika kategoriju un vēsturisko domāšanu. Atbilde ir vienkārša: reinkarnācija, kurai tic mūsdienu Rietumu cilvēks, ir pavisam cita reinkarnācija.

Kā skaidrojais savās lekcijās netaisnīgs dāņu izcelsmes reliģiju pētnieks un Orhūsas (*Århus*) Universitātes profesors Johanness Ogords<sup>10</sup>, pateicoties teozofijas biedrības dibinātājam Jeļenai Blavatskai, *samsāras* rats Rietumu cilvēku prātos ir iztaisnojis un pārtapis par kāpnēm. Saliekot kopā reinkarnāciju un progresa ideju, Blavatska totāli pārveidojusi klasisko indiešu *punarādžāti* ideju no bezcerīgās klejošanas *samsārā* par automātisku un daudzsološu dzīves kvalitātes pieaugumu katrā nākamajā dzīvē neatkarīgi no iepriekšējās dzīves paveiktā. Reinkarnācija no eksistenciālās tragēdijas pārvēršas par atkal un atkal dāvāto iespēju baudīt dzīvi. Ir svarīgi atcerēties arī to, ka šāda pozitīva reinkarnācijas uztvere kļūst iespējama tikai Bībeles pozitīvās attieksmes pret pasauli kontekstā. Indietim pasaule ir ļaunuma pilnā kosmiskā ilūzija, kamēr atkārtotā piedzimšana *samsāras* pasaulē ir lielākā nelaime, kādu vien var iedomāties.

Kā jau ir atzīmēts, progresējošās reinkarnācijas ideja atbrīvo Rietumu cilvēku no atbildības, jo progresa rāmjos *karmas* ideja īsti nedarbojas. Tanī pašā laikā, kā parādīja jau pieminētā Latvijas skolu jaunatnes aptauja, grēka realitātei tradicionālajā izpratnē tic tikai 66% kristīgo respondentu<sup>11</sup>. Kristiešu aptauja, ko ir organizējis Normunds Titāns, uzrādījusi vēl izteismīgākus ciparus: cilvēka grēcīgai dabai tic tikai 46,7% kristiešu.<sup>12</sup> Tas nozīmē, ka kristīgā grēka ideja, kas nosaka cilvēka morālo stāju un atbildības izjūtu, pamazām zaudē savas pozīcijas. Savukārt *karmas* jēdziens nevar stāties kristīgās grēka idejas un Dieva tiesas vietā, jo nedarbojas progresējošās pārdzimša-

---

<sup>10</sup> Johanness Ogords (1928–2007), Starptautiskā dialoga centra (*Dialogue Center International*) Orhūsā vadītājs, ir nolasisjis lekciju kursu par jaunām reliģiskām kustībām LU Teoloģijas fakultātes studentiem pagājušā gadsimta 90. gadu vidū.

<sup>11</sup> Uldis Alpe, Kristīne Baltruca, Leons Gabriels Taivans, “Latvijas skolu jaunatnes reliģiskie uzskati”, 194. lpp.

<sup>12</sup> Aptauja “Reliģiskie priekšstati Latvijā”, [https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSfdngyQJDzxRDN8-nByXkm9\\_zHr7uXf0emWMhhpZFsvoygSvQ/viewform](https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSfdngyQJDzxRDN8-nByXkm9_zHr7uXf0emWMhhpZFsvoygSvQ/viewform) (skatīts 09.10.2016.).



nas idejas kontekstā. Teorētiski šādas nesaderīgo reliģisko koncepciju sadursmes rezultātā var prognozēt morālu pagrimumu Rietumu sabiedrībā, jo vecā grēka ideja vairs nav aktuāla, bet jaunā *karmas* ideja nevar būt aktuāla. Ētiskās paralīzes situācijā, kad rietumnieks alkst ne tikai pēc alternatīvām psihotehnikām, bet arī pēc alternatīvās ētikas, palīgā nāk islāms – likuma reliģija ar striktu disciplīnu. Acīmredzot tas ir viens no iemesliem, kādēļ islāms ir kļuvis populārs Eiropā.

Pieminētais konflikts starp eiropiešu un indiešu pasaules skatījumu ar to nebeidzas. Rietumu cilvēkam ir gandrīz neiespējami pārvarēt personības nepastāvības realitāti, kura neizbēgami izriet no indiešu cikliskā laika izpratnes un pārdzimšanas idejas. Rietumu antropoloģija, kura sakņojas kristīgajā mono-teismā un antropocentrismā, izceļ priekšstatu par to, ka katrs cilvēks ir uz mūžiem radīts kā cilvēks, turklāt viņš ir vienreizēja personība, kura, kaut arī ir aicināta uz savienošanos ar Dievu, nekad nezaudēs šīs konkrētās personības statusu.

Šis konflikts starp eiropiešu un indiešu domāšanas paradigmu ir iemesls tam, ka joga Rietumu pasaulē nav iespējams praktizēt pilnā mērā. Rietumu cilvēks ir spējīgs panākt indiešu jogas sekundārās blakusparādības, kamēr jogas pamatā esošā antropoloģija un soterika, kas ir primāra, paliek netulkojama un nelietojama.

Iepriekš pieminētais krievu hesihasma pētnieks Sergejs Horužijs ir pievērsies arī reliģiskās tradīcijas būtības jautājumam un arī no šīs perspektīvas ir parādījis, ka dažādas reliģiskās tradīcijas nav sajaucamas. Izrādās, nesaderība nesakņojas tikai pasaules skatījumu dažādībā. Pētnieks akcentē kontemplatīvo tradīciju, kāda ir arī joga, kā būtiskāko konstruktīvo reliģijā, bez kura nav iespējama garīgā tapšana. Kontemplatīvo tradīciju var piekopt tikai individuāli. Tomēr tā ir nesaraujami saistīta ar supraindividuālo, vēsturisko un sociālo veselumu. Kontemplatīvā tradīcija pastāv, pateicoties translācijas mehānismam. Tā ir kultivēta un nodota no skolotāja māceklim, un tādā veidā personiskā reliģiskā prakse tiek socializēta.<sup>13</sup>

Pēc Horužija vārdiem, katra garīgā prakse ir smalka nodarbošanās, kas kultivē ne tikai psiholoģiskās un somatiskās, bet

---

<sup>13</sup> С. С. Хоружий, “Глобалистика и антропология” // *Очерки синергической антропологии*, с. 376–380.

arī intelektuālās tehnikas; tā pieprasa ļoti precīzu un uzmanīgu iekšējo procesu vērošanu, kurai, savukārt, ir nepieciešama apziņas stāvokļu dinamiskās maiņas identifikācijas un kontroles māksla. Garīgais ceļš paredz labi izkoptas psihotehnikas, un to pamatiezīme ir prasība sekot skolotāja instrukcijām ļoti strikti un precīzi. Tam arī ir vajadzīga translācija jeb tradīcijas nodošana no skolotāja māceklim. Translācija nepacīš nekādu brīvību, t. i., garīgās prakses sagrozīšanu vai variācijas. Ja tā tiek sagrozīta, tas noved pie autentiskās orientācijas pazaudēšanas un viltus pieredzes jeb garīgā pašapmāna (gr. val. πλaυή) iegūšanas. “Katra reliģiskā tradīcija ir noslēgta pasaule, kas pasargā sevi no jebkādiem ienesumiem, kas var to sagrozīt, no visa sveša; un attiecības starp tādām pasaulēm ir nesaderības un savstarpējās izslēgšanas attiecības.”<sup>14</sup>

Tradīcijas translācijas tēma hinduisma kontekstā ir apspriesta arī prominentā krievu sanskritologa V. Semencova darbos. Viņš konstatēja, ka Indijā garīgās tradīcijas jēga ir netveramā garīgā satura jeb “pirmatnējās cilvēka realitātes” translācija no skolotāja māceklim. Indiešu garīgums ir pēc savas būtības precīza skolotāja imitācijas māksla.<sup>15</sup> Bez šaubām, sanskritologa rakstīto par hinduismu var attiecināt uz jebkuras reliģiskās tradīcijas kontekstu. Līdz ar to Horužijs atkārtoti, ko agrāk ir teicis Semencovs.

Kultūru sadursmes jautājumu apspriēž arī filozofs V. Šmits, kurš specializējās valsts un reliģiju attiecību tēmā. Viņš analizē situāciju, kad satiekas dažādas reliģiskās tradīcijas. Ja notiek apmaiņa ar reliģiskiem simboliem, reliģisks simbols, kas ir apgādāts ar noteiktu sakrālu nozīmi, to pazaudē un sekularizējas. Tas, savukārt, noved pie svētā realitātes jeb *sanctum sanctorum* pazaudēšanas.<sup>16</sup>

V. Šmits uzsver, ka konkrētas kultūras un reliģijas pamatā ir semiotiskās kopas, kas ir zīmju un simbolu ķēdes. Katra zīme, katrs simbols (piemēram, reinkarnācijas un *karmas* ideja)

<sup>14</sup> С. С. Хоружий, “Глобалистика и антропология” // *Очерки синергийной антропологии*, с. 379–381.

<sup>15</sup> В. С. Семенов, “Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты” // *Восток-Запад: исследования, переводы, публикации* (Москва: Наука, 1988), с. 19, 20.

<sup>16</sup> В. В. Шмидт, “О знаке и символе в религии и обществе как проблеме межинституционального диалога”, *Религиоведение* 3/2011, с. 69–73.

ir ciešās attiecībās ar citām zīmēm un simboliem, kas padara semiotisko kopu un atsevišķu zīmi tajā par kultūras marķieri jeb identifikācijas zīmi. Starpreliģiju un starpkultūru konteksts ir it kā aicināts novērst pretrunas starp reliģijām un kultūram, tomēr notiek pretējais, t. i., semiotisko kopu sadursme un sapludināšana, kad sajaucas tabuētās un rūpīgi sargātās jomas. Rezultātā nerodas jauna metafizika vai jauna semiotiskā kopa. Tās semiotiskās kopas, kas ir piedzīvojušas sadursmi ar citām zīmju sistēmām, izjūk. Rodas kvazisoterioloģijas un kvazimetafizikas.<sup>17</sup>

Horužija un Šmita pārdomas par reliģisko tradīciju nesaderību vedina pievērst rietumnieku uzmanību viņiem zināmai kristīgajai antropoloģiskajai paradigmai, kas kristīgā misticisma ietvaros ir nodrošināta gan ar nopietniem psihotehniskiem paņēmieniem, gan ar Rietumu cilvēkam pieņemamu sotēriku un līdz ar to ar reālām garīgās tapšanas un transcendēšanas iespējām. Pēc krievu reliģiju pētnieku domām, Rietumu cilvēkam nav vajadzīga indiešu reliģiozitāte, lai atmodinātu garīgu, bet ir rūpīgi jāsargā sava reliģiskā tradīcija no tā sauktajiem kultūras vīrusiem, kas šajā gadījumā būtu joga.

### *Summary*

#### ***The Problems of Reception of Yoga in the Western World***

*The article is dedicated to the different aspects and modes of reception of yoga in the Western world. According to the sociological surveys taking place in Latvia and Lithuania during the time period from 1997 until now yoga and Indian religious ideas are rather popular in the West and even influence Christian religious practice and worldview. Nevertheless the reception of Indian religiosity does not mean a replacement of Christian worldview by the Indian one rather it means a problematic clash of different cultural paradigms and destruction of Western ethics and religious symbols. The incompatibility of anthropological models in Christianity and Hinduism is the reason why it would be important to restore Western spirituality from inside, translating the traditional Christian anthropological categories in the language of contemporaneity.*

---

<sup>17</sup> В. В. Шмидт, “О знаке и символе в религии и обществе как проблеме межинституционального диалога”, *Религиоведение* 3/2011, с. 69–73.

# SOCIOBIOLOĢISKĀS (BIOKULTURĀLĀS) RELIĢIJAS TEORIJAS UN “DIEVA DZIMŠANAS” TEOLOĢIJA

**Normunds Titāns**

*Dr. phil., LU Teoloģijas fakultātes profesors*

## Ievads

Sociobioloģija ir zinātne, kas pēta cilvēku uzvedības attīstību. Tā ir interdisciplināra zinātne, kas darbojas arī bioloģijas (evolucionārās bioloģijas, ģenētikas u. c.), neirozinātnes (ieskaitot neiropsiholoģiju), antropoloģijas (ieskaitot kultūrantropoloģiju), etoloģijas (dzīvnieku uzvedības pētniecības), psiholoģijas (evolucionārās psiholoģijas) nozarē un citās jomās. Sociobioloģija pēta, kā evolūcijas un adaptēšanās procesi dabiskās atlasēs gaitā ietekmējuši sociālās uzvedības veidošanos.

20. gs. beigās reliģijas sociobioloģiskajā pētniecībā izceļas īpaša, atsevišķa zinātnes joma – t. s. kognitīvā reliģijzinātne (*Cognitive Science of Religion* – CSR). Tā ir multidisciplināra zinātne, kas pēta reliģiju un tās fenomenus kognitīvo, evolucionāro un citu minēto zinātņu perspektīvā. Kā jau rāda tās nosaukums (“kognitīvā” – tātad saistīta ar cilvēka prātu un tā funkcijām, spēju domāt, saprast, iztēloties, mācīties utt.), šī zinātne attiecīgi pēta un skaidro, kā cilvēka prāts iegūst, veido un nodod tālāk reliģiskos priekšstatus, idejas, sistēmas, prakses un pieredzes kognitīvo spēju un procesu rezultātā. Mūsdienās CSR gūst plašu ievērību un autoritāti, izskaidrojot reliģijas un reliģisko fenomenu pirmsākumus un pastāvēšanas iemeslus.

Šis raksts ir par sociobioloģiskām reliģijas teorijām un teoloģijas iespējamību šo teoriju kontekstā, koncentrējoties uz kontroversiālā norvēģu izcelsmes teologa F. Leron Šultsa (*F. LeRon Shults*) uzskatiem.

Kaut arī pastāv teoloģiska perspektīva, no kuras sociobioloģijas un CSR aprakstītajos reliģijas tapšanas procesos tiek sadzēta Dieva darbība, tomēr pārsvarā reliģijas iekšienē šie zinātniskie reliģijas skaidrojumi tiek uzskatīti par reducējošiem. Cilvēka reliģiozitāte tiek izskaidrota bioloģiski un sabiedriski – ar smadzeņu darbības un kulturāli sociālu faktoru īpatnībām, neatstājot vietu pārdabiskiem, transcendentiem cēloņiem. Ja līdz galam pieņemtu šo perspektīvu, kas iet roku rokā ar ateismu, vai tādā gadījumā arī teoloģija nekļūtu nevajadzīga kā disciplīna, kas nodarbojas ar koncepcijām par Dievu, dievībām, dievišķo realitāti u. tml.? Izrādās, ka nebūt ne. Šādā perspektīvā Šultsa nostādne ir neparasta un pārsteidzoša, ņemot vērā viņa iepriekšējo ražīgo evaņģēliskā virziena teologa karjeru un vēlāku konvertēšanos ateismā, pateicoties sociobioloģisko reliģijas izskaidrojumu pieņemšanai. Šultsa pieeja ir unikāla ar to, ka viņš bez ierunām pieņem šīs naturālistiskās reliģijas teorijas ateistiskā perspektīvā, sadedzinot aiz sevis visus tiltus uz jebkādu reliģiskas ticības paturēšanu, bet tanī pašā laikā proponē teoloģijas saglabāšanas nepieciešamību un raksta teoloģiju! Liekas, ka pēc gandrīz 20 gadu ilgas veiksmīgas teologa karjeras Šultss tā iemīlējies teoloģiju un tā pieradis pie teoloģijas rakstīšanas, ka nespēj to pārtraukt un no tās vienkārši atteikties pat pēc ticības zaudēšanas. Savā programmatiskajā grāmatā “Teoloģija pēc Dieva dzimšanas”, kas ir šī raksta uzmanības centrā, Šultss pat deklarē, ka teoloģija ir pārāk svarīga, lai to atstātu teistu ziņā.<sup>1</sup> Šādā perspektīvā teoloģijas laukā kompetentāki būs ateisti, kas zina “patiesību” par reliģiju, kā atklāj sociobioloģija un CSR.

Var raisīties jautājumi par Šultsa ateistiskās teoloģijas sakarīgumu, pamatotību un vajadzību, un šādi jautājumi aplūkoti raksta noslēdzošajā daļā, bet nākamajā sadaļā izklāstītas sociobioloģiskās reliģijas teorijas, kurām Šultss dod priekšroku, šavukārt aiznākamajā sadaļā mēģināts izprast un reflektēt par Šultsa ateistiskās teoloģijas koncepciju.

---

<sup>1</sup> F. LeRon Shults, *Theology after the Birth of God: Atheist Conceptions in Cognition and Culture* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 76. Ērtības labad atsaucies uz šo grāmatu turpmāk liktas iekavās tekstā, norādot lappusi aiz virsraksta akronīma TDDz.

## 1. Sociobioloģiskās (biokulturālās) reliģijas teorijas

Šultss iesāk minēto grāmatu ar atsauci uz Ničes personāža, “ārprātīgā cilvēka”, “Dieva nāves” pasludinājumu, bet norāda, ka tagad šis apgalvojums ir kļuvis “nāvīgi” garlaicīgs (TDDz, 1). Ateistu centieni, ieskaitot t. s. “jauno ateistu”<sup>2</sup> centienus, izrādās pagalam neefektīvi. Ticīgie paliek imūni pret ateismu, un daudzās baznīcas un reliģiskās kopienas ne vien netraucēti turpina savu darbību, bet gan attīstās, zeļ un plaukst. Cilvēka reliģiskā tieksme izrādās pārāk spēcīga. Reliģiju Šultss praktiskiem mērķiem definē kā “kopīgu iztēlotu iesaisti ar aksioloģiski aktuāliem pārdabiskiem aģentiem” (TDDz, 9). Ar jēdzienu “aksioloģisks”, kas ietilpst šajā definīcijā, Šultss grāmatā “Ikonoklastiskā teoloģija” apzīmē visus cilvēka intelektuālos, ētiskos un estētiskos vērtējumus.<sup>3</sup>

Pēc Šultsa domām, lai atslābinātu reliģijas tvērienu pār cilvēku, ir laiks runāt nevis par “Dieva nāvi”, bet gan par “Dieva dzimšanu” – par to, kā Dievs vai dievi dzimst (*is/are born*) cilvēka prātā jeb kognitīvajā aparātā un tiek uzturēti (*is/are borne*) cilvēku kultūrās (TDDz, 5).<sup>4</sup> Acīmredzami šie divi aspekti atbilst salikteņa “biokulturāls” (biokulturālā reliģijas pētniecība) divām daļām – bioloģiski kognitīvajai un sociāli kulturālajai (plašāk izplatītā termina “sociobioloģisks” vietā Šultss izmanto jēdzienu “biokulturāls”, bet pēc būtības abi termini nozīmē vienu un to pašu). Šultsa devums ir apvienot vienā sistēmā šīs divas atšķirīgās mūsdienu reliģijpētniecības jomas. Tādējādi, aptverot šos abus reliģijpētniecības aspektus un interdisciplināri apkopojot datus no raksta ievadā minētajām saistītajām zinātnēm, Šultss grasās sniegt vispārlicieošāko iespējamo reliģijas izcelšanās un pastāvēšanas skaidrojumu.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Tādu kā Ričards Dokinss (*Dawkins*), Sems Heriss (*Harris*), Kristofers Hičenss (*Hitchens*), Deniels Denets (*Dennett*) u. c.

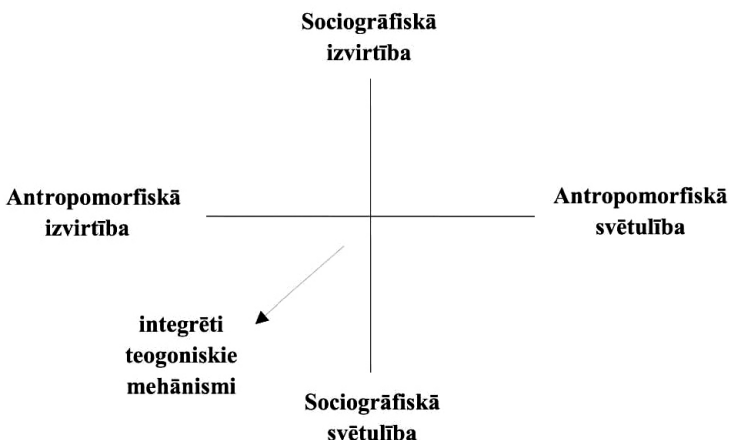
<sup>3</sup> F. LeRon Shults, *Iconoclastic Theology: Gilles Deleuze and the Secretion of Atheism* (Edinburgh University Press, 2014), 57. Ērtības labad atsauces uz šo grāmatu turpmāk liktas iekavās tekstā, norādot lappusi aiz virsraksta akronīma IT.

<sup>4</sup> Vārdu spēle: *born* (dzimst) un *borne* (tiek uzturēti).

<sup>5</sup> Šultss atsauca uz teorijām, ko attīstījuši tādi zinātnieki kā Stjuarts Gatrijs (*Guthrie*), Paskāls Bojērs (*Boyer*), Skots Ātrāns (*Atran*), Deivids Lūiss-Viljamss (*Lewis-Williams*), Tomass Lousons (*Lawson*) un Roberts Makolijs (*McCauley*), Ilka Pjūsieinens (*Pyysiäinen*), Džons Tihāns (*Teehan*), Džastins Baretts (*Barrett*) un daudzi citi.

Saskaņā ar Šultsu šo zinātņu atklājumi konverģē, atbalstot tēzi, ka “pārdabisko aģentu priekšstati tiek dabiskā veidā reproducēti cilvēka domāšanā, pateicoties evolucionējušiem *kognitīviem* mehānismiem, kas hiperaktīvi samana aģentu darbību, kad sastopas ar neskaidrām parādībām un, kad reiz aptverti, tad tiek kopti kultūrā, pateicoties evolucionējušiem *koalīcijas veidojošiem* (*coalitional*) mehānismiem, kas hiperaktīvi aizsargā grupas iekšējo saliedētību” (TDDz, 3).

Šultss pats nodēvē šos divus teogoniskos jeb dievdzemdinošos mehānismus par “antropomorfisko izvirtību” (*anthropomorphic promiscuity*) un 2) sociogrāfisko svētulību (*sociographic prudery*) un izvieto tos koordinātu sistēmas III kvadrantā (1. attēls) (TDDz, 18).



1. attēls. Teogoniskie jeb dievdzemdinošie mehānismi

Šultss ieskicē šo mehānismu darbību šādi.<sup>6</sup> Horizontālā ass attēlo skalu cilvēka tendencei minēt “neredzama aģenta” jeb

<sup>6</sup> Šeit lielā mērā izmantots Šultsa sniegtais kopsavilkums no “Who is Atheism Hard On?” (response to Clayton Crockett) viņa grāmatas disputantiem žurnālā *Syndicate: A New Forum for Theology*, 2. sēj., Nr. 3, 2015. g. maijs/jūnijs. Atsaucēs uz šo izdevumu nav norādīti lappušu numuri, jo teksti skatīti tiešsaistes izdevumā, kur nav numerētu lappušu, <https://syndicate.network/symposia/theology/theology-after-the-birth-of-god/> (skatīts 20.11.2016.).

cilvēkam līdzīga, apzināta, intencionāla jeb nodomu vadīta spēka klātbūtnei, sastopoties ar grūti izskaidrojamiem fenomeniem. Antropomorfski izvirtušie indivīdi izmanto ikvienu iespēju postulēt cilvēkiem līdzīgas būtnes kā neskaidro fenomenu cēlonisko izskaidrojumu, pat ja tas prasa piesaukt veselajam saprātam neiedomājamus, neiemiesotus, neredzamus intencionālus spēkus (“pārdabiskus aģentus”). Antropomorfskie svētuļi savukārt pretojas mānīcīgām dabas interpretācijām un turas pie bezpersoniskiem, neintencionāliem dabiskiem fenomenu skaidrojumiem (cf. TDDz, 19).

Vertikālās ass skala attēlo cilvēka tendenci, organizējot sociumu, dot priekšroku savas grupas normām. Sociogrāfiskie<sup>7</sup> svētuļi ir nelokāmi nodevušies savas grupas pieņemtajām sociālajām normām, tām sekojot un tās aizsargājot, lai ko tas viņiem maksātu. Šie cilvēki vienmēr izturas ar aizdomām pret citām grupām, kas nav viņu pašu grupa, un viņi pieņem par savām savas koalīcijas autoritāšu noteiktās prasības. Sociogrāfiski izvirtušie turpretī ir atvērti saskarsmei ar citām grupām un citām kultūrām un to atšķirīgajām normām un ir gatavi uz radošiem un inovatīviem sociuma organizācijas veidiem. Šie cilvēki ir tendēti pretoties ierobežojumiem vai noteikumiem, kas veidoti, apelējot pie tradīcijas un autoritātēm, uzspiežot kopienai segregatīvus priekšrakstus (cf. TDDz, 19).

Antropomorfskā izvirtība un sociogrāfiskā svētulība radās vēlinajā paleolītā, kad mūsu senči dzīvoja vidē, kurā izdzīvošana bija atkarīga no plēsoņu vai medījuma ātras uztveres un no savas kopienas resursu un vērtību aizsardzības. Kopīga iztēlota iesaiste ar aksioloģiski aktuāliem pārdabiskiem aģentiem jeb “relīģija” stiprināja šīs kopienai tik nepieciešamās mākas un tādējādi deva izdzīvošanas priekšrocības tām hominīdu grupām, kuru locekļiem tās piemita. Šo teogonisko mehānismu pāra integrēšana nodrošināja uzvaru evolūcijas kontekstā.

Cēloni ticībai “pārdabiskiem aģentiem” CSR saredz domājamā pārvērtīgā jeb hiperaktīvā aģentu saredzēšana kognitīvajā mehānismā, kas ieviesies plašā aprītē ar akronīmu HADD

---

<sup>7</sup> Šultss acīmredzot neizmanto jēdzienu “sociogrāfija” ierastajā nozīmē – kā rakstīšanu par sociāliem procesiem. Viņam tas drīzāk nozīmē konkrētu sociuma formu ieviešanu jeb nostiprināšanu (“priekšrakstīšanu” vai tml.) (no grieķu val. *graphein*).



(*hypersensitive/hyperactive agency detection device*). Mēs varam iedomāties mūsu sencis, seno hominīdu, Āfrikas stepē tuvojamies upei. Krūmos iečaukstas lapas. Vai tur ir lauva, vai arī tas ir tikai vējš? Bēgt vai turpināt ceļu uz upi? Tāda ir izvēle, un šajā situācijā iespējams kļūdoties divējādi. Iedomājamies, ka mūsu sencis min, ka tā ir lauva, un bēg, bet izrādās, ka viņš ir kļūdījies. Tas bija vējš. Tas ir viltus pozitīvs. Var būt zināms zaudējums. Izslāpušais sencis ir aizbiedēts no ūdens. Bet ja kļūda ir otrajā iespējamībā? Viņš min, ka tas ir vējš, bet kļūdās... Tas ir viltus negatīvs. Lieki piebilst, ka šajā gadījumā zaudējums ir izšķirošs. Kļūdīšanās var maksāt dzīvību, viņš var kļūt par maltīti plēsoņai.

Nemot vērā šo seku kritisko atšķirību, ja minējums izrādās nepareizs, dabiskās atlasē procesā uzvarēja piesardzīgais minējums. Uz šī pamata senajiem cilvēkiem tālāk izveidojās HADD – pastiprināta tendence aiz dažādām neitrālām dabas parādībām saredzēt neredzamu, bet saprātīgu, ar nodomiem apveltītu aģentu darbību – cilvēki savulaik daudzas parādības nespēja citādi izskaidrot, arī tad, ja aģentu darbības patiesībā nemaz nebija. Ja šāds aģents kāda fenomena gadījumā nav skaidri identificējams, tad HADD automātiski pieņem neredzama aģenta darbību. Evolūcijas kontekstā HADD ir sava loma izdzīvošanā, tas palīdz hominīdu sugai ātri identificēt vajadzīgos reālos aģentus (medījumu) vai arī izvairīties no nevēlamajiem aģentiem (plēsoņām).

HADD darbojas reizē ar citiem CSR identificētiem kognitīviem mehānismiem, kas cilvēka prātā galu galā rada noslieci uz reliģiozitāti. Viens no tādiem ir “prāta teorijas mehānisms” (ToMM – *theory of mind mechanism*). Kaut arī HADD identificētais aģents realitātē neeksistē, ToMM tik un tā darbojas, piedēvējot iedomātajam aģentam tālākas iezīmes, īpaši tādas, kas saistās ar nolūkiem (“*hyperactive understanding of intentionality*”). Tiklīdz senais cilvēks iedomājās, ka ir samanījis aģentu, tā tūlīt automātiski piedēvēja tam savējiem līdzīgus mentālos un emocionālos stāvokļus, “nolasīja” citu prātu (“*mind reading*”). Cilvēks tūlīt pieņem, ka iedomātais “cits prāts”, kas piemīt neredzamajam aģentam, darbojas teleoloģiski jeb mērķtiecīgi, un cilvēks viegli piedēvē šim aģentam tādas iezīmes kā interese būt saskarsmē ar cilvēku, spēja dusmoties uz cilvēku, izrādīt labvēlību un tml.

Psihologijā šo tendenci pazīst kā mentalizāciju jeb “domāšanu par domāšanu” – spēju saprast mentālus jeb apziņas stāvokļus, kas nosaka uzvedības veidus. Tā ir iztēles darbība, kas ļauj uzvert un interpretēt uzvedību kā tādu, kas izriet no apzinātiem mentāliem stāvokļiem, kā vajadzības, vēlmes, sajūtas, pārliecības, mērķi, iemesli u. c. Šie mehānismi palīdz cilvēkam darboties sociālajā vidē, bet tiem ir arī blakne – tie vedina hiperaktīvi saredzēt mentālus un emocionālus stāvokļus arī tur, kur to nav, kur nav aģentu, piedēvēt tos fenomeniem. Ir drošāk pieņemt, ka neskaidrus fenomenus, kā mežā uztvertus siluetus, kustības vai skaņas, izraisa aģenti. Tā vietā, lai tiešām pārbaudītu un pārliecinātos, kā ir patiesībā, senais cilvēks tikai turpina pieņemt apzinātu spēku darbību. Šultss pats min šādu senā cilvēka domāšanas veida piemēru: “Es nevarēju skaidri noteikt iemiesotu lāci, tāpēc varbūt tas bija neiemiesots (vai nosacīti iemiesots) lācis-gars. Ko tas gribēja? Varbūt tas bija senča gars, kam nepatika tas, ko vakar izdarīju. Kurp tas devies un ko tas domā darīt? ..” (TDDz, 25) Šāda aģentu darbības izsecināšana darbojas dažādu fenomenu gadījumā, kā sapņi, slimības, klimata anomālijas un jebkas cits, ko senajam cilvēkam bija grūti izskaidrot.

Kognitīvā aspektā šādu “aģentu” darbība bija “labākais minējums”, kāds cilvēkam bija pieejams tajā laikā. Tas bija kognitīvi “lēts” – notika viegli, bet rosināja bagātīgu iztēli. Tiklīdz cilvēka prāts (pateicoties HADD) domā, ka ir samanijis neredzamu, pārdabisku, intencionālu jeb nodomiem apveltītu spēku jeb “aģentu”, tā citi kognitīvie mehānismi (ToMM, mentalizācija, nolūku, emociju u. tml. piedēvēšana neredzamajam aģentam) un teleoloģiska domāšana viegli izraisa personām līdzīgu īpašību piešķiršanu šim “aģentam”. Tālāk šo hiperaktīvo kognitīvo “noklusējuma iestatījumu” rezultātā jau rodas ticība dieviem un Dievam, kas galu galā noved arī pie monoteisma. Pēdējais Šultsa skatījumā ir antropomorfiskās izvirtības iziešana ārpus jebkādiem rāmjiem, bezgalības mērogā (IT, 17).

Bet kā ar šo aģentu sociālo nozīmi? Ja pārdabiskie aģenti viegli piedzimst cilvēku prātā, to audzināšanā jau vajadzīgs ciems (TDDz, 26). Kad reiz šie aģenti ir aptverti, tie tālāk tiek kopti kultūrā, pateicoties prosociālās adaptācijas mehānismiem. Tie ir mehānismi, kas veido un uztur koalīcijas, kuras hiperaktīvi darbojas, aizsargājot savas grupas saliedētību. Pārdabiskie aģenti, kā gari, dievības u. c., pilda aizsardzības funkciju.

Cilvēku kopienām palielinoties, kļuva aizvien grūtāk kontrolēt, vai ikviens ievēro koalīcijas normas. Taču, kad kopienas locekļi tic bezķermeniskiem, nodomu vadītiem spēkiem, kas ir ieinteresēti viņu uzvedībā un kam ir vara un vēlme viņus apbalvot vai sodīt, tad šādi cilvēki, visticamāk, ievēros noteikumus pat tad, kad uztraucošie iemiesotie cilvēciskie aģenti neredz.

Tas bija ērts veids, kā tikt galā ar savtīgiem krāpniekiem, veltēdājiem un atkritējiem, kas apdraud kopienas labklājību. Attribīgi pārdabiski aģenti varētu pieķert sliktās uzvedības gadījumus, ko dabiskie aģenti palaiž garām nepamanītus, un varētu sodīt ne tikai pārkāpējus, bet arī viņu pēcnācējus vai pat visu kopienu. Neredzamu “vērotāju” eksistences pieņemums palielina motivāciju paklausīt kopienā pieņemtajiem noteikumiem un palikt uzticīgiem kopienai. Pēc Šultsa domām, šī iemesla dēļ priekšstati par Dievu/dieviem, kas soda, ir joprojām izplatīti reliģiskās koalīcijās visā pasaulē (TDDz, 27).

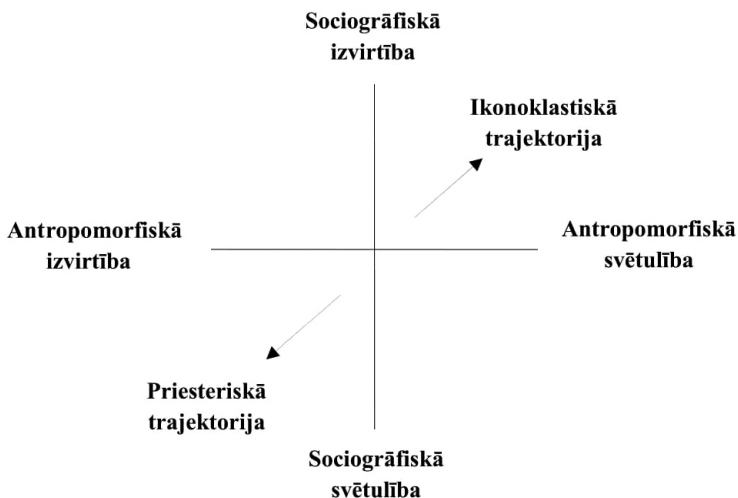
Šiem kognitīvajiem mehānismiem ilgu laiku bija ievērojama loma mūsu senču mentālās pasaules un sociālās vides saturēšanā. Šodien daudz kas ir mainījies, tomēr šie arhaiskie kognitīvie “noklusējuma iestatījumi” joprojām darbojas. Cilvēki dzīvo blīvi apdzīvotās, kompleksās, izglītotās un kulturālās valstīs, globalizācijas un plurālisma situācijā, kad vairs nav racionāli ļaut šim prokrativajām (t. i., dievu vairošanas) tendencēm nekontrolēti plūst. Tās drīzāk novērš uzmanību no jaunu sadzīvošanas stratēģiju izstrādāšanas strauji mainīgajā vidē (TDDz, 163). Šo teogonisko mehānismu neapzināta darbība dod iespēju maldīgām abdukcijām<sup>8</sup> par cēlonību dabiskajā pasaulē un naidīgumam pret citām grupām sociālajā pasaulē (TDDz, 149). Šultss ir pārliecināts, ka ir laiks Dievu/dievus palaist, ļaut viņiem iet (pēc piedzemdīšanas prātā un izaudzināšanas sociumā).

## 2. Ateistiska teoloģija pēc Dieva/dievu piedzemdīšanas (*theologia postpartum dei*)

Koordinātu sistēmā parādītie četri mehānismi nosaka arī to, kā būs ievirzīta teoloģija (2. attēls) (TDDz, 56).

---

<sup>8</sup> Šo jēdzienu Šultss aizņēmis no Č. S. Pīrsa (*Peirce*), lai apzīmētu procesu, kurā tiek izdarīti jauni hipotētiski pieņēmumi neskaidru fenomenu izskaidrošanā – šie jaunie pieņēmumi ved prom (*ab-ducere*) no vecajiem (TDDz, 82).



2. attēls. Divi teoloģijas veidi – priesteriskā un ikonoklastiskā

Antropomorfiskā izvirtība un sociogrāfiskā svētulība virza teoloģiju priesteriskajā (*sacerdotal*) trajektorijā, ko raksturo pārdabisko aģentu darbības konstatācijas reakcionāra aizsargāšana (TDDz, 77). Pretējās tendences – antropomorfiskā svētulība un sociogrāfiskā izvirtība – savukārt, ievirza teoloģiju dumpinieckajā jeb ikonoklastiskajā trajektorijā, ko raksturo pretošanās tādu pārdabisku aģentu postulēšanai, kuri ir personām līdzīgi un atbalsta reliģiskās koalīcijas (TDDz, 56). Šultss pats šo otro teoloģijas virzienu atzīst un uzskata par saglabājamu, kaut arī radikāli transformētā veidā. Līdzīgi kā citas zinātnes izdarīja jau sen, arī teoloģija tagad var izrauties no reliģisko koalīciju autoritāšu kundzības un sākt neatkarīgu, produktīvu dzīvi (IT, 19).

Vēsturiskā griezumā ikonoklastiskā teoloģija bieži vien ir bijusi apofātiska. No Šultsa ateistiskās perspektīvas problēma ar šo teoloģiju ir tāda, ka pat tie teologi, kuri atteicās no loģiski pretrunīgās idejas par bezgalīgu un absolūtu, bet tanī pašā laikā arī personisku un ar ierobežoto pasauli saskarsmē esošu Dievu, tomēr neiebilda pret antropomorfas valodas lietošanu pastorālās aprūpes un sakramentu prakses kontekstā

religiskajā koalīcijā. Apofātiskā teoloģija, apelējot pie dievišķās “mistērijas”, arī nodrošina neskaidrības plīvuru, aiz kura teogoniskajai reprodukcijai joprojām tiek dota neierobežota vaļa (TDDz, 57). Galu galā arī lielākā daļa ikonoklastisko teologu pakļaujas teogonisko mehānismu biokulturālajam gravitācijas spēkam. Kad lolotie Pārdabiskā Aģenta tēli sāk šķobīties tādā mērā, ka Pārdabiskās Koalīcijas saliedētība tiek apdraudēta, tad priesteriskie spēki sāk darboties pastiprinātā avārijas režīmā, lai apspiestu ikonoklastisko trajektoriju (TDDz, 57).

Šultsa alternatīvā teoloģijas koncepcija ir atšķirīga – tā ir bez kompromisiem, tik radikāli ateistiska, cik vien var iedomāties, ejot daudz dziļāk ateismā nekā, piemēram, 20. gs. otrās pusēs “Dieva nāves”, sekulārās un dekonstruktīvās teoloģijas, kas tik un tā kaut kādā veidā saglabā Dieva ideju – vai nu tas būtu pēc savas nāves pasaules imanencē izkaisīties Dievs, vai kā pavisam Citādaīs, kas nāk, vai tml.

Šultsa visaptverošais mērķis un teoloģiskā programma ir “parādīt, kā atklājums par Dieva dzimšanu *religijā* var sekmēt ateistiskās trajektorijas atbrīvošanu *teoloģijā*, atklājot un atbrīvojot ģeneratīvo spēku pašā *ateismā*” (TDDz, 13). Šultss apgalvo, ka šāda veida teolītiska (Dievu/s izšķīdinoša jeb izdeldējoša) teoloģija var palīdzēt “atbrīvot enerģiju mūsu kopīgo pasauli pilnīgi *naturālistiskām* un radoši *sekulārām* interpretācijām (TDDz, 10).

Svarīgi, ka Šultss pārformulē teoloģijas uzdevumu pragmatiski – tā tad attiecībā uz to, ko tā var praktiski darīt. Tādējādi teoloģija “konstruē un kritizē hipotēzes par aksioloģiskas iesaistes eksistenciālajiem nosacījumiem”, protams, šajā gadījumā bez jebkādam atsaucēm uz pārdabiskiem aģentiem (TDDz, 12f, 78). Pie tam šādā aksioloģiskā iesaistē vērtības netiek saņemtas kā morālas dievības dotas un hierarhiski sakārtotas. Drīzāk jau imanentas esamības tīra tapšana rosina jaunu vērtību radīšanu. Šī teoloģija “sadrugā transcendences ikonas un rada jaunus, mainīgus izkārtojumus, kas sastāv no produktīviem fragmentiem” (IT, 18). Priesteriskā teoloģiskā trajektorija atbalsta pārdabisko aģentu postulēšanas reakcionāru aizsargāšanu, taču “ikonoklastiskā trajektorija veicina meklējumus pēc labojamiem kritērijiem, ar kuru palīdzību izvērtēt hipotēzes, kas saprātīgi un produktīvi nodarbojas ar eksistenciālo spraugumu, ar ko sastopamies uz mūsu kā dabisku aģentu darbības

robežām” (TDDz, 77).<sup>9</sup> Nozīmīgi – šī teoloģija gūst pamatojumu dialogā ar biokulturālo reliģijpētniecību (IT, 18).

Šādā skatījumā teoloģijas ziņā ir teoretizēt par cilvēciskās zināšanas, darbošanās un jušanas nosacītības un ierobežotības intensīvu pieredzi. Teoloģija ir refleksija par cilvēka aksioloģiskās ierobežotības empīrisko pieredzi (TDDz, 77). Tā vietā, lai padarītu šo cilvēciskās zināšanas ierobežotību par attaisnojumu apelēšanai pie mistiskiem pārdabiskiem aģentiem, teoloģija var pētīt un apzināt citus veidus, kā piešķirt jēgu šai cilvēciskās domāšanas ierobežotībai (TDDz, 77).

Mūsu ierobežotā domāšana vienmēr “atduras pret bezgalību”, jo bezgalība nav pozicionējama kā objekts iepretim visai galīgajai esamībai. Citādi bezgalība būtu ierobežota un tāpēc nevarētu būt bezgalīga (TDDz, 77). Līdzīgā kārtā bezgalīgo nevar *afortiori* domāt kā vienu pārdabisku Personu, kas atšķiras no citām personām un privileģēti izturas pret vienu Grupu atšķirībā no citām grupām (IT, 58). Tomēr pati šī “atduršanās” pret bezgalību ir domas “objekts” ar objektīvu ietekmi uz cilvēka dzīvi – kaut vai ar to pašu, ka tā izraisa mūsos domu par mūsu pašu ierobežotību (TDDz, 77).

Šādā situācijā priesteriskās teoloģijas pārstāvji paliek pie tā, ka aiz jeb viņpus šīs “atduršanās” pret bezgalību pastāv bezgalīgs, bet personisks un intencionāls Spēks, kas atbalsta ideoloģiskus grupējumus. Ikonoklastiskā virziena teologi turpretī strādās, lai “bezgalību” depersonizētu, depoliticizētu, deobjektivizētu un nepadarītu par noderīgu lietu/preci, lai tādējādi atbrīvotu cilvēka intencionalitāti (TDDz, 78). Ja šeit vispār var būt kāds sakars ar bezgalību, tad tikai veidā, kādā pasaule “bezgalīgi” ietver cilvēka galīgo intencionalitāti, kas izpaužas telpas–matērijas–laika enerģētisko attiecību laukos, drīzāk “iekšdabiski” (*intra-naturally*) nekā pārdabiski.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Grūti tulkojams teikums: “.. the iconoclastic trajectory promotes the search for correctable criteria for evaluating hypotheses that intelligibly and productively engage the existential intensity encountered at the limits of our natural agency”.

<sup>10</sup> F. LeRon Shults, “Theology after Pandora: The Real Scandal of the Evangelical Mind (and Culture)”, in *Revisioning, Renewing, and Rediscovering the Triune Center: Essays in Honor of Stanley J. Grenz*, eds. Derek J. Tidball, Brian S. Harris and Jason S. Sexton (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2014), 377. Savā ziņā hēgelisks apgalvojums – bezgalība atklājas imanenti, galīgās pasaules iekšienē un no tās.

### 3. Piezīmes par Šultsa teoloģiju

Pirms izvērtēt Šultsa “Dieva dzimšanas” teoloģiju, vismaz īsumā pieminami arī daži teistu iebildumi pret reliģijas sociobioloģisko izskaidrojumu reduktīvismu. Pirmām kārtām jau teisti var vienmēr atsaukties uz t. s. “ģenēzes loģisko kļūdu”, proti, izdarīt secinājumus par reliģijas patiesumu vai nepatiesumu pēc būtības, izejot no tās rašanās izskaidrojumiem. Dieva esamība nav nedz loģiski neiespējama, nedz nepieciešami nepatiesa arī gadījumā, ja reliģijas rašanās sociobioloģiskie skaidrojumi izrādītos patiesi.

Taču arī tas nemaz nav zināms. Kā savā laikā atzina reliģiju pētnieks Evans-Pritchards (*Evans-Pritchard*), reliģiju dabisko skaidrojumu teorijām piemīt kaut kas līdzīgs Kiplinga stāstiem “Just So Stories” (Kiplinga pasaku grāmata, kur, piemēram, rodas skaidrojums, kā leopardi ieguva plankumus). Tie ir interesanti cilvēka radošās iztēles augļi, taču to patiesums ir nenosakāms.<sup>11</sup> Reliģijas rašanās un pastāvēšanas pamatos var būt dabisko izskaidrojumu teorijās norādītie elementi, taču droši to mēs nekad nevarēsim zināt. Socioloģijas atklātās reliģisko priekšstatu funkcijas reliģisko koalīciju konsolidēšanā var būt lielā mērā ticamas, jo ir novērojamas dzīvē, bet no HADD līdz monoteismam tiek izdarīts milzu spekulatīvs lēcienis.

Vēl teisti var izmantot stratēģiju, kas ir analogiska evolūcijas teorijas piemērošanai teismam, saredzot Dieva darbību evolūcijas procesos.<sup>12</sup> Var arī domāt, ka Dievs nav dzimis cilvēka kognitīvo mehānismu darbības rezultātā, bet gan otrādi – Dievs pats ir vadījis šo mehānismu attīstību cilvēka evolūcijas gaitā un izmanto šos mehānismus saskarsmei ar cilvēku. Cilvēka smadzenes tad var uzskatīt par “iestatītām” (“*hardwired*”) kontaktam ar dievišķo realitāti.

Interesanti, ka šādu pieeju aizstāv viens no ievērojamākajiem CSR (kognitīvās psiholoģijas jomā) pārstāvjiem Džastins

<sup>11</sup> Sk. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 25.

<sup>12</sup> Tomēr jāatzīst, ka šīs stratēģijas piemērošana reliģijas evolucionāri kognitīvajiem rašanās faktoriem teismā rada daudz grūtākas loģiskās problēmas nekā piemērošanās evolūcijas teorijai. Sk., piem., John Teehan, “Cognitive Science and the Limits of Theology”, in *The Roots of Religion: Exploring the Cognitive Science of Religion*, eds. Roger Trigg, Justin L. Barrett (Burlington, VT: Ashgate, 2014), 167–187.

Barets (*Barrett*), pašas HADD koncepcijas izgudrotājs. Paralēli savai zinātniskajai darbībai Barets ir arī praktizējošs kristietis. Baretam CSR ir saderīga ar “ortodoksu kristietību”, un viņš piedāvā arī “kognitīvās reliģijpētniecības kristīgu versiju”.<sup>13</sup> Pēc viņa domām, no kristietības perspektīvas evolūcijas nejausā dabiskā atlase varbūt nemaz nav bijusi “nejausā”, bet gan virzīta tā, lai cilvēkam izveidotos tāda veida prāts, ar kuru varētu attiecīgi nākt saskarsmē ar Dievu. Pārdabisku aģentu konstatēšanas tendence ir rīks, ar ko cilvēks tiek virzīts uz saskarsmi ar Dievu. Oponenti var jautāt, kāpēc tādā gadījumā ir izplatīta tikai šī vispārīgā pārdabisku aģentu saredzēšana, bet nav vienas universālas patiesā Dieva koncepcijas, kas būtu iestrādāta smadzenēs? Dievam taču būtu jābūt uz to spējīgam. Baretas atbilde ir, ka šāda adekvāta Dieva koncepcija cilvēkam ir, bet tā tiek sabojāta, aizmiglota grēcīgā pasaulē. Tomēr Dievs nepadodas un atklāj sevi “dažādos veidos, kas iedarbina šīs kognitīvās spējas pieņemt pārcilvēciska aģenta darbību”.<sup>14</sup> Antropomorfisma kritikas sakarā savukārt Barets vienkārši norāda uz kristietības ticību Kristum. Inkarnācija notikusi, jo grēka rezultātā bojātā cilvēka kognitīvā spēja visvieglāk uztver tieši šādu antropomorfisku dievišķā formu.

Minētie ir debatējami jautājumi, par ko ateisti un teisti laikiem nekad nevienosies, neļaujoties tapt pārliecinātiem no pretējās puses un paliekot savās pozīcijās. Nobeigumā es drīzāk vēlētos pievērst uzmanību paša Šultsa ateistiskās “Dieva dzimšanas teoloģijas” dzīvotspējai, vajadzīgumam un derīgumam. Vispirms jāatzīst, ka sastapos ar grūtībām vispār atrast Šultsa ateistiskā perioda tekstos teoloģiju šī vārda tiešajā nozīmē. Teoloģiskos apsvērumus grāmatā “Teoloģija pēc Dieva dzimšanas” drīzāk var uzskatīt par prolegomeniem kādai domājamai teoloģijai, kas vēl gaida sarakstīšanu. Grāmatā nav atrodams nekas daudz vairāk kā vienu un to pašu galveno hipotēžu atkārtojumi par reliģiju kā iesaisti ar pārdabiskiem aģentiem un koalīciju veidošanu ap tiem, izmantojot šīs teorijas kā argumentus, lai atmaskotu reliģisko ticību maldīgumu.

---

<sup>13</sup> Justin Barrett, “Cognitive Science, Religion, and Theology”, in *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, eds. Jeffrey Schloss and Michael J. Murray (Oxford University Press, 2009), 77, 98.

<sup>14</sup> Justin Barrett, “Cognitive Science, Religion, and Theology”, 98.



Tiesa, grāmatā “Ikonoklastiskā teoloģija” parādās samērā gari teksti par kristoloģiju, bet tie neiet daudz tālāk par tradicionālo doktrīnu dekonstrukciju. Iespējams, ka Šultss izstrādās detalizētāku ateistisko teoloģiju savā topošajā grāmatā,<sup>15</sup> bet līdz šim atrodama tikai tīra kritika, bet ne konstruktīva ateistiska teoloģija, nedz arī aksioloģija. Izskatās arī, ka Šultss pagaidām nav piepildījis savu solījumu “radīt jaunas retroduktīvas<sup>16</sup> hipotēzes par aksioloģiskās iesaistes nosacījumiem” (IT, 188).

Vismulsinošākais problēmjautājums, pēc manām domām, ir šādas “teoloģijas” derīgums Šultsa izvirzītajiem mērķiem un vajadzība pēc šādas teoloģijas kā tādas. Rodas iespaids, ka autors nonāk pretrunā. Sociobioloģiskie reliģijas skaidrojumi parasti kompromitē nopietnu refleksiju par dievišķām lietām<sup>17</sup>, ja vārdu “nopietns” šajā kontekstā attiecina uz to, kā teoloģisko diskursu saprot reliģijas praktizētāji no iekšienes. Vai atziņas par to, kā Dievs/dievi “dzimst” cilvēka smadzeņu kognitīvajos mehānismos un tiek uzturēti reliģiskajās koalīcijās, var uzskatīt par teoloģisku diskursu? Cilvēka domāšanas “atduršanās” pret bezgalību pati par sevi ir nevis teoloģiska, bet gan filozofiski epistemoloģiska atziņa, kaut arī ar aksioloģiskām konsekvencēm. Tāpēc, ņemot vērā teoloģijas primāro darbības lauku un robežas reliģiskajā kopienā, var jautāt, kāpēc Šultsam vispār vajadzīga teoloģija?! Kāpēc, Dieva dēļ, jāturpina runāt par Dievu/dieviem, ja tie ir tikai cilvēka smadzeņu izspēlēts triks?! Un šāda veida jautājumi nerodas tikai man. Arī citi izteikuši līdzīgus apsvērumus žurnāla “Syndicate” rīkotajā simpozijā, kas veltīts Šultsa grāmatai.<sup>18</sup> Piemēram, Kleitons Krokets (*Crockett*) norāda uz Šultsa grāmatas paradoksu: tās autors turpina runāt par reliģiju (kaut arī tā nav patiesa) un turpina izmantot jēdzienu “teoloģija” (kaut arī nav Dieva), vienkārši cerot, ka viņa apsvērumiem būs vismaz terapeitiska vērtība, jo, lūk, mēs, būdami cilvēki ar tipiski veidotām smadzenēm,

<sup>15</sup> “Going Godless: The Sense and Sensibility of Atheism”.

<sup>16</sup> Pīrsa termins, ko Šultss izmanto, lai apzīmētu izvedumus, kas “ved atpakaļ” (*retro-ducere*) pie apgalvojumiem par to, kas padara fenomenu iespējamu, pie tā īstenošanās nosacījumiem (TDDz, 83).

<sup>17</sup> Neņemot vērā izņēmumus, kā iepriekš minēto Bareta gadījumu.

<sup>18</sup> “Syndicate: A New Forum for Theology”.

nemitīgi ģenerējam idejas par pārdabiskiem aģentiem un tad pieņemam tās kā ticamas.<sup>19</sup>

Piemēram, Hollis Felps no minētā simpozija arī domā, ka ikonoklastiskai teoloģijai nepietiek tikai ar kritiku, vajadzīga arī teoloģiskā konstrukcija. Konstruktīva ikonoklastiska teoloģiskā trajektorija drīzāk ķertos pie teoloģisko ideju radošas piemērošanas un izmantošanas, neņemot vērā teoloģijas primāro darbības lauku un tās veidošanas nosacījumus reliģiskajā kopienā. Felps izmanto trāpīgu analogiju, ko izteicis itāliešu filozofs Džordžio Agambēns, – šāda teoloģija drīzāk spēlētos ar teoloģiskām koncepcijām, kā bērns spēlējas ar pieaugušo izmesītiem priekšmetiem, neņemot vērā, no kurienes tie nākuši un kam sākotnēji paredzēti.<sup>20</sup>

Felps arī atsaucas uz Agambēna novērojumu, ka sakrālais (tādās izpausmēs kā Dievs, dievi u. c.) tiek uzturēts un barots tieši ar uzmanības pievēršanu, arī kritikas formā. Patiesi radikāli ateistiskas domāšanas atbilstīgāka stratēģija drīzāk būtu ignorēšana un nevērība, klusēšana par Dievu/dieviem.<sup>21</sup> Felps atgādina, ko savā laikā jau norādījis Niče, – ka ateisms iet roku rokā ar (mono)teismu, replicējot tā negāciju, un tāpēc vienaldzība, atmešana un klusēšana saistībā ar reliģiju ir atbilstīgāka cīņas stratēģija nekā aktīvs uzbrukums un kritika.

Šie ir vērā ņemami norādījumi, kas var likt ateistiem pārdomāt un varbūt pārskatīt savas stratēģijas reliģijas iznīdēšanai. Šultss ar proponēto ateistiskas teoloģijas nepieciešamību vēl nav līdz tam nonācis. Tomēr šajā lietā nevar arī izteikt galīgo spriedumu. Kas zina, varbūt Šultsa stratēģija tomēr ir efektīvāka nekā klusēšana? Viņš pats apgalvo: “.. teogoniskās reprodukcijas spēku atmaskošana tos automātiski vājina, jo tie darbojas labi tikai tad, kad ir pienācīgi apslēpti” (IT, 196).

Lai kā arī būtu, es tomēr sliecos domāt, ka Šultsam konsekventāk būtu vai nu vispār atmett teoloģiju, klusēt vismaz teoloģijas laukā un pievienoties Bojēra, Deneta, Ātrana, Gatrija un

<sup>19</sup> Clayton Crockett, “How Hard Is Your Atheism?” *Syndicate*.

<sup>20</sup> Hollis Phelps, “After God’s Birth, Play”, *Syndicate*.

<sup>21</sup> Ibid. Felpsa arguments ir daudz sarežģītāks, mēģinot parādīt, kā Šultss gribot negribot izrādās darbojamies tanī pašā teoloģiskajā “orbītā”, ko pats cenšas pārvarēt, jo tik un tā reliģiskos un teoloģiskos priekšstatus redz kā savdabīgi “sakarūs”, atšķirtus no normāla lietojuma. Vienkāršības labad šeit izmantoju tikai dažus viņa argumentācijas punktus.

citū ateistiskās CSR pārstāvju komandai, vai arī, ja viņš tomēr grib palikt pie teoloģijas, sekot Felpsa u. c. ieteikumiem un izmantot teoloģiskās idejas konstruktīvai provokatīvai jaunradei. Šo ceļu jau iestaigājuši daudzi. Tā darījis Delēzs (*Deleuze*), kā Šultss pats labi parādījis savā grāmatā par Delēza “teoloģiju”. Tā darījuši virkne citu postmoderno domātāju, kā Batajs (*Bataille*), Deridā (*Derrida*), Nansī (*Nancy*) u. c., turklāt nevis par spīti savam ateismam, bet tieši pateicoties tam.

### *Summary*

#### ***Sociobiological (Biocultural) Theories of Religion and the “Birth of God” Theology***

*The article first outlines some basic tenets of cognitive science of religion (CSR), particularly from its “sociobiological” (or “biocultural”) subfield. On the biological part, religion is conceived as shared imaginative engagement with supernatural agents having resulted from integration of evolutionary-cognitive mechanisms for detecting and dealing with natural agents. Theogony in this approach is explained by hyperactive detection of agency when humans are confronted with ambiguous phenomena. On the sociological part, in turn, religion is perpetuated by evolved socially-coalitional mechanisms for protection and cohesion of social (religious) groups that have been formed around such supernatural agents after their institutionalisation. Usually these explanations of religion are reductive, ruling out any supernatural causes, and theology is thereby rendered superfluous. In this situation, the approach of F. LeRon Shults – a Norwegian theologian, who has converted into atheism due to these naturalistic and social explanations of religion – is very unusual indeed. He believes that theology is still necessary and construes an atheistic theology of the “birth of God” based on the findings of sociobiology. The rest of the article, accordingly, tries to make sense of Shults’ theology and, in conclusion, questions its adequacy, validity and consistency.*

# “MONOTEISMA” ARGUMENTS SENĀS BAZNĪCAS APOLOĢĒTIKĀ: IESKATS ORIGENA DARBĀ “PRET KELSU”

**Jānis Nicmanis**

*Mg. theol., LU Teoloģijas fakultātes doktorants*

Nikajas ticības apliecība – viens no pirmajiem universālajiem baznīcas ticības apkopojumiem – sākas ar vārdiem: “Mēs ticam vienam Dievam...”<sup>1</sup> Šī apliecība turpina Dekaloga pirmajā bauslī (Dt. 5:7-10) ietvertu principu un arī Jaunās Derības domu par Dieva “vienīgumu”, viņa unikalitāti.<sup>2</sup> Taču apziņa par jūdu un kristiešu Dievu kā Vienīgo veidojusies cīņā, kurā tā sevi apliecināja, noraidot apkārtējās kultūrās valdošos priekšstatus par dievu pasaules daudzveidību, Vecās Derības monoteisma tapšanas procesu un attieksmi pret citu reliģiju kultiem. Svarīga nozīme jūdaisma pašidentitātei bija apkārtējo tautu reliģiju pretstatīšanai Izraēla cilšu viendievībai. Tāpēc Izraēla monoteisma rašanās gaitā svarīga nozīme bija ne tikai sevis kā reliģiskās kopienas vienotības un identitātes veidošanai, bet arī citu reliģiju kā polemiska “sveša” konstruēšanai. Aplūkojot Izraēla cilšu un Ēģiptes Ehnatona reformu piemērus, J. Asmans secina, ka “monoteisms” uzskatāms par “regulatīvu ideju”, turpretim “politeisms” ir prakse, kas pretstatīta šai idejai.<sup>3</sup> Tāpēc

<sup>1</sup> Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Friburgi Brisgoviae: Herder & Co, 1932), 29. Par apliecības tapšanu sk. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Norfolk: Continuum), 205–230; iemesli radikālajai viendievības uzsvēršanai, 232–234.

<sup>2</sup> Piem., Jņ 5:44; 17:3; 1Tim 1:17.

<sup>3</sup> Sk. J. Assman, *The price of monotheism* (Stanford: Stanford University Press, 2010), 24, 35.

daudzdievības koncepts jūdaismā un kristietībā bieži radīts, lai veidotu retorisku fonu, uz kura kontrastēt ar jūdu vai kristiešu viendievību.

Savas reliģijas kā viendievības pretstatījums daudzdievībai pārējās kultūrās patiešām slēpj sevi “savējā” norobežošanu no “svešā”. Runājot par kristietībai un jūdu reliģijai svešiem kultiem vēlā antīkā laikmeta kontekstā, grūti tiem atrast citu apkojošu apzīmējumu kā “pagānisms”. Jautājumu, ko īsti slēpj šāds pretstatījums, aktualizēja Mihaela Frēdes uzsāktā diskusija, kurā tika pārdomāts, kādā nozīmē kristietība uzskatāma par īpašu – “monoteistisku” reliģiju, kura it kā kontrastēja ar pagānu “politeismu” antīkajā grieķu-romiešu pasaulē.<sup>4</sup> Šajā jautājumā, līdzās jau minētajam tradicionālajam uzskatam par kristīgo mācību kā viendievību, var izbrīnīt vārda “pagāns” lietojums. Šķietami “pagānisms” teju pēc savas definīcijas paredz relativizāciju kristietībai, kas ietver arī ticību vairākiem dieviem vai dievībām un viņu pielūgšanu.<sup>5</sup> Tādējādi opozīcija “kristietība/pagānisms” būtu ekvivalenta opozīcijai “monoteisms/politeisms”. Pārdomājot vārda “pagānisms” cilmi, M. Frēde norāda, ka vārds “pagāns” cēlies no latīņu *paganus*, kas nozīmē ‘lauciniecisks’, ‘zemniecisks’ ‘neizglītots’, tāpat tam ir pejoratīva nozīme.<sup>6</sup> Tā lietojums citu reliģiju apzīmēšanai ieviesies kristīgās apoloģētikas retorikā, lai demonstrētu oponentu atpalcību. Grieķiski tā ekvivalents ir ἐθνικός, kas savukārt ir kalks no ebreju *gôyim*.<sup>7</sup> Pagāni, ar kuriem polemizēja kristīgie apoloģēti, tāpat ir dažādu

<sup>4</sup> M. Frēdes ievads un raksts “Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity”, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. by Polymnia Athanassiadi, Michael Frede (Oxford: Clarendon Press, 1999), 41–68.

<sup>5</sup> Sk., piem., šķirkli “Pagan” Kembridžas tiešsaistes vārdnīcā: <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/pagan>

<sup>6</sup> Šis vārds, pēc K. Karuļa domām, latviešu valodā ienācis no latīņu valodas *paganus* ar senkrievu valodas starpniecību. K. Karulis, *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*, 2. sēj. (Rīga: Avots, 1992), 7. lpp., līdzīgi arī E. Fraenkel, *Lithauisches Wörterbuch*, Bd. 2 (Heidelberg: Wandenhoec & Ruprecht, 1962), 524. Tā nozīme bijusi negatīva, taču ikdienas lietojumā nesaistīta ar kristietībai vai jūdaismam svešu reliģiju apzīmēšanu. Endzelīna un Mīlenbaha vārdnīca norāda vārda “pagāns” saistību ar Veco Derību, kā arī divas galvenās nozīmes lietojumā, no kurām pirmā vārdu tulko vāciski (“Heide”), bet otra: “bezdievīgs, ļauns cilvēks, bieži kā lamuvārds”. K. Mīlenbaha *Latviešu valodas vārdnīca, rediģējis, turpinājis, papildinājis J. Endzelīns*, III sēj. (Rīga: Kultūras fonda izdevums, 1927–1929), 28. lpp.

<sup>7</sup> Sk. arī *The New international dictionary of biblical theology*, Vol. 2 (Grand Rapids, Michigan: The Zondervan Publishing Company, 1971), 790–795.

gan jūdaismam, gan kristietībai svešu reliģisko tradīciju pār-  
stāvji. Ar vārda “pagāns” nozīmi cieši saistīti divi citi jēdzieni:  
“politeisms” (πολυθεΐα) un “elkdievība” (εἰδωλολατρία), kurus  
kristīgie teologi bieži saistīja ar “svešajām” reliģijām. Tie tika  
izmantoti, atainojot kristietības izplatīšanos kā procesu, kurā  
politeistiskie “pagāni” kļūst par “monoteistiskiem kristiešiem”.  
Frēdes argumentācija liecina, ka, viņaprāt, šādam slēdzienam  
nav pamata. Pagānu reliģija Romas Impērijā bija piedzīvojuši  
nozīmīgu transformāciju dažādu filozofijas virzienu ietekmē.  
Lielākā daļa filozofijas virzienu postulēja vienu esamības prin-  
cipu, no kura cēlusies pasaule, un, runājot par to, lietoja meta-  
foras ar reliģisku nozīmi, tostarp “dievs”, “tēvs” un “gaisma”.  
Šī vispārējā filozofiskā tendence bija viens no elementiem kopējā  
valodas telpā, kuru Frēde sauc par reliģisko koinē.<sup>8</sup> Tās ietek-  
mē ne tikai vairums filozofisko, bet arī reliģisko tradīciju vieno-  
ja pārliecība par vienu “dievu” kā visa esošā sākumu.<sup>9</sup> Zemāki  
principi, dievišķas būtnes vai gari tika uzskatīti par šī vienīgā  
principa atvasinājumiem vai emanācijām. Tos bija iespējams pie-  
lūgt, vienlaikus atzīstot viena dieva esamību. Šīs laikmeta ten-  
dences devīze varētu būt “Vienīgajam dievam ir daudz vārdu”.<sup>10</sup>  
Tāpēc lielākā daļa apoloģētu “pagānisko” laikabiedru bija apzi-  
nāti monoteisti.<sup>11</sup> Šis reliģiskais koinē pieļāva plašas iespējas tajā  
“pārtulkot” citas reliģiskās tradīcijas. Piemēram, *interpretatio  
romana* pacieta citas reliģijas, tās skaidrojot kā vienas univer-  
sālās reliģijas izpausmi citā “valodā”. Saskaņā ar to vienas un  
tās pašas dievības vai notikumi, atšķirīgas reliģijas tiek skaidro-  
tas atšķirīgi. Šāds inkluzīvisms, skaidro Frēde, radīja tolerances  
atmosfēru, jo filozofiskā interpretācija sniedza universālu skaid-  
rojumu visām tradīcijām, tās pieņemot kā vienas patiesības un  
viena dieva dažādas izpausmes.

Noslēdzot savu pārskatu, Frēde secina, ka kristietība uzska-  
tāma par Romas Impērijas antīkajam laikmetam kopīgas mo-  
noteistiskās tendences atsevišķu izpausmi. Tā nepārliecināja,  
demonstrējot monoteismu kā novitāti. Drīzāk tai bija jābūt mo-  
noteistiskai, lai pārliecinātu sabiedrību, kas jau strauji virzījās

<sup>8</sup> Polymia Athanassiadi, Michael Frede, “Introduction”, in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, 1–20.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 20.

pie monoteisma.<sup>12</sup> Kristietība aizguva pagānu monoteisma filozofiskās metodes, problēmu risinājumus un valodu, taču atteicās atzīt savu sarunas partneru leģitimitāti. Viena no šī nolieguma izpausmēm bija kristietības kā monoteisma pretstatīšana pagānismam kā politeismam. Kristieši bija monoteisti tieši tādā pašā nozīmē kā pagāni.<sup>13</sup> Šis fakts, pēc Frēdes domām, liek jautāt: kā vispār iespējams to noliegt?<sup>14</sup>

Uzdotais jautājums liek vērst uzmanību uz agrīnās kristietības dialogu ar pagānu sabiedrību. Tomēr, lai atbildētu uz jautājumu, būtiski ir noskaidrot, vai šī problēma identificēta pareizi. Vai tiešām senās baznīcas kristīgie apoloģēti, veidojot pagānisku un politeistisku oponentu tēlu, vienlaikus radīja priekšstatu par kristietību kā unikālu monoteistisku reliģiju? Būtisks Frēdes analīzes trūkums ir vispārinājumi, attiecinot apkopojšus secinājumus uz visu kristīgo apoloģētiku un neizceļot atsevišķus teologus un viņu darbus ar dažādiem argumentācijas ceļiem un retoriskajiem paņēmieniem.

Šī raksta mērķis ir noskaidrot kristietības pretstatījumu pagānu kultūrai Aleksandrijas Origena darbā "Pret Kelsu", koncentrējoties uz atšķirībām Origena un Kelsa ticībā vienam vai vairākiem dieviem. Aplūkojot šo, iespējams, svarīgāko senās baznīcas kristīgās apoloģētikas darbu<sup>15</sup>, iespējams noskaidrot, vai ticībā vienam dievam šajā polemiskajā darbā parādās kā būtisks kristietības raksturojums, kas to atšķir no pārējām reliģijām. Darbā "Pret Kelsu" svarīga nozīme Frēdes formulētās problemātikas kontekstā ir Origena plašajām zināšanām par pagānu filozofiju, kā arī par filozofisko un retorisko metožu izmantošanu. Līdzīgi arī Kelsam ir salīdzinoši plašas zināšanas par kristiešu un jūdu Rakstiem.<sup>16</sup> Tādējādi tiek mazināta iespējamība, ka kristietības aizstāvībā tiek pārprasta pretējās puses pozīcija. Tā kā pagānu reliģiskajā un filozofiskajā domā dominēja monoteisms, var jautāt, kas Origenam un Kelsam ir

---

<sup>12</sup> Polymia Athanassiadi, Michael Frede, "Introduction", in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, 20.

<sup>13</sup> M. Frede, "Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity", 67.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 60, 67.

<sup>15</sup> M. Frede, "Origen's treatise against Celsus", in *Apologetics in Roman Empire: Pagans, Jews and Christians* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 131.

<sup>16</sup> Sk. M. Frede, "Origen's treatise against Celsus", 133.

kopīgais un atšķirīgais izpratnē par “dievu” vai “dieviem”. Vai diskusijā par Dieva dabu parādās problēma “viens vai vairāki”?

Kā norāda M. Vests, vienkāršo monoteisma definīciju: “tici-ba vienam dievam” sarežģī vārda “dievs” lietojums.<sup>17</sup> Var vaicāt, uz kādu būtņi attiecināms apzīmējums “dievs” un kuros gadī-jumos to var lietot. Lai atbildētu uz šo jautājumu, jāizklāsta Origena pozīcija. Vārda “dievs” lietojums Origena teoloģijā, ne-apšaubāmi, ir viena no sarežģītākajām problēmām, īpaši kristo-loģijā. Uztverot jēdzienu “dievs” plašākajā nozīmē, Origenš šajā kategorijā ietilpina jebkurā reliģijā pielūgtu būtņi. Skatījumā uz citu reliģiju dieviem Origenš seko Pāvila norādei 1 Kor 8:5, kurā viņš “tā sauktos dievus” pretstata vienam debesu Tēvam un vie-nam Kungam Jēzum Kristum. Par “dieviem” šīs iedomātās vai esošās būtņes var saukt tikai pilnīgi atšķirīgā nozīmē no kris-tiešu debesu Tēva dēvēšanas par Dievu. 1 Kor 8:5 Origenš citē, atbildot uz Kelsa aicinājumu atteikties no viena dieva pielūgša-nas, un norāda, ka Bībele runā par “tā sauktajiem dieviem”, no kuriem daži ir īsti dievi, bet daži – nav.<sup>18</sup> Attiecībā uz otro no minētajām kategorijām Origenš to ierindo “dēmonu” grupā. Bet ko viņš domā, runājot par vairākiem “īstiem dieviem”?

Atbilde uz šo jautājumu jāsāk ar Dieva attēlu koncepcijas skaidrojumu. Viss redzamās un neredzamās pasaules kopums Origena skatījumā ir milzīga, visaptveroša Dieva attēlu hier-arhija. Tajā unikālu vietu ieņem Logoss, kurš ir neredzamā Dieva attēls un pirmdzimtais (Kol 1:15) un kurš Dieva attēlu nodod tālāk pārējām radītajām būtņēm, kas atvasinātā nozī-mē ir Dieva attēli un dēli.<sup>19</sup> Origenš sasaista “attēla” un “dēla” konceptu, secinot, ka dēls ir tēva attēls. Šeit būtiska ir “attēla” ideja Origena teoloģijā. Skaidrojot attēla koncepciju, Origenš

---

<sup>17</sup> M. L. West “Towards monotheism”, in *Pagan Monotheism in Late Anti-quity*, 21.

<sup>18</sup> Contra Celsum (turpmāk – CC) VIII,4. Izmantotais avota izdevums: Paula Kētsava (*Paul Koetschau*) kritiskais teksta izdevums *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (turpmāk – GCS) (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899), Bd. 1 un Bd. 2.

<sup>19</sup> Piem., *De principiis* (turpmāk – DP) I,2,5s izmantotais avota izdevums: *Origenes vier Bücher von den Prinzipien: hrsg., übersetzt mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Gögermanns und Heinrich Karpp* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992); “Jāņa evaņģēlija komentārs” (turpmāk – KomJ, izmantotais avots: GCS, 1903, Bd. 4) I,188; II,18; XIX,147 sal. arī. KomJ VI,6.



darbā “Par sākumiem” uzskatāmības labad piedāvā vairākus piemērus. Viena veida attēls ir gleznotāju vai skulptoru radīts tēls. Otrs ir attēls jeb līdzība, kuru iemieso bērns, kas ir tēva attēls. Pirmā veida attēls ilustrē cilvēka līdzību Dievam (gan Dēlam, gan arī Tēvam), bet otrais – Dieva vienpiedzimušā Dēla līdzību Tēvam.<sup>20</sup> Tāpēc diskusijā par “dievu” pluralitāti Origēna argumentu varētu pārformulēt šādi – ja cilvēka bērni ir cilvēki, tad Dieva bērns ir dievs, tomēr cilvēki saucami par “dieviem” vienīgi pārnestā nozīmē.<sup>21</sup> Nākamais solis gan būtu noskaidrot, kādā nozīmē Dieva bērni ir dievi un kādā – cilvēki.

Origēns nepārprotami uzsver, ka cilvēku par Dievu padara viņa dvēseles līdzība Dievam, kura var būt atšķirīga atkarībā no tā, cik viņš ir pilnveidojies tikumos un Dieva zināšanā. Par patiesu Dieva dēlu cilvēks kļūst Dieva vērojumā, kurā viņš iepazīst Tēvu tā, kā Dēls viņu iepazīst.<sup>22</sup> Tomēr Origēns skaidri nodala Kristus dievišķīgumu no cilvēka radniecības Dievam. Kristus ir radītājs, bet cilvēki ir radība, un par “dievu” viņi pārtop tikai “adopcijas” ceļā. Viņi arī var krist un pārstāt būt par “dieviem” un “Visaugstākā dēliem”, kā tas norādīts Ps 82:7 brīdinājumā.<sup>23</sup> Turpretim, pilnveidojoties līdzībā Dēlam un apgūstot “gudrību, taisnīgumu, savaldību un drosmi”, dvēselēm jāklūst arī par Tēva attēliem.<sup>24</sup>

Ievērojot to, ka ikviena saprātīga būtne ir savā ziņā Dieva attēls, saprotams, kāpēc Bībele Dievu dēvē par “dievu Dievu”,

---

<sup>20</sup> DP I,2,6.

<sup>21</sup> KomJ II,17-18; Par “dievu” hierarhiju Kristus inkarnācijas kontekstā sk. KomJ I,213-216.

<sup>22</sup> KomJ I,92; DP I,2,6.

<sup>23</sup> KomJ XXXII,324; sk. PE XXII,1-5; Līdzās 1 Kor 8:5, vārda “dievi” daudzskaitļa lietojumu Origēnam legitimizē arī Ps 82:6 un Jn 10:34. Origēna domas saistība arī Bībeles eksegēzi varētu būt redzama viņa izmantotajā Jāņa evaņģēlija fragmentā. Psalmu teksta citēšana Jn 10:34 kontekstā ir reakcija uz jūdu sašutumu pēc paziņojuma “es un Tēvs esam viens” (Jn 10:30). Mazliet tālāk Jēzus kā jūdu iebildumu min kādu viņa iepriekšēju izteikumu “esmu Dieva dēls”, kas tieši šādā formā evaņģēlija tekstā citur neparādās. Taču no Ps 82:6 redzams, ka “dēls” un “dievs” ir jēdzienu pāris, kuru lieto Psalmu autors Ps 82:6. Iespējams, ka Jēzus šeit citē Psalmus, lai norādītu uz Izraēla kā dievišķās atklāsmes adresāta atbildību, kas paredz lielas tiesības derības saistību izpildes gadījumā, taču arī smagu sodu, ja vienošanās tiek lauza – R. Schnackenburg, *The Gospel according to John*, Vol. 2. (Wellwood: Burns & Oates, 1965), 310s.

<sup>24</sup> DP IV,4,10.

norāda Origens.<sup>25</sup> Taču aplūkojamā darba “Pret Kelsu” fragmentā VIII,4 Origens runā ne tikai par daudziem īstiem dieviem, bet arī par “tā dēvētajiem dieviem”: “Bet dievišķie Raksti pazīst gan ‘tā dēvētos dievus’, gan patiesos dievus, vai tie būtu ‘tā dēvētie’ vai ne.”<sup>26</sup> Tādējādi izdalāmas trīs nozīmes, kurās būtnes var tikt sauktas par “dievu”. Spriežot pēc diskusijas konteksta, kā arī pārsapriedumiem par Dieva dabu citviet, var secināt, ka šīs kategorijas ir šādas:

1. Trīsvienība, kura vienīgā ir pilnībā neķermeniska – “patiesais Dievs”<sup>27</sup>.
2. Dieva radītās būtnes, kas dažādā mērā ietver sevī Dieva attēlu – “patiesie ‘tā dēvētie’ dievi”.
3. Pagānu pielūgtie dievi – “tā dēvētie dievi”.

Šāds sadalījums liecina, par Origena apzinātu nepieciešamību reliģiskās valodas lietojumu tuvināt bibliskai izpratnei. Šādas bibliskas lojalitātes piemērs redzams Origena atbildē uz Kelsa pieņēmumu, ka kristiešu eņģeļi ir kāds dievu vai dēmonu veids. Lai nošķirtu grieķu reliģijas izpratni par dēmonu kā personificētu neredzamu “spēku”<sup>28</sup> no vārda “dēmons” lietojuma kristīgajā tradīcijā, Origens norāda, ka šis apzīmējums nav morāli neitrāls kā, piemēram, “cilvēks”, kurš var būt gan ļauns, gan labs. Bībeles mācība liecina, ka dēmons vienmēr apzīmē ļaunu spēku, kas maldina cilvēkus un pievērš viņu uzmanību zemes lietām.<sup>29</sup> Ja “dievs” Origena skaidrojumā var apzīmēt vairākas būtnes, “dēmons” apzīmē tikai ļauno garu kategoriju. Noteicošā loma šajās definīcijās ir Bībeles autoritātei.

Tomēr, labi pazīstot arī hellēniskās kultūras tradīcijas, Origens nekur savā darbā nepretstata kristīgās mācības viendievību pagānu politeismam. Gluži otrādi – Origens atzīst, ka “grieķi” ar to, visticamāk, apzīmējot savus grieķiski lasošos, izglītos laikabiedrus, gan pazina Dievu, taču nav viņu godājuši

<sup>25</sup> CC VIII,3.

<sup>26</sup> CC VIII,4 (GCS 223, 14-15).

<sup>27</sup> Runājot par Dēlu, Origens lieto arī apzīmējumu “otrais dievs” (δεύτερον θεόν). Origena izpratne par Dēla attiecībām ar Tēvu šajā rakstā netiks skarta. Vārds “Trīsvienība” šeit lietots kā Origena citos darbos lietotā apzīmējuma πρία tulkojums.

<sup>28</sup> M. Nilsson, *A History of Greek religion* (Oxford: At the Clarendon Press, 1949), 105s.

<sup>29</sup> CC V,5.

un nav viņam pateikušies.<sup>30</sup> Tāpēc Origēna atbilde nevis koncentrējas uz kristīgā “monoteisma” izcelšanu, bet gan akcentē kristiešu pareizo Dieva pielūgsmi. Tā ir “vienkārša un tīra”,<sup>31</sup> un tajā nav ne attēlu, nedz materiālu upuru.<sup>32</sup> Turpretim pagānu “tā dēvēto dievu” kultu ir dēmonu pielūgšana. Origēns nenoliedz, ka šīm būtņēm ir ietekme uz norisēm pasaulē, taču tas padara to pielūgsmi vēl bīstamāku.<sup>33</sup> Tāpēc Origēns noraida “tā dēvēto” pagānu dievu pielūgsmi divu galveno iemeslu dēļ. Pirmkārt, pagānu kultu paredz attēlu pielūgšanu, novēršot cilvēku no pasaules Radītāja un Kristus, kas ietver sevī patiesību. Ja pasaules Radītājs ir neredzams, arī viņa attēlam jābūt neredzamam. Vienīgie neredzamā Dieva attēli pasaulē ir nemateriāli, tāpēc ķermenisko pielūgt ir kļūda. Otrkārt, pagānu dievu pielūgsmē nodod lūdzēju ļauno spēku varā.<sup>34</sup> Taču šie Origēna bibliski pamatotie argumenti nevis noliedz, ka pagāni vērsās pie neredzamām būtņēm, bet tieši to atzīst.

Viens no būtiskākajiem argumentiem diskusijā par dievu pluralitāti ir neredzamās pasaules salīdzinājums ar valsti. Tas parādās gan Origēna, gan Kelsa argumentos. Skaidrojot Dieva īstenoto pasaules pārvaldību, Origēns izvērza domu par garīgām būtņēm – pasaules pārvaldniekiem jeb neredzamajiem “ganiem”, kuriem Dievs uzticējis atsevišķus reģionus vai nozares. Tie uztur pasauli, padarot gaisu elpojamu, bet ūdeni – dzeramumu. Tāpat kā valsts iekārtā nepieciešamas sankcijas pret tiem, kas pārkāpj likumu, arī neredzamajā pasaulē dievišķā apredzība noteikusi “bendes”, kas izpilda sodu likumpārkāpējiem. Šo uzdevumu pilda dēmoni, kas, būdami labā pretinieki, ar savu kaitniecisko darbu vienlaikus izpilda Dieva uzdevumu.<sup>35</sup> Ideja par neredzamo garu starpniecību parādās arī Kelsa iebildumā kristiešu ekskluzīvajai Dieva pielūgsmei – ja persiešu satrapam padotie negodina satrapu vai romiešu gubernatoram padotie aizvairo gubernatoru, viņi saņem pelnītu sodu.<sup>36</sup> Origēna atbilde atkal nav pilnīgs Kelsa viedokļa noraidījums, bet gan tā

<sup>30</sup> CC III,47; Sk. Rom 1:21.

<sup>31</sup> CC IV,22.

<sup>32</sup> CC VIII,21.

<sup>33</sup> CC VII,69 452.

<sup>34</sup> CC VII,66.

<sup>35</sup> CC VII,70; VIII,31.

<sup>36</sup> CC VIII,35.

labojums. Ļauno “pārvaldnieku” atvairīšanai pietiek ar Dievam paklausīgu dzīvesveidu, bet labie pārvaldnieki pielūgsmi neprasa. Turpinājumā Origenš citē Kelsa aizrādījumu par to, ka Hēlija pielūgums ir vienlaikus arī visaugstākā dieva pielūgšana<sup>37</sup>, kam seko norāde ar laikmetam atbilstošiem zemteksta draudiem – kristieši negodina imperatora ģeniju, savukārt imperators ir vienīgā dieva apredzības ieceltais<sup>38</sup>. Tādējādi Kelsš norāda, ka kristiešu atsacīšanās pielūgt vienīgā dieva kalpus – pagānu dievus – salīdzināma ar neloyalitāti impērijai un “tēvu” kultiem. Sekojošā Origena atbilde parāda kristietību kā lietderīgu paklausības un pilsoniskas apziņas iedibināšanai impērijā.<sup>39</sup>

Kopumā raugoties, pasaules salīdzinājums ar valsti varētu sniegt ieskatu viendievības problēmas būtībā. Nepieciešamība godināt Dievu, kurš radījis pasauli, pamatojas uz Dieva varu. Ievērojot to, ka Dievam ir dažādi kalpi, no kuriem vieni Dievam kalpo brīvprātīgi, bet citi (dēmoni) neapzināti izpilda viņa gribu, Origenš atzīst, ka pielūgšanas jautājums nav vienkāršs. Taču jāievēro galvenais princips: valdnieka vietā nav jāgodina kalps.<sup>40</sup> Tāpēc Origenš noraida Kelsa domu, ka, pielūdzot zemākos dievus, cilvēks vienlaikus godina Visaugstāko. Cilvēkiem nav iespēju izvēlēties starp vairākām reliģijām gluži kā starp dažādām valstīm vai partijām vienā valstī. Ja pasaule ir vienīgā Dieva valstība, kurā viņš valda nedalīti, tikai viņa pielūgšana ir leģitīma. Gan Kelsa, gan Origena atainojumā Valdnieka pārvaldītā pasaule līdzinās vēsturiskajai Romas Impērijai ar tās Senātu, reģionālām provincēm un lielai valstij neizbēgamu varas deleģēšanu lokālajiem pārvaldniekiem, un cīņu pret dumpiniekiem. Tomēr Origena tēlotajā valstī pilsoņi ilgojas pēc tiešas valdnieka varas un brīvības no varas uzurpētājiem – dēmoniem.<sup>41</sup> Origenš senās baznīcas kristīgajām tradīcijām neierasti radikāli norobežoja Tēva pielūgsmi no eņģeļu, svēto un pat Jēzus kulta. Varbūt

<sup>37</sup> CC VIII,66.

<sup>38</sup> CC VIII,68. Šajā polemikā Origena apoloģija sevišķi satuvinās ar sākotnējo – juridisko – ἀπολογία nozīmi, proti, aizstāvību pret apsūdzībām tiesā. Origena uzdevums ir novērst no kristiešiem aizdomas par naidīgumu pret valsti iekārtu un neuzticību imperatoram. Sk. Frede, “Origen’s treatise”, 136s.

<sup>39</sup> CC VIII,68-70; sk. V,40.

<sup>40</sup> Sk. CC VIII,13.

<sup>41</sup> Sk. CC VIII,11.

tāpēc kristietības unikālo viena Dieva pielūgsmi Origenam bija vieglāk pretstatīt pagānu monoteismam nekā daudziem viņa laikabiedriem.<sup>42</sup> Origens noraida Dieva pārvaldnieku godināšanu, jo, ievērojot dievišķā valdnieka visvarenību, nav nepieciešama starpniecība starp cilvēku un lūgšanas adresātu. Dieva noteiktie pārvaldnieki atbalsta lūdzēju un viņam palīdz, taču nav pielūgsmes objekti.<sup>43</sup> Starpniecība starp cilvēku un Dievu lūgšanā Origenam ir Logosa uzdevums. Lūgšanu kā galveno kristīgās pielūgšanas veidu atbalsta arī svētie un eņģeļi.<sup>44</sup> No pagānu kultiem to atšķir kulta spiritualizācija, izslēdzot jebkādu materiālu līdzekļu, piemēram, dzīvnieku vai priekšmetu, upurēšanu, koncentrēšanās uz prāta lūgšanu un vēršanās pie vienīgā Dieva.

Kā norāda Frēde, liela nozīme Origena argumentos ir arī kristiešu zināšanām par Dieva atklāsmes vēsturisko attīstību, kas atspoguļota Bībelē.<sup>45</sup> Tomēr Origens polemikā ar Kelsu neuzsver jūdu un kristiešu “pestīšanas vēstures” nozīmi. Dialogā ar pagānu “monoteistiem” viņš koncentrējas uz kopīgo, lai demonstrētu kristiešus kā īstākus filozofus nekā paši filozofi un uzticīgākus Romas Impērijas pilsoņus nekā Romas pagāni. “Monoteisma” priekšstats Origenam, līdzīgi kā Kelsam, pamatots ar Dieva universālo varu. Šis skatījums bija viens no veidiem, kādā skaidrot Dieva vienotību.<sup>46</sup> Tas izriet arī no valodas lietojuma, jo viendievības apzīmēšanai senās baznīcas autori lietoja apzīmējumu “monarhija” (μοναρχία)<sup>47</sup>.

Atšķirīga Kelsam un Origenam ir dievišķās “monarhijas” pasaules pārvaldības forma un komunikāciju veidi starp padotajiem un valdnieku. Taču ideja par pasaules hierarhiju, kuru ar kalpu palīdzību pārvalda viens dievišķs Valdnieks, ir kopīga gan Kelsam, gan Origenam. Viņa lietotais “homonīmijas princips”<sup>48</sup>, kuru izmantojot Origens par “dieviem” runā vairākās nozīmēs, liedz viņu nosaukt par radikālāku “monoteistu” nekā

<sup>42</sup> Sk. CC VIII,13; *De oratione* XV,2-4.

<sup>43</sup> CC VIII,34.

<sup>44</sup> CC VIII,44; sk. VIII,34.

<sup>45</sup> M. Frede “Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity”, 61.

<sup>46</sup> Sk. H. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Vol. I (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1956), 312.

<sup>47</sup> Sk. *Patristic Greek Lexicon*, ed. by G. W. H. Lampe (Oxford: At the Clarendon Press, 1961), 877.

<sup>48</sup> Sk. H. Crouzel, *Origen* (Worcester: Billing & Sons Ltd, 1989), 106.

Kelss. Jāsecina, ka vismaz attiecībā uz Origena apoloģētiku runāt par kristīgā monoteisma pretstatījumu pagānu politeismam nav iespējams, jo Origens labi apzinās Kelsa “monoteistisko” pozīciju. Jādomā, ka to atpazīna arī vairums polemiskā darba lasītāju, kuri, kā norāda Frēde, bija “diezgan turīgi, diezgan labi izglītoti un vai nu bija kristīti, vai vismaz apsvēra kristību iespēju”<sup>49</sup>, tātad spēja kritiski izvērtēt gan Kelsa argumentus, gan Origena piedāvāto atspēkojumu. Dialogā ar izglīto laikabiedru auditoriju Origens, būdams vērīgs Pāvila sekotājs, grieķiem bija kļuvis par grieķi un, pamatojoties uz līdzīgu “monoteisma” izpratni, izvairījies no vienkāršotiem pretstatījumiem. Nosaukt Origena polemiku par “monoteista” pozīciju, no kuras viņš kritizē pagānisma daudzdievību, ir maldinoši, jo jēdziens “monoteisms” lietojams reliģiju klasifikācijā. Turpretim Origenam un, iespējams, arī pārējiem senās baznīcas kristīgajiem apoloģētiem maz rūpēja reliģiju salīdzināšana. Viņiem bija svarīgs kristīgās mācības un prakses patiesuma pierādījums. Tāpēc apzīmējumu “monoteisms” un “politeisms” lietošana diezin vai mūs tuvinās izpratnei par to, ko senās baznīcas kristīgie apoloģēti domāja par kristīgo mācību un pagānu sabiedrību. Grūti iebilst Frēdes aicinājumam iedziļināties diskusijas priekšmetā, pirms kristietību saukt par “monoteistisku” vai piedēvēt “politeismu” antīkā laikmeta pagānismam.

### *Summary*

#### **Argument of Monotheism in Apologetics of Early Church: an Insight into Origen's *Contra Celsum***

*One of the most important characteristics of Christian apologetics in the early Church is its vehement denial of polytheistic cults of pagan society as well as emphasis on oneness of God. This rhetorical line continues the monotheistic tradition of Jews. However, culture of “pagans”, as a collective designation of non-Jewish and non-Christian religions in Late Antiquity, was permeated by the idea of oneness of God or singularity of the divine principle. It was present both in religious and philosophical thought. “So, was Christian apologetics wrong in contrasting Christian monotheism with*

---

<sup>49</sup> Frēde, “Origen’s treatise”, 154.

*Pagan polytheism?” asks Michael Frede. Was it based on deliberate misconception of their opponents? Were the Christian apologists not aware of their common “monotheistic” ground, after all?*

*An answer to this question could be provided by an insight into Origen’s Contra Celsum. With his profound knowledge both of the Christian Scriptures and pagan literature, Origen meets the challenge of Celsus’ objections to Christianity and draws a line dividing the Christian doctrine and Celsus’ eclectic religious views. Origen is far from accusing pagans of ignorance of oneness of God. He acknowledges the ambiguity of the word “god”. There are many “gods” and “so-called gods” but only one Creator and Ruler of the world. The pagans, therefore, are right in postulating one divine cause of the world. What Origen rejects is plurality of cults and idea of “diplomatic” co-existence with different spiritual forces, proposed by Celsus. Thus Origen’s argument is not based on contrasting Christian “monotheism” with pagan “polytheism”. Instead, it is based on the principle of worship of one God and communication with him through the sole mediator Jesus Christ. Hence the uniqueness of Christian worship lies not in its “monotheistic” nature but in rejection of many mediators between men and God. There is no evidence in Origen’s apologetics of “monotheistic” argument. Moreover, the focus on “monotheism” might be misleading in understanding the principles of apologetics of the early Church in general.*

