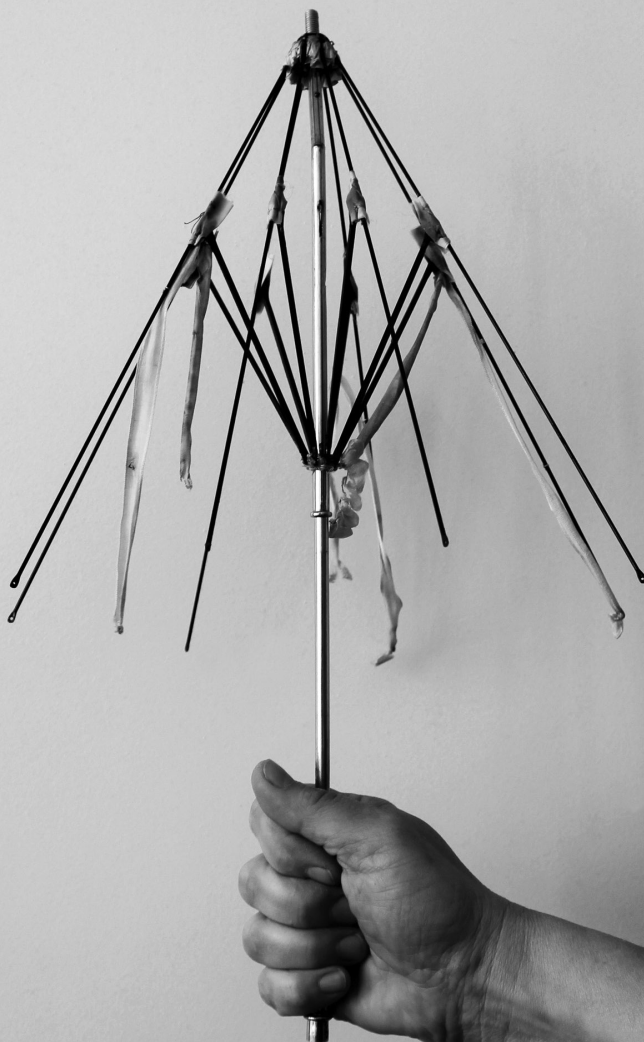


NR. 71

CEĻŠ 7

2020
THE WAY



LATVIJAS UNIVERSITĀTES TEOLOĢIJAS FAKULTĀTES
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

CEĻŠ

NR. 71
2020

THE ' WAY

LATVIJAS UNIVERSITĀTES TEOĻĪJAS FAKULTĀTES
teoloģisks, reliģijpētniecisks un kultūrvēsturisks izdevums

LU Akadēmiskais apgāds

“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.

Latviešu valodas redaktore **Agita Kazakeviča**
Angļu valodas redaktore **Andra Damberga**
Maketētāja **Andra Liepiņa**
Vāka dizaina autore **Ilze Stikāne**
Iekšlapu dizaina autores **Ilze Stikāne, Baiba Lazdiņa**

© Ņikita Andrejevs, Dace Balode, Kristīna Ēce, Laima Geikina, Ilze Jankovska,
Ilze Jansone, Linards Rozentāls, Ģirts Rozners, Ieva Salmane-Kuļikovska,
Valdis Tēraudkalns, Ilze Ūdre, 2020
© Latvijas Universitāte, 2020

ISSN 1407-7841
<https://doi.org/10.22364/cl.71>

Redakcijas kolēģija

Editorial Board

VALDIS TĒRAUDKALNS, *Dr. phil.*, atbildīgais redaktors, Latvijas Universitāte

RIHO ALTNURME, *Dr. theol.*, Tartu Universitāte (*Tartu Ülikool*), Igaunija

NORMUNDS TITĀNS, *Dr. phil.*, Latvijas Universitāte

JURIS DREIFELDS, *Ph. D.*, Broka Universitāte (*Brock University*), Kanāda

DACE BALODE, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

DENISS HANOVŠ, *Dr. art.*, Rīgas Stradiņa universitāte

RALFS KOKINS, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

MĀRTINS PĒRSIJS (PERCY), *Ph. D.*, Kristus baznīcas koledža (*Christ Church, Oxford University*), Lielbritānija

ELIZABETE TAIVĀNE, *Dr. theol.*, Latvijas Universitāte

STEFANS ŠREINERS (SCHREINER), *Dr.*, Tībingenes Universitāte
(*Universität Tübingen*), Vācija

DŽEIMSS VUDVORDS (WOODWARD), *Ph. D.*, Sāruma koledža (*Sarum College*),
Lielbritānija

HANSS GEORGS ZĪBERTS (ZIEBERTZ), *Dr.*, Vircburgas Universitāte
(*Universität Wuerzburg*), Vācija

SATURS

NIKITA ANDREJEVS	6
“Vai viņa daļa dzīvo manī?” Smokija Mo dziesmas “Kas ir radītājs” interpretācija popkultūras un reliģijas studiju kontekstā	
DACE BALODE, ĢIRTS ROZNERIS	20
Fundamentālisms kā kristīgās ticības fenomens Latvijā	
KRISTĪNA ĒCE	37
Anna Irbe un misijas darbs Karunagarapuri	
LAIMA GEIKINA	48
Studējošo garīgā labizjūta un praktiskas ievirzes teoloģijas studiju programma	

ILZE JANSONE, ILZE JANKOVSKA	77
“Pliks es nācu no mātes klēpja, un pliks es turp atgriezīšos!”: māksla nomirt patērētāju sabiedrībā	
LINARDS ROZENTĀLS, IEVA SALMANE-KUĻIKOVSKA, ILZE ŪDRE	87
Vai liekam punktu?	
VALDIS TĒRAUDKALNS	103
Cerību laiks: LELB kontakti ar Anglijas baznīcu arhibīskapa Gustava Tūra darbības laikā (1946–1968)	

LU Teoloģijas fakultātes zinātniskais asistents *Mg. theol.*

NIKITA ANDREJEVS

“VAI VIŅA DAĻA DZĪVO MANĪ?” SMOKIJA MO DZIESMAS “KAS IR RADĪTĀJS” INTERPRETĀCIJA POPKULTŪRAS UN RELIĢIJAS STUDIJU KONTEKSTĀ

Autors: Smokijs Mo

Smokijs Mo (*Smoki Mo*), īstajā vārdā Aleksandrs Cihovs, ir 1982. gadā dzimis krievu reperis, bītmeikeris un skaņas producents.¹ Smokija Mo mūzikas karjera aizsākās 1997. gadā, un pēc dalības vairākos kolektīvos (*Smok; Veter v golove; Dinastija D*) viņš uzsāka solokarjeru – laikā no 2004. gada līdz 2019. gadam iznākuši deviņi studijas albumi.²

Atsauces uz pārdabisko un empīriski nepierādāmo³ vai garīgumu ir atrodamas Cihova daiļradē jau kopš “Dinastijas Di”⁴ laika, piemēram: “Vai tu tici augstākajam spēkam, Dievam? Nē? / Bet mēs ticam, pārbaudīsim drīz, kuram ticība ir stiprāka”⁵

1 Hiphops ir mūzikas žanrs, kura galvenie elementi ir repošana un bītmeikings, vai rīmes un bīti, kur rīmes apzīmē repošanu, bet bīti – instrumentālas kompozīcijas, kuru pavadījumā notiek repošana. (Paul Edwards, *The Concise Guide to Hip-Hop Music: A Fresh Look at the Art of Hip-Hop, From Oldschool Beats to Freestyle Rap* (New York: Macmillan, 2015), 10)

2 Smoki Mo biography, <https://prohiphop.org/Smoky-Mo/biography.html> (skatīts 02.09.2020.)

3 Reliģija // *Nacionālā enciklopēdija*, <https://enciklopedija.lv/skirklis/97620-reli%C4%A3ija> (skatīts 19.10.2020.)

4 Līdzās Smokijam Mo “Dinastijas Di” otrs dalībnieks bija Poli Valerio.

5 “Dinastija Di”, dziesma: “Kidaem shapki”, *Snovideniia. Rep-oboima* (Funky Kids Records, 2000, CD).

“Dinastijas Di” daiļrades kontekstā ir saprotams, ka ar šo apgalvojumu autori akcentē sava kolektīva izredzētību un pārākumu pār konkurentiem uz repa skatuves.⁶ Citās “Dinastijas” kompozīcijās nav novērojami skaidrāki apgalvojumi par dievišķā nozīmi vai vietu pasaulē.

Savukārt jau pirmajā studijas albumā “Karatē” (*Kara-Tē*) ir atrodamas vairākas kompozīcijas ar refleksijām par reliģiskām tēmām. Piemēram, dziesmā “Dieviem ceļā”⁷ ir pārdomas par holokaustu un cilvēku attieksmi pret Dievu tā laikā: “Ziemas sāpes bieži vien pamodās vasarā / bet dzīve vārījās pat Varšavas geto / izlidošanas sarakstos neiekļāvās / kad barakas palika tukšas, cilvēki vairs neuzdrošinājās lūgt dievus”. Tāpat jautājums, ko uzdod viens no centrāliem albuma tēliem, Antons, ir: “Droši vien, tomēr grūti būt par Dievu⁸ / un vai vispār būt par viņu, kāpēc būt par Dievu?”⁹

Šajā rakstā es pievērsos dziesmā “Kas ir radītājs?”¹⁰ izteikto apgalvojumu par dievišķā nozīmi un jēgu analīzei. Kaut arī redzams, ka reliģiskās references nav svešas Cihova daiļradei kopumā, šis skaņdarbs, kā liecina tā nosaukums, izteikti nodarbojas ar jautājumu par radītāja jēgu. Rakstā es interpretēju Smokija tekstus no tekstā balstītas perspektīvas, analizējot hiphopa kompozīciju kā reliģijas eksistenciālās funkcijas nesēju. Šī pētījuma mērķis ir pievērst uzmanību faktam, ka popkultūrā, ar kuru šajā pētījumā tiek saprasta sabiedrība ārpus reliģiskām institūcijām, pastāv jēgpilni uzskati par eksistences nozīmi, kā arī iezīmēt problemātiku, kas attiecas uz reliģisku elementu meklēšanu popkultūras tekstos.

Šādam refleksijai īpaši atbilstošs ir problemātiskais, bet mūsdienu reliģijpētniecībā aktuālais garīguma jēdziens. Tas ir saprotams kā ideju klāsts, kuras vieno pārliecības par: a) mūžīgām patiesībām, kas izteiktas visās reliģijās; b) sakrālo, mūžīgo un autentisku patieso patību un iepretī tam c) sabiedrības radītas patības nepatiesumu. Tāpat garīguma jēdziens ir saprotams arī kā pretnostatījums tradicionālajai, organizētai reliģijai, kaut arī prakses un mācības, kas definējamas kā garīgums, ir cēlušās no tradicionālās reliģiozitātes un saistītas ar to. Dominika Motaka (*Motak*) uzskaita šādas garīgumu raksturojošas īpašības:

6 “Mums tika paredzēta kalpošana vien, sajūsma, godbijība, paklausība, dievināšana, / Tu viņiem devi daudz vairāk, nekā mums, tiesības izvēlēties. / Viņi var atcerēties Dievu vai aizmirst, bet mēs, bet mēs [nevaram – Ņ. A.]” (“Dinastija Di”, dziesma: “Vne konkurenciji”, *Rep proryv* #3 (100PRO, 2001, CD))

7 Smoki Mo, dziesma: “Na puti u bogov”, *Kara-Tē* (Respect Production, 2004, CD).

8 Šis jautājums ilustrē vēlāk rakstā izrunāto problēmu – kaut arī šo jautājumu “Vai grūti būt par Dievu” var saprast kristīgas teoloģijas ietvaros, tikpat labi šī atsauce var būt uz padomju un postpadomju telpā populāro brāļu Strugacku romānu “Grūti būt par dievu”. (Arkadii Strugackii, Boris Strugackii, *Trudno byt bogom* (Moskva: Pan Press, 2009)).

9 Smoki Mo, dziesma: “Anton”, *Kara-Te* (Respect Production, 2004, CD).

10 Smoki Mo, dziesma: “Kto est sozdateļ”, *Vihod iz temnoty* (Respect Production, 2010, CD).

“[...] vienotība, savienošanās, attiecības ar Dievu (vai transcendentālu būtni), savienošanās ar dabu, attiecības ar sevi un citiem, prakse (sevišķi lūgšana un meditācija), pārdabiskas pieredzes un spējas, un [...] patības pārsniegšana (*self-transcendence*).”¹¹

Garīguma jēdziens ir noderīgs šim pētījumam arī tādēļ, ka tas ietver prakses, kas izmanto esošo reliģiju leksiku un tēlu valodu, toties līdzīgi popkultūras pieejai reliģisku materiālu avotiem, to nozīme nav obligāti identificējama ar tradicionālām nozīmēm. Tāpat, saskaņā ar vienu no garīguma definīcijām, tas ir:

“[...] kultūrsociāli strukturēts mērķtiecīgs mēģinājums samierināties (*to cope*) ar cilvēku eksistenciālām situācijām, [...] universāls cilvēkiem, parādoties daudzās sekulārās un reliģiskās formās.”¹²

Šāda izpratne par garīgumu saskan arī ar rakstā izmantoto pieeju reliģijai popkultūrā, kur reliģiskais popkultūras tekstos tiek identificēts ar jēgas meklējumiem un reliģijas eksistenciālo funkciju.

Metode un pieeja

Gordons Linčs (*Lynch*) raksta, ka, pirms teologi sāk interpretēt popkultūras produktus, ir jātiek skaidrībā ar jēdzieniem. Pirmkārt, līdzīgi pašam reliģijas jēdzienam, popkultūra ir “jēdziens, kuru dažādi autori ir izmantojuši dažādos veidos atkarībā no konkrēta akadēmiska projekta”. Toties Linča izpratne, kas tiks izmantota arī šajā rakstā, paredz, ka šādi jēdzieni “ir noderīgi, jo padara [...] iespējamus akadēmisku pētniecību un debates, palīdzot mums domāt par pasauli noteiktajos veidos”.¹³

Popkultūru var saprast vairākos veidos. Linčs raksta, ka pētniecībā tā tika saprasta opozīcijā citādam – citādi kultūrai, piemēram: 1) elitārai jeb augstajai kultūrai (*high culture*) un avangardam; 2) tautas kultūrai (*folk culture*); 3) dominējošai vai masu kultūrai (*mass culture*).¹⁴

Popkultūra opozīcijā augstajai un avangarda kultūrai pagātnē tika saprasta, akcentējot tās it kā mazvērtīgāku raksturu, kurpretim augstā kultūra (Rietumu literatūras un

11 Dominika Motak, “Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism”, in Tore Ahlback, ed., *Postmodern Spirituality* (Abo: Vammalan kirjapaino, 2009), 149–155; Stef Aupers, Dick Houtman, “The Sacralization of Self: Relocating the Sacred on the Ruins of Tradition”, in Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond a Concept* (New York: Fordham University Press, 2008), 798–800.

12 Motak, op. cit., 151.

13 Gordon Lynch, *Understanding Theology and Popular Culture* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 2–3.

14 Lynch, op. cit., 3.

mākslas klasiskais kanons) tika saprasta kā vienīgais veids, kā pasargāt Rietumu sabiedrības spēju izteikt morālus un estētiskus spriedumus. Savukārt avangarda māksla tika pretnostatīta popkultūrai kā progresīva un intelektuāla. Linčs raksta, ka šādi dalījumi nespēj ietvert lielākas iedzīvotāju daļas kultūras dzīves komplekso raksturu, kur cilvēki var novērtēt gan klasisko mākslu, gan popkultūras izklaides produktus. Augstās kultūras kanons ir noteiktu autoru veidojums, kas nav stabils un ir atkarīgs no laikmeta, nevis pārstāv mūžīgo un nemainīgo, kā arī daži avangarda mākslas virzieni, piemēram, dadaisms, izmantoja laikmetīgus popkultūras attēlus un objektus savā praksē. Tāpat dalījums starp augsto, avangarda un popkultūru šajos piegājienos iezīmē arī dalījumu starp sabiedrības eliti un strādnieku šķiru un līdz ar to reprezentē ideoloģisku sadalījumu.¹⁵

Popkultūra iepretī tautas kultūrai savukārt tiek uzskatīta par autentiskās¹⁶ kultūras aizvietojumu ar komercializēto masu kultūru, kas radās sakarā ar sabiedrības industrializāciju un koncentrēšanos uz masveida ražošanu. Līdz ar to popkultūra, augstā un tautas kultūra mūsdienu sabiedrībā definējamas kā vienlīdzīgi vērtīgi kultūras paveidi. Toties nav skaidrs, cik izmantojama mūsdienu kontekstā ir pieeja, kas nostāda popkultūru opozīcijā tautas kultūrai. Linčs min tehnoloģiju (*techno-yoik*) – Lapzemes jauniesu veidoto mūzikas žanru, kas vieno tehno un jodelēšanas elementus kā piemēru, kur nav vienkārši noteikt, vai tas ir popkultūras vai tautas kultūras produkts. Tāpat Linčs norāda, ka tautas kultūra arī pirms industriālās revolūcijas piedzīvoja noteiktu standartizāciju, piemēram, britu tautasdziesmās sakarā ar augošo rakstprātības līmeni un lēto drukāto dziesmu tekstu pieejamību jau kopš 17. gadsimta sāka veidoties kopīga sabiedrības izpratne par pareiziem konkrētu dziesmu tekstiem. Tāpat aizsākās tautas kultūras romantizēšana, kas paredz, ka tā vienkārši ir tautas kultūra, neņem vērā tās funkciju sabiedriskās kārtības uzturēšanā un faktu, ka to izmanto valdošā šķira.¹⁷

Kopumā izsakoties par divām pieejām popkultūras definēšanā, Linčs raksta, ka “jebkura popkultūras teorija, kas ietver [...] naratīvu par “kultūras [grēkā – Ņ. A.] krišanu”, no kādas lieliskās augstās vai tautas kultūras pagātnes pieprasa tās vēsturiskās

15 Lynch, op. cit., 3–8.

16 Ir jāpiebilst, ka Linčs nenovērtē autentiskuma jēdziena problemātiku patēriņa studiju (*consumer studies*) ietvaros un tās pienesumu diskusijai par tautas kultūru iepretī popkultūrai. Autentiskums pats par sevi tiek patērēts kā prece un pieprasīts tirgū. Līdz ar to produkta novērtējums par autentisku (šīs diskusijas sakarā – par autentisku tautas kultūras produktu) tirgus kontekstā norāda vienīgi uz šī produkta mārketingu, kas turpmāk relativizē nošķirumu starp popkultūras un domājami autentiskas tautas kultūras produktiem. (Sk.: Kent Grayson, Radan Martinec, “Consumer Perceptions of Iconicity and Indexicality and Their Influence on Assessments of Authentic Market Offerings”, *Journal of Consumer Research* 31.2 (Sep. 2004): 296–312)

17 Lynch, op. cit., 8–11.

precizitātes un adekvātuma kritisko izvērtēšanu”.¹⁸ Linčs raksta par trešo veidu, kā definēt popkultūru, saskatot tajā daudz pozitīvāku sociālo funkciju nekā minētajās pieejās. Tajā popkultūra tiek saprasta nevis kā tas, kas ir “populārs” cilvēku masās vai kā populāro izklaisti un prakšu saraksts, bet kā dialektiski pretējs spēks kādas noteiktas sabiedrības dominējošai vai elites kultūrai. Tāpat iespējams saprast popkultūru iepretī masu kultūrai – kur popkultūra ir jēga un vērtība, kuru patērētāji piešķir komerciālos nolūkos masveidā ražotiem produktiem savā ikdienas dzīvē.¹⁹ Linčs atzīst popkultūras jēdziena neskaidro saturu un aicina izvēlēties definīciju, kura atbilst konkrēta pētnieciska projekta vajadzībām.

Monika Millere (*Miller*) līdzās Linčam atgādina, ka reliģijas un popkultūras attiecību pētniecība pieprasa skaidrāku izpratni par šo jēdzienu attiecībām. Viņa norāda, ka vairākums pētījumu par reliģiju un popkultūru uztver šīs jomas par nodalāmām – nav grūti identificēt reliģijas elementus kādā popkultūras “tekstā”,²⁰ atrodot tiešas vai netiešas atsauces vai norādes uz kādu reliģisku kopienu praksēm, tēliem un teoloģiskiem motīviem. Toties šādi pētījumi sliecas nekritiski pieņemt dominējošās reliģiozitātes pieņēmumus par šo elementu nozīmi. Piemēram, dziesmā izteikts apgalvojums, ka autors lūdz Dievu, neparedz skaidrojumu, kas atbilst islāma, jūdaisma vai kristietības teoloģijai, kādas baznīcas dogmatikai vai citai formulētai izpratnei. Tāpat šādi pētījumi bieži neuzdod jautājumu par popkultūras funkcionēšanu reliģijas vietā, kā arī neuzdod jautājumu par pašas reliģijas kategorijas nozīmi. Viņa raksta:

“Reliģijas lietojumam hiphopa kultūrā nedrīkst uzticēties līdz galam (piemēram, apliecinājuma nozīmē, kā ticības aspektam) – tā reliģiozitāti (ja mēs meklējam reliģiju kā jēgu un klātbūtni) nedrīkst pieņemt kā dotumu, tai nedrīkst uzticēties un to nedrīkst uztvert tajos veidos, pie kādiem teoloģijas un reliģijas pētnieki ir pieraduši (t. i., ja reliģija tiek saprasta kā *sui generis* ticība).”²¹

Millere definē trīs virzienus (*trends*), kā pētnieki skatās uz hiphopa kultūru šobrīd pastāvošajā akadēmiskajā literatūrā par hiphopu kā popkultūras fenomenu. Tas tika analizēts šo Milleres definēto tēmu (*rubrics*) ietvaros: 1) afroamerikāņu draudzes (*Black*

18 Lynch, op. cit., 11.

19 Ibid., 11–12.

20 “Popkultūras teksti ietver drukātos un nedrukātos formātus, to starpā kino, televīziju, mūziku un videospēles, kā arī daiļliteratūru un dokumentālu literatūru.” Tāpat: “Bieži vien tie ir valdošās kultūras (*mainstream*) teksti, kas ir ražoti masveidā un var būt saistīti ar daudziem citiem komerciāliem produktiem”. (Leigh A. Hall, “How Popular Culture Texts Inform and Shape Students’ Discussion of Social Studies Texts”, *Journal of Adolescent and Adult Literacy* 55.4 (Dec. 2011/Jan. 2012): 296–305)

21 Monika R. Miller, *Religion and Hip-hop* (New York: Routledge, 2013), 76.

Church) un tirgus uzturēšana; 2) kritiskais liriskajā: reperis kā (kristīgais) pravietis; 3) hiphops kā jēgas meklējumi. Millere uzskata, ka pirmajās divās tēmās iekļaujamie pētījumi nepieskaras jautājumam par pašu “relīģijas” kategoriju. Millere uzskata, ka arī jēgas meklējumu kategorijā iekļaujamie darbi cieši no piesaistes tradicionālām kategorijām (piemēram, pats jēgas jēdziens akadēmiskas teoloģijas un reliģijpētniecības kontekstā ir piesaistīts noteiktiem tekstiem, autoriem un idejām un līdz ar to veido iepriekšpieņēmus par pētāmo tekstu saturu).²² Šajā pētījumā es izvēlos aplūkot hiphopu kā jēgas meklējumus. Izvēlētās kompozīcijas autors nepieder afroamerikāņu draudžu kontekstam un teksts drīzāk pievēršas indivīda eksistenciāliem jautājumiem, nekā nodarbojās ar sabiedrības problēmu atrisinājumu.

Piemēram, Kerijas Volšas (*Walsh*) pētījums identificē vairāku ASV hiphopa kompozīciju tekstos “pravietisku reālismu, atpirkšanu, inkarnāciju un augšāmcelšanos [...] grēku, piedošanu, pielūgsmi” un sasaista šīs tēmas ar sociālo kritiku, piemēram: “Repera kā sociāla kritiķa leģitimitātei ir garīgais pamats – tas, ka Dievs ir klāt geto” vai “reperis bieži darbojas kā [plašākas sabiedrības – Ņ. A.] pārstāvja balss [...] līdzīgi bibliskiem praviešiem, pieminot tos, kuri sabiedrībā ir riska zonā, kas ir nelabvēlīgos apstākļos”.²³ Sekojot Milleres kritikai, ir jāatzīst, ka Volša savā pētījumā sākumā definē uzskaitītās tēmas kā reliģiskas (konkrēti – bibliskas) un tad sasaista tās ar noteiktiem tekstiem hiphopa kompozīcijās. Toties jautājumi: 1) vai noteiktās tēmas ir ekskluzīvi bibliskas; 2) kur autori tās ir smēlušies; 3) vai šo minējumu dēļ ir iespējams piesaistīt hiphopa tekstu jēgu kristīgas teoloģijas nozīmei; 4) kāpēc tieši Volšas izpratne par biblisko motīvu nozīmi un teoloģiju tiek izmantota hiphopa tekstu interpretācijai, paliek neatbildēti.

Pētījumā aplūkotais teksts nodarbojas ar krasi individuāliem jautājumiem. Šajā ziņā tas vairāk līdzinās Ebreju Bībeles (*Vecā Derība*) gudrības literatūrai. 20. gadsimta otrās puses pētniecībā tika apšaubīta paša “gudrības literatūras” jēdziena kā pētnieciskas konstrukcijas vērtība Ebreju Bībeles studijās.²⁴ Toties šajā pētījumā, kontrastējot ar Volšas identificēto hiphopa tekstu domājamo pravietiskumu, Smokija Mo tekstus būtu iespējams saprast atbilstoši pētnieku definētām gudrības literatūras īpašībām kā “universālu, humānistisku un filozofisku”, kas atrodas spriedzē ar sabiedrībā pastāvošo organizēto reliģiju. Tas arī līdzinās Linča piedāvātai izpratnei par popkultūru iepretī dominējošai kultūrai.

Savukārt reliģijas jēdzienu pētījumā es definēju funkcionāli, t. i., pieņemot, ka tā sabiedrībai vai indivīdam kalpo ar kādu funkciju.

²² Miller, op. cit., 76–77.

²³ Carey Walsh, “Shout-Outs to the Creator: The Use of Biblical Themes in Rap Lyrics”, *The Journal of Religion and Popular Culture* 25:2 (2013): 230–248.

²⁴ Will Kynes, “The ‘Wisdom Literature’ Category: An Obituary”, *The Journal of Theological Studies* 69:1 (Apr. 2018): 1–24.

Linčs meklē, kādos veidos popkultūra funkcionē kā reliģija, līdz ar to uzdod jautājumu par reliģijas definīciju. Viņš uzskaita: 1) tās sociālo funkciju, sniedzot cilvēkiem kopienas pieredzi, sasaistot tos sabiedrības kārtībā no kopīgiem ticējumiem un vērtībām, veidojot struktūru ikdienas dzīvei; 2) hermeneitisko jeb eksistenciālo funkciju, sniedzot resursus, kas ļauj cilvēkiem dzīvot ar identitātes, jēgas un mērķa izpratni; 3) transcendentālo funkciju, sniedzot mediju, caur kuru cilvēki var piedzīvot numinozo vai transcendentu. Šīs funkcijas nav noliedzošas, bet arī nav nepieciešama to visu klātesamība, lai kādu fenomenu definētu par reliģisku.²⁵ Šajā pētījumā es aplūkoju Smokija Mo tekstu, saskatot tajā eksistenciālas reliģijas funkcijas izpausmi.

Šajā pētījumā reliģijas eksistenciālo funkciju un līdz ar to popkultūras funkcionēšanu reliģijas vietā es saprotu Linča aprakstītajā veidā:

“Popkultūru iespējams redzēt kā vairāku resursu sniedzēju, kas palīdz cilvēkiem rast jēgu un pieredzēt savu dzīvi. [...] Kino skatīšanās pieredze īslaicīgi ievieš realitātes alternatīvajā pieredzē, kur mēs tiekam atklāti [...] stāstiem par cilvēku dzīves pamatjautājumiem – kā sekss, attiecības, ģimenes, vardarbība un nāve [...] filmu mīti dažkārt piedāvā idealizētas liecības par to, kā cilvēku dilemmas var tikt atrisinātas [...] bet šo mītu idealizēta daba var kalpot kā izaicinājums tam, kā mums rīkoties savā dzīvē reālajā pasaulē.”²⁶

Savukārt Monika Millere, runādama par hiphopa interpretēšanu no eksistenciālas reliģijas funkcijas perspektīvas, brīdina no jēgas meklējumu padarīšanas par nepieciešami reliģiskam un no iepriekš noteiktu reliģisku kategoriju (kopienas, transcendences un teoloģijas) uzspiešanas populārajai mūzikai:

“Es esmu pārliecināta, ka lielās transcendentālās ilūzijas, kas balstās reliģiskās pieredzes unikalitātē, ignorē un nivelē reliģijas funkciju plašumu un izmantojumu hiphopa kultūrā. [...] vārdu spēles hiphopā ir nestabilas [...] šī nesaskaņotība apgrūtina pētnieka jēgas meklējumu izpratni.”²⁷

Līdz ar to ir jāsaprot, ka no konkrētas reliģiskas leksikas lietojuma hiphopa kompozīcijas tekstā (vai citā popkultūras tekstā) neizriet tas, tajā izteiktā nozīme atbilst kādas reliģijas vai konfesijas mācībai par konkrētu vārdu vai simbolu nozīmi. Tāpat ir jānorāda, ka populārā mūzika, kas nav izteikti reliģiska, var veiksmīgāk uzrunāt auditoriju par eksistenciālu jautājumu risināšanu. Pētījumā par bezpajumtnieku jauniešu aprūpes

25 Lynch, op. cit., 28.

26 Lynch, op. cit., 31.

27 Miller, op. cit., 95.

centru praksi Losandželosā konstatēts, ka, izmantojot popmūziku²⁸ jauniešu iedvesmošanai, rodas problēmas. No vienas puses, aprūpes centra darbinieki, pašu jauniešu mudināti, saskatīja pozitīvu pienesumu atveseļošanas un rehabilitācijas procesam tajā, ka slavenības varētu organizēt līdzekļu vākšanu un pievērst uzmanību sociālām problēmām, kā arī kalpot kā “apzinīgi” (*conscious*) lomu modeļi un apgaismot auditoriju ar relevantu un autentisku personīgu pieredzi. No otras puses, viņi secināja, ka kaut arī daļa jauniešu bija atvērti tam, lai saņemtu “veselības ziņas” (*health messages*) caur mūziku, lielākoties jauniešu iecienītajā popmūzikā viņus uzrunāja:

“[...] dumpinieckiskas tēmas, narkotiku kultūras slavinājums un seksuāla visatļautība to vidū, kas raisīja konfliktus lielākai daļai, apzinoties sevi par mērķauditoriju veselības ziņām, kuras pamatojas popmūzikas slavenībās”.

Savukārt:

“Cītā mūzikas spektra galā, reliģisko mūzikas žanru izpildītāji it īpaši tika novērtēti kā prozelitējošie [kas vēlas pievērst savai reliģijai jaunus sekotājus – N. A.], sludinošie (*preachy*) un galu galā neefektīvi.”²⁹

Manuprāt, pētījuma autoriem ir grūtības ar autentiskuma³⁰ jēdzienu arī tādēļ, ka viņi vēlas uzrunāt jauniešus ar “autentisku” pieredzi, bet toties noliedz nosauktās lietas, kuras, viņuprāt, neatbilst “veselības ziņām”, raugoties no “autentiskuma” kategorijas. Galu galā, autentiskums ir patēriņa kultūras jēdziens, un acīmredzot “veselības ziņas” jauniešu bezpajumtnieku auditorijā netiek saprastas kā autentiskas, līdzīgi reliģiskai mūzikai. Tāpat pētījums ir veidots, izejot no noteiktās perspektīvas par “veselīgo” un “neveselīgo”, nenosaucot, piemēram, ko tieši nozīmē “seksuālā visatļautība” un “narkotiku kultūras slavinājums”, un vēl jo vairāk, kas ir saprasts ar “veselīgo” alternatīvu. Es minu šo pētījumu tādēļ, lai norādītu, ka mūzikai, kas nav reliģiska,³¹ ir lielāks potenciāls eksistenciālu jautājumu atrisināšanā, jo patērētāji dažkārt uztver atklāti reliģiskus izteikumus par neautentiskiem.

28 Šajā kontekstā ar popularitāti ir domāta atpazīstamība, nevis konkrēts žanrs.

29 Malaika Mutere, Adeline Nyamathi, Ashley Christiani, Jeff Sweat, Glenna Avila & Leo Hobaica Jr. “Homeless Youth Seeking Health and Life-Meaning Through Popular Culture and the Arts”, *Child & Youth Services* 35:3 (2014): 273–289.

30 Sk. 12. piezīmi.

31 Ir jāatzīst, ka definēt kādu mūziku kā reliģisku vai nereliģisku ir uzdevums, kas sasauca ar šajā rakstā minēto metodoloģisko problemātiku. Šajā gadījumā ar to tiek saprastas ārējas reliģiozitātes pazīmes: mūzika, kurā tiek izmantota ar reliģiskām organizācijām, to tekstiem un uzskatiem saistīta leksika.

Tāpat, rakstot par hiphopa garīgumu, Robins Silvāns (*Sylvan*) atzīmē:

“Šī it kā pretruna [hiphopa mākslinieku vardarbīgu un destruktīvo tēlu un hiphopa auditorijas pieredze par to kā par miermīlīgu, ietverošu un pozitīvu – Ņ. A.] pastāv hiphopa kultūrā kopš tās aizsākumiem [...] un šo divu polu dialektisku atiecību dinamikas izpratne ir centrāla hiphopa dabas izpratnei.”³²

Līdz ar to ir iespējams novērtēt, ka hiphopa mūzikas vide var funkcionēt arī kā reliģijas sociāla funkcija, sniedzot “autentisku” pieredzi iepretī saturam, no kura vēlas izvairīties “veselīgo ziņu” adepti, uzskatot tās par neatbilstošām viņu izpratnei par autentiskumu. Šī pretruna ilustrē problēmu ar popkultūras un reliģijas studiju metodoloģiju. Ir iespējams iegrimt loģiskajā strupceļā, pieņemot vienkāršotu skatījumu, kur “reliģisks”, “eksistenciāls” ir tas popkultūras teksts, kas izmanto pētniekiem vai praktiķiem pieņemamo un saprotamu reliģisku tēlu valodu; bet “nereliģisks”, “destruktīvs” ir tas, kas to neizmanto un to nosoda kādas reliģijas pārstāvji. Silvāna pētījums savukārt ir nekritisks pret hiphopa kultūras pienesumu, nenovērtējot tajā klātesošo vardarbību pret sievietēm, un tāpat tajā izmantotas vīriešu dzimuma respondentu intervijas. Mūsdienā hiphopa kultūras produktā tiek apgrūtināta afroamerikāņu sieviešu seksuālās izvēles un spēja sevi artikulēt, jo afroamerikāņu sieviešu seksuālo integritāti devalvē, komificē, pielāgo, mistificē un pārkāpj vairākas stigmas un vardarbības veidi.³³

Teksts:

“Kas ir radītājs?”

Dziesma “Kas ir radītājs?” ir no Smokija Mo trešā studijas albuma “Izeja no tumsas”. Albumā tā ir atrodama divās versijās, otrajā versijā autora teksta otro daļu aizvieto cita krievu repera Faika (*Faik*)³⁴ vārdi.³⁵ Šajā rakstā es pamatā pievērsīšos Cihova sacerētā teksta analīzei, Faika tekstu izmantojot salīdzinājumam un interpretācijas papildinājumam. Cihova teksta divas daļas izskaidro divas iespējamās atbildes (“Jā” un “nē”) jautājumam, kas tiek uzdots sākumā: “Kas ir radītājs, un vai viņa daļa dzīvo manī?”

32 Robin Sylvan, “Rap Music, Hip-hop Culture, and ‘The Future Religion of the World’”; in Eric Michael Mazur & Kate McCarthy, eds., *God in the Details: American Religion in Popular Culture* (New York: Routledge, 2000), 299.

33 Mireille Miller-Young, “Hip-Hop Honeys and Da Hustlaz: Black Sexualities in the New Hip-Hop Pornography”, *Meridians* 8:1 (2008): 261–292.

34 Fike, <http://hip-hop.name/bio/fike-bio/> (skatīts 02.09.2020.)

35 Smoki Mo, Fike, dziesma: Kto est sozdateļ (Remix), *Vihod iz temnoty* (Respect Production, 2010, CD).

Tulkojums

Es ticu, ka dziļumos tomēr ir dvēsele,
Nevis nomocītais gūsteknis vai nožēlojamais ciniķis,
Un man pietiks pacietības, lai sadzirdētu “jā!” –
Visu pārējo noskalos ūdens.

Kas ir radītājs, un vai viņa daļa dzīvo manī?
Ja jā, tad “jā” nevarēs kļūt par pelniem ugunī,
Vienā no tām dienām “jā” nenoslīks ūdenī,
Neizmetīs ļaunus vārdus, “jā” neatnesīs sliktās ziņas.
Ja “jā”, tad nolemtā domas kļūs gaišākas,
Ja “jā”, tad šīs domas lidos straujāk.
“Jā” neatņems svaigās idejas – tas ir pluss.
“Jā” tomēr atstās smadzenēs vietu manai mūzai.
Tās esam mēs, kas meklē sevi mūsu mūzikā – mistikā,
Tas ir tad, kad caur skaitļiem var nonākt pie patiesības,
4,6 – tā ir mana zīme, 10 – strupceļš, nē, tā nav nāve,
Tas ir tikai mans dubultnieks.
Nežēlīgais svārsts, sekundes tik-tak, tik-tak,
Kāds jau ir zaudējis redzi, tā arī nesadzirdējis šo “jā!”
Es gribu zināt visu, es gribu zināt, bet,
Patiesība viesulī iegriezīs visu pa jaunam, un tomēr
Kas ir radītājs, un vai viņa daļa dzīvo manī?
Ja “jā”, tad es jau esmu laimīgs, bet ja nē?
Kas ir, ja nē? Kas ir, ja nē?
Kas ir, ja nē? Kas ir, ja nē?

Kas ir radītājs, un vai viņa daļa dzīvo manī?
Ja “Nē”, tad divi burti sadegs ugunī.
Tas nozīmē, ka elle apkārt man pastāv,
un viss, kas apkārt, pakļaujas uguns varai.
Katrs mans mirklis būs iemests izsalkušajam tukšumam.
Tas notiks, ja izrādīsies, ka “nē”.
Sienas nodrebēs no garīgi slimo kļiedzienu,
Bēgšana prom no baltām sienām, bet labirinti novedīs strupceļā.
Karš pārtaps par sāpju kori.
Lielajos skaļruņos tas būs pārraidīts visur, bezgalīgi ilgi,
Un, ja “nē”, tad tās ir pēdējās sacīkstes.
Neprāta kadri, bonga dūmi plaušās.

Un visi mēģinājumi tad ir nejēdzīgi, atmiņa ir mirusi,
Tāpēc es izvēlos “jā!”.

Es ticu, ka dziļumos tomēr ir dvēsele,
Nevis nomocītais gūsteknis vai nožēlojamais ciniķis.
Un man pietiks pacietības, lai sadzirdētu “jā!” –
Visu pārējo noskalos ūdens.³⁶

Teksta eksistenciālās funkcijas interpretācija

Galvenais tēlainās izteiksmes rīks, kas ir sastopams šajā tekstā un kas ļauj izpausties teksta hermeneitiski eksistenciālajai funkcijai – kas ir vērojams gan kompozīcijas struktūras izveidē, gan tā atsevišķajās detaļās –, ir pretnostatījums. Sākot ar piedziedājumu, kur “dvēsele” tiek pretnostatīta “nomocītam gūsteknim” vai “nožēlojamam ciniķim”, viscaur tekstam ir izteikts radikāls pretnostatījums starp divām iespējamām atbildēm šim jautājumam – “jā” un “nē”. Šīs dziesmas teksts un šis pretnostatījums sasauca arī ar albuma nosaukumu “Izeja no tumsas”. Albuma pēdējā kompozīcijā ar identisku nosaukumu³⁷ tiek izteikta vēršanās pie šīs izejas no tumsas, kas ir saprotama kā sapņu piepildījums un sāpju un skumju aiziešana:

Siltā gaisma
Sasilda mani un tevi,
Mēs izejam no tumsas.
Lai sāpes un skumjas lido prom,
Lielpilsēta paceļ tiltu.
Kāds klausulē man klāsta savus murgus,
Mēs tikai izejam no tumsas
Un jūtam siltu gaismu.

Tāpat arī izteikumi “Es ticu” un “Es izvēlos” reprezentē apgalvojumu, ka, izprotot iespējamās atbildes jautājumam par dvēseles pastāvēšanu, teksts aicina izvēlēties “jā” perspektīvu. “Nē” perspektīva tiek pasniegta caur tādiem tēliem kā “elle”, “uguns”, “tukšums”, “strupceļš”, tiek minēta narkotisku vielu lietošana, kā arī identitātes zaudēšana ar vārdiem “atmiņa ir mirusi”. “Nē” atbildes sekas līdzinās indivīda stāvokļa aprakstam

36 Raksta autora tulkojums.

37 Smoki Mo, dziesma “Vikhod iz temnoty – Vikhod”, *Vikhod iz temnoty* (Respect Production, 2010, CD)

šī paša albuma kompozīcijā “Mans garīgais pamats”.³⁸ Tajā indivīds piedzīvo, ka: “Balss paliek rupjāka, akmens labirintos paliek tumšāks / Tas, kas ir iekšā, pakāpeniski pūst un trūd”, tiek minēta narkotiku lietošana, neprāts un cerība tikt sadzirdētam. Šīs kompozīcijas izskaņā vairākkārt tiek atkārtota frāze: “Nemirsti, mans garīgais pamats / Nemirsti, es atkārtāju to atkal un atkal.”

Jautājums par to, kas ir “radītājs”, pirmkārt, ir saistīts ar piederību šim radītājam, t. i., ar “viņa daļas” vai “dvēseles” pastāvēšanu indivīdā. Otrkārt, pozitīva atbilde uz šo jautājumu ietver ne vien ar indivīda attīstību saistītus rezultātus – “gaišākas domas”, kas “lidos straujāk”, “svaigās idejas”, “sevis meklēšanu [...] mūzikā – mistikā”, laimi un nāves baiļu pārvarēšanu. Tā ietver arī radikālu aicinājumu vērsties pie “jā” atbildes, norādot, ka ir iespējams “zaudēt redzi” jeb pazaudēt iespēju izvēlēties “jā” atbildi.

Teksts arī izgaismo problemātiku ar popkultūras tekstu analīzi, piesaistot to konkrētai izpratnei, kas ir atvasināma no kādas reliģiskās organizācijas mācības. Tas izsaka vispārīgus un subjektīvus izteikumus, un galu galā pats indivīds ir atbildīgs par savu izvēli šī radītāja nozīmes atziņas priekšā.

Šī paša albuma kompozīcijas “Dievs mīl visus cilvēkus” tekstā tiek izteikta opozīcija starp “Dievu iekšā” un “sātanu”, kas vēlas indivīdu paverdzināt. Šajā tekstā tiek pieminēts arī Jēzus (“Tu neesi nožēlojamais vergs, Tu esi kā Jēzus, Tēva sūtnis”). Toties nobeigumā tiek uzsvērtā indivīda centrālā loma šajā procesā: “Manas lūgšanas nemanāmi lido debesīs / Jā, es to izdarīju pats, es izdarīju to pats.”³⁹ Dievs un sātans kā jēdzieni attiecas uz indivīdu un viņa izvēlēm. Tāpat arī piedziedājums: “Dievs mīl visus cilvēkus: gan tevi, gan mani, / Gan lielos, gan mazos – pieņems visus, mīlot” ir saprotams nevis kā apgalvojums par neatkarīgu spēku, kas mīlētu cilvēkus, bet kā aicinājums ikvienam rast sevī šo mīlestību pret citiem, neatkarīgi no viņu kvalitātēm, kā ir izteikts arī dziesmas tekstā: “Mani glābj mīlestība sirdī, tā, kas ir viena”.

Šajā sakarā svarīgs ir Faika teksts kompozīcijai “Kas ir radītājs?”. Tās vēstījums kopumā sakrīt ar Smokija Mo izteikumiem par atbildi “jā”: “Mana ticība aug un dod spējas augt”. Toties Faiks vēršas pie Dieva, pirmkārt, identificējot Smokija Mo piesaukto radītāju ar Dievu (Dievs netiek minēts Smokija tekstā); otrkārt, parādot šo Dievu kā personu, ar kuru indivīds komunicē, kādu, kas ir ārpusē subjektam:

Es pateicos tev, Dievs, par katru izdzīvoto elpu.
Es ticu uz Dievu, tāpat arī Dievs ticēs uz mani.
Lai gan kur mani vestu ceļš, lai gan kur mani vestu vagonš,
Es droši zinu, pie tā mērķa mani vada viņš.

38 Smoki Mo, dziesma “Moia dukhovnaia osnova”, *Vikhod iz temnoty* (Respect Production, 2010, CD)

39 Smoki Mo, dziesma: “Bog liubit vseh liudei”, *Vikhod iz temnoty* (Respect Production, 2010, CD).

[..]

Liesma nenodziest, jo bīstamāks ceļš, jo augstāka ticība,
Es lūdzu palīdzēt un ticu, ka viņš mani dzird.⁴⁰

Toties Dievs “dod stimulus” un “iet līdzās pie maniem mērķiem”, t. i., viņa funkcija ir jēgas, motivācijas un dzīves eksistenciālu jautājumu atrisināšanā. Kopumā teksta atbilde par “radītāja” jēgu pauž vairākas idejas. Radītājs un saikne ar to caur dvēseli ved indivīdu pie sevis apziņas un attīstības, kas ir raksturīgs garīguma idejām. Tāpat šis teksts pats par sevi izsaka pārliecību par radītāja funkcionālo nozīmi, iemiesojot rakstā izmantoto pieeju reliģijas identificēšanai popkultūrā ar reliģijas eksistenciālo funkciju.

Secinājumi

Smokija Mo teksta analīze demonstrē reliģijas eksistenciālās funkcijas klātesamību šajā popkultūras tekstā. Tāpat šo reliģijas eksistenciālo funkciju izsaka apgalvojumi, kas līdzinās mūsdienu garīguma idejām, sasaistot to ar indivīdu un viņa sevis meklējumiem un attīstību. Radītājs un saikne ar to tiek konstruēta caur apgalvojumiem, kas ir saistīti ar indivīda attīstību, nevis ar transcendentu būtņi. Tāpat līdzīga garīguma idejām ir pieeja, kur radītājs tiek saprasts kā universāls princips un saikne ar viņu izpaužas subjektīvajā pieredzē. Radītājs arī nav piesaistīts kādai reliģijai.

Šī teksta un citu “Izejas no tumsas” kompozīciju analīze demonstrē arī rakstā iezīmēto diskusiju par problemātiku, kas rodas, meklējot reliģisko popkultūras tekstos. Tradicionālo reliģisko kategoriju piesaukšana vien nenozīmē, ka popkultūras teksts par tām runā vai arī vēlas tām piekrist vai oponent. Jēdzieni “Dievs”, “ticība”, “radītājs”, “elle” u. c. reliģiski motīvi šajā tekstā un albumā visvairāk runā par indivīda pieredzi, kas ir raksturīgs garīguma idejām, kā arī tiek izmantotas brīvi un to lietojums nav nepieciešami konsekvents. Tāpat, pat ja mēs varam identificēt līdzīgas pārliecības viena autora (Smokija Mo) tekstā, albumā “Izeja no tumsas” tekstu autori ir vairāki cilvēki. Līdz ar to albums kā vesels popkultūras teksts var izteikt konfliktējošus viedokļus vai atšķirīgi lietot jēdzienus, un to nav iespējams uztvert par skaidras teoloģiskās pārliecības izklāstu.

Šajā skatījumā Smokija Mo teksts parāda popkultūrā pastāvošo interesi par cilvēka dzīves, transcendentālu ideju un cilvēka izvēles un ticības jēgu un nozīmi. Teksts uzdod jautājumu un aicina atbildēt, izvēloties dzīvi, kas balstās attīstībā un ticībā šīs izvēles vērtībai.

40 Smoki Mo, Fike, dziesma: Kto est sozdateļ (Remix), *Vikhod iz temnoty* (Respect Production, 2010, CD).

SUMMARY

“Does a part of him live in me?” – interpretation of Smoki Mo’s song “Who is the creator” in the context of pop culture and religious studies

The Russian hip hop artist Smoki Mo has frequently referenced religious and spiritual topics in his lyrics. The composition “Who is the creator” discusses the positive and negative replies to this question. The lyrics are interpreted as a popular culture text with the aim to discover how popular culture texts can function as religious ones and how popular culture can function as religion.

The article employs a functional definition of religion to explore how the studied text discusses existential questions and struggle with identity that religion also is concerned with. The popular culture itself is understood in the article as the meaning and value that people ascribe to mass culture products, such as popular music, in their everyday lives. The article also summarizes the possible issues with reading popular culture texts as religious ones to avoid misinterpretation due to researcher’s indebtedness to traditional religious definitions or to scholarly traditions of interpretation.

The article also employs the notion of spirituality to connect the ideas expressed in Smoki Mo’s lyrics to a relevant ideological framework. The understanding of the “creator”, “God” and other theological notions in the lyrics is closely related to the broad features of modern spirituality that include the focus on the individual self and universal statements rather than particular religious traditions. In this way, the studied composition in itself is an expression of modern spirituality dealing with existential questions.

LU Teoloģijas fakultātes profesore

DACE BALODE

LU Teoloģijas fakultātes doktorants

ĢIRTS ROZNERIS

FUNDAMENTĀLISMS KĀ KRISTĪGĀS TICĪBAS FENOMENS LATVIJĀ

Lai arī fundamentālisma jēdziens ir radies 19. un 20. gadsimta mijā un tika attiecināts uz noteiktu protestantiskās ticības virzienu, mūsdienās tas tiek izmantots arvien plašāk, raksturojot visdažādāko reliģisko pārliecību un ticību prakses. Šodien daudz varam dzirdēt, piemēram, par islāma fundamentālismu. Arī karojošs ateisms tiek raksturots kā kristīgā fundamentālisma spoguļattēls, jo izmanto tās pašas kristīgā fundamentālisma paradigmas, tikai ar pretējiem nolūkiem.¹ Mūsu mērķis ir aplūkot fundamentālismu tā sākotnējā kontekstā kā protestantiskās ticības fenomenu un meklēt atbildes uz trim jautājumiem:

1. Kā šodien definēt protestantisko fundamentālismu?
2. Ar ko raksturīga protestantiskā fundamentālisma hermeneitika un ekseģēze?
3. Vai varam runāt par fundamentālismu Latvijas kontekstā?

¹ Skatīt Liam Jerrold Fraser, *Atheism, Fundamentalism and the Protestant Reformation* (Cambridge, University Press, 2018).

Bībeles verbālā inspirācija kā fundamentālisma izejas punkts

Šveices teologs Ulrihs Lucs (*Luz*) lekcijās par Jaunās Derības hermeneitiku raksturoja protestantu fundamentālismu kā sava veida ortodoksā protestantisma fosiliju.² Lai arī doma par inspirētiem Svētajiem Rakstiem (tostarp autora, teksta, satura un pat katra atsevišķā vārda inspirāciju) kristīgajā teoloģijā pastāvēja jau agrāk, tomēr tikai pēc Reformācijas verbālās inspirācijas doktrīna kļuva par ortodoksā protestantisma teoloģijas stūrakmeni. Raksti tika ielikti teoloģijas centrā. Lai aizstāvētu protestantisko teoloģiju kā līdzvērtīgu iepretī katoliskās baznīcas tradīcijai, bija nepieciešams atrisināt jaunas autoritātes jautājumu. Pretstatā baznīcai, kas pildīja teoloģijas tradīcijas un avota funkciju, bija nepieciešams objektivizēt un absolutizēt Rakstus kā teoloģijas avotu, piešķirot tiem ārkārtīgi augstu autoritāti.

Gan Rietumu patristiskā tradīcija, gan sākotnējais ortodoksa protestantisms uzsvēra Rakstu autoru inspirāciju, kas pieļāva, ka autori Svētajos Rakstos ietvertās domas formulēja paši ar saviem vārdiem. Tomēr jau Matiasa Flācija (1520–1575) hermeneitikā par faktisko teksta autoru tika nosaukts Dievs: “Visu svēto grāmatu autors ir viens, nevis vairāki un atšķirīgi, proti, pats Dievs ... kaut arī Dievs laiku pa laikam dažādos veidos ir runājis uz cilvēci caur dažādiem cilvēkiem, tomēr visi šie vārdi un pasludinājumi ir lieliskā saskaņā cits ar citu.”³ Cits luterāņu teologs – Johans Gerhards (*Gerhard*, 1582–1637) – rakstīja, ka Bībeles grāmatu autori bija “Dieva rakstveži” (*Dei amanuenses*), īpašas personas, kuras izvēlējās kalpot par Svētā Gara instrumentiem. Inspirācijas procesā autoru paša griba tika izslēgta, un viņi pierakstīja tikai tos vārdus, kurus viņiem deva Dievs.⁴ Daži luterāņu teologi pat gāja tik tālu, ka par inspirētiem uzskatīja ebreju

2 Ulrihs Lucs, *Jaunās Derības hermeneitika*, Lekcija Bernes Universitātē, ZS 2002/2003. Npublicēts materiāls.

3 Matthias Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae Sacrae* 1567 (Frankfurt, 1719) Bd. II, 62; citēts pēc Emmanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, 3. Aufl. (Berlin, 1958), 314.

4 Piemēram, 2. gadsimta baznīctēvs Irenejs apraksta brīnumaino procesu, kā ebreju Bībele tika tulkota grieķu valodā. Viņš raksta par 70 tulkotājiem, kas katrs atsevišķi iztulkoja visu Toru grieķu valodā, un, kad šos tulkojumus salīdzināja, tie visi bija vienādi. Tā pat pagāniem bija jāatzīst, ka “Svētie Raksti ir tulkoti ar dievišķu iedvesmu”. Iraeneus, *Adv. Haer.* III, 21, 2. *Contre les hérésies. Irénée de Lyon*, éd. critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau (Paris: Ed. du Cerf, 1974), 404. Ekl. *Inspiration*, RGG³ Bd. Iii, 776–778.

“Attīstot Svēto Rakstu doktrīnu kā teoloģijas “principu”, ortodoksa luterisms (Johans Gerhards) pārspēja reformatorus, piedēvējot Bībelei visas īpašības, kuras, saskaņā ar Aristoteli, pieder pie pirmā zinātniskā principa. Pirmais princips ir nedalāms, patiess un brīvs no jebkādas kritikas, pats sevi apstiprina, nav pretrunīgs un neprasa pierādījumus.” Johannes Wallmann, *Pietismus und Orthodoxy* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 293. Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, 314, Johann Gerhard bei Heinrich Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche* (Erlangen, 1843), 21. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 18.

tekstam vēlāk pievienotās vokalizācijas zīmes un arī Rakstu senos tulkojumus. Tādā veidā viss Bībeles teksts un pat katrs Bībeles vārds tika padarīts par vienlīdz svarīgiem, līdz ar to nebija vairs leģitīma galvenā vēstījuma meklēšana, pēc kā vērtēt un izsvērt pārējo tekstu, vairs nebija iespējama “kanona kanonā” meklēšana.⁵

Šī doma piešķīra Bībeles tekstam milzīgu autoritāti. Kad katrs tās vārds ir Dieva nodiktēts, vienīgā atbilde no cilvēka var būt tikai ticība un paklausība. Teksts iepretī lasītājam kļuva par ārkārtīgi autoritatīvu sarunu biedru. Rakstu patiesums un uzticamība balstījās to pārdabiskajā izcelsmē. Tie bija jāsaprot vienīgi kā Dieva vārds un vienīgais avots zināšanām par Dievu. Lai tas varētu pildīt šo funkciju, tam ir jābūt nevainojamam, skaidram un spēcīgam.⁶

Ja šāda doktrīna par nekļūdīgiem un skaidri saprotamiem Svētajiem Rakstiem ir patiesa, tad tai vajadzētu rezultēties skaidrā un nepretrunīgā interpretācijā, jo Dievs nevar būt pretrunā ar sevi ne Rakstos, ne interpretācijā, kas saka tikai to, “kas ir Svētajos Rakstos”. Ir jābūt tikai vienai patiesībai. Tomēr turpmākajos gadsimtos viss notika pavisam citādi. Vienotas un skaidras izpratnes vietā radās arvien vairāk kristīgās ticības virzienu atšķirīgās interpretācijas, kuras visas apgalvoja, ka ir patiesas. Vienveidību arvien vairāk nomainīja plurālisms, un, kā uzskata teologs Ulrihs Lucs, tieši ar to brīdi sākās hermeneitiskā polemika par teksta patieso nozīmi, kas arvien vairāk un vairāk lika atzīt lasītāja lomu, ka katru interpretāciju ietekmē paša teksta lasītāja konteksts un ka lasīt nozīmē konstruēt nozīmi.⁷ Arī vēsturiski kritiskās ekseģēzes zinātniskie centieni objektīvi interpretēt tekstu noveda pie bezgalīgu hipotēžu pasaules.

Turpmākie gadsimti parādīja, ka, pat ja tāds absolūts (tikai paties) teksts pastāvētu, mēs tik un tā nevarētu to saprast vienādi, jo neizbēgami mēs tekstu lasām caur mūsu biogrāfijas un kultūras konteksta brillēm un tāpēc katrs tajā saskatām atšķirīgu

5 Flācijs brīdina, ka Baznīca nedrīkst pieļaut “velna doktrīnu”, ka ebreju tekstā ierakstītie patskaņi ir rakstīti vēlāk. Citādi viss teksts vairs nebūs uzticams. Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, 778.

6 Ortodoksā protestantisma dogmatikā tiek uzskaitītas vismaz četras pazīmes, kas raksturo Svētos Rakstus: 1. *auctoritas*; 2. *sufficientia*; 3. *claritas* un 4. *efficacia*. Pirmkārt, Rakstu ekskluzīvā autoritāte ir izteikta kā Dieva vārds. Otrkārt, Raksti satur visu, kas jāzina pestīšanai; nav nepieciešams cits atklāsmes avots. Treškārt, viss, kas nepieciešams pestīšanai, ir skaidri izteikts Rakstos, ko var saprast arī neizglītoti ticīgie. Ceturtkārt, Raksti ir iedarbīgs Vārds, kas spēj cilvēkos pamodināt ticību. Schmid, *Dogmatik*, 27.30, Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn, 2014), 109. Arī piētisti stingri turējās pie idejas par verbāli inspirētu tekstu. Piemēram, piētists Filips Jakobs Špēners (1603–1666) pārņēma verbālās inspirācijas ideju no sava skolotāja Johana Konrāda Danhauera (1635–1705) un turējās pie tās visu mūžu. Viņš uzskatīja, ka doma, ka Bībelē varētu būt kļūdas, ir bīstama. Špēners domāja, ka inspirēti ir ne tikai autori, bet arī Svēto Rakstu vārdi. Wallmann, *Pietismus und Orthodoxy*, 293–294.

7 Luz, *Theologische Hermeneutik...*, 112–113.

patiesību. Neskatoties uz to, līdz pat mūsu dienām kristīgajā teoloģijā ir aprindas, kas turpina runāt par verbālu Bībeles inspirāciju un no tā izrietošu Rakstu nekļūdīgumu un nemaldīgumu. Aizvadītā gadsimta vidū, saasinoties kontraversei starp modernismu un fundamentālismu, Ziemeļamerikā norisinājās šķelšanās gan luterāņu, gan presbiterāņu, gan baptistu konfesijā. Tā ietekmē Bībeles nekļūdīguma aizstāvji 1978. gadā Čikāgā organizēja samitu, kurā piedalījās aptuveni 300 evaņģēliskie teologi galvenokārt no ASV un izstrādāja dokumentu, kas ir pazīstams kā “Čikāgas Bībeles nekļūdīguma deklarācija” (*Chicago Statement of Biblical Inerrancy*). Viens no tās punktiem ir: “Mēs atzīstam, ka Raksti kopumā un katra tā atsevišķā daļa līdz pat oriģinālteksta vārdiem ir doti ar dievišķas inspirācijas palīdzību.”⁸

Tas atgādina 17. gadsimta ortodoksā protestantisma uzskatus par Bībeles inspirāciju. Acīmredzot ortodoksajam protestantismam raksturīgais augstais skatījums uz Bībeli turpināja savu eksistenci (vai Ulriha Luca vārdiem runājot, ir fosilizējies) mūsdienā evaņģēlikālismā, ko bieži vien apzīmē kā fundamentālismu tam raksturīgās Bībeles interpretācijas dēļ.

Kas ir fundamentālisms?

Vārda “fundamentālisms” izcelsme ir meklējama protestantisma vēsturē Amerikā 19. gadsimta beigās. Tā bija pretošanās kustība pret arvien pieaugošo teoloģisko liberālismu un moderno zinātnei, kurā dominēja evolūcijas ideja. Laikā no 1910. līdz 1915. gadam tika izveidota 12 sējumu sērija “*The Fundamentals: A Testimony to the Truth*”, kurā galvenais uzsvārs tika likts uz Bībeles nemaldīgumu un nekļūdīgumu un burtisku tās interpretāciju attiecībā uz tajā aprakstītajiem notikumiem, piemēram, pasaules radīšanu sešās dienās un nevis evolūcijas ceļā. Šis izdevums deva nozīmīgu impulsu fundamentālisma sākumam un tālākai pastāvēšanai.⁹

Tomēr fundamentālisma kustības saknes meklējamas daudz dziļāk – 19. gadsimta ekonomiskajā un politiskajā nenoteiktībā. Šajā laikmetā Amerikā notika būtiskas sociālās un ekonomiskās pārmaiņas – industrializācija, strauja pilsētu izaugsme un visbeidzot plaša, viļņveidīga imigrācija. Pirmā globālā ekonomiskā krīze (1857) un pilsoņu karš 1861.–1865. gadā parādīja, cik nestabila ir politiskā un ekonomiskā situācija. Mainījās arī zinātne. Čārlza Darvina izstrādātā evolūcijas teorija kļuva par zinātniski pamatotu teoriju, bet citi uzskati tika noraidīti kā pasakas. Bībeles pētniecībā tas bija “augstās kritikas” laiks, tika atklāta Bībeles tekstu izcelsmes vēsture, to ietekmēšanās

8 “We affirm that the whole of Scripture and all its parts, down to the very words of the original, were given by divine inspiration.” <https://defendinginerrancy.com/chicago-statements/> (skatīts 26.08.2020.)

9 Art. “Fundamentalismus”, RGG³ Bd. II, 1178f.

un atkarība no vēsturiskā konteksta. Šī situācija bija pateicīgs pamats radikālās atmodas pasludinājumam, kas norādīja uz vispārējo dekadenci, vēstīja par nenovēršamu pēdējo cīņu starp labo un ļauno, mudināja turēties pie Bībeles patiesības.¹⁰ Tā ietekmē kristieši, īpaši no baptistu, prezbiteriāņu, kā arī metodistu un luterāņu aprindām, nošķīrās no pārējām draudzēm un apvienojās konferencēs.¹¹ Prinstonas teoloģiskā semināra teologi, kuri sevi uzskatīja par ortodoksā protestantisma pēctečiem, 1881. gadā formulēja verbālās inspirācijas doktrīnu. Pamatojoties uz šo doktrīnu, Prezbiteriāņu baznīcas augstākā autoritāte Ģenerālā asambleja formulēja piecus “pamatus” (*fundamentals*), kas fundamentālistu aprindās ir joprojām atzīti arī mūsdienās: 1) Bībele kā verbāli inspirēta Dieva atklāsme; 2) Kristus augšāmcelšanās miesā; 3) piedzimšana no jaunavas; 4) Kristus vietnieciskais upuris; 5) viņa fiziska atgriešanās.¹²

Ne visi šie punkti bija vienlīdz svarīgi, galvenais bija nodrošināt Bībeles autoritāti, izvairīties no Jēzus Kristus reducēšanas tikai līdz cilvēciskam līmenim, cilvēka izcelsmes ar dievišķas radošas darbības palīdzību apšaubīšanas un dvēseles glābšana tuvojošās Jēzus otrās nākšanas laikā.¹³ Saskaroties ar mainīgo pasauli, fundamentālisms centās palikt nemainīgs. Tāpēc kristīgais fundamentālisms varētu tikt uzskatīts par antimodernismu, kas ideoloģiski vēlas atgriezties pirmsapgaismības laikmetā. Tomēr šāds apgalvojums būtu ļoti iešaurināts. Kā norāda pētnieki, fundamentālisms nav kāds autonomš pats par sevi pastāvošs antimodernisms, bet gan jāaplūko kā modernās pasaules sastāvdaļa, kurā notiek pastāvīga kontraverse starp modernismu un fundamentālismu. Fundamentālisti nebēg no modernā, bet meklē tajā savu vietu un lomu. Tāpēc mūsdienas fundamentālisti ir gan politiski, gan ekonomiski aktīvi. No vienas puses, viņi pieņem nacionālās valsts un brīvā tirgus sistēmu, bet, no otras puses, ja vien tas būtu iespējams, dotu priekšroku citām sistēmām, kas būtu konstruētas uz reliģiskiem principiem. Fundamentālisti labprāt izmanto modernās tehnoloģijas, tomēr arī kritizē, kad tās tiek lietotas amorālos nolūkos. Epistemoloģiski viņi ir pārliecināti pamatisti, jo uzskata, ka

10 Piemēram, angļu sludinātājs Džons Nelsens Darbijs (1800–1882), kurš sešas reizes devās uz ASV laikā no 1859. līdz 1877. gadam un ieguva arvien vairāk un vairāk sekotāju savai mācībai. S. Goertz, et al., „Zur Genealogie und Kritik des katholischen Fundamentalismus: Eine Einführung“ in: Stephan, Goertz/Rudolf B., Hein/Katharina, Klöcker (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral* (Freiburg i. Br., 2013), 15–17.

11 Niagāras Bībeles konferencē 1868. gadā prezbiteriānis Džeimss Brūks (James H. Brookes, 1830–1897) noformulēja savus uzskatus – ticības fundamentus. Goertz, *Genealogie*, 19.

12 Assia Maria Harwazinski, “Fundamentalism” in: *The Brill Dictionary of Religion*, ed. by Kocku von Stuckrad. http://dx.doi.org/10.1163/1872-5287_bdr_COM_00176 (skatīts 20.04.2020.)

13 Klaus Kienzler, *Der religiöse Fundamentalismus: Christentum, Judentum, Islam* (München, 1996), 30.

iebkurām zināšanām un ticībai ir jābalstās uz stipriem racionāli empīriskiem pamatiem. Piemēram, ka Bībeles uzticamība ir zinātniski pierādīts fakts.¹⁴

Politologs Tomass Meiers (*Meyer*) fundamentālismu uzskata par Apgaismības un modernizācijas radītās dialektikas rezultātu. Modernizācija ne tikai “aizslaucīja aizspriedumus, šķēršļus un visu tradīcijas būtību, bet tikpat pamatīgi pārliecības, mierinošās fikcijas, nišas, kuru veidošanos iepriekšējās tūkstošgadēs noteica spēcīgas vajadzības”¹⁵. Tas nozīmē, ka fundamentālisms ir ar krīzi saistīta kustība, lai izvairītos no pārmērīgās sekulārās modernitātes piesārņojuma un meklētu stabilu pamatu un drošu virzienu. Pēc Meiera teiktā, šī kustība var notikt dažādu iemeslu dēļ, taču tā ir tikpat universāla kā pati modernitāte un nekādā gadījumā nav uzskatāma vienīgi par Rietumu fenomenu. Fundamentālisms kā pretošanās modernitātei ir vērojams visur, kur notiek pārmaiņas, kas atver kultūras, sociālās un politiskās sistēmas.¹⁶

Fundamentālisms nav vērst pret visu modernitāti kā tādu, tikai pret noteiktiem aspektiem, kas tiek uztverti kā atteikšanās no jēgas, morāles vai reliģijas. Tas tomēr nav uzskatāms par atgriešanos pirmsapgaismības laikmetā, jo fundamentālismu izraisa dialektika starp mūsdienu parādībām un pretreakciju tām.¹⁷ Tajā pašā laikā fundamentālisms pieņem modernas idejas, viegli pielāgojas tehnoloģiju un racionalizācijas progresam. Tas ir “modernais antimodernisms”, kā to saka reliģijas pētnieks Gotfrīds Kīnclens (*Küenzlen*).¹⁸ Tā nav vienkārša atgriešanās pagātnē, tā nav fosilija, tas nav nekā novocojis, kam šodien vairs nevar ticēt vai domāt. Gluži pretēji, tā ir mūsdienu parādība. Tas ir mūsdienu cilvēka prāta stāvoklis un vajadzība.

20. gadsimta 70. un 80. gados termins “fundamentālisms” tika pārņests uz kustībām ne tikai kristietībā, bet arī jūdaismā, islāmā un hinduismā, kā arī politiskajās un

14 Harriet A. Harris, “Fundamentalism in Protestant Context” in *Fundamentalism, Church and Society*, ed. by Martyn Percy and Ian Jones (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2002), 12.

15 Thomas Meyer, “Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung” in: *Der Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1989), 15.

16 Thomas Meyer, *Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung*, 17. Thomas Meyer, *Was ist Fundamentalismus?: eine Einführung* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), 21–23.

17 Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“* (München, 2000), 50–52.

18 Saskaņā ar Kīnclenu, fundamentālisms ir reliģijas vēstures izpaušme mūsdienu laikmetā. Fundamentālisms kā “modernais antimodernisms” ir karojoša pretošanās modernitātes izraisītajām reliģijas pārmaiņām, kas, viņaprāt, apdraud patiesību ar relativismu, plurālismu, historismu un autoritātes zaudēšanu. Gottfried Küenzlen et al., „Fundamentalismus”, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. <http://dx.doi.org/> (skatīts 10.04.2020.)

sociālajās kustībās.¹⁹ Terminu vairs neizmantoja vienā noteiktā nozīmē, bet gan sāka attiecināt uz dažādām mentalitātēm. Fundamentālisms vairs nebija noteiktu reliģiju vai pasaules uzskatu raksturojošs apzīmējums, bet drīzāk termins, ar ko reaģēt uz noteiktām sociālpsiholoģiskām norisēm. Līdz ar to šis termins var **tikt attiecināts arī uz ne-reliģiozām parādībām un kopumā apzīmē jebkuru filozofisku un reliģisku attieksmi, kas apgalvo, ka tai ir absolūta patiesība, kuru principā nevar apšaubīt.**²⁰

Tāpēc bieži vien ir grūti nošķirt fundamentālismu no citām konservatīvām kristiešu kustībām. Grūtības rada tas, ka terminu bieži izmanto, lai runātu par trešo personu nievājošā nozīmē, apzīmējot liberālu un atšķirīgu mentalitāti. Tas liek jautāt, cik lielā mērā fundamentālisms kā kategorija joprojām var būt noderīgs. Šķiet, ka vēl grūtāk ir nošķirt terminus “evanģelikālis” un “fundamentālists”, jo īpaši tāpēc, ka tos bieži izmanto kā sinonīmus. Grūtības slēpjas arī tajā, ka abi termini apzīmē vēsturiski un teoloģiski atšķirīgas parādības. Baznīcas vēsturnieces Gizas Baueres (*Bauer*) gandrīz 25 lappušu garais pētījums par evanģelikālismu un fundamentālismu liecina, ka savā ziņā skaidra atšķirība starp tiem nav nosakāma: “Ja pieņem, ka kristīgo fundamentālismu var aplūkot no historiogrāfiskā viedokļa kā evanģelikālismam raksturīgu tendenci vai kategoriju, kas savukārt ir veidojusi evanģelikālismu, tēze par būtisku atšķirību starp abām parādībām kļūst neaizstāvama.”²¹

Faktiski atšķirību diez vai var pamatot ar teoloģiskām atšķirībām, jo, piemēram, Bībeles nekļūdīgums un uzsvars uz personisku dievbijību ir svarīgi abiem. To pašu var teikt par mūsdienu Bībeles zinātnes un vēsturiski kritiskās metodes noraidīšanu. Atšķirību starp evanģelikālismu un fundamentālismu var novērot no politiskās aktivitātes viedokļa – fundamentālisms ir politiski aktīva kustība, turpretim evanģelikālisms ir baznīcai kritiska, drīzāk piētiska kustība, kas vērsta uz sirds iekšēju dievbijību. Abi ir saistīti ar kritisku diskusiju ar “pasauli”, tāpēc abiem raksturīgi līdzīgi centieni dažādos kontekstos.²² Vēl atšķirību varētu saskatīt ārējā attieksmē – fundamentālists varētu būt “evanģelikālis, kurš ir dusmīgs”²³. Tad atšķirība būtu tāda, ka evanģelikālisms vienmēr ir atvērts dialogam ar ārpasauli, turpretī fundamentālisms uzstāj uz arvien ekskluzīvāku izpratni par sevi un patiesību un ir slēgta vai pat agresīva kustība protestantismā, kas

19 Goertz, *Genealogie*, 25–27.

20 Christian J. Jäggi, David J. Krieger, *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart* (Zürich, Wiesbaden: Orell Füssli, 1991), 16.

21 Gisa Bauer, *Evanglikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland: Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989)* (Göttingen, 2012), 97–98.

22 Bauer, *Bewegung*, 104. Viņa atgādina, ka fundamentālistu kustības dzīvo ilgāk nekā to politiskās iniciatīvas pat tad, ja tās ir neveiksmīgas, tāpēc tās nekādā gadījumā nevajadzētu saprast kā politizētu reliģiju. Turpat, 105.

23 George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford, 2006), 239.

uzstāj uz mūžīgo patiesību, nemainīgu morāli un tic Bībeles nekļūdīgumam. Andreass Grīnšloss (*Andreas Grünschloß*) savā pētījumā līdzās jau minētajai ticībai Bībeles absolūtajam nemaldīgumam un nekļūdīgumam min arī fundamentālismam raksturīgo izteikti morāli duālistisko pasaules uzskatu, mileniārismu un reaktivitāti (fundamentālisms ir reakcija uz reliģijas marginalizāciju). Šīs pazīmes viņš ierindo pie fundamentālisma ideoloģiju raksturojošām pazīmēm, bet papildus šīm piemin arī fundamentālisma organizatoriskās pazīmes, kas ietver pašizpratni, ka attiecīgā kopiena ir izredzēto sabiedrība, nepieciešamība pēc asu robežlīniju vilkšanas, autoritatīva organizācijas struktūra un stingri uzvedības priekšraksti.²⁴ Tātad fundamentālisms nav vienīgi pārliecību, ticību un uzvedību raksturojošs fenomens, bet izpaužas arī kopienas pārvaldes sistēmās, kas var būt hierarhiskas, autoritatīvas un kontrolējošas.

Bībeles ekseģēze fundamentālismā

Attiecībā uz Bībeles ekseģēzi ir ārkārtīgi grūti skaidri nodalīt dažādas tā dēvētās “Bībelei uzticīgās” interpretācijas.

Manfreds Ēmings (*Oeming*) cenšas nošķirt konservatīvo, evaņģelikālo un fundamentālistisko ekseģēzi. Konservatīvā ir ekseģēze, kas pieņem kritiskās Bībeles interpretācijas metodes, tomēr par mērķi izvirza iegūtos pētnieciskos rezultātus interpretēt tā, lai pēc iespējas aizstāvētu Bībeles vēsturiskumu. Evaņģelikālā ekseģēze noraida vēsturiski kritisko pētniecības metodi kā ateistisku un turas pie Rakstu burtiskās izpratnes un teksta nekļūdīguma. Fundamentālisms vēl vairāk uzsver Bībeles nemaldīgumu vissīkākajās detaļās.²⁵

Kā redzams no šīs definīcijas, ir ļoti grūti novilkt skaidru robežu starp evaņģelikālo un fundamentālisma Bībeles pētniecības metodi. Patiesībā formulējumi attiecībā uz Bībeles tekstu ir ļoti līdzīgi abiem virzieniem, jo Bībeles autoritāte galvenokārt tiek apstiprināta ar tās izcelsmes vēsturi, proti, Bībeles oriģinālais teksts ir vārds vārdā Svētā Gara nodiktēts jeb verbāli inspirēts. Kļūdas un nepilnības tekstā ir ieviesušās vienīgi vēlākajā pārrakstīšanas procesā. Tomēr principiāli teksts ir nemaldīgs un nekļūdīgs, un tāpēc tajā nav un nevar būt nekādas pretrunas. Līdz ar to fundamentālismā netiek saskatīta atšķirība starp realitāti, kāda tā ir, realitāti, ko piedāvā teksts, un realitāti, kas tiek iegūta interpretācijas ceļā. Ja mēs gribētu apkopot galvenos fundamentālisma ekseģēzes principus, tie būtu – Bībeles teksts ir verbāli inspirēts, tāpēc nemaldīgs, nekļūdīgs un brīvs no jebkādam pretrunām. Vecā Derība ir pakārtota Jaunajai Derībai un jāsaprot tikai Jaunās Derības kontekstā. Tāpat nav vietas uzskatam, ka notiek kaut

24 Andreas Grünschloß, “Was heißt Fundamentalismus? – Zur Eingrenzung des Phänomens aus religionswissenschaftlicher Sicht” in: Tim Unger (Hg.), *Fundamentalismus und Toleranz* (Hannover, 2009), 163–195. <http://www.user.gwdg.de/~agruens/fund/fund.html> (skatīts 10.09.2020.)

25 Manfred Oeming, *Biblische Hermeneutik: eine Einführung* (Darmstadt, 1998), 154–155.

kāda vēsturiska attīstība, jo Bībeles mācība bija noformulēta un gatava brīdī, kad tika uzrakstīta pēdējā Jaunās Derības kanona grāmata. Šī mācība laika gaitā ir nemainīga un absolūta.

Fundamentālistu ekseģēzē Bībeles interpretācijas mērķis ir noskaidrot, kas cilvēkam ir jādara. Fundamentālistiskās ekseģēzes uzdevums ir teksta nozīmes tieša pārnesē lasītāja kontekstā, jo Bībeles vēstījums pirmkārt attiecas uz lasītāju, piemēram, Pāvils neraksta ne romiešiem, ne korintiešiem, bet teksts ir adresēts visiem lasītājiem visos laikos. Tas ir universāls un vienlīdz derīgs kā senajiem, tā mūsdienu lasītājiem.²⁶ Līdz ar to loģiska arī ir fundamentālistu hermeneitikas raksturīgā pazīme, kas faktiski ir hermeneitikas noliegums. Tas pamatojas redzējumā, ka Bībele vispār nav jāskaidro, bet jāsaprot burtiski kā dzīves noteikumu un recepšu grāmata, kam vienkārši jāseko. Bībele ir skaidra un saprotama, un tajā nav nekādu pretrunu. Tie, kas tajā atrod pretrunas, ir subjektīvi un tendenciozi skaidrotāji. Jebkādi kritiskās Bībeles pētniecības atradumi un secinājumi tiek atspēkoti un noraidīti, jo to atzišana par patiesiem sagraus visus kristīgās ticības pamatus.²⁷

Fundamentālisti noraida vēsturiski kritisko Bībeles pētniecības metodi, jo tai ir pavisam citi mērķi. Tāpēc vēsturiski kritiskās un fundamentālistiskās ekseģēzes rezultāti ir pavisam atšķirīgi, piemēram, ja saskaņā ar evaņģēliju tekstiem Jēzus pabaroja lielu pūli vismaz trīs reizes, tad tas tā arī notika, un to ir svarīgi ņemt vērā, jo Bībele ir jāsaprot burtiski. Burtiskais lasījums ir drošs kristīgas tradīcijas un kristīgo vērtību apoloģētiskais pamats, jo tikai Bībeles patiesības ievērošana var būt vienīgā efektīvā atbilde modernā laikmeta zudušo vērtību un plurālistiskās patvaļas izaicinājumam. Modernā laikmeta vērtību relativizācija ir par iemeslu visiem ļaunumiem, kas iznīcina sabiedrību. (Nespēja mīlēt, vientulība, vardarbība, aborti, noziedzība, pornogrāfija, prostitūcija, AIDS un daudzi citi ļaunumi.) Pret šīm postošajām garīgajām un sociālajām tendencēm ir enerģiski jācīnās, pamatojoties uz vienīgo, mūžīgo un uzticamo Dieva patiesību.²⁸

Kopsavelkot līdz šim pateikto, varam secināt, ka protestantu fundamentālisms 21. gadsimta kontekstā būtu raksturojams ar trim galvenajām pazīmēm. Vispirms tā ir principiāla atteikšanās no Bībeles vēsturiski kritiskās pētniecības metodes, tās vietā priekšroku dodot Bībeles interpretācijai, kas tekstu aplūko kā verbāli inspirētu, nemaldīgu un nekļūdīgu. Burtiskais lasījums var nest sev līdzīgu ticību vienīgai pareizai mācībai, izteikti duālistisku pasaules redzējumu un radikāli ekskluzīvas izredzētības apziņu. Jautājumos par Bībeles patiesību izcīnot principiāli svarīgas cīņas, fundamentālistu argumenti kļūst radikāli un neiecietīgi, tāpēc nākamā pazīme ir, ka Bībeles burtiskā lasījuma

²⁶ Oeming, *Hermeneutik*, 151–152.

²⁷ Fraser, *Atheism*, 161–162.

²⁸ Oeming, *Hermeneutik*, 151.

aizstāvēšanas vārdā tiek attaisnota neiecietība. Tā var būt vērsta gan pret indivīdiem vai grupām ārpus kopienas, bet tikpat daudz pret indivīdiem kopienas iekšienē. Un trešā pazīme ir, ka cīņas lauks ne vienmēr tiek attiecināts tikai uz baznīcas dzīvi skarošiem jautājumiem, bet paplašināts uz visu sabiedrību kopumā. Proti, kad sociālpolitiskās tendences nesaskan ar “Bībeles patiesību”, fundamentālisti kļūst skaļi un politiski aktīvi.

Fundamentālisms Latvijas kontekstā

Ja minētās pazīmes sākam meklēt Latvijas kristīgās ticības telpā, jāatzīst, ka dominējošais aktīvās kristietības profils ir visnotaļ fundamentālistisks.

Jautājums par **sieviešu ordināciju** lielāko protestantisko konfesiju vidū joprojām tiek atlikts, un kā arguments tiek arī minēta 2000 gadu senā kristīgās baznīcas tradīcija, kas nekad agrāk nav ordinējusi sievietes. Tomēr pamatojums tam joprojām tiek saskatīts Pāvila norādījumos par sieviešu iesaisti draudzes dievkalpojumos (1.Kor 14:34–35), kas liecina, ka sieviešu ordinācija ir pretrunā Svētajiem Rakstiem. Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) arhibīskaps Jānis Vanags, skaidrojot baznīcas pozīciju pēc 2016. gada sinodes balsojuma pret sieviešu ordināciju, ir norādījis, ka jebkuras baznīcas nostāja attiecībā uz sieviešu ordināciju liecina par to, kādu Bībeles skaidrošanas metodi tā ir pieņēmusi. Viņš piemin divas metodes: vēsturiski kritisko Bībeles metodi ar tās galveno atslēgu, kas ņem vērā tekstu pierakstīšanas kontekstu un vēsturiskos apstākļus, un bibliski konservatīvo pieeju, kas vairāk rēķinās ar kanonisko Bībeli kā Dieva Gara iedvesmotu tekstu.²⁹ LELB sinode ar savu balsojumu pret ordināciju par pareizāko izvēlējusies otro. Līdzīgā pozīcijā joprojām atrodas vēl divas protestantiskās baznīcas Latvijā – baptisti un adventisti, kurās laiku pa laikam uzvirto jautājums par sieviešu ordināciju, taču izvēlēta Bībeles skaidrošanas metode nepieļauj jautājuma atrisināšanu pozitīvā veidā. Par to liecina autora (Ģ. Roznera) intervijas ar lielāko protestantisko konfesiju garīdzniekiem 2019. un 2020. gadā. Viens no luterāņu mācītājiem argumentēja, ka “mums šodien nekādas izmaiņas Bībeles interpretācijā nav nepieciešamas. Salamans saka, ka nav nekā jauna šajā pasaulē, cilvēki grēko to pašu desmit baušļu ietvaros, mainījies ir tikai veids, kā tas tiek darīts, bet būtība paliek tā pati. Cilvēce neattīstās, bet degradējas. Apustuļi bija daudz izglītotāki, spriest spējīgāki un eruditāki nekā šodienas cilvēki. Tāpēc tie, kuri kanonizēja Bībeli, vislabāk arī to saprata un pazina. Mums šodien pilnībā pietiek ar to atklāsmi un skaidrojumiem, kādi jau ir, un mums vairāk ir jāveltī spēki tā nosargāšanai. Svētie Raksti neatbalsta sieviešu ordināciju, un arī fakts, ka divpadsmit apustuļi bija vīrieši. Un ne tikai tas, jo jautājumu nav iespējams izskatīt ārpus

29 “Jānis Vanags par sievietes lomu un uzdevumiem baznīcā”, <https://www.apollo.lv/5961022/janis-vanags-par-sievietes-lomu-un-uzdevumiem-baznica> (skatīts 07.09.2020.)

baznīcas. Ja baznīcai vēsturiski arī vēlāk nekad nav bijušas sievietes kā draudzes vadītājas (mācītājas), un arī šobrīd katoļu baznīcā un pareizticīgo baznīcā nav, tad ar to arī pilnībā pietiek, lai šodien neko nemainītu. Dzimumu līdztiesības jautājums vēsturiski ir attīstījies, ļaujot sievietēm piedalīties vēlēšanās, darīt lietas, ko agrāk nevarēja, un tas ir labi, tomēr Svētie Raksti ir nofiksējuši robežu, kuru pārkāpt arī šodien nav vajadzīgs, – sievietei nav jābūt mācītājai, un tā ir Dieva griba.”³⁰

Līdzīgs viedoklis ir arī kādam baptistu mācītājam, kurš uzskata, ka Pāvila norādījumi 1.Kor 14:33 ir tieša Dieva gribas nodošana un tāpēc “šajā gadījumā nepaklausība Pāvilam, būtu arī nepaklausība Dieva gribai. Var jau nepaklausīt, bet tad ir jārēķinās ar sekām – tiks izjaukta Dieva ielikta kārtība jeb attiecīgās ētikas protonormas, kas sabojās draudzi un dos vietu grēkam un iespēju velnam ietekmēt draudzi.”³¹ Protams, šajā jautājumā viedokļi ne vienmēr ir tik kategoriski. Vairāki aptaujātie atzīst, ka ir bijuši liecinieki ļoti svētīgai un draudzei palīdzošai sieviešu sludināšanai un tāpēc nenoliedz, ka sievietēm varētu būt īpašs aicinājums no Dieva, tomēr Pāvila norādījumu neviens neuzdrošinājās nosaukt par mūsdienās aktualitāti zaudējušu. Tāpēc tiek piedāvāts savā ziņā formāls risinājums, kas, no vienas puses, neliedz sievietei mācīt un sprediķot, bet, no otras puses, paliek saskaņā ar visas Bībeles kā pārļaicīga vēstījuma no Dieva idejas un neparedz ordināciju kā apstiprinājumu sieviešu kalpošanai. “Es teiktu, sieviete var sludināt, bet ne dominēt. Viņas pašas labā, viņa sludinot var atrasties zem vīra vai mācītāja autoritātes, kurš viņu apstiprina un iedrošina.”³²

Interesanti, ka arī intervētais septītās dienas adventistu garīdznieks pieturas pie šādas izpratnes, tomēr nenoliedz, ka šajā jautājumā viedoklis augstākajā draudzes līmenī (Ģenerālkonferencē, kas apvieno visas adventistu draudzes pasaulē) varētu mainīties. “Uzticama un droša Bībeles skaidrošana ir baznīcas (organizācijas) ietvaros, caur ko darbojas Dievs. Organizācija nozīmē teologu komisijas, kas izskata visādas jaunas idejas un pieņem lēmumu, vai tās ir vērā ņemamas.” Tāpēc šis garīdznieks nav tik kategorisks sieviešu ordinācijas jautājumā, bet paļaujas uz organizāciju, ko vada Dieva gars. Ja tajā ar vairākumu tiks nobalsots par to, ka sievietes ir jāordinē, viņš to labprāt pieņems.³³

Intervijas atspoguļo ļoti plašu izpratni par Bībeles inspirācijas procesu. Neviens no 11 intervētajiem nepiekrita klasiskajiem luteriskās ortodoksijas dogmatiku apgalvojumiem par verbālo inspirāciju, bet kā svarīgu faktoru tekstu pierakstā norādīja uz autoru cilvēcisko ierobežotību. Tāpat arī neviens nepiekrita, ka ticība Bībeles inspirācijai

30 Intervija Nr. 1 autora arhīvā, 11.09.2019.

31 Intervija Nr. 2 autora arhīvā, 31.01.2020.

32 Intervija Nr. 3 autora arhīvā, 27.01.2020.

33 Intervija Nr. 4 autora arhīvā, 12.09.2019.

nozīmē, ka ir iespējama tikai viena vienīga pareizā interpretācija. Kā svarīgi, vērā ņemami faktori, interpretējot tekstu, tika minēta nepieciešamība rēķināties ar žanru, sarakstīšanas laiku, vēsturisko kontekstu un kultūrvidi. Tajā pašā laikā jautājumā par sieviešu ordināciju pozitīvi un atbalstoši izteicās tikai četri no 11 intervētajiem. Interesanti, ka, nepiekrītot verbālās inspirācijas idejai, tajā pašā laikā pieci intervētie izteica pilnīgu piekrišanu luteriskās ortodoksijas idejai par Svētajiem Rakstiem kā brīviem no kļūdām un maldiem un pāri stāvošiem cilvēka kritikai, kas ir viens no fundamentālisma stūrakmeņiem. Intervijas parāda, ka atbildes uz aktuāliem jautājumiem bieži vien tiek meklētas ārpus Bībeles tekstiem, argumentējot pie reālās situācijas, veselā saprāta un pat zinātnes, taču visu interpretāciju galarezultāts liecina par bažām par morāles kritumu sabiedrībā un kristīgo vērtību degradēšanos, kas varētu notikt baznīcā. Tās varētu nosaukt arī par bailēm no pārmaiņām sabiedrībā, kas varētu izraisīt nevēlamas pārmaiņas baznīcā. Kā parāda intervijas ar dažādiem Latvijas garīdzniekiem, fundamentālistiskai Rakstu interpretācijai mūsu zemē ir ļoti spēcīgas pozīcijas. Tas, protams, nenozīmē, ka katrā konkrētā gadījumā uzreiz varam runāt par fundamentālismu, jo, kā jau noskaidrojām, fundamentālisms ir saistīts ne tikai ar noteiktu Bībeles ekseģēzi un interpretāciju.

Kā liecina Latvijas Universitātes profesora Valda Tēraudkalna pētījums par reliģiskajām tendencēm pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas, kristietība postsekulārisma laikmetā arī mūsu zemē piedzīvo fragmentēšanos. Tās pamatā ir dažādas konfesionālas nesaskaņas un domstarpības gan jau pieminētajā jautājumā par sieviešu ordināciju, gan mēģinājumos konfesionālo ticību kontekstualizēt un pielāgot savam laikmetam, gan arī jautājumos par LGBT tiesībām.³⁴ Šī fragmentācija ir sāpīgs process, kura neatņemama sastāvdaļa ir kontraverses teoloģiskajos jautājumos, kas nereti beidzas ar citādi domājošo un savu ticību praktizējošo izstumšanu. V. Tēraudkalns savā pētījumā piemin gan sabiedriskajos medijos izskanējušo adventistu mācītāja Ivo Roderta atlaišanu 2016. gadā, gan luterāņu mācītāja Jura Rubeņa labprātīgo atteikšanos no mācītāja kalpošanas 2018. gadā.³⁵ Pēc autoru domām, abi šie gadījumi ir raksturojami kā tipiska kristīgā fundamentālisma **neiecietība** pret citādi domājošajiem. Abos gadījumos garīdznieki tika apsūdzēti novirzē no konfesionālās mācības. Adventistu Rīgas 1. draudzes 2016. gada 18. janvāra vēstulē adventistu Latvijas draudžu savienībai teikts: “Esam ienākuši adventistu draudzē, uzticoties Dieva Vārdā pamatotajai mācībai, un vēlamies palikt šajā skaidrajā mācībā, nevis sekot mācītāja I. Roderta “progresīvo un cilvēcisko ideju labirintos”, ko šobrīd dzirdam Sabata dievkalpojumos.”³⁶

34 Skatīt Valdis Tēraudkalns, “Religion in Latvia after the Fall of the Soviet System: Fragmentation and Postsecularism”, in *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* Vol. 40: Iss. 6, Article 2 (2020): 1–20.

35 Tēraudkalns, *Religion...*, 5, 7.

36 Vēstule autora arhīvā.

Situāciju ar luterāņu mācītāja Jura Rubeņa aiziešanu aprakstījis Rīgas Lutera draudzes mācītājs Linards Rozentāls: “Sākot no 2017. gada bēdīgi slavenā Klusās nedēļas konventa 11. aprīlī šajā un turpmākajos konventos Juris Rubenis aizskarošā un cilvēka cieņu nievājošā veidā vairākkārt tika apsūdzēts par savām un citu autoru paustajām domām un uzskatiem un pat par pasaulē pazīstamiem mākslas darbiem, kas atrodami grāmatās “Ievads kristīgajā meditācijā” un “Viņa un viņš”. Tikai 20. jūnijā uz konventu pirmo reizi tika uzaicināts pats Juris Rubenis. Šajā konventā Juris Rubenis prāvestam un arī konventā klāt esošajam arhibīskapam iesniedza vēstuli ar lūgumu, lai Rīgas prāvesta iecirkņa konvents paskaidro, vai tas atrodas kontinuitātē ar LELB teoloģisko tradīciju, kura šo baznīcu ir veidojusi un kura ir palīdzējusi tai pastāvēt padomju laikā, un kura vienmēr bijusi konstanta šīs baznīcas daļa – plašas un daudzveidīgas teoloģiskās domas tradīcija, kas rada gaisotni, kura palīdz katram cilvēkam garīgi nobriest un atrast savu ceļu. Uz šo retorisko jautājumu konvents 2018. gada 23. janvārī apstiprināja atbildi Jurim Rubenim, ka šāda tradīcija “mūsu baznīcā nav paredzēta.”³⁷ Protams, aplūkoto piemēri nav vienīgi un tiek pieminēti izraisītās sabiedriskās rezonanses dēļ, taču tie uzskatāmi demonstrē kristīgajam fundamentālismam raksturīgo principialitāti, kas nevēlas savā vidū tolerēt citādi domājošos, velk ciešas robežlīnijas un pieprasa garīdznieku un laju pilnīgu saskaņu ar “Dieva Vārda skaidro mācību”. Fundamentālismu raksturojošais separātisms un vēlme pēc morālas un doktrināras tīrības neizbēgami noved pie radikāliem iekšējās attīrīšanās procesiem.³⁸ Bībeles burtiskā lasījuma aizstāvēšanas vārdā tiek attaisnota neiecietība, ko Rozentāls ļoti precīzi raksturo: “Nezināšana un nevēlēšanās zināt, neizpratne un nevēlēšanās saprast, ieklausīties, sadzirdēt. Nevēlēšanās cienīt un mīlēt.”³⁹

Divas pirmās fundamentālisma pazīmes – Bībeles nemaldīgums un nekļūdīgums un neiecietība – mūsu aplūkotajos piemēros ir vairāk vērstas uz baznīcas iekšējo dzīvi, bet trešā pazīme mūs iepazīstina ar fundamentālismu tā kontraversē ar moderno **sabiedriski politiskajā līmenī**. Ja atgriezīamies pie jau minētās Marsdena definīcijas, ka “fundamentālists ir evaņģēlikālis, kurš ir dusmīgs”, Latvijā līdz šim esam bijuši liecinieki pietiekami skaļiem kristīgo kopienu mēģinājumiem aktīvi iesaistīties politiskajās norisēs un ietekmēt valdības lēmumus. Uz brīdi palūkosimies uz šo jautājumu mazliet plašāk. Viena no valstīm, kurā ir pietiekami senas un dziļas kristiešu iesaistīšanās

37 *Par Juri Rubeni un kaislībām baznīcā. Māc. Linards Rozentāls.* <https://www.sieviesuordinacija.lv/>, pārpublicēts no Linarda Rozentāla 2018. g. 14. februāra ieraksta vietnē Facebook (skatīts 07.09.2020.)

38 Fraser, *Atheism*, 188.

39 *Par Juri Rubeni un kaislībām baznīcā. Māc. Linards Rozentāls.* <https://www.sieviesuordinacija.lv/>, pārpublicēts no Linarda Rozentāla 2018. g. 14. februāra ieraksta vietnē Facebook (skatīts 07.09.2020.)

politiskajās norisēs tradīcijas, ir ASV. Baznīcām apvienojoties ar politiskajiem spēkiem, vēsturiski tiek veidotas dažāda veida kristīgās alianses. Piemēram, konservatīvie evaņģelikāļi ir apvienojušies ar labējiem republikāņu spēkiem, bet progresīvie evaņģelikāļi ar kreisajiem demokrātu spēkiem. Šīm aliansēm ir bijusi būtiska nozīme gan Amerikas prezidentu vēlēšanās, gan arī dažādās sociālā taisnīguma un izglītības kampaņās.⁴⁰ Pēc neatkarības atjaunošanas arī Latvijā pēc citu evaņģēlisko alianšu parauga izveidojās Latvijas Evaņģēliskā alianse (LEA), kurā ir apvienojušās vairākas baptistu, Vasarsvētku un metodistu draudzes, bet starp tās atbalstītājiem ir teju visas tradicionālās Latvijas konfesijas. LEA ir saistīta ar Eiropas Evaņģēlisko aliansi (EEA) un Pasaules evaņģēlisko aliansi (PEA), kļūstot par tās biedru, automātiski kļūst arī par EEA un PEA biedru. Tā ir viena no tiešākajām Latvijas kristīgo kopienu sasaistēm ar evaņģēliskālo kustību pasaulē, un mēģinājumu ietekmēt politisko situāciju Latvijā var saskatīt arī LEA darbībā (vismaz tās sākuma stadijā, jo pašlaik alianses darbībā, šķiet, iestājies atslābuma periods). Biedrība LEA dibināta 2006. gadā. Viens no alianses goda biedriem ir pirmais atjaunotās brīvvalsts prezidents Guntis Ulmanis, bet viena no redzamākajām aktivitātēm bija, piemēram, Latvijas valsts Lūgšanu brokastis 2010. gadā, kurās piedalījās arī toreizējais Valsts prezidents Valdis Zatlers. Tomēr jāatzīst, ka atšķirībā no Amerikas Latvijas evaņģēliskās alianses loma politiskajos procesos nav tik jūtama. Tiesa, jāatzīst, ka atšķirībā no Amerikas situācijas Latvijas Lūgšanu brokastu reālā ietekme uz politiskajiem un ekonomiskajiem procesiem valstī nav pietiekami pētīta.

Droši vien Latvijas situācijā mēs nevaram runāt par evaņģēliskāismu tādā izpratnē, kā tas ir ASV. Ja tomēr šādu apzīmējumu lietojam, evaņģēliskāisms Latvijā nav monolīts, bet sadrumstalots un pretrunīgs. LEA valdē darbojas dažādu konfesiju pārstāvji, un, iespējams, savstarpēji novilktās stingrās robežlīnijas un atšķirīgie redzējumi neļauj pilnībā īstenoties organizācijas vizijai. Tāpēc par sava veida alternatīvu kļuva neatkarīgās draudzes "Kristus pasaulei" organizētās ekumeniskās sapulces Skonto hallē ar nosaukumu "Lūgšana par Latviju". Zīmīgi, ka 2019. gadā līdzās mērķim organizēt vēl vienu uz ekumenismu orientētu plašu evaņģēlizācijas pasākumu galvenā lūgšanu sapulces iniciatīva bija parakstītas petīcijas un atklātas vēstules par kristīgām un ģimenes vērtībām Latvijā iesniegšana Latvijas Republikas Saeimas deputātiem un Saeimā pārstāvētajām politisko partiju frakcijām. Atklātā vēstule tika iesniegta arī Valsts prezidentam un Ministru kabinetam, kā arī nosūtīta visām pilsētu un novadu pašvaldībām. Vēstulē tika uzsvērts, kādas negatīvas sekas Latvijai rada kristīgo morāles standartu ignorēšana izglītības sistēmā, kā arī bezatbildīga dzīvesveida un viendzimuma attiecību popularizēšana. Latvijas vadītāji tika aicināti atbalstīt idejas, iniciatīvas, likumdošanas projektus

40 Charles J. Scalise, "Protestant Evangelicalism" in *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, ed. Bonnie J. Miller-Mc Lemore (Blackwell Publishing Limited, 2012), 582.

un noteikumus, kuri atbilst valsts konstitūcijā noteiktajām vērtībām, kā arī aizsargāt tradicionālo ģimenes modeli kā Satversmē garantētu nemaināmu vērtību.⁴¹

Viendzimuma pāru attiecību legalizēšanas jautājums ir bijis viens no galvenajiem kopīgajai cīņai vienojošiem faktoriem to kristīgo spēku vidū, kas pēc saviem ieskatiem iestājas pret morāles piesārņojumu. Tāpat varam atcerēties 2018. gada karstās diskusijas par “Eiropas Padomes Konvencijas par vardarbības pret sievietēm un vardarbību ģimenē novēršanu un apkarošanu” ratificēšanas jautājumu. Četru tradicionālo konfesiju līderi parakstīja atklātu vēstuli, aicinot Saeimas deputātus labot tajā esošās nepilnības. Lai arī konvencijas mērķis ir vardarbības pret sievietēm novēršana, atklātās vēstules autoru satraukums bija vērstas pret to, ka “konvencija neaicina cīnīties ar patiesajiem vardarbības cēloņiem, bet paver iespējas uzspiest Latvijā sociālā dzimuma (*gender*) ideoloģijā balstītu sabiedrības pārveidošanas projektu”⁴². Ņemot vērā šo kristīgo konfesiju ierosināto sabiedrības spiedienu, Stambulas konvencijas ratificēšana tika atlikta uz nenoteiktu laiku. 2019. gada oktobrī notika Tautas lūgšanu sapulce “Dievs, svētī Latviju!”, kurā tika sagatavota Pateicības vēstule Latvijas valsts vadītājiem. To parakstīja visi Latvijas lielāko kristīgo konfesiju vadītāji, un tās teksts parāda galvenos “karstos punktus”, kur cita starpā minēta Stambulas konvencijas neratificēšana un Dzīvesbiedru likumprojekta izskatīšanas noraidīšana.⁴³ Kā redzams, pārliecība par to, ka ir jācīnās par Bībeles patiesību, rada pietiekami aktīvu un skaļu politisko darbību, kas nes līdzī arī asas debates un fragmentāciju dažādās kopienās. Par to liecina kaut vai 33 Latvijas zinātnieku parakstītā atklātā vēstule ar aicinājumu ratificēt Stambulas konvenciju⁴⁴ un 52 dažādu baznīcu pārstāvju tādas pašas atklātās vēstules parakstīšana⁴⁵. Tomēr, neskatoties uz to, kristīgo fundamentālistu ierosinātās politiskās iniciatīvas Latvijā ir pietiekami efektīgas. Mēs varam novērot ļoti ievērojamu sabiedrības un arī kristīgo konfesiju atbalstu fundamentālismam kā Latvijas kristīgo telpu būtiski raksturojošam fenomenam.

41 Pateicības vēstule Latvijas valsts vadītājiem, <https://parlatviju.lv/peticija/pateicibas-vestule-latvijas-valsts-vaditajiem> (skatīts 08.09.2020.)

42 Latvijas kristīgo baznīcu vadītāju atklātā vēstule par Stambulas konvenciju, <http://katolis.lv/2016/05/latvijas-kristigo-baznicu-vaditaju-atklata-vestule-par-stambulas-konvenciju/> (skatīts 07.09.2020.)

43 Pateicības vēstule Latvijas valsts vadītājiem, <https://parlatviju.lv/peticija/pateicibas-vestule-latvijas-valsts-vaditajiem> (skatīts 08.09.2020.)

44 33 Latvijas zinātnieki atklātā vēstulē aicina ratificēt Stambulas konvenciju, <https://satori.lv/article/33-latvijas-zinatnieki-atklata-vestule-aicina-ratificet-stambulas-konvenciju> (skatīts 08.09.2020.)

45 <https://satori.lv/article/baznicas-parstavji-atklata-vestule-pauz-atbalstu-stambulas-konvencijai> (skatīts 08.09.2020.)

Secinājumi

Lai arī modernajā laikmetā fundamentālisms dažkārt tiek uzskatīts par fenomenu, kam tajā vairs nav vietas, tomēr tas tā nav, jo fundamentālisms ir mūsdienu cilvēka vajadzība. Fundamentālisms veidojas dialektikā starp vienas sabiedrības daļas vajadzību pret izmaiņām un otras sabiedrības daļas reakciju uz tām kā nevēlamām un bīstamām. Mūsdienu cilvēka vajadzība ir stabilitāte un drošība arī kristīgās ticības jautājumos. Daļa cilvēku to atrod, turoties pie inspirēta Bībeles teksta, kas ir nemaldīgs un nekļūdīgs. Tomēr brīdī, kad šī pārliecība tiek aizstāvēta vai tās ietvaros tiek reaģēts uz kādām sabiedrības tendencēm, fundamentālisms var kļūt skaļš, neiecietīgs un aizskarošs.

Fundamentālisma ekseģēze ir orientēta uz vienas patiesības uzturēšanu. Arī tekstu interpretācijai būtu jābūt vienai tomēr praktiski kristīgo interpretāciju dažādība liecina par pluralitāti. Tāpēc, lai pieturētos un aizstāvētu savu ekseģētisko skatījumu, fundamentālismam nepieciešami dažādi palīg līdzekļi, viens no kuriem ir baznīcas autoritāte un tās novilktais stingrās robežas, kuras nedrīkst pārkāpt.⁴⁶ Baznīca uzņemas disciplinētāja lomu, kas citādi domājošos izstumj. Aizsedzoties ar “nemainīgo patiesību” un “Rakstu autoritāti”, kristīgo fundamentālistu teoloģija patiesībā apspiež bezgalīgo daudzveidību, ko atklāj Raksti un Trīsvienības iekļaujošā teoloģija.⁴⁷

Latvijas kristīgajā sabiedrībā un arī garīdzniecībā ir vērojamas fundamentālisma iezīmes – izteikta pārliecība par Bībeles nemaldīgumu un nekļūdīgumu, bažas, ka laikmeta pārmaiņu dēļ tiek zaudēta Bībeles autoritāte un uzspiesta tikumu degradācija. Fundamentālismam aizstāvot savas pozīcijas, šie jautājumi tiek aktualizēti sociālpolitiskajā līmenī un attiecīgās paradigmas tiek mēģināts uzspiest visai sabiedrībai.

SUMMARY

Fundamentalism as a phenomenon of Christian faith in Latvia

Although in the modern age fundamentalism is sometimes considered a phenomenon that no longer has a place in it, it is not so. Fundamentalism is formed in the dialectic between the need of one part of society for change and the reaction of another part of society to it as undesirable and dangerous.

The study examines the history of the formation of Christian fundamentalism, focussing on three characteristic features of the phenomenon in the context of the 21st century. Firstly, it is a fundamental abandonment of the historically critical method of researching the Bible, preferring instead a literal interpretation of the Bible that views the text as verbally inspired,

⁴⁶ Fraser, *Atheism*, 222–223.

⁴⁷ Chul Min Jun, “The paradigm shift of practical theology and theological practice to overcome modernism and postmodernism” in *Pacific Science Review*, Volume 16, Issue 2, (2014): 156–166.

inerrant, and infallible. Literal reading can concur with a belief in the only correct doctrine, a distinctly dualistic vision of the world, and a sense of radically exclusive self-awareness. When it comes to winning fundamental battles over biblical truth, fundamentalist arguments become radical and intolerant. Thus, the next feature is justification of intolerance in the name of defending the literal reading of the Bible. It can be directed against individuals or groups outside the community, but equally against individuals within the community. The third feature is that the battlefield is not always limited to matters affecting the life of the church but extends to society as a whole. Namely, when socio-political tendencies are not in line with the “biblical truth”, fundamentalists become loud and politically active.

Authors argue that there are clear signs of fundamentalistic tendencies in Latvian Christian society and clergy. Interviews with clergy show a strong belief in the inerrancy and infallibility of the Bible. The exegesis of fundamentalism is oriented towards the maintenance of a single truth. There should be a single interpretation of the texts, therefore, in order to adhere to and defend its exegetical view, fundamentalism needs various aids, including the authority of the church and the strict boundaries, which must not be violated. The study looks at two examples, where certain Latvian denominations have taken on the role of disciplinarians, pushing out dissidents. The political activities of the Christian denominations in Latvia also reveal fears that the modern age may bring about the loss of Bible’s authority. Consequently, morality is enforced, and Fundamentalism defends its positions trying to impose the relevant paradigms upon the entire society.

Mg. missiol.

KRISTĪNA ĒCE

ANNA IRBE UN MISIJAS DARBS KARUNAGARAPURI

Misionārei Annai Irbei šogad pieminam 130 gadus kopš viņas dzimšanas. Viņa bija viena no pirmajām sievietēm misionārēm, kas divdesmitā gadsimta divdesmitajos gados no Latvijas devās kalpot misijas darbā, drīz pēc tam, kad tika pārdzīvots Pirmais pasaules karš, Latvija tika nodibināta kā neatkarīga valsts un tika izveidota Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca.

Viņas pieeja misijas darbam Indijā tajā laikā bija inovatīva un ļoti veiksmīga. Laikā, kad liela daļa Rietumu misionāru joprojām vēlējās parādīt savu pārākumu pār “iedzimtajiem”, Anna Irbe jau no paša kalpošanas sākuma izvēlējās identificēt sevi ar indiešiem, kuriem kalpoja, pieņemot viņu vienkāršo un nabadzīgo dzīvesveidu, iemācoties tamilu valodu un kultūru. Tas misionārei ļāva būt ļoti sekmīgai savā kalpošanā, īsā laikā redzot, kā tika izveidots Latvijas ciems Indijā un daudzi indieši pieņēma kristietību.

Padomju okupācijas dēļ viņas devums misijas darbam un Latvijas Baznīcai ir nepelnīti aizmirsts. Šajā rakstā tiks apskatīta misionāres Annas Irbes dzīve un kalpošana, kā arī tiks pievērsta uzmanība viņas misijas darba motivācijai un praksei, novērtējot to, ka viņas kalpošana bija inovatīva un veiksmīga.

Dzīvesgājums

Anna Irbe piedzima 1890. gada 19. septembrī Dzērbenē, Vecpiebalgas pusē, mācītāja un Cēsu iecirkņa prāvesta,

vēlākā Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) bīskapa Kārļa Irbes ģimenē¹. Viņa bija ieguvusi skolotājas izglītību Rīgā². Pēc tam 1912. gadā viņa mācījās par žēlsirdīgo māsu Ženēvā, Šveicē³.

Pirms kļūšanas par misionāri Annas dzīve ritēja samērā paredzamā virzienā. Pirmā pasaules kara laikā Kārlis Irbe kalpoja kā mācītājs mūsdienu Ukrainas teritorijā, kur viņam pievienojās arī meita Anna. Tur Anna satikās un apprecējās ar krievu dižciltīgo Kalitajevu. Viņiem piedzima divi dēli – Kirils un Viktors. Diemžēl traģisku apstākļu rezultātā kara un boļševiku revolūcijas laikā vīrs un dēls Viktors gāja bojā⁴. Par laiku ārpus Latvijas Anna rakstīja: “Dzīvojot tāpat kā trūcīgie, es iemācījos paļauties vienīgi uz Dieva vadību. Dzīvojot ar kazakiem, es biju gluži laimīga. Tādās mežonīgās vietās cilvēki viens otram ir ļoti vajadzīgi.”⁵

Pēc kara Anna atgriezās Latvijā un tad jau no Dieva saņēma savas dzīves aicinājumu. 1923. gada pavasarī, pa ceļam no Indijas uz Zviedriju, Latvijā viesojās Zviedrijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas misionārs, vēlākais Tamilu ev. lut. baznīcas Trankvebaras bīskaps Indijā, Dr. Johans Sandegrens⁶. Apciemojot Kārli Irbi, viņš “izteica piedāvājumu, ka Zviedrijas baznīcas misija labprāt palīdzētu Latvijas baznīcai uzsākt ārmisijas darbu un ka tā savā misijas darba laukā varētu uzņemt darbiniekus no LELB”⁷. Sandegrens pieminēja, ka īpaši būtu nepieciešamas sievietes, kas varētu kalpot nabadzīgajām sievietēm Indijā. Anna, izdzirdot šos vārdus, vienkārši teica: “Nemiet mani.”⁸ Tika saņemta abu pušu piekrišana, lai gan sākumā bīskaps un tēvs centās viņu no šī nodoma atrunāt, jo “sievietei ar mazu bērnu uzņemties tik grūtu darbu un pie tam tik sliktos apstākļus likās bezprātīgi. Pat no misionāriem – vīriešiem daudzi to nespēj. Taču Anna Irbe neļāvas atrunāties.”⁹

1 Roberts Feldmanis, “Annu Irbi pieminot”, *Latvijas ev.-lut. baznīcas kalendārs* (1974), 90–94.

2 Violeta Stīvena, “Misionāre Anna Irbe – sieviete, kura apsteidza savu laiku”, *Ceļš* 57 (2006): 59–76.

3 Visvaldis Klīve, “Pa Annas Irbes pēdām”, *Laiks*, 26. jūl. 1975: 5.

4 Stīvena, op. cit., 61.

5 No Annas Irbes pieteikuma Zviedrijas misijai, citēts Stīvena, op. cit., 61.

6 Kārlis Irbe, “Zviedrijas baznīcas mācītājs=misionārs, teoloģijas doktors Johans Sandegrens, Tamuļu bazn. bīskaps”, *Ārmisija* 5 (1933): 65–68.

7 Ilmārs Rubenis, *Misionārs Roberts Feldmanis* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2007), 40.

8 Stīvena, op. cit., 62.

9 Arnolds Grosbachs, “Cimos pie Annas Irbes”, *Austrālijas Latvietis*, 21. jūn. 1968:6.

1924. gada Pūpolsvētdienā¹⁰ Doma¹¹ baznīcā Anna Irbe tika iesvētīta par misionāri. Iesvētīšanā piedalījās bīskaps Irbe un vēl pieci mācītāji.¹² Pirms došanās misijas kalpošanā Irbe devās uz Angliju, lai mācītos misijas skolā.¹³ Pēc misijas skolas beigšanas 1924. gada decembrī Anna Irbe sāka ceļu uz kalpošanas vietu Indijā.¹⁴

Annas Irbes kalpošana Dienvidindijā, Tamilnādas apgabalā norisinājās divos laika posmos. Pirmajā posmā laikā no 1925. līdz 1931. gadam Irbe apguva vietējo tamilu valodu un strādāja dažādos Zviedrijas misijas projektos¹⁵ – darbi saimniecībā, zēnu skolā, ciemos pie indiešu sievietēm viņu mājās – senanās, grāmatvedības kārtošana, kristīgo ģimeņu apciemošana u. c. Maijavaramā un Koimbatorā (*Coimbatore*).¹⁶ 1930. gadā Annai Irbei un bīskapam Sandegrenam radās doma par misijas staciju kādā no ciematiem, kas būtu kā pamats Latvijas misijai Indijā.¹⁷

1931. gadā misionāre atgriezās Latvijā atvaļinājumā, kur daudzās draudzēs, kā arī mācītāju konferencēs sniedza priekšlasījumus par misijas darbu Indijā un vāca ziedojumus plānotajam misijas centram.¹⁸ Atbalsts tika rasts arī Zviedrijas baznīcas misijas pārvaldē. Zviedru publikācijā teikts: “Astoņu gadu laikā, kamēr Latvijas baznīcas atrodas sakarā ar Zviedrijas baznīcas misiju, arvienu vairāk radusies pārliecība, ka Latvijas baznīcai dodama iespēja ieinteresēt savus locekļus par kādu uzdevumu misijas darbā, ko viņi varētu uzskatīt par savu.”¹⁹

Otrais laika posms sākas ar 1932. gada beigām, kad Anna Irbe atgriezās Indijā. Tad sākās zemes meklēšanas darbi, līdz beidzot zeme tika nopirkta 1933. gada 1. februārī

10 “Misionāres Annas Irbes k. iesvētīšana”, *Svētdienas Rīts*, 20. apr. 1924:4–5 kā datumu min 16. aprīli, Ilmārs Rubenis savā grāmatā 42. lpp. norāda 15. aprīli, taču Pūpolsvētdiena 1924. gadā bija 13. aprīlī. Domājams, ka iemesls norādei uz 15. aprīli ir Zviedrijas baznīcas izsniegtais dokuments iesvētīšanas dienā, kurā norādīts, ka Anna Irbe sākot no 1924. gada 15. aprīļa iestājas Zviedrijas baznīcas Misijas pārvaldes rīcībā. Dokuments pieejams minētajā “Svētdienas Rīta” atsaucē.

11 “Dievkalpojumi. Pūpolu svētdienā”, *Jaunākās Ziņas*, 12. apr. 1924: 6. Arī “Svētdienas Rīts” norāda Doma baznīcu. Rubenis raksta, ka iesvētīšana notikusi Vecajā Sv. Ģertrūdes baznīcā, taču nemin savu avotu.

12 Informācija par Annas Irbes iesvētīšanu ir pieejama arī: Ēriks Mesters, *Bīskaps Kārlis Irbe* (Rīga: Svētdienas Rīts, 1994), 130–133, kas būtībā ir kopija no “Misionāres Annas Irbes k. iesvētīšana”, *Svētdienas Rīts*, 20. apr. 1924: 4–5.

13 Grosbachs, op. cit., 6 un A. L., “Mirusi misionāre Anna Irbe”, *Laiks*, 3. jūl. 1973: 6.

14 Anna Irbe, “Ceļā uz Indiju”, *Jaunākās Ziņas*, 17. janv. 1925: 7.

15 Rubenis, op. cit., 42.

16 Anna Irbe, *Vēstules no Indijas 1927. g.* (Rīga: Valters un Rapa, 1928), 40–41.

17 Anna Irbe, “Indija. Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 8 (aug. 1930): 124–128.

18 Rubenis, op. cit., 43.

19 Anna Irbe, “Latvijas ciems Indijā. Missionstidning”, *Ārmisija* 11 (nov. 1932): 167–172.

netālu no Koimbatoras, un misionāre pārcēlās dzīvot uz mazu mājiņu, kas atradās netālu no nopirkta zemes gabala.²⁰ 1933. gada 5. martā tika likts pamatakmens jaunajam Latvijas misijas darba pasākumam – Karunagarapuri, kas tulkojumā no sanskrita valodas nozīmē ‘Visžēlīgā Dieva ciems’, ko mēdza saukt arī par “Latvijas ciemu Indijā”²¹. Šis kalpošanas otrais laika posms misionāres dzīvē turpinājās līdz 1951. gadam, kad viņa devās pelnītā atpūtā.²²

Mūža beigās viņa pavadīja Kūnūras (*Coonoor*) pilsētā²³ pie Nilgiri kalniem Tamilnādas štatā, kas ir aptuveni 100 km attālumā no Karunagarapuri. Taču vēl 1968. gadā Anna Irbe palīdzēja mācītājam G. Stīvenam (*Stephen*) uzsākt jaunu misijas darbu Karuneipuri un Kalpundi rajonā.²⁴ Mūžībā Anna Irbe tika aizsaukta 1973. gada 13. februārī 82 gadu vecumā pēc dažu dienu pavadīšanas slimnīcā sirds slimības dēļ.²⁵

Anna Irbe ļoti aktīvi vēstīja par savu kalpošanu, rakstot vēstules uz Latviju. Viņas vēstules 1925. gadā ir iespējams lasīt avīzē “Jaunākās Ziņas”. 1926. un 1927. gada vēstules ir apkopotas atsevišķos sējumos ar nosaukumu “Vēstules no Indijas”. Laikā no 1928. gada līdz 1940. gadam viņas vēstules no Indijas tika publicētas žurnāla “Jaunatnes Ceļš” ikmēneša pielikumā “Ārmisija”, ko izdeva LELB.

Annas Irbes misijas kalpošanas motīvi un filozofija

Latvijas misijas darbs nesākās ar Annu Irbi. Neejot atpakaļ ļoti senā vēsturē, bet skatoties tā saucamajā misijas laikmetā²⁶, 19. gadsimtā, no Latvijas tika sūtīti misionāri²⁷.

20 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 4 (apr. 1933): 50–59.

21 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 5 (maijs 1933): 68–80.

22 A. L., op. cit., 6.

23 Grosbachs, op. cit., 6.

24 Stīvena, op. cit., 72.

25 A. L., op. cit., 6.

26 Protestantu baznīcu vērtējumā 19. gadsimts ir galvenais misijas laikmets jeb var teikt arī, ka tas ir lielisks gadsimts kristīgajai baznīcai. Skat. David Jacobus Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Sixteenth printing, August 2011 (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 244. Vēsturnieks Stīvens Neils (*Stephen Neill*) norāda pozitīvo misijas laikmetā – piemēram, iespējas izmantot jaunākos tehnoloģijas sasniegumus, lai misionētu neaizsniegtās tautas, kristiešu skaita pieaugumu un kristīgās baznīcas nostiprināšanos pasaulē 19. gadsimta beigās. Šajā gadsimtā misijas darbam atsaucās ļoti daudz protestantu, to skaitā daudz studentu. Tieši šajā laikā kā misionāres pirmo reizi tika uzņemtas neprecētas sievietes. Taču šajā lieliskajā misijas gadsimtā bija arī daudz negatīvā – galvenokārt jaunatklāto un evaņģelizēto tautu un zemju kolonizācija un ekspluatācija. Skat. Stephen Neill, *A History of Christian Missions* (Prepared by Owen Chadwick. Revised. Penguin Books, 1991), 209–212, 217.

27 Kā piemērus var minēt Arnoldu Nerliņu, kurš devās uz Indiju 1862. gadā (R. Bogels, “Ziņas par Vidzemes misionāru Arnold Nerliņu”, *Ceļa Biedris. Latviešu Avīžu pielikums* 11

Līdz ar to var pieņemt, ka viņi, un arī Anna Irbe, labi zināja tā laika misijas darba idejas. Viens no ievērojamākiem 20. gadsimta misiologiem Deivids Bošs (*David J. Bosch*) norāda, ka tā laika misijas paradigma bija saistīta ar nabaga bezpalīdzīgiem pagāniem, kuriem palīgā dodas kristīgās nācijas. Bieži tas izpaudās kultūras pārākumā un pat kolonizācijā.²⁸ Irbe novēroja: “Kas man šie nepatīk, tas ir cilvēki. Pareizāk, ne cilvēki – tie ir bieži vien ļoti labi – bet viņu uzskati un dzīves iekārta. Visi baltie, pat daži misionāri, nicina indiešus. Tie atkal no savas puses netic nevienam eiropietim.”²⁹

Taču Anna Irbe nosodīja šo pārākumu un savā kalpošanā pēc iespējas centās pielāgoties indiešu kultūrai. Lasot vēstules no pirmajiem misijas gadiem, var ievērot, ka Irbe bija gatava mācīties – ne tikai tamilu valodu, bet arī centās saprast kultūru, kastu atšķirības un misionāru attiecības ar vietējiem. Viņas vērtējums dažkārt bija pietiekami skarbs, piemēram, aprakstot amerikāņu misijas skolu: “Kāds izgriezums no Amerikas dzīves pārcelts Indijā, kur tas nav un nevar būt savā īstā vietā. Tiesa, ir izdarīti mēģinājumi savienot Ameriku ar Indiju, bet taisni savienošanas mēģinājumi iznākuši ļoti dīvaini.”³⁰ Pēc šādiem novērojumiem viņa pieņēma lēmumu, kas vēlāk ietekmēja to, kā misionāre veidoja Latvijas ciemu. “Es guvu labu pamācību no šīs vietas. Vai nu taisi pilnīgi indiešu stilā, vai pats savā, bet tikai nemēģini nesavienojamas lietas sakopot. Tur neiznāk ne šis, ne tas.”³¹

Misionārs un bīskaps Leslijs Nūbigins (*Lesslie Newbiggin*) kalpoja Madrasā, Indijā gandrīz tajā pašā laikā, kad Anna Irbe (1936–1946 un 1965–1974).³² Arī viņš noraidīja Rietumu kultūras pārākumu un norādīja, ka nepastāv “tīrs” evaņģēlijs, kas nekādā veidā nav saistīts ar kultūru un valodu. Tāpēc, ka evaņģēlijs ir vārds, kas nācis miesā, katrs evaņģēlija apgalvojums ir saistīts ar kultūru, kurā šis evaņģēlijs tiek izteikts.³³ To saprotot, Irbe arī mēģināja iepazīt Indijas kultūru, apmeklējot dažādus muzejus, teozofu tempļi, Šrī Rama institūtu, tikās ar braminiem un arī ar citu kastu ļaudīm, piedalījās

(30. maijs 1863): 81–85), kā arī Eugens Matejs, kurš kalpoja Indijā 1885.–1895. gadā, vai rīdzinieks Dr. Karls Hugo Hāns, kurš vairāk nekā 30 gadu kalpoja Āfrikas dienvidrietumos sākot no 1841. gada (Rubenis, op. cit., 38–39).

28 Bosch, op. cit., 289, 316.

29 Anna Irbe, “Ceļojums pa Indiju”, *Jaunākās Ziņas*, 28. mar. 1925: 2.

30 Irbe, op. cit. 1927, 20.

31 Irbe, op. cit. 1927, 20.

32 Leslijs Nūbigins bija viens no ievērojamākajiem Rietumu misionāriem Indijā un vēlāk misiologiem 20. gadsimtā. Lesslie Newbiggin, “The Gospel and the Religions”, in *Landmark Essays in Mission and World Christianity*, eds. Robert L. Gallagher and Paul Hertig, American Society of Missiology Series 43 (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009), 149–159.

33 Lesslie Newbiggin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 4–5.

dievkalpojums, bija arī atvērta ekumēnismam.³⁴ No misionāres vēstulēm var secināt, ka lielu iespaidu uz viņu atstāja arī tā laika ievērojamākie indieši, kā Sundars Singhs³⁵ un Mohandāss Gandijs³⁶, ko viņa arī personīgi satika vairākas reizes.

Domājot par misijas darbu, Ņūbigins arī norāda, ka pēc iespējas ir jāmeklē jebkādas zīmes Dieva žēlastības darbam to cilvēku dzīvē, kuri vēl nepazīst Jēzu kā Kungu. Arī ka kristietim ir jācenšas sadarboties ar visu ticību un ideoloģiju cilvēkiem, visos projektos, kas saskan ar kristietības izpratni par Dieva mērķiem vēsturē.³⁷ Tā arī misionāre rakstīja par savu sākotnējo kalpošanu: “Jāizlieto ikkatrs gadījums, kas dod iespēju iepazīties ar indiešiem un viņu uzskatiem. Tas nav viegls uzdevums. Dzīve ne tikai starp, bet ar citas kultūras, citas rases un citas ticības cilvēkiem prasa lielu nervu un gribas enerģiju.” Par to, ka Anna Irbei izdevās realizēt savas idejas praksē un viņai izdevās iepazīt vietējo kultūru, rakstījis Visvaldis Klīve: “Savu darbību tā nekad neuzskatīja par šauru misionāra darbu. Sociālās palīdzības darbs bija tikpat svarīgs. Tieši pēdējā iemesla dēļ tā iemantoja vietējo iedzīvotāju lielu uzmanību, kaut arī tie nebija kristieši. Vietējie iedzīvotāji viņu apzīmēja par “Riṣī, kas ir indiešu apzīmējums svētajiem un gudrajiem. Pretēji daudziem citiem misionāriem Anna Irbe dzīvoja līdzīgi vietējiem iedzīvotājiem: staigāja kailām kājām, gāja viskarstākajā saulē bez saules sarga, dienas laikā neko neēda, runāja tekoši tamilu valodā, strādāja dārzā un laukā, pati slauca bafalos³⁸. Tajā pat laikā tā kopa slimos.”³⁹

Jau sākotnēji var redzēt, ka misionāre apšaubīja tā laika misionāru metodes un bija progresīva savā kalpošanā. Piemēram, 1927. gadā viņa uzņēmas papildu kalpošanas pienākumus, lai varētu izmēģināt, kā ir strādāt mācītāja indieša vadībā. Vairāki eiropieši viņai bija teikuši, ka tas nav iespējams, ka eiropieši un indieši nesaprotas, bet tieši tādēļ viņa gribēja mēģināt.⁴⁰ Tālākais viņas kalpošanas darbs pierāda, ka viņai tas ļoti labi izdevās.

Irbei arī bija skaidrs misijas mērķis, kalpojot senanās jeb sieviešu mājās ciematos. Dažiem vēstuļu lasītājiem Latvijā bija jautājums, vai netika lietota viltība, mācot indiešu

34 Piemēram, Irbe, op. cit. 1927, 15–20, bet arī citās viņas vēstulēs lasāmi šādi un līdzīgi apraksti.

35 Anna Irbe, “Ceļojums pa Indiju”, *Jaunākās Ziņas*, 28. febr. 1925: 4. Sundara Singha vārds latviešu lasītājiem bija pazīstams ne tikai Annas Irbes dēļ. Autors A. M. jau 1923. gadā rakstīja par viņu rakstā “Indijas “sadu”” (Svētdienas Riṣ Nr. 11, 11.03.23., 6–7). Tāpat V. Caune savā rakstā “Jaunākie latviešu izdevumi. 1925. gada novembris un decembris” 75. lpp. piemin P. Gulbja grāmatu “Sadhu Sundars Sings’s Jēzus Kristus apustulis Indijā. Atstāstījis māc. v. P. Gulbis”, kas izdota Rīgā 1925. gadā. Tā laika periodikā ir atrodamī vēl vairāki raksti.

36 Irbe, op. cit. 1927, 52.

37 Newbigins, op. cit. 2009, 157.

38 Indijas bifeļi.

39 Klīve, op. cit., 5.

40 Irbe, op. cit. 1927, 42.

sievietēm labas praktiskas lietas, bet patiesībā vēloties viņas pievērst kristīgajai ticībai. Uz to sekoja atbilde: “Par kaut ko viltībai līdzīgu nevar būt ne runas, jo to jau sakām pašā sākumā, ka sievietēm jāmācās arī kristīgās ticības mācības. Ja viņas vai viņu radi ar to nav mierā, tad mēs viņu mājā neejam... Es arī nebūt necenšos hindu sievietēm atņemt viņu ticību, bet tikai maz pa mazam ievirzīt to citās sliedēs.” Darba mērķis senanās bija sagatavot indiešu sievietes kristīgajai ticībai, lai tad, kad viņu vīri vai dēli vēlētos pāriet kristīgajā ticībā, sievietes nepretotos, bet būtu patiesas darba biedrenes.⁴¹

Pirmajā misijas darba posmā Annas Irbes pienākumi bija Zviedru misijas uzturētā zēnu pansionātā, meiteņu skolā, darbs senanās ar hindu un musulmaņu sievietēm, Bībeles sievu (indiešu sievietes, kas darbojās kā evaņģēlistes) apmācība, svētdienas skola, iknedēļas sieviešu sapulce, kā arī grāmatvedības pienākumi, darbs saimniecībā, korespondence, sarunas ar bērnu vecākiem, slimo skolēnu, kā arī citu slimnieku ārstēšana.⁴² Šis darbs bija ļoti sekmīgs, un tas arī veicināja domu par plašāku Latvijas misiju Indijā un par Latvijas ciemu tur.

Misijas darba vadīšana Karunagarapuri Jau pirms došanās atvaļinājumā uz Latviju 1931. gadā Irbe rakstīja, ka viņai ļoti patīk darbs tieši ciematos un ka viņa jau tad bija gatava pārcelties dzīvot uz kādu ciematiņu tuvāk cilvēkiem. Viņu motivēja mīlestība. “Es jūtu, ka šos nabadzīgos cilvēkus patiesi varu mīlēt... Tādēļ es labprāt būtu viņu tuvumā un dzīvotu ar viņiem.”⁴³ Tieši mīlestība un vēlēšanās kalpot nabadzīgajiem ir tā, kas lika domāt par misijas darba paplašināšanu, par misijas lauka iegūšanu Latvijai un par LELB lielāku mobilizāciju misijas darbam.

Zemi Latvijas ciematam sāka meklēt jau 1931. gadā, taču pirms atvaļinājuma īstā vieta tomēr neatradās. Kamēr misionāre bija Latvijā un arī Zviedrijā atvaļinājumā, viņa daudziem darīja zināmu domu par šo Latvijas ciemu. Ļoti novērtējama ir viņas pazemība. Viņa rakstīja: “Zviedrijas misijas darbinieki un labvēļi sagaida no mana plāna daudz vairāk, nekā tur jebkas kad sanāks. Es bīstos, ka viņi šīs idejas nozīmi pārspīlē. Viņi saka, ka tas būšot taisni tas, kas esot “vajadzīgs”, bet visur un sevišķi vēl misijas darbā, “vajadzīgi” ir tikai īsti cilvēki, bet ne jaunas idejas. Vai es būšu Dievam “vajadzīgais” cilvēks, par to spriest vēl pārāk agri.”⁴⁴ Tā ir pareizā sirds attieksme, un šeit var redzēt,

41 Irbe, op. cit. 1927, 54–56.

42 Irbe, op. cit. 1927, 42.

43 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 1 (janv. 1931): 10.

44 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 11 (nov. 1932): 163.

ka viņa pilnīgi paļāvās uz Dieva vadību. Vērtējot Irbes ieguldījumu no šodienas skatu punkta, noteikti var teikt, ka viņa bija īstais cilvēks īstajā laikā.

Turpinot domu par indiešu kultūru, Irbei bija vairāki konkrēti uzstādījumi jaunajam Latvijas ciemam – tam bija jābūt svabadam no pagānu ietekmes, Kristum bija jātop pasludinātam ne tikai ar vārdiem, bet arī ar darbiem, tam bija jābūt indiskam, arī baznīcai bija jābūt indiskai, ne rietumnieciskai. Praktiskās kalpošanas jomā bija paredzēts, ka būtu skola zēniem un meitenēm, patversme nespējniekiem, vieta arī invalīdiem un dzīves pabērniekiem, slimnīca cilvēkiem ar grūtām un hroniskām slimībām.⁴⁵

Zemi jaunajam ciemam tik viegli nemaz neizdevās atrast. Misionāre kopā ar palīgiem apskatīja vairākus zemes gabalus, bet katrā vietā kaut kas nebija labi vai pareizi. Arnolds Grosbahs šādi apraksta zemes meklējumus: “Viņa ar nodomu atteicās no parasta misijas darba veida, neizvēlējās sev ne pilsētu, ne ciemu, bet mūža mežu, vadīdamās no pārliecības, ka pats Dievs viņai parādīs vietu, kur sākt savu darbu, kaut tā atrastos mežā pavisam vientuļā vietā.”⁴⁶ Beidzot 1933. gada 1. februārī beidzot zeme bija atrasta un nopirkta par 5250 rūpijām jeb aptuveni 10,500 latiem. Tā Anna pārcēlās uz kādu mazu mājiņu, kas atradās ap 3 kilometrus no nopirkta zemes gabala, un tur sākās pavisam vienkārša dzīve.⁴⁷ Kad citi misionāri teica, ka Anna esot traka un ka gribot sevi dzīvu aprakt, viņa vienkārši atbildēja, ka “tā nu, protams, ir pārspilēšana. It kā eiropiete nevarētu dzīvot bez Eiropas parastām ērtībām!”⁴⁸

Ciema pamatakmens tika likts 1933. gada 5. martā. Ir jāsaprot, ka Anna Irbe nebija pilnīgi viena savā misijas darbā. Viņa joprojām bija Zviedrijas Misijas pārvaldes norīkojumā. Tā arī pamatakmens likšanas brīdī viņa nebija viena, kas arī norāda, ka viņa spēja sadarboties ar citiem mācītājiem un misionāriem viņas apkārtnē. Ciema dibināšana tiek aprakstīta šādi: “Misionārs-mācītājs Vengšejs lika pamata akmeni baznīcai. Tad Daniels deva vārdu Latvijas ciemam un to nosauca par Karunagarapuri. Tas ir sanskrita valodas vārds, bet arī tamuļiem pazīstams. Nosaukumu izmeklēja mācītājs-misionārs Sandegrens. “Karun” nozīmē “žēlastība”, karunagara tulkojums “Visžēlīgais Dievs” un “puri” ir “ciems”. Tātad “Karunagarapuri” ir “Visžēlīgā Dieva ciems”.”⁴⁹

Drīz vien sākās ikdienas kalpošana, kas ietvēra būves, tīrumus, slimniekus, sarunas ar apkārtējo zemju īpašniekiem un sakkiliem (nabadzīgajiem bezkastas cilvēkiem). Ar katru dienu saradās arvien vairāk slimnieku, bet vēl viņus nebija kur likt, jo ēkas vēl

45 Irbe, op. cit. Missionstidning, 168–170.

46 Grosbachs, op. cit., 6.

47 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 4 (apr. 1933): 50.

48 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 2 (febr. 1931): 27.

49 Irbe, *Ārmisija* (1933), 78.

nebija uzceltas.⁵⁰ 1933. gada vēstulēs var redzēt, ka darbs ritēja ļoti veiksmīgi. Ciemā sāka darboties arī feldšeris Samuēls un kalpone, tika meklēts skolotājs, palīgā ieradās vairāki kristīgi strādnieki. Darbu gaitā Annai bija jāstopas arī ar kastu aizspriedumiem, un bija brīži, kad viņai pašai bija jāiet uz aku smelt ūdeni, jo bezkastas cilvēki nedrīkstēja smelt. Jau pēc kāda laika misionāre varēja ziņot: “Kas viss te nav noticis šos 5 mēnešos? Šo vietu vairs nevar pazīt. Kā no zemes izaugušas 4 mājas, sastādīti banāni, palmas, mango un citi koki, iekopti tīrumi, izrakta jauna aka t.t. jpm. Un tad visi šie cilvēki, kas še pulcējas. Mūsu pagaidu baznīciņa jau pilna dievlūdžēju. Slimnieki. Bērni. Padoma meklētāji! Viss tas ir Latvijas misijas, jeb kas tad pat ir, Kristus draugu mīlestības auglis.”⁵¹

Lai gan misijas darbs nav skaitļi, tomēr arī skaitļi palīdz nedaudz vērtēt šī darba plašumu. 1933. gadā patversmē bija 27 bērni, taču 1939. gadā jau bija 66 bērni patversmē un 70 bērni skolā⁵². Ja 1935. gadā draudzē bija 407 kristīti draudzes locekļi, tad 1940. gadā tādu bija jau 1431 un vēl 534 gaidīja kristību.⁵³ Svētkos (Ziemsvētkos un Lieldienās) tika pabaroti gandrīz tūkstotis cilvēku.⁵⁴

Protams, šis darbs nenoritēja bez grūtībām. Vietējās grūtības jau tika pieminētas – strīdi indiešu darbinieku vidū, dažādu kastu cilvēku nespēja darīt kādus konkrētus vienkāršus darbus (ūdens smelšana vai grīdu mazgāšana). Taču ar tām Anna laika gaitā tika galā. Arnolds Grosbachs raksta: “Anna Irbe vēlējās iekļauties indiešos pilnīgi, lai kļūtu viena no viņu cilvēkiem un tā iegūtu viņos lielāku uzticību.”⁵⁵ Tas viņai arī izdevās. Tomēr bija arī divas citas lielas problēmas, kas sagādāja grūtības. Viena no tām bija finanses jeb to trūkums. Gan Anna Irbe pati, gan arī LELB ārmisijas sekretāri Edgars Rumba un Roberts Feldmanis laiku pa laikam atgādināja, ka ārmisijas darbs prasa upurus līdzekļu ziņā.⁵⁶ Tomēr Anna Irbe un visa Latvijas misija Indijā sastapās ar vēl lielāku problēmu – hronisku darbinieku trūkumu. Pati misionāre rakstīja, ka darbs pastāvīgi pieaug un ir nepieciešami vēl evaņģēlisti un skolotāji.⁵⁷ Misionāre Maja Laurin raksta nopietni: “Kā tas nākas, ka no jūsu zemes, kur interese un dedzība pret misijas darbu

50 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 7 (jūl. 1933): 105–107.

51 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 11 (nov. 1933): 172.

52 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 12 (dec. 1933): 188, *Ārmisija* 8 (aug. 1939): 116 un *Ārmisija* 9 (sept. 1939): 137.

53 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 5 (maijs 1935): 75, *Ārmisija* 5 (maijs 1939): 77 un *Ārmisija* 3 (mar. 1940): 39.

54 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 6 (jūn. 1939): 82 un *Ārmisija* 2 (febr. 1940): 20.

55 Grosbachs, op. cit., 6.

56 Piemēram, Edgars R[umba], “Nelaikis bīskapa tēvs un mūsu baznīcas ārmisijas darbs”, *Ārmisija* 5 (maijs 1934): 66–69; Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 6 (jūn. 19334): 87.

57 Anna Irbe, “Vēstules no Indijas”, *Ārmisija* 6 (jūn. 1937): 84.

šķietas esam tik dzīva, ka mums zviedriem, atliek jūs, latviešus, tik apskaust, neviens pats nenāk šurp uz Karunagarapuri? ... bet vai tad tiešām Latvijā nav neviena jauna vīrieša vai sievietes, kas vēlētos nākt šurp par pastāvīgiem darbiniekiem, lai sniegtu tik ļoti nepieciešamo palīdzību darbā, ko strādā šeit un kas pieaug ar ārkārtīgu spēku?”⁵⁸ Roberts Feldmanis norāda, ka potenciālajiem darbiniekiem ir bijušas bažas par dzīves apstākļiem misijas laukā.⁵⁹

Ja nebūtu iesācies Otrais pasaules karš, iespējams, būtu atradušies darbinieki, kas dotos palīgā Annai Irbei. Taču ar kara sākumu un padomju okupāciju pēc tam gan robežas tika slēgtas, gan arī apstājās informācija uz Latviju. Mēs varam būt pateicīgi latviešiem ārpus Latvijas un it īpaši Latvijas ev. lut. baznīcai Amerikā un tās Ārmisijas nozarei, ka tika uzturēti sakari ar Annu Irbi un misijas darbs tika atbalstīts un tas varēja turpināties.

Nobeigumā

Izvērtējot Annas Irbes misijas kalpošanu, var atskatīties uz bīskapa un tēva teikto viņas iesvētīšanas dienā: “Es nebaidos no tā, ka tevi varētu baidīt Indijas dzīves grūtie apstākļi. Bet no kā es baidos, tas ir tas: ka tev, misijas darbā strādājot, kur to dažreiz ilgi jādara bez redzamiem panākumiem, nepagurst garīgie spēki, nepietrūkst pacietības.”⁶⁰ Jā, pietrūka citu darbinieku, bet Annas Irbes darbā nepietrūka pacietības un arī panākumu.

Domājot par misijas kalpošanu, kristīgā misija vienmēr ietver trīs saistītus subjektus. Pirmais ir Dievs, otrais ir misionārs, un trešais ir misijas saņēmējs.⁶¹ Bieži misijas darbā tiek likts uzsvars uz pirmo un otro. Un trešais, šis misijas saņēmējs tiek aizmirsts. Anna Irbe bija misionāre, kura apsteidza savu laiku. Viņa pievērsa milzīgu uzmanību šim trešajam – misijas saņēmējam. “Viņa indiešiem bija kļuvusi indiete, pat dzīves ieradumos pilnīgi iekļaudamās indiešu dzīves veidā. Un viņai savukārt sirsnīgā mīlestībā atvērās pretī tā tauta, kuras vidū viņa ienāca kā nepazīta svešiniece, nesot vienīgi Kristus patiesību un mīlestību sev līdz.”⁶²

58 Maja Laurin, “Misijas draugiem Latvijā”, *Ārmisija* 7 (jūl. 1937): 98–102.

59 Roberts Feldmanis, “Vērojumi un pārdomas”, *Ārmisija* 1 (janv. 1939): 2–4.

60 “Misionāres Annas Irbes k. iesvētīšana”, *Svētdienas Rīts*, 20. apr. 1924: 4–5

61 Tim Noble, *Mission from the Perspective of the Other* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2018), 1–2.

62 Feldmanis, op. cit. 1974, 111–113.

Conclusion

Anna Irbe and Mission Work in Karunagarapuri, India

This year, we celebrate the 130th anniversary of the birth of Latvian missionary Anna Irbe (1890–1973). She was an extraordinary woman and one of the first missionaries that went from Latvia into the mission field in Southern India. This paper examines her approach to missionary work, which was very innovative at the time and quite successful. It also discusses Irbe's motives and philosophy of missionary service.

Irbe very strongly stood against the theology of mission of the time, which held that Western missionaries were the ones bringing the culture to the poor heathens. She very acutely recognized that many of the Westerners, including some missionaries, held a supremacy attitude. She was willing to learn – she acquired the Tamil language, sought to understand the culture, differences in the caste system, and the attitudes of fellow missionaries. From her observations, she made a decision to do everything with an Indian style so that her work would not be considered foreign by local beneficiaries of the mission, which allowed her to be very successful in her ministry. Soon after the start of her ministry, Irbe developed a “Latvian village in India” called Karunagarapuri, which is located in the Coimbatore area, Tamil Nadu state. The name of the village means “The village of the most merciful God.”

Irbe also recognized that the Gospel was always connected with culture, and therefore she was very open to discover and learn new things about Indian culture by visiting various temples and museums and meeting people of different castes. She was very open to ecumenism and was ready to use any opportunity to see where signs of God's mercy could be noticed. During her ministry, she tried to fully identify with the local people, which was not the most common attitude among missionaries of that time.

Overall, Irbe's mission service and sacrifice brought plentiful fruit and it could be said that in her attitude and love towards the people of India, she was an extraordinary woman ahead of her time.

LU Teoloģijas fakultātes profesore, vadošā pētniece

LAIMA GEIKINA

STUDĒJOŠO GARĪGĀ LABIZJŪTA UN PRAKTISKAS IEVIRZES TEOLOĢIJAS STUDIJU PROGRAMMA¹

Veiktā **pētījuma mērķis** ir apzināt priekšnosacījumus (teoloģiskos un pedagoģiskos) studējošo garīgās labizjūtas sekmēšanai, lai tos izmantotu jaunu, ar *garīgo līdzgaitniecību* saistīto profesiju Maģistra profesionālās studiju programmu (MPSP) izstrādē. Pētījumā izvirzītā **tēze** ir Elizabetes Džinas Tisdellas (*Tisdell*) septiņos garīguma principos balstīta studiju programma ir transformējoša un sekmē studējošo garīgo labizjūtu. Pētījumā izmantota jaukta **metodoloģija** – kvantitatīvi kvalitatīvs pētījums, izmantojot Garīgās labizjūtas anketu pirms un pēc pedagoģiskās intervences, un pētījuma dalībnieku dienasgrāmatu ieraksti. Šo divu metožu rezultātā iegūto datu analīze.

Garīgums kā starpreliģiju / starpkultūru dialoga un jaunu Praktiskās teoloģijas studiju programmu izveides priekšnosacījums

Šajā publikācijā vēlos dalīties ar nepilnus trīs gadus ilguša pētījuma rezultātiem. Par garīguma jēdzienu un tā saistību Teoloģijas un reliģiju studiju programmām esmu referējusi starptautiskās konferencēs Latvijā, Dienvidāfrikā, Austrālijā u. c. Plašāk par *garīgumu* kā starpreliģiju dialoga ilgtspējas priekšnosacījumu iespējams lasīt manā un kolēģes Daces Balodes kopīgajā publikācijā “*Spirituality*

1 Publikācija tapusi, pateicoties ERAF aktivitātes 1.1.1.2. pasākuma “Pēcdoktorantūras pētniecības atbalsts” pētnieciskā projekta “Teoloģijas un prakses mijattiecības ilgtspējīgā starpkultūru un starpreliģiju dialogā” (1.1.1.2/VIAA/1/16/076) finansiālam atbalstam.

and Sustainability of Interreligious/Interdenominational Dialogue in Theological Study Programs”².

Ar *garīgumu* šeit tiek saprasts, ka tas ir **personiskās identitātes daļa (iekšēji nodomi – intentions)**, kas atklāj personas esamības būtību; vai piedzīvotās dziļākās vērtības un to nozīmes. Saistās ar *dzīves jēgas meklējumiem*, ir *absolūto vērtību* un *personiskās integritātes avots*. Garīgums ir viens no veidiem, kā personas konstruē zināšanas, un tas sasaista personas emocionālo, kognitīvo, neapzināto un simbolisko pieredzi / domēnus.³

Reliģija ir sociāls fenomens, kas dara **jēgpilnu indivīda eksistenci** konkrētā kultūrā un sabiedrībā.⁴ Reliģija ir ārēji novērojamā mūsu vērtību un jēgas sistēma, kas izpaužas piederībā kādai noteiktai pasaules uzskatu sistēmai, kura ir ietērpta kultūras formā. Abi šie fenomeni ir vienas medaļas divas puses. Jēgpilnas, vērtību apziņā balstītas eksistences redzamā un ārējam vērtējumam apslēptā personības daļa – rīcība un motivācija.

Garīguma temats mana pētījuma kontekstā aktualizējās, jo iesaistījos jaunas profesionālo studiju programmas izveidē. LU Teoloģijas fakultātē tika izveidota darba grupa jaunas Maģistra profesionālas studiju programmas “Garīgā līdzgaitniecība daudzveidīgos sociālos kontekstos” (darba nosaukums) koncepcijas izstrādei. Tāpēc tika veikta rūpīga gan *garīguma*, gan *garīgās līdzgaitniecības* konceptu izpēte.

Tradicionāli garīgās līdzgaitniecības darbības lauku apzīmēja tādas praktiskās teoloģijas kategorijas kā dvēseļkopšana, pastorālā aprūpe, garīgā aprūpe, pastorālteoloģija, pastorāla konsultācija. Minētās kategorijas darbības aspektā paredz paternālistisku attieksmi pret klientu vai pacientu. Kāds, kuram pašam nepiemīt spēja pārvarēt grūtības, tiek vadīts, tiek doti padomi, kā sakārtot savu dzīvi krīzes brīžos, tiek izmantota eksperta autoritāte, lai nodrošinātu klienta / pacienta vajadzības. Līdzgaitniecības koncepts ietver klienta / pacienta iespējošanu⁵, izmantojot gan viņa, gan līdzgaitnieka daudzveidīgus resursus. Līdzgaitnieks ir tikai impulss klienta / pacienta pašattīstošai

2 Laima Geikina, Dace Balode, “Spirituality and Sustainability of Interreligious / Interdenominational dialogue in Theological Study Programs” in *Discourse and Communication for Sustainable Education*, vol. 10, no. 1, (2019), 146–161, DOI: 10.2478/dcse-2019-0011

3 Elisabeth Jean Tisdell, *Exploring Spirituality and Culture in Adult and Higher Education* (San Francisco: Jossey-Bass A Wiley Imprint, 2003), 20.

4 Laima Geikina, *Mācīties būt... un dzīvot kopā. Reliģiskā izglītība valsts skolās Latvijā un Eiropā* (Rīga: Drukātava, 2013), 22.

5 Datorzinātnēs minētā jēdziena definīcija ir: aparatūras vai programmatūras darbības traucējumu novēršana un funkcionēšanas atjaunošana, lai tā spētu veikt lietotājam nepieciešamās darbības. Attiecinot šo definīciju uz sociālām un humanitārām zinātnēm, termins ir aprobēts ar nozīmi “indivīda fizisku, sociālu un garīgu darbības traucējumu novēršana un labizjūtu sekmējošas funkcionēšanas atjaunošana, lai spētu nodrošināt savas fiziskās, sociālās un garīgās vajadzības”.

vai pašdziedinošai darbībai.⁶ Līdz šim garīgās aprūpes funkcija bija dziedināt, bet garīgas līdzgaitniecības konceptā līdzvērtīgi nozīmīgas funkcijas ir sekmēt indivīda pašattīstību, pilnveidi un apzinātību. Līdz ar to paplašinās tradicionālo kompetenču loks, kas ietverts ar jomu saistīto profesiju standartos. Kompetenci nosaka spēja uzlūkot indivīdu holistiski, orientēt viņu uz dziļākas vērtību apziņu un jēgas meklējumiem, mērķtiecību dzīves kvalitātes uzlabošanā. Ne tikai dziedināt un atbalstīt klientus vai pacientus krīzēs, īstenojot garīgo vajadzību nodrošinājumu, bet arī īstenot preventīvas aktivitātes garīgās labizjūtas veicināšanai, izmantojot indivīda iekšējo garīgo resursu apzinātību, pilnveidi un atbilstošu izmantošanu.

Aktuālajā jaunās studiju programmas licencēšanas dokumentu kopā definētie mērķi ietver ar garīgumu saistītus rezultātus: izprast garīgās un reliģiskās pieredzes un problemātikas nozīmi cilvēka psiholoģiskajos, sociālajos un ķermeniskajos aspektos. Mērķis definēts atbilstoši četrām kompetenču grupām – teoloģiskā, pastorālā, pētnieciskā un pedagoģiskā kompetence. Pastorālajā jeb visciešāk saistīta ar līdzgaitniecības praksi kompetencē iekļautas šādas prasmes:

- sniedz efektīvu garīgo atbalstu, kas veicina pacientu / klientu, viņu tuvinieku un iestādes personāla labklājību;
- iekļauj cilvēka attīstības garīgo un emocionālo dimensiju garīgās aprūpes praksē;
- rūpējas par savu fizisko, emocionālo un garīgo labklājību.

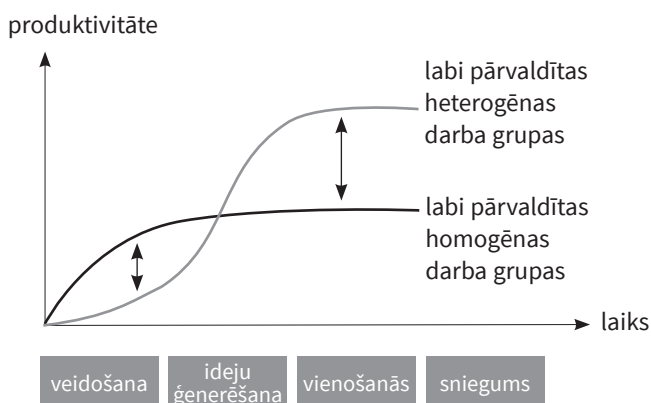
Šie studiju programmas mērķi un rezultāti aktualizē nepieciešamību studiju programmā nodrošināt studiju vidi un meklēt pēc jauniem, inovatīviem risinājumiem pedagoģiskajā praksē, lai studenti varētu apzināties, pilnveidot un īstenot savu garīgumu; gūtu jaunu garīgu pieredzi un harmoniski integrētu šo pieredzi jau esošajās pieredzes struktūrās. Tāpēc ERAF aktivitātes 1.1.1.2. pasākuma “Pēcdoktorantūras pētniecības atbalsts” pētnieciskajā projektā “Teoloģijas un prakses mijattiecības ilgtspējīgā starpkultūru un starpreliģiju dialogā” (1.1.1.2/VIAA/1/16/076) tika īstenots izglītības darbības pētījums, lai aprobētu jaunas pedagoģiskās metodes un pieejas studentu garīguma sekmēšanai. Minētā darbības pētījuma rezultāti tiks izmantoti jaunu un jau esošo studiju programmu attīstībai un pilnveidei.

Šādas alternatīvās pedagoģiskās aktivitātes tiek īstenotas arī citās Eiropas augstskolās. Piemēram, Helsinku Universitātes Atmosfēras un Zemes sistēmu izpētes institūts (*Institute for Atmospheric and Earth System Research*) Somijā⁷ savā vasaras studiju programmā balstās studentu centrētā, *dažādības* un caurviju prasmju (*transferable*

6 Tieši šis attieksmes maiņas dēļ studiju programmas nosaukumā izvēle notika *līdzgaitniecībai*, nevis *aprūpei* par labu.

7 Šajā piemērā minētās prezentācijas pieejamas starptautiskā projekta MODEST starptautiskā semināra tīmekļvietnē. Katja Anniina Lauri, (2020) “Educational Courses at Hyytiälä Forestry Field Station”. <https://www.youtube.com/watch?v=VoazSHDj50> (skatīts 23.11.2020.)

skills)⁸, starpdisciplināritātes veicināšanas⁹ pieejā. Šo programmu mērķis ir ar citu ievirzi, bet pedagoģiskos mērķus sasniedz līdzīgi, kā E. Dž. Tisdellas garīgas transformācijas principos balstītā programmā. Kā liecina pētījumi, heterogēnās, labi vadītās grupās dalībnieku rezultativitāte ir augstāka nekā homogēnās grupās (skatīt 1. attēlu).



1. attēls. Komandas vai grupas dažādības ietekme uz rezultātu¹⁰

Dažādība garīguma pētījumā tiek interpretēta kā dažādu pasaules uzskatu, pārliecību un pieredžu sastapšanās pedagoģiskajā procesā.

Literatūras apskata rezultātā tika definēts jēdziens garīgums (skatīt iepriekš) un to raksturojošās pazīmes:

1. vienības izjūta ar cilvēci, holisms;
2. dzīves jēgas meklējumi;
3. absolūto vērtību apzināšanās – cieņa, taisnīgums, miers, Citādā (*The Other*) izpratne;

8 Ksenia Tabakova, (2020) "Courses at Hyttiälä Station and Beyond: assisting courses to gain transferable skills" MODEST <https://www.youtube.com/watch?v=gGd5B19dWSA&t=13s> (skatīts 23.11.2020.)

9 Antti Johannes Lauri, Taina Maria Ruuskanen, Laura Irmeli Riuttanen, Hanna Tuula Katariina Vehkamäki, Markku Tapio Kulmala, "Pedagogical aspects and provision of transferable skills on short multidisciplinary research-intensive courses", in eds. H. K. Lappalainen, P. Haapanala, A. Borisova, S. Chalov, N. Kasimov, S. Zilitinkevich, & M. Kulmala, *Proceedings of the 3rd Pan-Eurasian Experiment (PEEX) Science Conference and the 7th PEEX Meeting* (2017), 244–246.

10 Andrés Tapia, *Talent Framework. The Inclusive Leader. Optimizing Diversity by leveraging the power of inclusion* (Korn Ferry Institute, 2019). <https://focus.kornferry.com/wp-content/uploads/2015/02/The-Inclusive-Leader-Talent-Framework.pdf> (skatīts 25.06.2020.)

4. personības integritāte (nedalāmība, veselums);
5. gribas izpausme vēlmē piedalīties, mācīties.

Minētās pazīmes tika izmantotas kā analīzes kategorijas kvalitatīvo datu interpretācijai un izvērtēšanai.

Tālākai pētījuma īstenošanai tika izvēlēta pedagoģisko metožu kopa. Metožu kopa izveidota atbilstoši iepriekšējo pētījumu rezultātiem (Geikina, Balode, 2019, izmantojot Tisdell, 2003 un Welling, K., Roebben, B., 2018) un ietver septiņus garīguma principus, kas pedagoģiski ir potenciāli transformatīvi:

1. autentiskums;
2. kognitīvas, emocionālas, attiecību un simboliskas izpausmes iespējas;
3. kultūrdažāda studējošo grupa un nodarbību ģeogrāfija;
4. personiskās un kultūras identitātes individuālo un sociālo dimensiju atklāšana;
5. kopīga transformējoša darbība;
6. mācību svinēšana;
7. laika ierobežotības apziņa garīgas transformācijas procesā.

Praktiskās teoloģijas praktikums Zviedrijā

Teoloģijas fakultāte sadarbībā ar Zviedrijas Evaņģēliski luterisko baznīcu un levu Graufeldi, kura ir bijusi virzītājspēks šim projektam, iesaistot Zviedrijas *Lettiska hjälpinsamlingen* (LH, Latvijas palīdzības fonds) locekļus, pēdējos 30 gadus ir īstenojusi projektu – praktiskās teoloģijas praktikumus Ēlandē, Zviedrijā.

LH organizācijas mērķis tika noteikts pēc Otrā pasaules kara. Rūpēs par latviešu bēgļu bērnu dzīves apstākļiem pēc latviešu un zviedru garīdznieku iniciatīvas tika izveidots fonds, lai palīdzētu jauniem un veciem cilvēkiem. Mācītājs Jānis Sviķis un viņa sieva Vilma organizēja vasaras nometnes bērniem un izdalīja finansiālu palīdzību vecāka gadagājuma cilvēkiem. Ar laiku, LH iegādājoties Sandbijas mācītājmuižu, Latviešu Evaņģēliski luteriskā baznīca Vācijā un Latviešu Evaņģēliski luteriskā baznīca Zviedrijā turpināja vasaras nometnes, kurās otrās paaudzes latviešu bērni pulcējās latviešu valodas, vēstures un kultūras studijās. Līdz ar Padomju Savienības sabrukumu 1991. gada decembrī un Latvijas atjaunoto neatkarību bija iespējama brīvāka apmaiņa starp Zviedriju un Latviju, un tika sākts trešais aktivitāšu vilnis. LH tagad varēja atbalstīt ģimenes un bērnus Latvijā, kuriem tā nepieciešama. Sandbijas mācītājmuiža kļuva par šādu tikšanās vietu, organizējot vasaras nometnes Latvijas bērniem un seminārus teologiem, kas ietver pastorālo apmācību un ieskatu Zviedrijas baznīcas darbā.

leva Graufelde ir pirmā sievietē, kas iecelta prāvestes amatā Latvijas luterāņu baznīcas vēsturē ārzemēs. Viņa koordinēja svētdienas skolu skolotāju, studentu un universitāšu skolotāju apmaiņas programmu Eiropas valstīs. Katru vasaru, pateicoties levi Graufeldei, teoloģijas studenti ceļo uz Zviedriju, lai uzzinātu, kā jaunieši tiek sagatavoti

iesvētībām, kā laulības, kristības un citi rituāli tiek veikti Zviedrijas ev. luteriskās baznīcas praksē. Zviedrijā mācītāji ir arī profesionāli apmācīti darbam slimnīcās un ieslodzījuma vietās. Ieva Graufelde turpina projektu, dodot iespēju daudziem bērniem no nelabvēlīgiem vai maznodrošinātiem apstākļiem Latvijā atpūsties Sandbijas mācītājmuižā Zviedrijā. (1996. gadā viņa saņēmusi Triju Zvaigžņu ordeņa apbalvojumu.)

Kopš 1989. gada Teoloģijas fakultātes studentiem ir bijusi iespēja pavadīt 10 dienas Ēlandē, lai profesionāli un garīgi pilnveidotos. Vieta un laiks ir ļoti svarīgi ne tikai garīgajai izaugsmei, bet arī studenta attieksmes veidošanās procesam, pieredzei un pārdomām/atjaunošanai par brīvības vērtību un demokrātiju, tai skaitā arī baznīcas vidē. Šis uzdevums var šķist mazāk svarīgs Rietumu teologiem, taču Austrumeiropas pieredzes kontekstā tas ir īpaši nozīmīgs. Katru gadu Teoloģijas fakultātes studenti Sandbijā, Ēlandē, tiek izaicināti ar daudzveidību, citādo un garīgo pieredzi. Semināra programmas mērķis ir izjust un pārdomāt īpašus praktiskās teoloģijas apstākļus, cēloņsakarības, veicināt studentu izpratni par sevi un stāties pretī iespējamiem profesionāliem izaicinājumiem. Programma ir organizēta tā, ka studenti ir iesaistīti un praktizē dažādu kristīgās tradīcijas svētdarbību un rituālu vadību. Pēdējos gados studējošu grupā mēdz būt iesaistīti nekristīgās tradīcijas vai nereliģiski studējošie. Tāpēc praktikuma programma tiek attīstīta, domājot, kā to padarīt iekļaujošāku dažādu tradīciju un uzskatu cilvēkiem. Semināra starppriekšmetu tēma ir studentu pašizziņa un garīgā labizjūta un izaugsme. Lai sasniegtu šo mērķi, programmā ir iekļautas mācīšanās aktivitātes, kas saistītas ar studentu garīgo izaugsmi, izmantojot antropocentrisko, hermeneitisko un fenomenoloģisko pieeju visu veidu garīguma veicināšanai, kā aprakstījis Šeldreiks¹¹ (*Schaldrake*) un Kourija¹² (*Kourie*), un Tisdellas¹³ formulētie septiņi garīguma principi, kas atklāj potenciāli pārveidojošu pedagoģiju (turpmāk minētie principi aprakstīti praktikuma programmas kontekstā un ilustrēti ar pētījuma kvalitatīviem datiem).

Definētie praktikuma programmas transformējošie principi raksturoti šādi:

1. **Autentiskuma (gan garīgā, gan kultūras) uzsvars** ir viens no svarīgākajiem prakses uzdevumiem. Mēs meklējam veidus, kā radīt vidi, kurā studenti dalās ar personīgo pieredzi, uzskatiem un izpratni. Tas prasa lielāko daļu laika, un ir gadījumi, reti, bet ir, kad kāds no grupas nevēlas dalīties savā personiskajā pieredzē. Tā ir programmā īstenota prakse – izvēles brīvība atklāt vai neatklāt savus individuālos pārdzīvojumus un pieredzi. Praktikumam sākam, palēninot laiku un nevis “skrienot” cauri

11 Philip Shaldrake, *Spirituality: A Brief History*. 2nd edition (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013).

12 Celia Kourie, “Spirituality and the University” in *Verbum et Ecclesia* 30 (1), (2009), 148–173. DOI: 10.4102/ve.v30i1.67

13 Elisabeth Jean Tisdell, *Exploring Spirituality and Culture in Adult and Higher Education* (San Francisco: Jossey-Bass A Wiley Imprint, 2003).

aktivitātēm un pārdomām, tā vietā laiku izmantojam dziļāki izpratnei. Pirmās trīs programmas dienas tiek pavadītas, lai meklētu pašu dalībnieku atbildes uz eksistenciāliem jautājumiem: Kas es esmu? Kur es esmu? Kurp es dodos? Ko es varu sagaidīt nobeigumā? Ļoti svarīga aktivitāšu daļa ir diskusijas par absolūtām vērtībām konkrētai grupai. Mēs izmantojam, piemēram, aktivitāti “Vērtību hierarhija”, kas tiek veikta, izmantojot piramīdveida diskusijas pieeju. Ikviens izvēlas 10 viņiem svarīgākās vērtības, pēc tam diskusijai izvēlas piecas kopīgās vērtības utt. Pēdējais solis šajā uzdevumā ir vienošanās par četrām grupai svarīgākajām kopīgajām vērtībām. Tas prasa laiku, bet diskusiju rezultātā dalībnieki kļūst arvien autentiskāki un atvērtāki viņu izpausmēs, pat ķermeņa valodā, tai skaitā arī citādām pieredzēm un uzskatiem.

Vairāki pētījuma dalībnieki par praktikuma programmas nozīmīgu resursu atzinuši **laiku** (tā palēninājumu):

S., 25–34: (16.08.2019.) *“Pagaidām pirmajā dienā es tiešām izbaudu nesteidzīgo laika ritējumu. Starp katru notikumu, nodarbību ir kāda pusstunda vai stunda brīva laika. Man patīk arī, ka varam izvēlēties – būt kopā vai būt atsevišķi. Pēc brokastīm daži braukājamies ar riteņiem. Citi lasa grāmatas, iet pastaigās.”*

Tomēr laika lēnais ritējums ir kvalitatīvi piesātināts:

V., 35–44: *“Visu šo laiku pa vidu bija ļoti daudz saspringtu notikumu. Bija daudz tikšanās ar cilvēkiem un jāstrādā ar dažādām uzrunām. Tas radīja tik piepildītu laiku, ka nebija vairs spēks un dažkārt vienkārši vēlmes rakstīt šo grāmatu.”*

Par autentiskuma uzsvāru un iespēju **būt pašam** izsakās vairāki pētījuma dalībnieki:

V., 35–44 2: (17.08.) *“Paldies par virzību un skatu ūdenī kā spogulī! Esi tas, kas tu esi! = Mufaska uzruna Simbam¹⁴! Paldies, paldies!”*

S., 35–44: (busiņā uz kaut kurieni, 19.08. ap 11.20) *“Man tik neizsakāmi patīk tas, ka drīkstam būt paši. Nekas nav uzspiests... nekas nav akmenī cirsts.”*

2. Vide, kas ļauj atklāt:

- kognitīvi (tekstu lasīšana un ideju apspriešana). Piemēram, Svēto rakstu lasīšana vai filmu skatīšanās kopā ar teoloģiskām pārdomām, kurās tiek paustas un pieņemtas dažādas perspektīvas, to skaitā nereliģiskas.

14 Tēli animācijas filmā “Kralis Lauva”.

Praktikuma programmā tradicionāli ir dienas ievada un noslēguma pārdomu aktivitātes, kurus parasti dēvē par svētbrīžiem. Veicot pētījumu, bija jāatzīst, ka šāda vienas tradīcijas lietota terminoloģija nav pārāk iekļaujoša citus kontekstus potenciāli pārstāvošiem dalībniekiem. Par vienu no pētījuma secinājumiem iespējams uzskatīt atziņu par praktikuma īstenošanā lietotās valodas un terminoloģijas maiņu uz iekļaujošāku.

Lai gan grupas sastāvs konkrētajā pētījumā ir reliģiski salīdzinoši homogēns, tomēr tiek novērtēta iespēja būt atšķirīgiem savos teoloģiskajos uzskatos:

S., 55–64: *“Kristību runa. Labs uzdevums, kaut pārstāvam dažādu teoloģiju.”*

Praktikuma programmā iekļautas daudzas aktivitātes. Nepārsteidz, ka dažas no tām ir atstājušas noturīgāku iespaidu nekā citas. Piemēram, dokumentālo filmu kopīga skatīšanās un pārdomas pēc tām nav pieminētas vispār vai pieminētas pastarpināti, reflektējot par vērtību tēmām. Savukārt tikšanās ar cietuma kapelānu atzīta par programmas ieguvumu un vērtību gandrīz visās dienasgrāmatās (5 no 6):

S., 25–34: (20.08.2019.) *“Šodien mums bija saruna ar priesteri Magnusu. Tas bija vērtīgi. Atmiņā iedūrās 2 lietas. Pirmā, ka vecākā paaudze vairāk kautrējas/jūtas vainīgi runāt par savām ģimenes problēmām. Un otrā bija stāsts par “reconciliation” – veidu, kā noziedzniekiem ļaut izjust un apzināties sava nozieguma sekas. Es aizdomājos, vai to mazākā mērā nevar pielietot ikdienas situācijās. Tikai vēl jāpadomā par veidu.”*

S., 35–44: (21.08. ap 10.00) *“Vakar bija interesanta diena. Bijām pie cietuma kapelāna. Kaut kas tai cilvēkā ir maģisks. Un lipīgs. Patīkama saruna, un jauka arī pēcgarša pēc tās. Ak, un tās pusdienas Āzijas bufetē. Cik es liktu vakardienai. Starp 7 un 8.”*

Tikpat labi kā tikšanos ar cietumu kapelānu dalībnieki novērtējuši vēl vienu aktivitāti – Kalmaras Pilsētas misijas apmeklējumu. Dalībnieki vērtē attieksmes un iespējas palīdzēt riska sociālo grupu pārstāvjiem. Kā pārņemt šīs pieredzes, kā mainīt savu attieksmi un rīcību:

S., 55–64: *“Pilsētas misija. Mani fascinē tas, kā, no vienas puses, ir atvērtība grūtam cilvēkam, ar kuru citiem dienestiem nav laika “ķēpāties”, radošums, individuāla pieeja atbilstoši vajadzībām (ateljē), un vienlaikus – tas kā tiek mācītas robežas (“izmazgā pats!”, alkometrs, signālpoga). Robežu mācīšanās pieder pie dziedināšanas – atjaunošanas procesa, kas ir ilgs un prasa ilgstošu “grace” (hessed princips ivritā). Patīkami pārsteidza, ka pēc krīzes kolektīvā attiecības izlīdzināt palīdz valsts nodrošināts “palīgs” psihologs vai – nevis tikai pārbaudes, bet palīdzība, un var saprast, ka cilvēki jūtas droši to izmantot.”*

S., 35–54: (21.08.) *“Ak, šī sievietē! Es nevēlētos būt bēgle, bet, ja būtu, tad vēlētos būt viņas aprūpē! Cik bieži arī es esmu kādu “norakstījusi”. Alkoholiķi, narkomānu... “pats vainīgs!” Jā, ir izdarītas kļūdas, nepareizas izvēles, bet dot iespēju. Meitene, kas visu bija zaudējusi, mainījās. Viņai vajadzēja pašai rast vēlmi mainīties, izrāpties no bedres. Apkārtējiem vajadzēja dot iespēju, dot atbalstu. Meitene ir dzīva. Šuj somiņas. Savs uzņēmums. Būt cilvēkam.”*

Līdz šim praktikuma programmā viens no pašizpētes instrumentiem bija Eneagrammas testa izpilde. Šogad programmas veidotāji nomainīja to pret Krāsu testu no teorētiskā materiāla “Dievs 9.0”¹⁵. Arī šī aktivitāte novērtēta kā attīstoša un garīgas pārdomas rosināša:

S., 55–64: *“Pārlasot dienasgrāmatu, saprotu, ka esmu palaidusi garām krāsu testu. (...) Paldies, ka šis tests bija programmā. (...) Izlasot skaidrojumu vēlreiz, saprotu vispārējo skatījumu uz reliģiju. Vēlme sintezēt piedāvā robežu dekonstrukciju, bet mana pieredze ir tā, ka sintezē ir nepieciešams tieši tas, cik bagāts, zinošs, kompetents, stabils, pārvaldošs, atbrīvots esi kļuvis savās robežās.”*

No datiem izriet, ka vidi, kas kognitīvi rosina iegūt un radīt jaunas zināšanas, pārdomāt un diskutēt tās, kā arī rosina vēlmi tās izmantot, raksturo Praktikuma aktivitātes – dienas ievada un noslēguma pārdomu uzrunu veidošana, tikšanās ar cietuma kapelānu un ģimeņu konsultantu Magnusu Hedkvistu, Kalmaras Pilsētas misijas apmeklējums un Kalmaras slimnīcas un krematorijas apmeklējums.

- Afektīvi un attiecības veidojoši (sadarbojoties ar citiem cilvēkiem un dzīves pieredzēm, idejām). Piemēram, dalībnieku vidū visjūtīgākā tēma ir par nāvi, sērām un izvadīšanas rituāliem. Īpaši Rietumu kultūras kontekstā, kas kultivē mūžīgās jaunības un skaistuma ideālus. Personiski nozīmīgs ir jautājums: ko nozīmē būt cilvēkam? Kas cilvēku (ne)atšķir no visas pārējās radības? Īpaši apstākļos, kuros mākslīgais intelekts kļūst par ikdienas sastāvdaļu un draudzes vai organizētās reliģiskās organizācijas biedru skaita samazināšanās jeb sekularizācijas apstākļos.

Viena no respondentēm norāda uz klusuma (palēninātā laika?) nozīmi kopīgas sadzīves procesā. Klusums, vajadzība pēc tā tiek identificēta kā garīgās labizjūtas pazīme:

S., 35–44: (Busiņš uz Sandbiju, 19.08. ap 19.40) *“Šodien bijis daudz iespēju kļūstēt. Ļoti patika. Līdz ar to gan pusdienas krietni ievilkās...taču mierinājumam tās mums ar ... (V., 35–44)¹⁶ sanāca labas. Laikam izdevās. Tūlīt pēc tam atkal brauciens...uz ragu. Nebiju zinājusi, ka man tik ļoti patīk vējš.”*

15 Mariona Kistenmahere, Tīlmanis Hāberers, Verners Tiki Kistenmahers, *Dievs 9.0. Kāda būs mūsu sabiedrības garīgā izauzsmē?* (Rīga: Zvaigzne ABC, 2016).

16 Minētie dalībnieku oriģinālie vārdi aizstāti ar viņiem piešķirto kodu.

V., 35–44: “Kādas ir sajūtas? Brīnišķīgas. Es nezinu, kas tieši ir tas, kas nomainīja bailes un stresu manī, bet sajūtas ir tādas, ka es esmu prieka pilns un laimīgs. Tāpēc es arī šīs izjūtas nosaukšu par Svētā Gara esamību manī. Tikšanās ar tik daudz gaišiem cilvēkiem – es teiktu Jēzus cilvēkiem rada sajūtu, ka pasaule ir pilna ar mīlestību un viss pasaulē ir kārtībā. Iespēja izrauties no ikdienas ļāva paskatīties uz savu ģimenes dzīvi no malas. Es sapratu, ka es ļoti mīlu savu sievu un meitas. Arī tas ir Sandbijas ieguvums.”

V., 35–44: “Bet te ir brīnišķīga daba un te ir klusums. Tikai patīkams vējš. Daba laužas manī iekšā un atbrīvo vietu Svētajam Garam. Joprojām nesaprotu, kas ir tas, kas manī iekšā pretojās/sāp/dusmojās vienkārši ļauties – smaidīt, mīlēt, priecāties un pieņemt.”

- Simboliski (izmantojot tādas mākslas formas kā dzeja, vizuālā māksla, mūzika, drāma). Piemēram, uzdevumi pirmajā prakses dienā (ierašanās un aizbraukšana ir adaptācijas dienas) ir meklēt atbildes uz diviem jautājumiem: kas es esmu? Kādas ir manas attiecības ar Dievu / augstāku spēku / absolūto garu vai cilvēci? Demonstrējot tapušos attēlus, dalībnieki dalās personiskos stāstos (biogrāfijas kā “dzīvs dokuments”). Vēl viena aktivitāte, kuru daudzi dalībnieki ir pozitīvi novērtējuši, ir pārdomas par luterāņu rožukroni jeb dzīvības pērlēm, kas tiek izmantotas kā ietvars garīgām pārdomām, ceļojot pa *Öland Alvar* (studenti to sauc par “tuksnesi”). Tādējādi mācību procesā ir iespējams praktizēt gan askētisko klosteru (ierobežots noteiktā laikā), gan mītisko garīgumu. Bet pravietiski kristīgais garīgums tiek veicināts, izmantojot dažādus praktiskus uzdevumus kā teoloģijas pētījumu daļu¹⁷. Piemēram, dienas ievada un noslēguma pārdomu (svētbrīžu) vadīšana.

S., 55–64: “Kas es esmu? Jau no rīta gribējās gleznot, neatļāvos, jo jāgatavo svētbrīdis. Un tad – uzdevums ar gleznošanu. Saprotu, ka par sevi nevaru runāt atrauti no pasaules visapkārt – kā laikā, tā telpā. Es ↔ pasaule – tēls nāca pirms skaidrojuma. Es ↔ Dievs – skaidrojums nāk gleznošanas laikā. Nezinu, vai atgriezīsies, vai tikai uz priekšu iesim, bet kaut kas noformulējas tagad – rakstot ES ESMU TĀ/TAS, KO DIEVS AR MANI DARA.”

V., 35–44: “Vakardien ļoti skaists bija rīta svētbrīdis – sajutu gaismu un mīlestības pilnu vidi sev apkārt. Vingrinājums ar zīmējumiem vakar likās viegls tajā brīdī, kad tas bija jātaisa. Ātru roku sazīmēju to, kas ir iekšā, bet... IZRĀDĀS, TĀS STRĀDĀ SAVĀDĀK – LĒNĀM UN PĒC TAM. IT ĪPAŠI TAGAD, PĒC ½ DIENAS SKATOS UZ TIEM ZĪMĒJUMIEM PIE ŠĶŪŅA SIENAS UN TIE DOD PAMATĪGU VĒSTĪJUMU. ŠODIEN IR MAZĀK IEKŠĀ

17 Philip Sheldrake, *Spirituality: A Brief History*, 15–17.

preteklības, joprojām nesaprotu no kurienes taij kājas auga. Varbūt tiešām pilsētas stress iet ārā un vairāk mani pārņem dabas mīlestība/spēks.”

S., 35–44: (Busiņš uz Sandbiju, 19.08. ap 19.40 PM) *“Un tas tuksnesis. Klusums vējā ir tik ļoti vedošs. Tādās tālēs sevī sen nebiju aizstaigājusi. Pavisam citādas lūgšanu krelles. Ar citādu pārdomu kārtību, ar citādiem pārdomu galamērķiem. Un tās jaukās tuksneša un nakts zīlītes, un pērlītes. Tās mani uzrunāja visvairāk. Laikam ilgi tās biju gaidījusi. Nāca tieši laikā. ... (mācītbspēka) balss mierpilni runājot skan brīnišķi... it kā zemu it kā silti.”*

3. **Lasījumi, kas atspoguļo grupas dalībnieku kultūru un konkrētās ģeogrāfiskās vietas kultūru plurālismu, attiecībā uz kursa saturu.** Piemēram, katrā grupā ir cilvēki ar dažādiem reliģiskiem, konfesionāliem vai nereliģioziem uzskatiem. Dalībnieki, kuri ceļo vairāk nekā citi, dalās savā starpkultūru komunikācijas pieredzē. 30 gadu praktiskuma vēsturē ir bijuši gadījumi, ka šāda veida līdzdalītā pieredze ir emocionāli ietekmējusi grupas dalībniekus un palīdzējusi viņiem pārveidot personību. Nevis ar izteiktām mācību darbībām, bet gan dzīvojot kopā un ar grupu, veidojot unikālu kopienu (nereti pēc atgriešanās Latvijā šīs kopienas gars ir ticis apzīmēts “Sandbijas sekta”). Šīs kopīgās dzīves sekundārie rezultāti ir neizbēgama attiecību ar citiem veidošanas un veidošanās pieredze. Ne katrai grupai izdodas veiksmīgi izveidot šādas attiecības.

S., 25–34: (24.08.2019.) *“Man īsti nebija gan viegli. Brīžam ļoti noguru no tiem cilvēkiem, kuri visu laiku runā, cenšas vērst uzmanību uz sevi. Mācījos atslēgt to runāšanas skaņu. Tā ir laba skola. Esmu pateicīga Sandbijai, ka tā man parādīja, kā šādi atšķirīgi cilvēki kā mēs varam sadzīvot kopā. Šajā kompānijā ir salīdzinoši grūti tikt pie vārda. Interesanti, vai, esot šeit ilgāk, es arī censtos runāt vairāk, pārtraukt skaļākos cilvēkus? Varbūt tas radītu manī kādu neiecietību?”*

S., 55–64: *“Iesvētības. Esot lielajā, ļoti skaistajā baznīcā, viegli aizmirst, ka tā ir maza, nomaļa miestiņa baznīca, aizmirst to, ka tie ir nomaļas vietas lauku bērni. Dievkalpojums skaists, vizuāli nostrādāts, piemērots tam, ka klāt cilvēki, kuri ir tik pa šādiem gadījumiem. Manuprāt, pats būtiskākais (informācija atklājās sarunā ar mācītāju pēc dievkalpojuma) nav skaistais notikums, bet viņa darbs ar jauniešiem gada garumā, INDIVIDUĀLAS AIZLŪGŠANAS, ABI CEĻOJUMI. Uz kuģa, kā viņš teica – lai mēs iepazītu viens otru. Tas nozīmē arī mācītāju. Viņš nebaidījās liecināt par KRISTU sadzīvē – šaurā telpā dzīvojot kopā. IR VIEGLI NORUNĀT, daudz grūtāk – ieaicināt savā ikdienā “rabi, kur tu dzīvo? Nāciet un redziet...” INTEGRITĀTE IR TĀDĀ SITUĀCIJĀ. Uz Londonu – redzi plašumu. Nezinu, cik viegli vai grūti vecākiem ir to nofinansēt (manai draudzenei Norvēģijā līdzīgā situācijā tas nozīmēja aizņēmumu), bet svarīgi, ka draudze, tas, kas saistās ar ticību, iedod plašākus kontekstus. Nevis tūrisma aģentūra.”*

4. **Kultūras un citu identitāšu individuālo un kopienas dimensiju izpēte.** Ir gadījumi, kad studenti pēc atgriešanās mājās dziedina attiecības ar kādu personu. Pārveidojoša vide ir tāda, kurā cilvēki spēj/drīkst radīt jaunu, atšķirīgu pieredzi, ko viņi var izmantot turpmākās savas identitātes vai teoloģisko uzskatu pārdomās.

V., 35–44: *“Vakardienas svētbrīdī ... (S., 55–64) mūs iepazīstināja ar ebreju Sabata vakariņām. Pats to uztvēru kā sociālantropoloģisku lekciju. Mani nepaņēma tas vispār. Daudz dzirdēju neapmierinātus komentārus no citiem, ka par daudz Vecās Derības, ka nevajag tēlot ebrejus, ja tāds neesi utt. Man tas nozīmēja tikai interesantu lekciju par to, kā dzīvo citi, un tā ļāva pārliciecināties, ka ebreju tradīcijas nav īsti mans.”*

S., 55–64: *“Man patīk, kad katolis paliek katolis arī šādā raibā kompānijā un baptists paliek baptists. Man ļoti traucē, ja tiek nocirsta iespēja arī citiem iepazīstināt vienam otru ar neparastu teoloģisko skatījumu. Atvērtība un dialogs var pastāvēt tikai tad, ja ir pietiekoši spēcīga sarunu biedra balss. Un vēlēšanās iepazīt dziļāk otru runātāju.”*

5. **Sadarbība, kas tiek paredzēta un izpaužas dažādos mācību aspektos un pārmaiņu stratēģijās.** Piemēram, rūpējoties par citiem, gatavojot ēdienu. Daļa programmas ir studentu virtuves dežūras divu trīs cilvēku grupās. Dežūrās tiek sagatavotas un pasniegtas brokastis, pusdienas un vakariņas pārējiem dalībniekiem. Šādā kopdarbā studenti dalās ne tikai ar savām zināšanām (ēdienu receptēm), bet arī ar dzīves pieredzi, māca viens otram īpašas iemaņas, kas nepieciešamas ēdienu gatavošanai un ne tikai. Dažkārt dežūru laikā sāk parādīties sacensību gars, kas šo aktivitāti padara vēl interesantāku.

V., 35–44: *“Ir otrā diena. Pa lielam kļūst skaidra kārtība – kā te viss notiek?! Šobrīd esmu ļoti apmierināts ar “sektas” dalībniekiem. Man ir no kā mācīties un daudz mācīties. Galva joprojām – vate. Laikam vēl pilsētas un ikdienas stress manī ir ļoti daudz.”*

V., 35–44 2: *“Joprojām apbrīnoju ... (V., 35–44 2), savas istabas biedru – viņam gan daudz Dievs ir devis – gan bēdu, gan prieku. Bet viņš visu to panes. Pats joprojām satraucos, ka nav idejas svētbrīdim. ☺”*

V., 35–44 2: *“Joki, sarkasms, smieklī – saliedēta komanda! Asaras, sarunas, domu apmaiņa – stiprināta komanda! Tas, lūk, ir tas, ko vēlos no Sandby paņemt līdzi turpmākai dzīvei un ne kā atmiņas, bet kā praksi. Rūpes par to, ka es visu nevaru ēst, ir jūtamas spēcīgi! Paldies!”*

6. **Mācību svinēšana un kursa noslēguma nodrošināšana.** Dalība šāda veida programmā ir brīvprātīga. Brīvprātība ir viens no programmas īstenošanas pamatprincipiem. Šogad studenti, izvēloties piedalīties, piekrita dalībai izglītības darbības pētījumā. Gandrīz katra programmas aktivitāte ir dalībnieku pašvadīta, tāpēc dalībniekiem ir iespējas izlaist šo aktivitāti, ja pastāv īpaši apstākļi vai emocionāli iemesli. Es atceros, ka reiz nerelīģioza dalībniiece ar bērnumu pieredzi neizmantoja noteiktas garīgas aktivitātes, piemēram, lūgšanas, un emocionālās spriedzes dēļ vienu dienu palika ārpus visām aktivitātēm. Mācību svinēšana izpaužas kā brīvas, patīkamas un priecīgas aktivitātes. Mēs esam svinējuši dzimšanas dienas, īpašus gadījumus (programmas 30. gadadienu vai Baltijas ceļa 30. jubileju utt.). Reizēm studenti spontāni ierosina tādus notikumus kā laulības svētīšana vai īpašas svinīgas darbības noslēguma vakariņu laikā. Programmas izvērtējums aizbraucot (ik gadus dalībnieki aizpilda aptauju par konkrētās programmas norisēm gan kvantitatīvi, gan kvalitatīvi) ir labs veids, kā pārdomāt, apkopot un izteikt savu pieredzi šādas studiju programmas noslēgumā.

V., 35–44: “Es domāju, ka Dievam uz mums visiem ir savs plāns. Mēs to bieži precīzi nezinām, bet uzticamies Dievam. Zinām, ka viss būs labi. Tāpēc es nevaru īsti pateikt – kā es te nokļuvu. Bet es esmu ļoti laimīgs, ka es te nokļuvu un es ļoti daudz iemācījos un ieguvu no šīm 10 dienām Sandbijā.”

7. **Augstākās izglītības mācību robežu atzīšana un personības pārveidošanās ir ilgstošs process, kas prasa laiku.** Kā jau minēts iepriekš, ne katra grupa un katra gada programma ir 100 % veiksmīga sasniegt tūlītējus rezultātus. Neraugoties uz to, gadiem ejot, studenti atceras savu pieredzi par piedzīvoto programmā kā iedvesmojošu satikšanos turpmākai transformācijai. Jāņem vērā, ka šis nav tradicionālās mācību aktivitātes klasē. Tas ļauj man izvirzīt tēzi, ka tradicionālajai videi un pieejai akadēmiskajām studijām ir jāmeklē arī alternatīvas tālejošā mērķa sasniegšanai – ne tikai pārnest un radīt jaunas zināšanas un izpratni vai mācību prasmes, bet arī veicināt kompetences, kas ietver cilvēka gribu, attieksmi un vēlmi rīkoties. Garīgums un garīgā labizjūta ir šāda veida kompetences sastāvdaļa.

S., 35–54: (22.08.) “Katra cilvēka transformācija ir katra cilvēka izvēle. Sandbijas komanda var kaut vai uz galvas stāvēt!!! ja negribēs, nekas nenotiks. Varbūt nepieņem tagad, bet padomās vēlāk. Varbūt nav izdevīgi iet pret straumi.”

S., 55–64: “Dienas gaitā, pārdomājot šīs dienas notikumus un programmu, saprotu, ka mazāk baidos būt tā, kādu Dievs mani apstiprina, jau to no mazām dienām cilvēki ir gribējuši iegrozīt pa savam, lai es atbilstu standartam. To, kas ar mani notika apm 10 gadu vecumā (“Tuksneša” atbilde), teoloģiski esmu spējīga saprast

tikai tagad un ar to nostāju, kāda man ir tagad. Pirms gadiem 5–10 arī man izpratnes nebūtu un atbildei gatava es nebūtu. Līdz ar to nevar pārmest, ka kaut kādas šādas pieredzes neizprot, jo Dievs katru mūs ved savā un citādā ceļā. Bet uzticēties tam, kā Dievs manī runā – to man šīs dienas un notikumi ir palīdzējuši. (..) Pasaules izlabošana nenozīmē tās standartizēšana, “religiozēšana” vai ideoloģizēšana. Tas nozīmē – ļaut, lai Dieva nodoms caur manu dzīvi var notikt – pie manis, cilvēkiem, dabas, sabiedrības, valsts – visur, kur iesaistāties! Tā cilvēks realizē savu fundamentālo atšķirību no dzīvnieka – Dieva dvašu, ko ivritā sauc pa NEŠEMĀ – DVĒSE-LE. Paldies, ka Tu [grupas vadītāja – L. G.] esi šajā plūsmā!”

V., 35–44 2: *“Man šī bijusi audzinoša un īpaša, spraiga (atšķirīgi no ikdienas) un svētīta 10 dienu svētceļojuma gaita!”*

V., 35–44: *“Šī izglītošanas skola ir jāturpina. Tā ir izredzēto iespēja, nonākt šajā vidē un paskatīties uz visu šo no malas, tajā pašā laikā aktīvi iesaistīties. Dod Dievs ... spēku un veselību turpināt šo pasākumu vēl daudzus gadus!”*

Pētījuma norise un rezultāti

Pētījuma programmas pamatprincipi ir iekļaujoša mācību vide, kas sekmē individuālā garīguma un garīgās labizjūtas attīstību; dialogiska prakse dalībai starpreliģiskā dialogā, kas atļauj artikulēt dažādu (ne)religisku tradīciju “kodola identitātes” (*core identities*) un akceptēt “cieņpilnas domstarpības” dažādu pasaules uzskatu vidū.

Šādos principos balstīta dialoga fokuss ir nevis uz vienotu uzskatu veidošanos, bet gan savstarpēju bagātināšanos citam cita pieredzē.

Minētā pedagoģisko metožu kopa tika aprobēta 2019. gada augustā LU TF izbraukuma praktiskās teoloģijas mācību praktikumā “Sandbija 2019” Zviedrijā. Aprobācijā tika veikts daļējs pedagoģisks eksperiments ar jauktu pētniecības metodoloģiju – kvantitatīvi veikti divi pētījuma dalībnieku garīgās labizjūtas mērījumi (pirms un pēc pedagoģiskās intervences), kas papildināti ar kvalitatīviem datiem (dalībnieku dienasgrāmatu ierakstiem), lai izskaidrotu kvantitatīvos datus.

Pētījuma dalībnieku garīgās labizjūtas mērījums

Deivids O. Mobergs ir viens no pazīstamākajiem garīguma pētniekiem. Viņa raksts “Garīguma pētījumi: neizmērāmā mērījumi?”¹⁸ atklāj šīs sarežģītās pētniecības jomas vēsturisko attīstību, starpdisciplināro dabu un pētnieku

18 David O. Moberg, “Spirituality research: Measuring the Immeasurable?” in *Perspectives on Science and Christian Faith*, Volume 62, Number 2 (June 2010), 99–114.

diskusijas. Piemēram, vienā un tajā pašā vecuma grupā / paaudzē pētījuma rezultāti var ievērojami atšķirties garīgā jūtīguma un brieduma aspektā. Bībeles vērtējumu izteiksmē daži respondenti ir garīgi miruši, savukārt “no jauna dzimušie” var palikt garīgi zīdaini (1Kor 3:1–4; Ebr 5:11–14) Jauniešu grupās iespējams, ka respondentiem nav pietiekamas reliģiskās un/vai dzīves pieredzes, lai varētu reflektēt par garīguma jautājumiem. Izmantojot pētījuma instrumentu datu vērtējumam, kas iegūti pirms un pēc kādas iedarbības (kā šajā gadījumā pedagoģiskās intervences rezultātā), pastāv risks, ka atkārtotā testa rezultāti “mainīsies”, jo būs izstrādājies pieradums pie testa detaļām (respondenti atcerēsies iepriekšējā testa rezultātus un koriģēs savas turpmākās atbildes). Kā norāda Mobergs, pat ja esam īstenojuši kādu ietekmes darbību, tas negarantē, ka garīgums individuāli mainīsies. Ja garīgums primāri ir iekšējs “sirds stāvoklis”, to nav iespējams “iemācīt/uzspiest” ārēju faktoru iespaidā. Turklāt jāreķinās ar pētniecības ētikas un “brīvās gribas” nosacījumiem, jo garīgums var ietvert būtiskus teoloģiskus jautājumus, kas var izaicināt šos nosacījumus. Jāņem vērā, ka neliela izlases kopa nesniedz statistiski nozīmīgus rezultātus. Tāpēc šī konkrētā pētījuma gadījumā varam runāt tikai par konkrētās grupas dalībnieku garīgumu un garīgo labizjūtu. Šie dati nav vispārināmi. Ņemot vērā šo risku, praktikuma programmas izvērtējumam tiks pievienoti kvalitatīvie dati. Mobergs gan norāda, ka, viņaprāt, “...sociālā nozīmība, ko atklāj lieli un konsekventi, bet statistiski nenozīmīgi rezultāti no daudzām mazām izlasēm, ir svarīgāki nekā mazas, bet statistiski nozīmīgas atšķirības lielā izlasē.”¹⁹ Varu vēl piebilst, ka visi garīguma pētījumi ir nepilnīgi un nepabeigti. Garīgums ir tik visaptverošs, universāls un visu iekļaujošs fenomens, ka pētnieki spēj uztvert tikai atsevišķus gadījumus un vienības, kas ir tikai niecīgi piemēri, kuri atspoguļo garīguma aprīnojamo veselumu.²⁰

Garīguma pētījumi, atsaucoties tēmas popularitātes pieaugumam sabiedrībā kopš 80. gadiem, atklāj reliģiskus un daļēji reliģiskus fenomenus, piemēram, tādus kā meditācijas, misticisms, fiziska dziedināšana, garu izsaukšana, buršanās, *New Age* kultus, alternatīvās reliģijas, kurās atklāti vai slēpti izmantotas antikās Grieķijas, gnostiķu un Austrumu reliģiju tēmas un tehnikas. Garīgums pēdējās desmitgadēs pārsvarā ir pētīts saistībā ar tādām pētniecības jomām kā reliģija, veselība un labizjūta.²¹ Šī pētījuma pienesums diskusijās par garīguma pētījumiem ir jau minētajām disciplīnām pievienot arī teoloģisku un pedagoģisku perspektīvu. Garīgums arvien biežāk tiek atzīts par iespēju iepazīt dziļāk un plašāk sabiedrības un cilvēka būtību un pamatus.²² Itāļu so-

19 David O. Moberg, “Spirituality research: Measuring the Immeasurable?”, 107.

20 David O. Moberg, op. cit., 111.

21 Ibid., 99.

22 David O. Moberg, “Spirituality research: Measuring the Immeasurable?”, 100; Charles Y. Glock, “On the Study of Religious Commitment”, Research Supplement, *Religious Education* 59, no. 4 (1962), 98–110.

ciologs Luidži Sturzo²³ lieto jēdzienu “patiesā dzīve”, kas ietver sešas personiskās reliģiozitātes jeb garīguma pazīmes.

Konkrētā garīguma un garīgās labizjūtas pētījuma praktikuma programmas īstenošanas kontekstā izpētes instruments ir D. O. Moberga radītais Garīgās labizjūtas tests (1984). Tas ir “multidimensionāls izvērtējuma instruments, lai izvērtētu reliģiozitāti garīgo izaugsmi un briedumu veseluma perspektīvā”²⁴. Instrumenta izstrāde balstās garīguma definīcijā, kas attiecas uz “cilvēka iekšējiem resursiem, it īpaši viņa absolūto iesaisti, pamatvērtībām, ap kurām strukturētas visas pārējās vērtības, centrālā dzīves filozofija – reliģiska, antireliģiska vai nereliģiska, kas vada cilvēka izturēšanos saistībā ar cilvēka būtības nemateriālajām un pārdabiskajām dimensijām”²⁵. Minētā izpētes instrumenta idejiskais ietvars satur respondenta attiecības ar Dievu, sevi, kopienu un vidi. Tas ir plašs, jo ietver sociālo attieksmju, pašuztveres, teoloģiskās orientācijas, reliģisko pārliecību, viedokļu, pieredzes, preferenču, piederības un dažādus ar labdarību saistītus jautājumus. Instrumenta izvēli noteica Moberga definētie izpētes mērķi: 1) plānot aktivitātes un izvērtēt attīstību reliģiskajā grupās un organizācijās; 2) vēlme mērīt baznīcas veselībai vitālās pazīmes; 3) vēlme mērīt baznīcas izaugsmes un pagrimuma (*decline*) iemeslus; 4) interese izvērtēt ticības intensitāti. Pirmais un ceturtais mērķis atbilst konkrētā izglītības darbības pētījuma mērķim. Instrumentā ietverti 82 jautājumi, kur daļa jautājumu ir autora pievienoti jau iepriekš aprobētu jautājumu daļai.²⁶ Jautājumiem ir vismaz minimāls kristietības fons, jo, piemēram, neticīgiem respondentiem ir diezgan viegli noraidīt jebkādas reliģiskus apgalvojumus. Visas četras izpētes instrumenta daļas ietver “indikatorus, reflektorus vai garīgās labizjūtas aspektus, bet ne obligāti tos izmēra”²⁷. Izpētes instrumentam ir piecas daļas, pirmajā daļā 50 jautājumu, otrajā daļā 16 apgalvojumu, trešajā daļā astoņi dažādu izjūtu dihotomi pāri, ceturtajā daļā 14 jautājumu, piektajā daļā demogrāfiskie dati sešās pazīmēs. Mobergs identificē 13 mērījumus un pazīmes:

- 1) Eksistenciālā labizjūta (I daļas 5., 6., 12., 17., 25., 27., 29., 32., 34. jautājums).
- 2) Reliģiskā labizjūta (I daļas 4., 6., 8., 14., 16., 18., 26., 28., 31., 33. jautājums).

23 Luigi Sturzo, *The True Life: Sociology of the Supernatural*, trans. Barbara Barclay Carter (London: Geoffrey Bles, 1947).

24 “Spiritual Wellbeing Questionnaire” rev. by Michael J. Boivin in *Measures of Religiosity* ed. Peter C. Hill and Ralph W. Hood Jr. (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999), 375.

25 David O. Moberg, Subjective measures of spiritual well-being in *Review of Religious Research*, 25, 352–359.

26 David O. Moberg, *Subjective measures of spiritual well-being*, 354.

27 “Spiritual Wellbeing Questionnaire”, 375.

- 3) Iekšējā labizjūta (III daļas 1.–8. izjūtu pāris).
- 4) Kristīgās ticības indekss (I daļas 19., 20., 21., 24., 35., 47., 49. jautājums un IV daļas 15. jautājums).
- 5) Pašapmierinātības indekss (I daļas 1., 3., 13., 22., 46. jautājums).
- 6) Personiskā dievbijība (IV daļas 9., 10., 11., 13., 14. jautājums).
- 7) Subjektīvā garīgā labizjūta (I daļas 36., 37., 38., 39. jautājums).
- 8) Optimisms (I daļas 2., 9., 23., 40. jautājums).
- 9) Reliģiskais cinisms (I daļas 41., 42., 44. jautājums).
- 10) Elitisms (I daļas 30., 43. jautājums).
- 11) Politiskā iesaiste (II daļas 51., 54., 55., 56., 57. jautājums).
- 12) Reliģiskā iesaiste (II daļas 52., 58., 59., 60., 61. jautājums).
- 13) Labdarības iesaiste (II daļas 53., 62., 63., 65., 66. jautājums).

Četras izteiktākās pazīmes jeb **garīgā labizjūta ir kristīgās ticības indekss, pašapmierinātības indekss, personiskā dievbijība un subjektīvās garīgās labizjūtas indekss.** Optimisma (reflektē par cilvēka dabu kā labu un dānu), reliģiskā cinisma (reflektē par reliģiju negatīvi vai pesimistiski) un elitisma mērījums ir statistiski visvājākais, un autors pats ir ieteicis izņemt šos rādītājus/jautājumus ārā. Mobergs minēto izpētes instrumentu aprobējis ASV un Zviedrijā, un faktoranalīzē atklājās septiņi indeksi. Procedūra testa aizpildei, kuru aprakstījis Mobergs, atbilst tai, kura tika īstenota konkrētajā pētījumā: ierodoties Sandbijas mācītājmuižā (pirmā diena), pētījuma dalībniekiem tika izdalīti testi individuālai aizpildīšanai un atkārtoti izdalīti testi pēdējā praktikuma dienā (10. diena). Pētījuma dalībnieki paši izvēlējās kodus, ar kādiem atzīmēja savus testa eksemplārus, un tie tika identificēti arī kā pirmais vai otrais tests. Pētījuma dalībnieki testus aizpildīja individuāli, un tas aizņēma 30–60 min.

Mobergs savu izpētes instrumentu salīdzināja ar Reimonda F. Palutziāna un Kreiga V. Elisona (Paloutzian & Ellison, 1982) izstrādātā instrumenta izmantošanas rezultātiem. Abu pētnieku grupu rezultāti savstarpēji sasaucās. Tā eksistenciālās labizjūtas daļas Polutziāna un Elisona pētījumā korelācijas koeficients ar Moberga pašapmierinātības indeksu bija 0,73. Līdzīgi, Polutziāna un Elisona pētījuma labizjūtas testam ir koeficients 0,86 ar Moberga kristīgās ticības indeksu, 0,7 ar personisko dievbijību, 0,63 subjektīvās sociālās labizjūtas indeksu un 0,63 ar reliģiskās iesaistes indeksu.

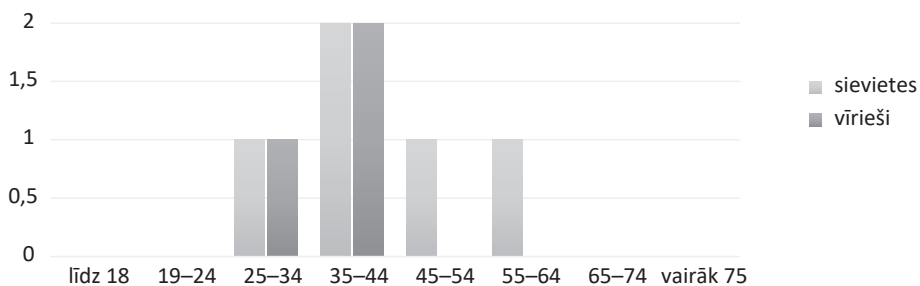
Pētījuma dalībnieki

LU Teoloģijas fakultātes bakalaura un maģistra studiju programmu studenti, kuri brīvprātīgi izteikuši vēlmi piedalīties pētījumā. Kvalitatīvo datu kodi veidoti šādi: lielais burts S vai V norāda dzimumu, aiz komata norādīta respondenta vecuma grupa atbilstoši dienasgrāmatai uzrādītajai.

Demogrāfiskie dati

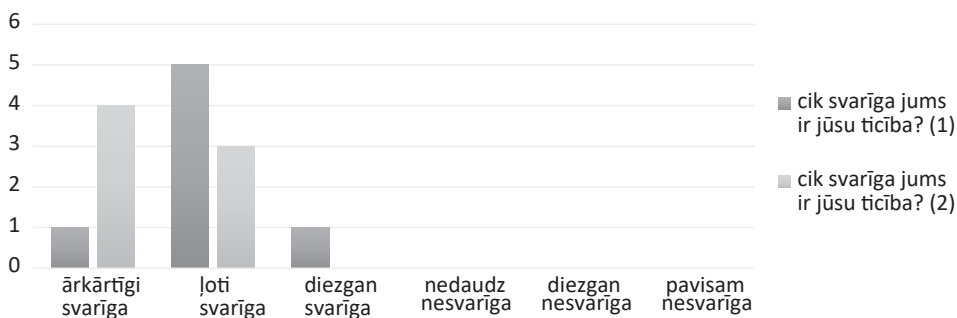
Demogrāfisko datu raksturojums atbilstoši izmantotajam pētījuma instrumentam “Garīguma labizjūtas pētījums” pēc Moberga, 1984.²⁸

Pētījumā piedalījās – kvantitatīvajā daļā septiņi dalībnieki (seši studenti, viens docētājs), kvalitatīvajā daļā seši dalībnieki, visi studenti). No tiem trīs vīrieši, četras sievietes. Vecuma grupas: līdz 18, 19–24, 25–34, 35–44, 45–54, 55–64, 65–74, vairāk par 75.



1. diagramma. Pētījuma dalībnieku dzimuma un vecuma sadalījums

No datiem izriet, ka pirms praktikuma programmas īstenojuma vairākums respondentu (5) norādīja, ka viņu ticība viņiem *ir svarīga*, savukārt pa vienam respondentam atzina, ka tā ir *ārkārtīgi svarīga* un *diezgan svarīga*. Pēc 10 dienu praktikuma programmas īstenošanas dati liecina, ka trim respondentiem mainījies attieksme ticības svarīguma jautājumā no *ļoti svarīga* uz *ārkārtīgi svarīga*. Respondents, kurš uzskatīja, ka viņa ticība viņam ir *diezgan svarīga*, ir mainījis savu attieksmi uz *ļoti svarīga*. Var pieņemt, ka īstenotā programma ir sekmējusi personiskās ticības nozīmīguma vērtības pieaugumu.



2. diagramma. Pētījuma dalībnieku ticības nozīmīguma vērtējums

28 “Spiritual Wellbeing Questionare”, 375–381.

Divi no septiņiem respondentiem uzskata, ka viņu garīgā labizjūta ir ievērojami pasliktinājusies pēdējo 10 gadu laikā. Pārējie pieci atbild, ka tā ir kļuvusi ievērojami / daudz labāka. Jāpiemin, ka, salīdzinot pirmā un otrā mērījuma datus, respondents, kurš novērtēja savu labizjūtu kā *ievērojami sliktāku*, pēc programmas īstenošanas to novērtēja kā *daudz sliktāku*. Viens solis pozitīva vērtējuma virzienā. Secinājumā iespējams izdarīt pieņēmumu, ka kopumā pētījuma dalībnieku grupa ir reliģiski aktīva un ar to saistās viņu garīgās labizjūtas pieaugums.

Vairākums jeb pieci respondenti apgalvo, ka pieder konkrētai draudzei vai sinagogai un ir aktīvi tās locekļi, bet divi atlikušie ir kādreiz piederējuši kādai draudzei. Gandrīz visi respondenti apgalvo, ka viņu reliģiskā piederība atšķiras no abu vecāku reliģiskās piederības. Tikai vienā gadījumā tā ir tāda pati, kāda bijusi mātei. Grupa ir salīdzinoši viendabīga savās reliģiskajās izvēlēs: trīs dod priekšroku protestantiem, viens Romas katoļiem, viens jūdaistiem, un divi apgalvo, ka nedod priekšroku nevienai tradīcijai. Viens respondents no tiem, kas nedod priekšroku nevienai tradīcijai, savu izvēli papildināja ar ierakstu: “Esmu par to, ka cilvēks tic Dievam”. Respondents, kurš norādīja, ka dod priekšroku jūdaismam, pie kategorijas “cita” pierakstījis “dievbijīga”. Respondents, kurš pirmajā mērījumā norādīja, ka nedod priekšroku nevienai tradīcijai, bet nepapildināja ar skaidrojumu, otrajā mērījumā jau ierakstīja, ka dod priekšroku citai tradīcijai, neminot, kurai. Tas varētu liecināt, ka programmas īstenošanas laikā kādu iemeslu dēļ respondents ir mainījis viedokli par labu kādai noteiktai tradīcijai.

Salīdzinot pirmā un otrā mērījuma datus atbilstoši definētajiem indeksiem un kategorijām, iegūta šāda aina.

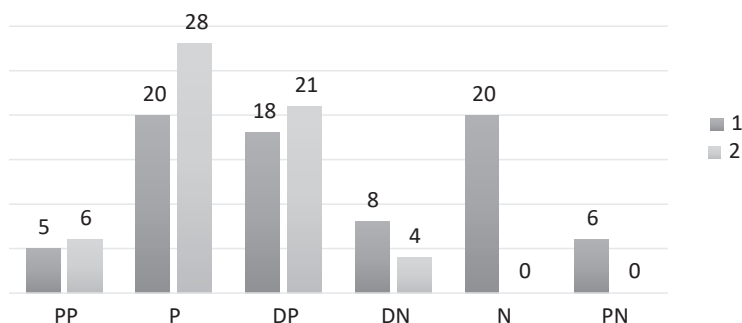
Subjektīvā garīgā labizjūta (I daļas 36., 37., 38., 39. jautājums)

Ja manas domas par reliģiju būtu citādas, arī mans dzīvesveids būtu citāds

Man piemīt garīga labizjūta

Mani draugi ir pārliecināti par manu garīgo labizjūtu

Mani ģimenes locekļi vai radi ir pārliecināti par manu garīgo labizjūtu

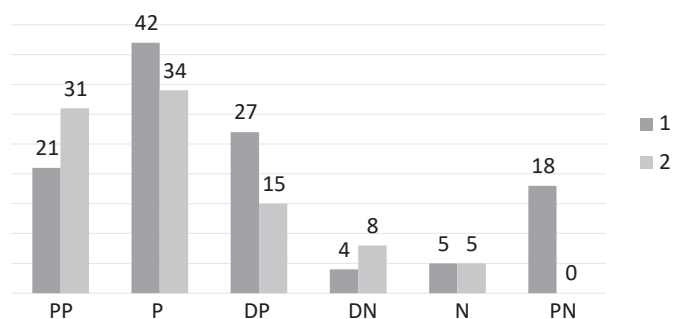


3. diagramma. Pētījuma dalībnieku subjektīvā garīgā labizjūta

Apgalvojumā “Ja manas domas par reliģiju būtu citādas, arī mans dzīvesveids būtu citāds” otrajā mērījumā dalībnieki mainījuši savus uzskatus no *piekrītu* uz *daļēji piekrītu*. Savukārt pārējo jautājumu sākotnējās atbildes *nepiekrītu* vai *daļēji nepiekrītu* pārvietojušās uz pozitīvo atbilžu pusi. Lai gan šos datus nav iespējams vispārināt, tomēr pēc 10 dienu īstenotas mērķtiecīgas pedagoģiskas darbības iezīmējas tendence, ka programmas dalībnieki garīgo labizjūtu vērtē pozitīvāk un nav tik kategoriski, sasaisot savus uzskatus par reliģiju ar savu dzīvesveidu. Otrais secinājums varētu norādīt uz pašizpratnes transformāciju izmantoto pašizpratnes uzdevumu rezultātā.

Kristīgās ticības indekss (I daļas 19., 20., 21., 24., 35., 47., 49. jautājums un IV daļas 15. jautājums)

Es zinu, ka Dievs piedod manus grēkus
 Mana reliģiskā ticība dara jēgpilnu manu dzīvi
 Mana ticība palīdz man pieņemt lēmumus
 Visi cilvēki ir grēcinieki
 Svētais Gars ir dzīvs manī
 Jēzus Kristus mira par maniem grēkiem
 Manī ir Dieva miers



4. diagramma. Pētījuma dalībnieku kristīgās ticības indekss

Vērtējot apgalvojumu “Es zinu, ka Dievs piedod manus grēkus” otrajā mērījumā vairākums (6) atbilžu ir galēji pozitīvas – *pilnīgi piekrītu*, atšķirībā no sākotnējo atbilžu sadalījuma starp *piekrītu* un *pilnīgi piekrītu*. Apgalvojuma “Mana reliģiskā ticība dara jēgpilnu manu dzīvi” gadījumā pēc īstenotās programmas šaubīgie *daļēji piekrītu* (1) un *daļēji nepiekrītu* (1) pārtapuši par *pilnīgi piekrītu* (4) un *piekrītu* (3), kas sākotnēji bija viena izvēle *pilnīgi piekrītu* un četras izvēles *piekrītu*. “Mana ticība palīdz man pieņemt lēmumus” gan pirmajā, gan otrajā reizē ir ar līdzīgu pozitīvu vērtējumu. Interesanti, ka apgalvojumā par cilvēku grēcīgumu sākotnēji domas dalās – trīs *pilnīgi piekrīt*, divi *piekrīt*, viens *daļēji piekrīt* un viens *pilnīgi nepiekrīt*. Savukārt pēc programmas gandrīz

visi piekrīt šim apgalvojumam – pieci no septiņiem. Viens *piekrīt*, un viens *daļēji piekrīt*. Šo iespējams interpretēt kā lielāku savas nepilnības apzināšanos un mazāk kategorisku citu cilvēku negatīvu vērtējumu. Ilustrācijai šim apgalvojumam iespējams izmantot šādus kvalitatīvos datus:

Piemēram, vienai dāmai ik brīdi vēlme kādu pamācīt – ko un kā ēst, kā sēdēt, kā runāt, kas ir pareizi un nepareizi, jo viņa visu zina, saprot un ir nemaldīga. Tā noteikti man bija nelabizjūta, bet es aizdomājos, ka ir arī tādi cilvēki un noteikti arī es esmu tā rīkojusies. Ir viens – lūgt padomu un to dot, bet otrs – ar augstprātību un sevis paaugstināšanu iet pie citiem. Tā ir mana labizjūta – ļoti neērti, bet pavērot sevi no malas un pēc tam atcerēties, kad gribas “pamācīt”. (S., 35–54)

“Svētais Gars ir dzīvs manī” apgalvojumā sākotnēji divi respondenti nepiekrīta šim apgalvojumam, savukārt otrajā mērījumā negatīvo atbilžu klāstā ir tikai viens *daļēji nepiekrītu* vērtējums. Sestajā apgalvojumā abos mērījumos atbildes ir identiskas, un pēdējā apgalvojumā par Dieva mieru ir minimāla virzība no negatīva vērtējuma uz pozitīvo. Kopumā kristīgās ticības indeksā vērojama pozitīva tendence.

Pašapmierinātības indekss (I daļas 1., 3., 13., 22., 46. jautājums)

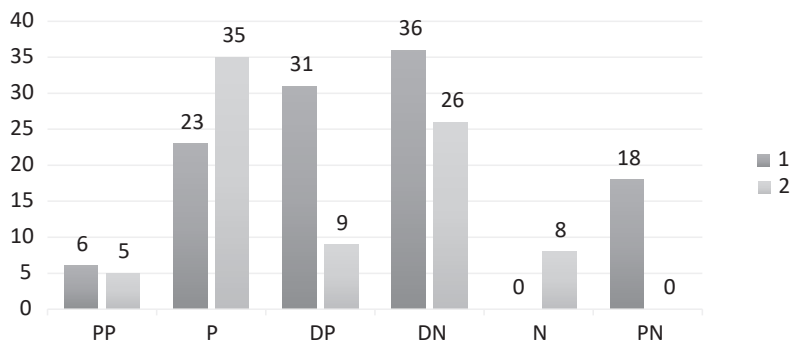
Man piemīt iekšējs miers

Pašlaik es esmu laimīgs (-a)

Es mīlu sevi

Vairākums cilvēku ir man draudzīgi

Reiz man piemita garīgā labizjūta, bet es to zaudēju



5. diagramma. Pētījuma dalībnieku pašapmierinātības indekss

Pirmajā apgalvojumā “Man piemīt iekšējs miers” sākotnēji divi respondenti apgalvoja, ka *pilnīgi nepiekrīt* un viens *daļēji nepiekrīt*, trīs *daļēji piekrīt* šim vērtējumam. Savukārt pēc programmas beigām tikai divi respondenti *daļēji nepiekrīt*, kamēr visi

pārējie apgalvo, ka *pilnīgi piekrīt* vai *piekrīt*. Šī ir pozitīva virzība vērtējumā, jo viens no programmas veidošanas pamatprincipiem ir personības integritāte, kas ietver līdzsvarotību un mieru. Atbildot par laimes izjūtu, abos mērījumos ir ļoti līdzīgi rezultāti amplitūdā no *pilnīgi piekrītu* līdz *daļēji nepiekrītu*. Apgalvojumam “Es mīlu sevi” sākotnēji ir divas negatīvas atbildes – *daļēji nepiekrītu* un *pilnīgi nepiekrītu*. Otrajā mērījumā vairākums atbild, ka *piekrīt*, un nav nevienas negatīvas atbildes. Apgalvojumā par citu cilvēku draudzīgumu abos mērījumos atbildes ir identiskas un grupējas ap asi *piekrītu* (4) – *daļēji nepiekrītu* (1). Apgalvojumam par zaudēto labizjūtu sākotnēji *pilnīgi piekrita*, *piekrita* vai *daļēji piekrita* trīs respondenti. Savukārt programmas nobeigumā visi vērtējumi ir *daļēji nepiekrīt*, *nepiekrīt* un *pilnīgi nepiekrīt*. Pašapmierinātības indeksā, līdzīgi kā subjektīvās labizjūtas un kristīgās ticības indeksā, otrā mērījuma rezultāti uzrāda pozitīvāka vērtējuma tendenci.

Personiskā dievbijība (IV daļas 9., 10., 11., 13., 14. jautājums)

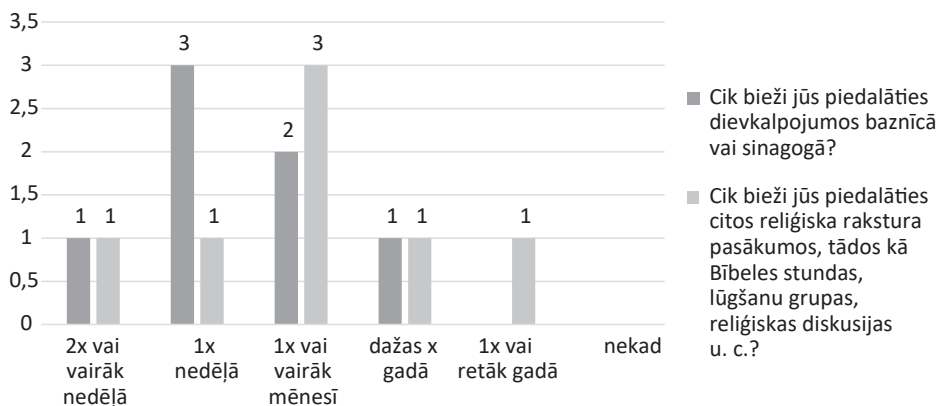
Cik bieži jūs piedalāties dievkalpojumos baznīcā vai sinagogā?

Cik bieži jūs piedalāties citos reliģiska rakstura pasākumos, tādos kā Bībeles stundas, lūgšanu grupas, reliģiskas diskusijas u. c.?

Cik bieži jūs lasāt Bībeli vai citu celsmīgu literatūru?

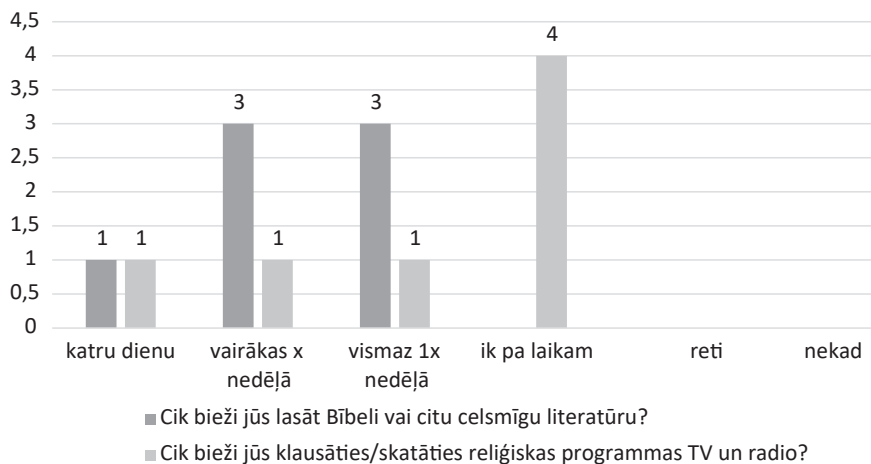
Cik bieži jūs privāti lūdzaties?

Cik bieži jūs meditējat?



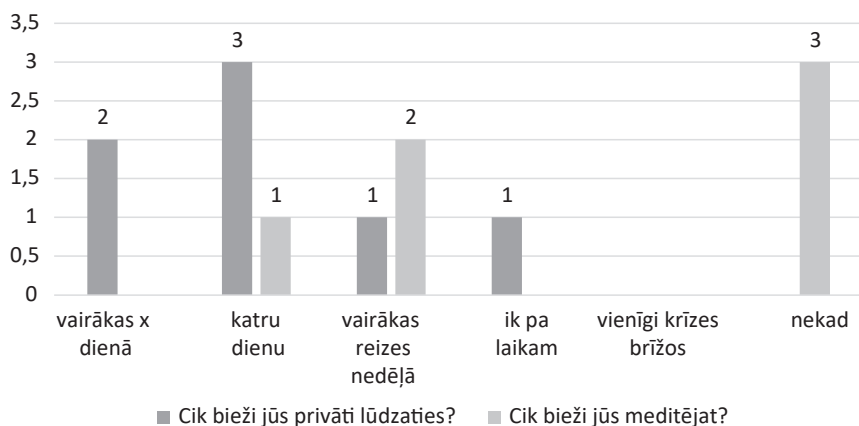
6. diagramma. Pētījuma dalībnieku dalība reliģiskās aktivitātēs

Respondentu grupa ir aktīva savās reliģiskajās aktivitātēs konkrētās tradīcijās un organizācijās, jo vairākums (seši respondenti) ir aktīvi savu reliģisko institūciju dalībnieki. Apmeklē dievkalpojumus sākot ar vairākām reizēm nedēļā līdz vienai vai vairākām reizēm mēnesī. Tikai viens respondents ir atbildējis, ka apmeklē šādus pasākumus dažas reizes gadā. Līdzīgi ar citām reliģiska rakstura aktivitātēm.



7. diagramma. Pētījuma dalībnieku reliģisku avotu lietošanas paradumi

Visi respondenti atzīmējuši, ka lasa Bībeli vai citu celsmīgu literatūru katru dienu vai vismaz reizi nedēļā. Tātad regulāri un salīdzinoši bieži. No datiem iespējams secināt, ka vairākums pētījuma dalībnieku reliģiskas programmas medijos patērē neregulāri un patēriņam ir gadījuma raksturs, daži cilvēki tos lieto regulāri, un vismaz vienam no dalībniekiem tas ir saistīts ar darba pienākumiem. Mazākā puse praktizē meditācijas kā ikdienas reliģisku aktivitāti, lielākā puse nepraktizē.



8. diagramma. Pētījuma dalībnieku lūgšanu un meditāciju prakse

Dati atklāj, ka seši respondenti privāti lūdzas – sākot no vairākām reizēm dienā līdz vairākām reizēm nedēļā. Viens respondents pirmajā mērījumā izteicies, ka lūdzas ik pa laikam, savukārt atkārtotajā mērījumā (pēc īstenotās praktikuma programmas) atbild,

ka lūdzas vairākas reizes dienā. Šeit varētu izdarīt pieņēmumu, ka praktikuma pieredze ir iespaidojusi konkrētā respondenta reliģisko aktivitāti. Interesanti ir dati par meditāciju praksi. Viens respondents vispār nav atbildējis uz šo jautājumu, trīs respondenti norādījuši, ka praktizē meditāciju salīdzinoši bieži – katru dienu vai vairākas reizes nedēļā. Atlikušie trīs respondenti izvēlējušies atbildi “nekad”. No datiem izriet secinājums, mazākā puse praktizē meditācijas kā ikdienas reliģisku aktivitāti, lielākā puse nepraktizē. Šeit varētu spekulēt un interpretēt datus kā noraidošu attieksmi uz meditāciju kā reliģisku praksi, jo izvēle “nekad” līdz šim netika parādījusies tādā apjomā, un arī jautājuma atstāšana bez atbildes varētu tikt šādā veidā interpretēta. Lai gan šeit būtu nepieciešami papildu kvalitatīvi dati, lai izprastu, ko pētījuma dalībnieki saprot ar konceptu “meditācija”?

Kopsavelkot garīgās labizjūtas dažādo indeksu divu mērījumu rezultātus, visiem indeksiem kopīgais ir, ka virzība vērtējumos ir no vairāk negatīvā uz pozitīvo. Tas ļauj izteikt apgalvojumu, ka pirms praktikuma programmas īstenojuma pētījuma dalībnieku garīgā labizjūta bija zemāka nekā pēc 10 dienu īstenošanas praktikuma programmas. Nenoliedzami, šeit nevaram runāt tikai par praktikuma programmas ietekmi uz rezultātiem, jo citi mainīgie (piemēram, saziņa ar tuviniekiem, mentālā veselība, ārējie stresori u. c.) netika kontrolēti. Nedaudz vairāk respondentu uzskatus šajā jautājumā atklāj viņu atbildes uz tieši uzdoto jautājumu (šis jautājums tika uzdots ar e-pasta starpniecību septiņus mēnešus pēc programmas īstenojuma, un uz to atbildēja četri no sešiem pētījuma dalībniekiem): vai tie paši rezultāti, kas Sandbijā, nebūtu arī, ja dalībnieki vienkārši būtu kādā ceļojumā vai atvaļinājumā? Respektīvi, kas liek domāt, ka labizjūta ir saistīta ar tieši prakses saturu? Kvalitatīvajos datos rodama norāde par programmas tiešu iespaidu uz garīgās labizjūtas veidošanos.

Šādu jautājumu var uzdot tikai tas, kurš pats nav bijis Sandbijā. Šī vieta un laiks ir intensīva garīga pieredze, kas māca labāk iepazīt sevi un citus un pats galvenais sajūst Dieva klātbūtni tajā visā. Protams, ir iespējams tehniski noorganizēt ekskursijas un iepazīstināt ar kapelānu un sociālo darbinieku darbu utml. arī citā vietā un apstākļos. Bet līdzīgi kā Bibliodrāmas nodarbībās ir svarīgi doties ceļojumā kopā ar cilvēku grupu, iepazīt to un darboties kopā, tā arī šeit. Tā nav parasta ekskursija, kur nu vēl atvaļinājums, tad drīzāk jau kāds pārgājiens neapdzīvotā teritorijā ar izdzīvošanas elementiem būtu tuvāks. Ļoti liela nozīme arī ir tam, ka pašiem ir jāgatavo svētbrīži, jāgatavo ēst visai grupai, jādzīvo kopā istabiņās... Es pēc šīs pieredzes noteikti atgriezos kā cits cilvēks, daudz nosvērtāk varēju palūkoties uz lietām, vieglāk pieņemt to, kas vēl pirms pāris nedēļām būtu licies kā traģēdija. Nedēļu pēc Sandbijas biju kristīgajā nometnē un teikšu, ka to nevarēja ne salīdzināt ar Sandbijas pieredzi. (S., 25–34)

Sandbijā es ierados ar savām problēmām, ar visu būtību, kāda esmu. Esmu spiesta domāt, risināt un analizēt. Sadzīvot ar konkrētiem apstākļiem un kolēģiem. Ar spiesta, nedomāju, ka kāds piespieda... spiesta nozīmē, ka izvēlējos un tagad esmu sevi nolikusi fakta priekšā. Sandbijā esot un godīgi atveroties, atklājot sevi gan sev, gan citiem, varējām kopā strādāt, ieskatīties problēmiskos jautājumos un tās risināt. Labizjūta man tika piedzīvota, jo dvēseles, garīgas un fiziskas problēmas varēja tikt izrunātas. Ikdienas steiga dara savu. Cik dziļi sanāk analizēt? Izrunāties, no sirds parunāt? Piemēram, kalpošana, kā to uztver – darbs vai pienākums?(..) Man ir depresīvie un eksistenciālie jautājumi, man ir nedrošība un egoisms, man ir buntniecisks “gars”... tieši Sandbijā un līdzīgos pasākumos pie šiem jautājumiem pievērsos, ko nekad nedarītu atvaļinājumā. (S., 35–54)

Šajos komentāros parādās garīgumu raksturojošās pazīmes – gribas izpausme vēl mē piedalīties, mācīties, personības integritāte, dzīves jēgas meklējumi.

Divas atbildes liecina par satura saistību ar sasniegtajiem rezultātiem, kuri tiek vērtēti kā pozitīvi:

Es teiktu, ka rezultāti nebūtu tādi paši. Sandbija ir noteikta formāta pasākums, un tas nav salīdzināms ar neko citu. Sandbijai, pirmkārt, ir īpaša fiziskā atrašanās vieta – gan sala, gan ciemats, gan daba, gan baznīcas tuvums. Otrkārt, ir prakses programma ar mērķi, kas katru dienu tiek sasniegts soli pa solim. Nav sajūta, ka tu atpūties, bet tiešām ir sajūta, ka tu mācies un apgūsti jaunas zināšanas. Pluss, protams, kompānija ar vienādām interesēm un mērķi. Protams, teoloģijas studenti varētu savākties un aizbraukt kopā ceļojumā, bet diez vai tam būtu tik produktīvs rezultāts tieši jaunu zinību iegūšanā un šo zinību praktiskajā pielietošanā. Šīs 3 lietas es minētu kā atslēgu garīgās labsajūtas uzlabošanai – vieta, prakses saturs ar mērķi apgūt zināšanas un kompānija ar kopīgām interesēm. (V., 35–44)

un

Pirmkārt, saturiskais materiāls un vide. Otrkārt, nošķirtība no civilizācijas un reglaments. Treškārt, cilvēki, ar kuriem esi kopā un kas izceļ kādas nepatīkamās tavas īpašības vai tieši pretēji – izceļ labās. Nošķirtība no ģimenes un koncentrēšanās uz pilnīgi citu mērķi. Tas bija panākams Sandbijā! Negribētos teikt – tikai Sandbijā, bet uzskatu, ka tas ir iespējams tikai tur un tādu mentoru pavadībā, kādi ir šai programmai. (V., 35–44)

Programmas iespaids atklājas arī šādā komentārā:

Es noteikti redzēju, ka ir izmaiņas. Es redzēju, ka mēs atvērāmies un atļāvām vairāk parādīt sevi no tādas šķautnes, ko ikdienā neatļautos. Redzamais un priekšstats var būt maldīgs. Maskas krīt, ja nekrīt, tad noteikti vairs neturējās stabili.

Šajā tabulā apkopoti kvalitatīvie dati no dalībnieku dienasgrāmatām, kas raksturo sākotnēji definētās garīguma pazīmes un ir liecība garīguma klātesamībai programmā:

Kategorija/pazīme	Kvalitatīvie dati
Vienības izjūta ar cilvēci, holisms	<p><i>Tikšanās ar tik daudz gaišiem cilvēkiem – es teiktu, Jēzus cilvēkiem rada sajūtu, ka pasaule ir pilna ar mīlestību un viss pasaulē ir kārtībā. Iespēja izrauties no ikdienas ļāva paskatīties uz savu ģimenes dzīvi no malas. Es sapratu, ka es ļoti mīlu savu sievu un meitas. Arī tas ir Sandbijas ieguvums. (V., 35–44)</i></p> <p><i>Saprotu, ka par sevi nevaru runāt atrauti no pasaules visapkārt – kā laikā, tā telpā. (S., 55–64)</i></p>
Dzīves jēgas meklējumi	<p><i>Nezinu, vai atgriezīsimies, vai tikai uz priekšu iesim, bet kaut kas noformulējas tagad – rakstot ES ESMU TĀ/TAS, KO DIEVS AR MANI DARA. (S., 55–64)</i></p> <p><i>Vakara svētbrīdis katakombā likās tik aizceļojošs laikā. Dievs atklājās mūsu līdzgaitniekos kā Gaisma, kas plūst, un es varu būt kā Lange Johanes bāka, kas staro tālu un rāda ceļu! (V., 35–44 2)</i></p>
Absolūto vērtību apzināšanās – cieņa, taisnīgums, miers, Citādā (<i>The Other</i>) izpratne	<p>S., 25–34: (17.08.2019.) <i>Mani gan vairāk uzrunāja jautājums par kristīgās ētikas definēšanu. Kas ir 5 vērtības, kuras es varu nosaukt? Pirmā nāca viegli – mīlestība. 1) mīlestība pret līdzcilvēkiem, pret to, kas mums apkārt. Mīlestība kā darbības vārds, protams. Nākamais varētu būt 2) lēnprātība. Nereaģēšana dusmās – tā kā reaģētu “vecais cilvēks”, instinktīvi ar naidu pret naidu. 3) Piedošana. Piedošana kā grūts process, kas ir jāmācās. Ilgi jāmācās. Ja piedot būtu viegli, tā nemaz nebūtu piedošana. 4) Vērstība uz Dievu. Viņa klātbūtnes apzināšanās savā dzīvē. Spēja ar Dievu sarunāties, lūgt, paņemt un pieņemt to, ko Viņš man dod. 5) Atteikšanās – “pamet visu un seko man”. Nepieķerties šīs pasaules vērtībām – mantai, naudai, varai, arī komfortam savā ziņā. 6) Pateicība (pazemība), 7) prieks, 8) taisnīgums, 9) līdzdalība, 10) atvērtība.</i></p> <p><i>V., 35–44 2: Dienā, kad devāmies uz slimnīcu un krematoriju, man bija slikti ar veselību, tāpēc nācās diezgan aktīvi sevi vākt un turēt kopā! Taču manas sajūtas par šo visu nedaudz bija. Mani fascinēja šī sēru zāle slimnīcā, kas paver cilvēkiem iespēju – atvadīties no sava aizgājušā tuvinieka, pēc tam pat neveidojot atvadu ceremoniju! Lai arī ir koncepti, kas nesaskan ar manu ticību un pārlicību – pāri visam paliek mīlestība!</i></p>

Kategorija/pazīme	Kvalitatīvie dati
Personības integritāte (nedalāmība, veselums)	<p><i>Joprojām apbrīnoju ..., savas istabas biedru – viņam gan daudz Dievs ir devis – gan bēdu, gan prieku. Bet viņš visu to panes. (V., 35–44)</i></p> <p><i>Kādas ir sajūtas? Brīnišķīgas. Es nezinu, kas tieši ir tas, kas no mainīga bailes un stresu manī, bet sajūtas ir tādas, ka es esmu prieka pilns un laimīgs. Tāpēc es arī šīs izjūtas nosaukšu par Svētā Gara esamību manī. (V., 35–44)</i></p> <p><i>Man patīk, kad katolis paliek katolis arī šādā raibā kompānijā un baptists paliek baptists. Man ļoti traucē, ja tiek nocirsta iespēja arī citiem iepazīstināt vienam otru ar neparastu teoloģisko skatījumu. Atvērtība un dialogs var pastāvēt tikai tad, ja ir pietiekoši spēcīga sarunu biedra balss. Un vēlēšanās iepazīt dziļāk otru runātāju. (S., 55–64)</i></p> <p><i>Dienas gaitā pārdomājot šīs dienas notikumus un programmu, saprotu, ka mazāk baidos būt tā, kādu Dievs mani apstiprina, kau to no mazām dienām cilvēki ir gribējuši iegrozīt pa savam, lai es atbilstu standartam. (S., 55–64)</i></p>
Gribas izpausme vēlmē piedalīties, mācīties	<p><i>Man ir no kā mācīties un daudz mācīties. (V., 35–44)</i></p> <p><i>Pa lielam tu saproti, ka tas ir brīnums, ka tu esi nonācis šādā pasākumā un kopā ar tieši šādiem cilvēkiem. Tieši šī kompānija, kas ir ļoti ekumeniska, tā ļoti daudz dod. Ļauj paskatīties uz citām konfesijām no malas un dažkārt arī būt tajā iekšā. (V., 35–44)</i></p> <p><i>Šī izglītošanas skola ir jāturpina. Tā ir izredzēto iespēja, nonākt šajā vidē un paskatīties uz visu šo no malas, tajā pašā laikā aktīvi iesaistīties. (V., 35–44)</i></p> <p><i>Jau no rīta gribējās gleznot, neatļāvos, jo jāgatavo svētbrīdis. Un tad – uzdevums ar gleznošanu. (S., 55–64)</i></p> <p><i>Man bija svarīga šī dažādo viedokļu tieša/netieša konfrontācija, tas liek formulēt to platformu, uz kuras stāvu, arī tajos jautājumos, par kuriem iepriekš nedomāju. (..) Man tas bija derīgi! (S., 55–64)</i></p>

Secinājumi

Pētījumā tika noteikts garīguma un reliģijas jēdzienu saturs un savstarpējā saistība. Atbilstoši iepriekšējo pētījumu rezultātiem tika noteiktas garīguma pazīmes un garīgi transformatīvas studiju programmas principi. Atbilstoši pazīmēm un principiem tika izstrādāta Praktiskās teoloģijas praktikuma programma, kas potenciāli sekmētu studējošo garīgo labizjūtu un būtu garīgi transformējoša. Pētījuma gaitā izstrādātā programma tika īstenota 10 dienu garumā, un tajā brīvprātīgi piedalījās seši Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes studējošie. Studējošo garīgā labizjūta tika mērīta ar Garīgās labizjūtas anketas palīdzību gan programmu uzsākot, gan pēc tās beigām. Pētījuma sākumā tika izvirzīta tēze: E. Dž. Tisdellas septiņos garīguma principos balstīta studiju programma ir transformējoša un sekmē studējošo garīgo labizjūtu. Lai pārbaudītu tēzi, tika izmantota Garīgās labizjūtas anketa. Papildus kvantitatīvajiem datiem pētījuma dalībnieki rakstīja dienasgrāmatas. Kvalitatīvie dati tika izmantoti, lai interpretētu un ilustrētu kvantitatīvos datus. Datu analīzes rezultātā nonācu pie šādiem secinājumiem:

- 1) Pētījumā izvirzītā tēze apstiprinājās, jo Morberga definētajās četrās pazīmēs jeb garīgās labizjūtas kristīgās ticības indekss, pašapmierinātības indekss, personiskā dievbijība un subjektīvās garīgās labizjūtas indekss uzrādīja pozitīvu attīstības tendenci.
- 2) Īstenotā pedagoģiskā intervence uzlaboja dalībnieku garīgo labizjūtu. Nerautoties uz to, praktikuma īstenotājiem jādomā, kā vēl vairāk veidot iekļaujošu vidi, arī terminoloģijas un valodas lietojuma ziņā. Šobrīd pārsvarā valoda atbilst vienas reliģiskās tradīcijas vajadzībām. Turpmāk, darbojoties heterogēnās reliģiskās grupās, nepieciešams jūtīgi reaģēt uz visas grupas dalībnieku reliģisko identitāšu vajadzībām valodas, diētas u. c. aspektos.
- 3) Kvalitatīvie dati ilustrēja Tisdellas septiņu garīguma principu integrāciju praktikuma programmā, kā arī sniedza pierādījumus garīgumu raksturojošo pazīmju esamībai studiju procesā.
- 4) Šāda veida studiju programmas rada efektīvu alternatīvu tradicionālajām studiju formām. To apliecina arī citas, līdzīgas intensīvu studiju programmas, kuru mērķis ir caurviju prasmju, starpdisciplināritātes un radošuma integrācija studiju procesā. It īpaši noderīga šāda studiju pieredze būtu garīgajā līdzgaitniecībā iesaistītajam personālam, jo sava garīguma izpēti un apzināšanās palīdzētu veikt profesionālos pienākumus.
- 5) Pētījumi liecina, ka heterogēnas studiju grupas patērē vairāk laika rezultātu sasniegšanai, bet šie rezultāti ir inovatīvāki un efektīvāki nekā homogēnām grupām. Teoloģijas studiju kontekstā tas nozīmē, ka vitāli būtiska ir akadēmiskā brīvība, uzskatu un pieredžu dažādība. Starpreliģiju / ekumeniskajam dialogam nepieciešams vairāk laika, bet rezultātā tiek sasniegtas garīgumu raksturojošās pazīmes, kas sekmē līdzsvarotas, savstarpēji saprotošas sabiedrības pastāvēšanu.

SUMMARY

Students' spiritual well-being and applied theology study programme

The publication offers research and the obtained results on an alternative way of organizing the study process – an out-of-practice internship, within the framework of which the spiritual well-being of the students of the Faculty of Theology (TF) is improved. Spirituality is one of the components that ensures the sustainability of interfaith / intercultural dialogue. Further components include an inclusive learning environment that promotes the development of individual spirituality and spiritual well-being; the dialogical practice of participating in interfaith dialogue, which allows the articulation of the “core identities” of different (non)religious traditions and the acceptance of “dignified disagreements” between different worldviews, is spiritually transformative. The focus of dialogue is based on such principles. It is not founded in the formation of common views, but instead – on the mutual enrichment of each other's experience, which promotes the individual spiritual growth of each participant in the study process.

A set of spiritually transforming and otherness-promoting pedagogical methods was tested in August 2019 at the University of Latvia (UL) TF field trip – an applied theology training practice “Sandbija 2019”, Sweden. During the approbation process, a quasi-pedagogical experiment was performed with a mixed research methodology – two measurements of the spiritual well-being of the research participants (before and after the pedagogical intervention) were performed, supplemented with qualitative data (participants' diary entries) to explain the quantitative data. The results of the study reveal that the internship programme, which was developed according to E. J. Tisdella's principles, improves participants' spiritual well-being and is positively assessed by students.

Dr. theol.

ILZE JANSONE

Mg. oec., Rīgas Tehniskās universitātes doktorante

ILZE JANKOVSKA

“PLIKS ES NĀCU NO MĀTES KLĒPJA, UN PLIKS ES TURP ATGRIEZĪŠOS!”: MĀKSLA NOMIRT PATĒRĒTĀJU SABIEDRĪBĀ

Mūsdienās par nāvi mēs sevišķi daudz nerunājam; ja nu tomēr, lielākoties izvēlamies pievērsties masveida nāvēm vai, piemēram, šausmināties par Covid-19 statistiku dažādās valstīs – citiem vārdiem, labprātāk izvēlamies uzmanību koncentrēt uz medijos atspoguļoto nāvi, kas šķiet atsvešināta un uz mums tieši it kā neattiecas. No otras puses, dzīvojam laikmetā, kura viena no raksturiezīmēm ir aizkavēt mūsu novecošanu, pievērst mūs domai par mūžīgu dzīvi šodienā, lielākoties izmantojot patērētāju filozofiju un tādējādi nāvi, miršanu un jo īpaši apziņu par mūsu pašu nāvi nobīdot sabiedrības un personiskās apziņas pelēkajā zonā.

Šis raksts ir mēģinājums ieskicēt galvenās attieksmes pret nāvi patērētāju sabiedrībā, izmantojot dažas teorijas par konsumerismu un *Google Trends* meklējumu datus, lai definētu mūsdienu patērētāju dzīvesstilu tieši no nāves apziņas perspektīvas. Tad, izmantojot dažus piemērus, ko piedāvā reliģijas filozofija, un brīvi, no lasītāja-patērētāja pozīcijas interpretējot Ļjaba grāmatā atrodamo ciešanu izpratni, tiks mēģināts rast

atbildi uz jautājumu – vai un kā Ījaba grāmata vai tās interpretācija var palīdzēt mums konstruēt vai formulēt savu “nāves stilu”¹?

Žans Žaks Ruso ir teicis: “Neviens dzīvnieks nezina, ko nozīmē mirt; zināšanas par nāvi un bailes, ko tās nes sev līdzi, ir viens no pirmajiem cilvēka ieguvumiem, atstājot dzīvniecisku stāvokli.”² Ja traktējam to šādi, nāves apziņa ir noteicošā atšķirība starp cilvēku un dzīvnieku. Līdzīgi arī pesimisma filozofi, piemēram, Arturs Šopenhauers, norādījuši: “Dzīvnieks nekad necieš no nāves kā tādas; nāve izbeidz tā ciešanas. Turpretī cilvēki cieš no nāves gaidām, patiesi, daudz vairāk viņi cieš no tās gaidām nekā no paša nāves notikuma.”³

Ja palūkojamies uz nāvi no šādas perspektīvas, tā kļūst par vienu no vissvarīgākajām (iespējams, pat vissvarīgāko kā vienīgais garantētais cilvēka dzīves notikums) cilvēka dzīves sastāvdaļām, kas veido mūsu dzīves nozīmi un jēgu vai šādas jēgas trūkumu.

Nāve ir vienīgais, par ko varam būt droši – ja reiz esam piedzimuši, tad pavisam noteikti arī mirsim. Jautājums par nāves apzināšanos – tiklab individuālu, kā uz vispārēju sabiedrību attiecināmu – un par tās mijiedarbību ar dzīvi un dzīves stilu ir daudzu teoloģisku un filozofisku pieeju centrā. Protams, ir ārkārtīgi daudz perspektīvu, kā varam raudzīties uz nāvi, taču šajā rakstā fokusā ir tikai divas no tām: ciešanas un ļaunums, kas ierindojas arī starp Ījaba grāmatas centrālajām tēmām. Precizējot – šā nelielā pētījuma pirmā soļa fokuss centrēts uz jautājumu, kā ciešanas un ļaunums varētu būt saistīts ar “nāves stilu” un kādas attieksmes pret šīm parādībām valda patērētāju sabiedrībā.

Patērētāju sabiedrības attieksmes pret nāvi

Iesākumā – īss raksturojums, ko īsti šajā rakstā saprotam ar jēdzieniem “patērētāju sabiedrība” un kādas varētu būt iespējamās patērētāju attieksmes pret nāvi. Pirmkārt, kas ir patērētājs? Patērētāju tiesību aizsardzības likums piedāvā skaidru definīciju: “Patērētājs ir fiziskā persona, kas izsaka vēlēšanos iegādāties, iegādājas vai varētu iegādāties vai izmantot precī vai pakalpojumu nolūkam, kurš nav saistīts ar tās saimniecisko vai profesionālo darbību.”⁴ Ja šo definīciju uzskata par pamatu, patērētāju sabiedrība ir

1 Jēdzienu aizņēmāmies no Duglasa Deivisa (*Davies*). Sk.: Douglas Davies, *The Theology of Death* (London: Continuum, 2008).

2 Jean Jacques Rousseau, *A Dissertation on the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind and is it Authorized by Natural Law?* Transl. G. D. H. Cole, pieejams tiešsaistē: <https://www.marxists.org/reference/subject/economics/rousseau/inequality/index.htm> (skatīts 29.07.2019.)

3 Joshua Foa Dienstag, *Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006), 102.

4 Patērētāju tiesību aizsardzības likums, pieejams: <https://likumi.lv/doc.php?id=23309> (skatīts 18.02.2020.)

grupa, ko veido fiziskas personas, kas vēlas iegādāties preces vai pakalpojumus – šīs grupas kopējā iekšējā vērtība ir kopīga vēlēšanās pirkt un iegūt savā īpašumā. Tātad, lai noskaidrotu attieksmi pret nāvi tik šauri definētā patērētāju sabiedrībā, būtu noderīgi palūkoties uz to ar patērētāja acīm – kā uz produktu vai servisu. Vai patērētāju *vispār* interesē nāve?

Kā, saskaroties ar šādu jautājumu, rīkotos modernais un tehnoloģijpratīgais patērētājs? Visdrīzāk – meklētu informāciju uzticamā informācijas avotā. 86 % no visiem informācijas meklējumiem internetā notiek *Google* meklēšanas sistēmā.⁵ Katru dienu tiek veikti apmēram 3,5 miljardi meklējumu.⁶

Ar *Google Trends*⁷ palīdzību pētījuma autore salīdzināja, cik daudz cilvēku pēdējā gada laikā ir meklējuši “if I am dying” (“Ja es miršu”) un “How to live better” (“Kā dzīvot labāk”), vadoties no pētījuma sākotnējās hipotēzes, ka nāve patērētāju sabiedrību, visticamāk, neinteresē⁸. 1. attēlā redzams, ka interese pēc informācijas, kā dzīvot labāk, ir apmēram astoņas reizes lielāka nekā pēc informācijas par to, kā justies, ja nu es gadījumā nomirstu (citiem vārdiem, apmēram astoņas reizes lielāka nekā interese par individuālu nāves apziņu).

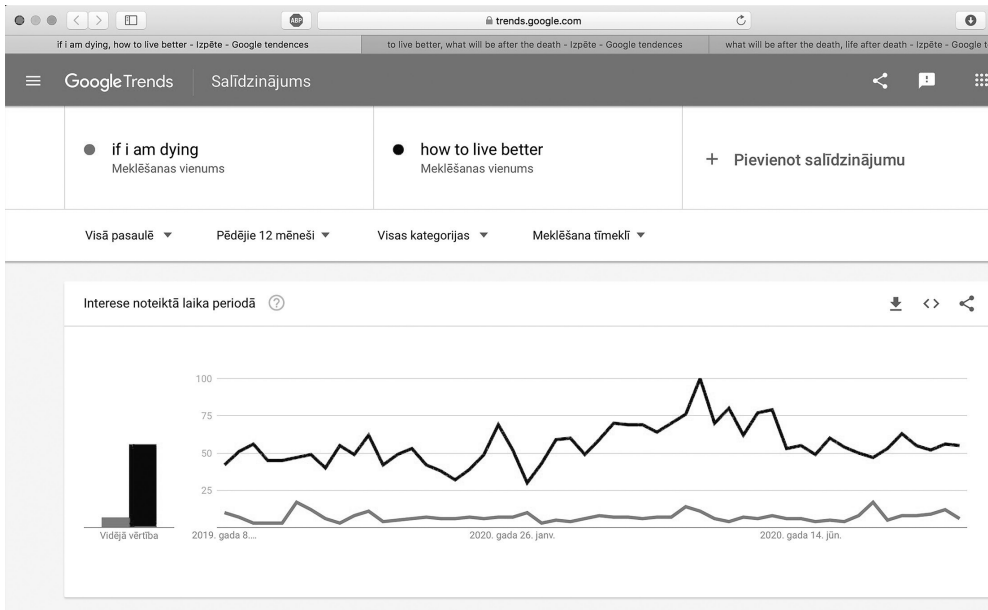
Salīdzināšanai pievienojām jautājumu “What will happen after death” (“Kas būs pēc nāves”, skat. 2. attēlu). Informācijas meklējumu par pēcnāves dzīvi ir vairāk nekā interese par savu potenciālo nāves faktu, bet būtiski atpaliek no meklējumiem, kā dzīvot labāk. Salīdzināšanai pievienojām meklējumu “Life after death” (“Pēcnāves dzīve”). Skaitliski – šādi meklējumu un, secīgi, interese par pēcnāves dzīvi – būtiski pārsniedza visus iepriekšējos meklējumus, skat. 3. attēlu.

5 Statista, pieejams: <https://www.statista.com/statistics/216573/worldwide-market-share-of-search-engines/> (skatīts 16.08.2020.)

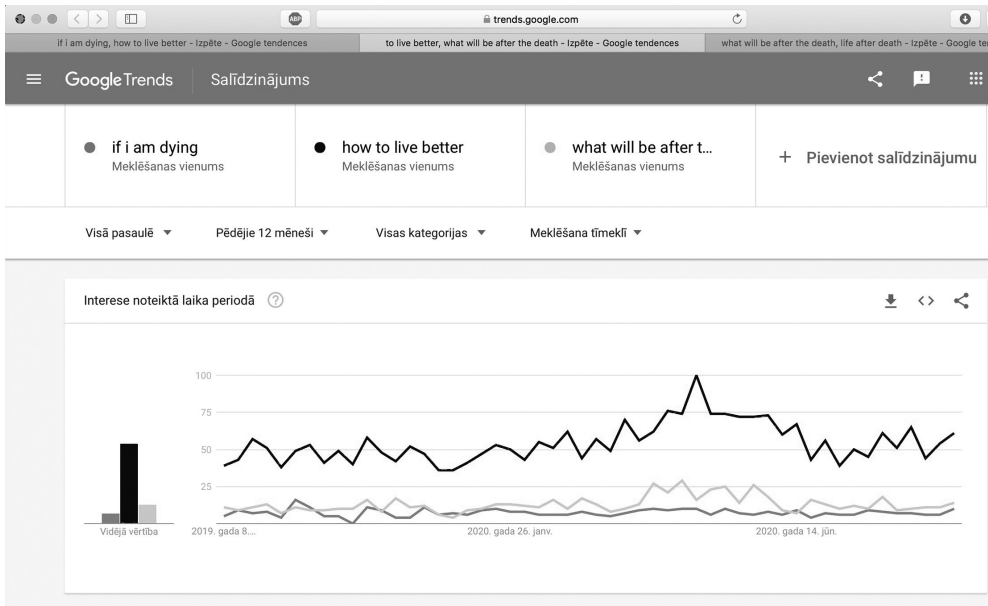
6 Internet Live Stats, pieejams: <https://www.internetlivestats.com/google-search-statistics/#trend> (skatīts 16.08.2020.)

7 Pieejams: <https://trends.google.com/trends/?geo=US> (skatīts 24.08.2020.)

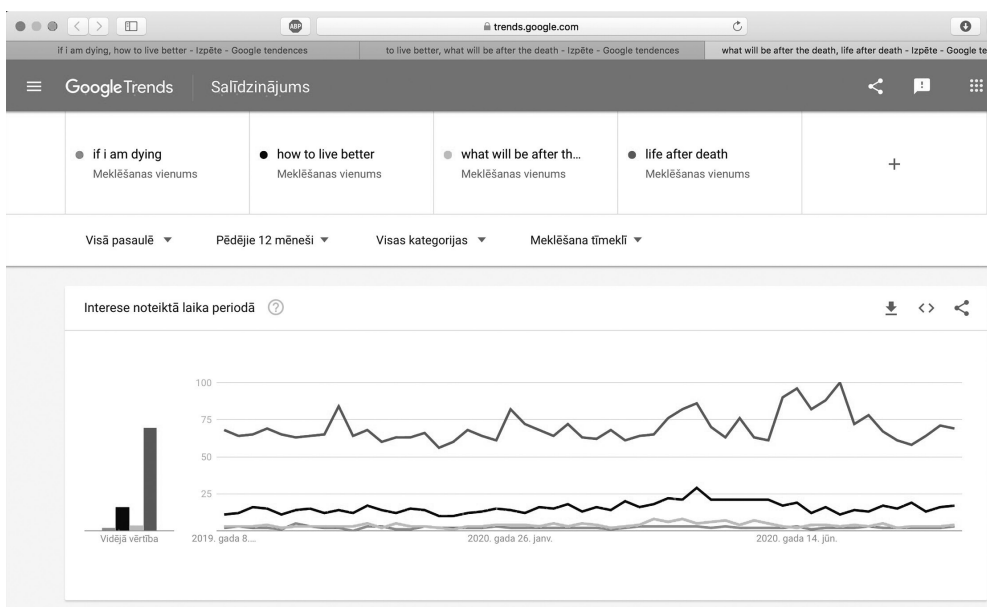
8 Protams, patērētāju interesē citi jautājumi – piemēram, apbedīšanas pakalpojumi, kapu ierīkošana, pieminekļa uzstādīšana, vēlāk – arī kapu apkopšana u. tml., taču neviens no šiem notikumiem nav tiešā veidā saistīts ar nāves kā notikuma piedzīvošanu. No pieprasījuma viedokļa aktuālāks drīzāk būtu eitanāzijas jautājums, taču šajā rakstā tas padziļināti aplūkots netiek.



1. attēls



2. attēls



3. attēls

Šo meklējumu rezultāti diezgan ticami ļauj secināt, ka patērētājs nav sevišķi ieinteresēts nāves un miršanas tematikā, taču drīzāk dzīvošanā (vai dzīves turpināšanā) pat pēc nāves (visa beigām). Vai tas nozīmētu, ka patērētāji (mēs) vairāk līdzinās Ruso piesauktajiem dzīvniekiem un sevišķi necieš no nāves gaidām, tādējādi ignorējot gan nāvi un līdz ar to arī ciešanas un ļaunumu (ja lūkojamies uz nāvi kā uz ciešanām un ļaunumu; kaut vai no tās perspektīvas, ka patērētājam nāve ir beigas arī iespējai iegādāties un baudīt)?

Analizējot Kolina Kembela (*Colin Campbell*) pētījumu “Romantisms un modernā konsumerisma gars” (*Romanticism and the Spirit of Modern Consumerism*) Šons Makgrāss (*Sean McGrath*) skaidro, ka konsumerismu “raksturo emocionālā piepildījuma vērtējums, kas tiek nostādīts augstāk par sensuālu baudu, proti, to raksturo subjektīva bauda [...], kas rodas, alkstot pēc jauninājuma un no nepiesātināmības”⁹. Autors norāda, ka šādā sabiedrībā sava cena ir itin visam – gan ekotūrisma, gan garīgai pieredzei –, jo šādu sabiedrību vada un ar to manipulē modernā reklāma.¹⁰ Kā raksta Makgrāss, “patērētājus interesē pašas alkas kā mērķis [...] un ne no kā cita tie nebaidās vairāk kā no biedējošā mirkļa, kad viņu alkas tiks piepildītas”¹¹.

9 Sean J. McGrath, “The Theology of Consumerism”, *Analecta Hermeneutica* 6 (2014), 4.

10 Ibid., 6–8.

11 Ibid., 9.

No šāda skatpunkta, iespējams, var runāt par alkām atlikt nāvi un tādējādi paildzināt dzīvi, lai varētu alkt pēc “vēl vairāk”. Šādā sabiedrībā indivīds “vēlas jaunas, iztēlotas pieredzes, un viņam nepieciešama nemitīga jauno mediju plūsma, lai konstruētu savu tēlu. Mērķis ir saglabāt pastāvīgu un nebeidzamu novitāti materiālajā pasaulē.”¹²

No šiem īsajiem patērētāju sabiedrības raksturojumiem var spriest, ka, pirmkārt, indivīdam tajā ir nepieciešams laiks, lai alktu aizvien no jauna un arī lai nopelnītu naudu, par ko iegādāties vēlmju objektu; tātad nauda un laiks patērētāju sabiedrībā ir daudz pieprasīti produkti. Nāvei nav maināmas vērtības, taču ir vērts iegūt vairāk laika (pieņemam, lai rekonstruētu savu tēlu), tātad nāve pati nosaka savu vērtību apvērstā veidā – t. i., “nāves stils” patērētāju sabiedrībā, šķiet, ir paradoksālas alkas atlikt nāvi un iegūt tik daudz nebeidzama laika, cik vien iespējams. Tomēr šis laiks ir nepieciešams, lai nopelnītu pietiekami daudz naudas vēlmju piepildījumam, paralēli radot jaunu pieprasījumu (vēlmes). No šāda skatpunkta, alkām ir divas perspektīvas: pirmkārt, hedonisma perspektīva – nopelnīt pietiekami daudz naudas, lai piepildītu jebkuru vēlēšanos, un tādējādi šis nebeidzamais laiks jeb mūžība būtu piesātināts. Otrkārt, vēlamo nebeidzamo laiku jeb mūžību var veltīt tam, lai radītu aizvien jaunas alkas, tādējādi izveidojot tipisko patērētāja dzīvesstilu, kuru var raksturot kā “alkas pēc alkām” vai kā alku identitāti.

Kāds tam sakars ar Ļjabu?

Tātad kāda gan šādai attieksmei varētu būt kaut iespējama saistība ar Ļjabu un viņa attiecībām ar Dievu? Ņemot talkā brīvu interpretāciju par reliģijas filozofiju, tālāk mēģināts ieskicēt dažas perspektīvas, kas var izrādīties noderīgas un veidot skatpunktu uz nāvi no citas perspektīvas pat patērētāju sabiedrībā.

Komerčiāls konsumerisms ir viens no elementiem, kas ir nopietns izaicinājums cilvēka identitātes izjūtai.¹³ Lai arī populārākā atbilde, vērsoties pret dzīves komercializāciju, būtu izvēlēties pretējo – radikālu atteikšanos no patēriņa un konsumerisma noraidījumu, koncentrējoties tikai uz nedefinētām “garīgām vērtībām” un tādējādi pietuvojoties reliģiskam konservatīvismam vai pat fundamentālismam, sāksim ar mēģinājumu palūkoties uz Ļjabu nevis caur eksegētiska pētījuma vai vēsturisku prizmu, bet gan ar patērētāja acīm, proti, paši būdami piederīgi patērētāju sabiedrībai un definējuši tās vērtības, varam piedāvāt īsu ieskatu “Ļjaba grāmatas konsumerisma lasījumā”.

Ikdienā patērētāja identitāti apdraud tieši komerčiāls konsumerisms un reklāma, kas cilvēkam stāsta, kas ir vajadzīgs un kas nav, vai kas ir labs un kas – ne, līdz

¹² Sean J. McGrath, 17.

¹³ Douglas Davies, op. cit., 2008, 15.

konstruētās patības sastāv vien no mainīgiem elementiem, kas plūst “pa reklāmas straumei”. Savukārt Ījaba grāmatā aprakstīto notikumu gaitā ar nopietnu izaicinājumu saskaras arī Ījaba identitāte.

Viņš pazīstams kā cienīts, bagāts un ārkārtīgi dievbijīgs vīrs. Kad, pakāpeniski paliecinot zaudējumu apjomu, viņam tiek atņemts itin viss, atliek tikai ticība, jo nav vairs ne cieņas, ne bagātības, kas iepriekš bijuši Ījaba tēla raksturlielumi. Līdz ar to jāsecina, ka Ījaba identitātei ar viņam piederošo bagātību ir visai maz sakara, un te gluži vietā šķiet viens no populārākajiem Ījaba grāmatas pantiem: “Pliks es nācu no mātes klēpja, un plīks es turp atgriezīšos! Kungs deva, un Kungs ņēma – Kunga vārds slavēts! Visā, kas notika, Ījabs tik un tā negrēkoja un nenievāja Dievu!” (Īj 2:21)¹⁴

Ījabs neapsūdzēja Dievu, pat pieredzot būtiskus zaudējumus un slimības, tomēr viscaur Ījaba grāmatā vēstīts, ka viņa ticība tiek aizvien pārbaudīta, rekonstruēta (līdzīgi kā patības tēli konsumerismā), pārrādīta no jauna, citiem vārdiem un precīzāk – līdz ar katru viņa identitātes daļas (no patērētāja skatpunkta) apdraudējumu vai iznīcināšanu pakāpeniski tiek atkārtota tieši viņa nemainīgā (un vienlaikus neredzamā, netaustāmā) daļa, t. i., ticība. Šāds atkārtojums būtiski atšķir Ījabu no mūsdienu patērētāja, kuram patībai vairāk nākas saskarties ar pārradīšanu, nevis mūžīgu atkārtošanos.

Šādam ticības atkārtojumam ir vistiešākā saistība ar identitāti – ticības atkārtojums ir veids, kā patība saistās pati ar sevi un ar spēku, kas to izveidojis, citiem vārdiem, ticības atkārtojums *ir* patība.¹⁵ Vismaz tā tas ir Ījaba gadījumā – viscaur Ījaba grāmatā atkārtojums parādās dažādos veidos, un viņa individualitāte ir vienota, nevis sašķelta zaudējumā, tieši tāpēc, ka tā balstās ticībā.

Tieši šajā dzīves vienībā, identitātē kā dialektiskā veselumā, arī slēpjas Ījaba spēks. Kā norādījis filozofs Edvards Mūnijs (*Edward Mooney*): “Cilvēka, vienalga, Ījaba vai mūsējā, dzīves vienība veidojas caur tikumu¹⁶ stabilitāti, kas ir saistīta ar iedzimtu nestabilitāti tikumos balstītā identitātē. [...] Šo identitāti veselu notur tikumu ilgstamība. Tikums ievaino, no vienas puses, par to, kas mēs bijām un esam, bet, no otras – par to, kas vēlamies būt un kas varētu būt.”¹⁷

14 Rakstā izmantots Bībeles 2012. gada tulkojums. *Bībele* (Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2012).

15 McDonald, William, “Søren Kierkegaard”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), available: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/kierkegaard/> (skatīts 12.12.2019.)

16 Jāpaskaidro, ka jēdziens “tikums” citāta tulkojumā saprotams šā vārda pirmajā nozīmē: “Morāles princips, norma, to kopums” un nevis populārākajā nozīmē “paradums, tradīcija”. Sk. *Latviešu literārās valodas vārdnīca* (Rīga: Zinātne, 1991), 7.2:539.

17 Edward F. Mooney, “Kierkegaard’s Job Discourse: Getting Back the World”, *International Journal for Philosophy of Religion* 34:3 (Dec. 1993), 156.

No vienas puses, Ījaba dzīves vienība jeb identitāte viņu ievaino, taču, no otras puses, tā arī ļauj viņam izdzīvot ticības atkārtošanos caur šo pašu ievainojumu. Kā identitāte, kas piemīt Ījabam vai ticības bruņiniekam, atšķiras no tās, kas raksturīga patērētājam? Kā šāda identitāte reaģē uz nāvi, ja traktē to kā ciešanas – ja tā reaģē?

Jau iepriekš patērētāja patība tika raksturota kā centrēta uz alkām / vēlmēm un kā tāda, kas alkst novitātes, subjektīvas baudas un nepiesātināmības. Faktiski visi uzskaitītie, izņemot alkas / vēlmes, ir ārēji faktori. Novitāte ir variabla un ir atkarīga no modes un tā, kas kurā konkrētajā laikposmā tiek uzskatīts par “jaunumu”; subjektīva bauda jau pati par sevi ir subjektīva un tādējādi var demonstrēt vienīgi iekšēju pieredzi, kas var attālināt no ciešanām un sāpēm; savukārt nepiesātināmībai ir saistība ar alkām. Šķiet, būtiskākais jautājums ir – ar alkām pēc kā?

Būdam ar tikumiem apveltīts un apzinādamies sevi, Ījabs var kalpot kā īstena ticīgā paraugs, tomēr Ījaba grāmata nesniedz atbildes uz jautājumu par nāvi kā ciešanām un ļaunumu. Tā drīzāk parāda cilvēka dzīves bezcerību (apmierināmu vēlmju trūkumu) un, protams, Dieva omnipotenci. No patērētāja viedokļa raugoties, Ījaba pasaulē valda izmisums un netaisnas ciešanas, kas liek analizēt neskaitāmus eksistenciālus jautājumus par ticību un Dievu. Līdzīgi notiek konsumerisma sabiedrībā, saskaroties ar jautājumu par nāvi vai ciešanām. Šāds patērētāja perspektīvas iedvesmots skatījums uz Ījabu mudina jautāt – kā ar slimību un nāvi patērētāju sabiedrībā? Vai Ījaba naratīvs var palīdzēt patērētājam nonākt kirkegoriskajā izmisumā? Nonākt šādā izmisumā nozīmētu attālināšanos no dzīvnieciskā stāvokļa, pietuvinoties cilvēciskajam: “Izmist par sevi, izmisīgi vēlēties tikt vaļā no sevis – tā ir jebkura izmisuma formula. Tāpēc otrs izmisuma paveids – izmisīgi vēlēties būt par sevi pašu – ir atvedināms uz pirmo, izmisīgi nevēlēties būt par sevi pašu. [...] Izmisušais izmisīgi vēlas būt par sevi pašu. [...] Tā patība, kuru viņš izmisīgi vēlas, nav tā, kas viņam ir (jo gribēt būt tam, kas viņš īstenībā ir, ir gluži pretēji izmisumam), proti, viņš grib atraut savu patību no varas, kas to nolikusi.”¹⁸

Ja patību uzskatām par “attiecību, kas attiecinā sevi pret sevi pašu”¹⁹, tad, iespējams, tieši alkas / vēlme ir Ījaba un patērētāja vienojošais punkts.

Ījaba atkārtšanās metode: modernā patērētāja “nāves stils”

Ījaba un patērētāja, kas ir spiests reflektēt par nāvi, kopīgais punkts ir jautājumi par jēgas trūkumu, Dieva sodu un ļaunumu. Ījabs ir bijis uzticīgs savai ticībai, bet tieši ticības atkārtosšanās viņa ievainotajā patībā padara viņu spēcīgu un ļauj būt par īstena ticīgā paraugu. Savukārt patērētāja

18 Sērens Kirkegors, *Slimība uz nāvi*, tulk. Inga Mežaraupe (Rīga: Ad Verbum, 2013), 29.

19 Sērens Kirkegors, op. cit., 19.

patību veido paša konstruēti tēli par savu patību, ko ietekmējuši aizvien jauni mediji, paštēla prezentācija u. tml. Līdz ar to būtiskais jautājums ir – vai un kā alkas / vēlme var palīdzēt patērētāja transformācijai no dzīvnieka stāvokļa (kur nāve nav refleksijas objekts) uz cilvēka stāvokli? Ījabs saka: “Nu pietiek! – ne mūžam man dzīvot, mities no manis! – manas dienas tik dvaša!” (7:16), kurpretī patērētāja dienas ir pilnas ar baudu un alku nepiesātināmību. Un vēlreiz atkārtojas jautājums – pēc kā patērētāju dzen viņa alkas? No otras puses, šādi raugoties, arī ticīgais nekādā ziņā nav pretstats patērētājam – ja patērētājs alkas ir transformējis uz reālām, iegūstamām lietām vai procesiem, ticīgajam tās ir netaustāmas, imagināras. Protestantiskais princips *sola fide* attiecas tiklab uz vienu, kā otru, turklāt jāņem vērā, ka arī reliģija ir viens no patēriņa tirgus produktiem – līdz ar to patērētājs un ticīgais nebūtu jāskata kā divi pretstati, bet drīzāk gan kā dialektiskas vienības; ne vienas, ne otras alkas nav pilnībā piepildāmas, un tieši šī alku predestinētā nepiesātināmība paredz, ka patērētāja alkas ir alkas pēc alkām, t. i., “absolūtās alkas”.

Franču domātāja Žorža Bataja izpratnē “absolūtās alkas” var definēt kā alkas pēc tādas patības apzināšanās, kas spēj reflektēt par nāvi un tādējādi padarīt patību spējīgu arī uz reliģisku refleksiju, neatkarīgi no tā, vai tā ir ticīga, ateistiska vai balstīta t. s. “nokturnālajā teoloģijā”.²⁰ Ja reiz šīs alkas ir nepiesātināmas, nepiepildāmas, neapmierināmas, vai tikpat labi tās nevarētu būt alkas pēc absolūtā (vai mūžības, kā tas labi redzams patērētāja gadījumā)? Vai, iespējams, pēc baudas, ko sagādā ilgstamību pārstāvošais – ne tikai reliģija, bet arī, piemēram, literatūra, mūzika un māksla – vai jebkas cits, kas patērētāju pasaulē var tikt uzskatīts par stabilu (“mūžīgu”). Patērētājiem Ījabs var dot atkārtošanos kā metodi – veidu, kā iespējams reflektēt, runāt un domāt, teiksim, par sociālo mediju pārbagātību, interpretējot tos no mūžības skatpunkta un tādējādi saistot šo refleksiju ar vērtībām, kas konstruē indivīda patību.

Šādā gadījumā alkas pēc pēcnāves dzīves vai nebeidzama laika transformējas alkās pēc mūžības. Patība, kas alkst šādas mūžības, alkst to no savas būtības dziļumiem, tās būtības, kas veidota uz nemainīgo. Šādā veidā *memento mori* ir iespējams pat patērētāju sabiedrībā, izmantojot Ījaba atkārtošanās modeli kā paraugu attieksmei pret ciešanām, ļaunumu un tādējādi arī – pret nāvi virknē eksistenciālu situāciju.

20 Ilze Jansone, *Thinking about Death after the Death of God: an Interpretation of George Bataille's Novels* (doctoral dissertation, Riga: University of Latvia, Faculty of Theology, 2012), 201–214.

SUMMARY

“I emerged from my mother’s womb naked, and naked I will return there!”: The art of dying in a consumer society

Today, we do not talk about death very much; if we do, we talk about mass death in media which is an estranged tragedy and does not appeal to us. On the other hand, the spirit of the time which we live in tries to prevent us from aging mostly by using consumerist philosophy, thus placing death and dying, and, especially, the consciousness of our own death in the grey zone.

In this article, we aspire to sketching the main attitudes toward death in consumerist society, using theories of consumerism and also Google Analytics in order to define the lifestyle of the contemporary consumerist. Then, with some examples from the point of view of philosophy of religion and also keeping in mind the theology of Book of Job from the perspective of philosophy of religion, we will try to find an answer to the question – “how does the theology of the Book of Job or the interpretations thereof can help us to form our style of death?”

Two main ideas are synthesised in the course of the article: firstly, consumerist lifestyle can be characterised as “desire for the desire”, while in Book of Job, when it is read from the consumerist’s perspective, one can see the repeating of faith, which is also an essential part of the theology of Soren Kierkegaard. Thus, the synthesis of these conclusions can construct consumer’s “death style”, which can be defined as “desire for the everlasting”.

LU Teoloģijas fakultātes docents

LINARDS ROZENTĀLS

Dr. sc. soc., Rīgas Stradiņa universitātes docente, pētniece sociālajās zinātnēs

IEVA SALMANE-KUĻIKOVSKA

LU Teoloģijas fakultātes studente

ILZE ŪDRE

VAI LIEKAM PUNKTU?¹

Gandrīz visas reliģiskās draudzes, vēlākais, 2020. gada marta otrajā pusē visā Eiropā pārsteidza Covid pandēmijas izraisītie stingrie, jaunākajā vēsturē vēl nepieredzētie fiziskās kontaktēšanās ierobežojumi. Pieeši esošie gadsimtiem lietotie un tradicionālie evaņģēlija komunikācijas mediji un kristīgā reliģiskā prakse – dievkalpojums, rituāli, iesvētes mācības un citi lielformāta pasākumi – paredzēti daudziem desmitiem vai pat simtiem cilvēku, – kā arī šo pasākumu noturēšanai speciāli izveidotās telpas: dievnami un draudzes nami, kļuva nederīgi un neizmantojami. Arī draudžu darbs ar bērniem, jauniešiem, senioriem, dažādām mērķa grupām (svētdienas skolas, diakonija,

¹ Publikācija veidota pēcdoktorantūras pētniecības projektā “Panākumspēja sabiedrības ilgtspējīgai un integrālai attīstībai kustības “Atdzimšana un atjaunošanās” gadījuma kontekstā” (Projekta līguma numurs: 1.1.1.2/VIAA/3/19/498).

atšķirīgas mērķa un vecuma grupas), kas orientēts un balstās savstarpējā saskarsmē, tuvībā – ķermeniski un emocionāli, piepeši vairs ierastajā veidā nebija iespējams. Tas pats attiecas uz plašākā nozīmē jebkuru garīgi izglītojošu aktivitāti, kas pat pēc ierobežojumu mīkstināšanas paralizē lielu draudžu dzīvi ierastajā veidā. Pat individuālais konsultēšanas un garīgās un pastorālās aprūpes darbs klātienē kļuva pārjautājams. Tādas pašsaprotamas dievbijības kolektīvas izpausmes kā kopēja lūgšana, dziedāšana, muzicēšana, meditēšana, svētceļojumi ierastajā formātā vairs nebija iespējami. Līdzšinējā kristietības forma, kas balstījās uz cilvēku sanākšanu kopā, arvien piedzīvoja konfrontēšanos ar savām robežām. Draudzes negaidītā kārtā tika konfrontētas, ka vienīgā iespēja, kā turpināt pasludināt evaņģēliju un īstenot draudzes darbu, ir – digitāli. Fiziskā distancēšanās nepieļāva nekādu citu draudzes formu kā tikai – digitālā draudze.

Vācu sociologs Armīns Nasehi mūsdienu sabiedrību sauc par digitālo sabiedrību, savukārt Ulrihs Beks runā par pasaules metamorfozi, kas no transformācijas vai evolūcijas atšķiras ar to, ka mēs dzīvojam pasaules izpratnes epohālas pārmaiņas laikā, kas notiek nevis karu, vardarbības vai imperiāliskas agresijas rezultātā, bet gan kā modernizācijas procesa blakusprodukts. Tā ir cilvēka apziņas formas maiņa un uzdod jautājumus par to, kādā veidā mēs pasaulē eksistējam. Līdz šim fenomenoloģiski izmaiņas pasaulē bieži aprakstīja kā transformācijas un sabiedrisko pārmaiņu procesus. Metamorfoze ir dziļāk ejošs process, pārvērtība².

Vācu praktiskās teoloģijas profesors Tobiass Faikss šī iemesla dēļ runā par baznīcas pār-vērtību. 19. jūnija rakstā “Nekas vairs nebūs tāds, kāds tas bija, un tieši tajā slēpjas iespējas” T. Faikss pauž viedokli, ka Covid pandēmija ir atklājusi, cik baznīca var būt reformspējīga un elastīga. To apliecina digitālā piedāvājuma daudzveidīgums, kas bija vērojams jau no marta vidus. Taču jautājums ir, cik šīs pēdējo dažu mēnešu laikā notikušās reformas ir ilgtspējīgas, vai tām nav tikai pārejošs raksturs. Vai nebūs tā, ka baznīca pēccovid laikā ātri atgriezīsies pie vecajiem musturiem. Tāpēc diskusija par baznīcas pār-vērtību un pār-vērtēšanu ir svarīga – jo šī pār-vērtība jau ir sākusies – gandrīz visos līmeņos. Kā raksta Tobiass Faikss – pēdējās nedēļās sekmīgi notikusi bailu pārvarēšana iet roku rokā ar praktisku pieredzi, ka baznīca tomēr ir pārmaināma. Šī atziņa iesāk jaunu laika skaitīšanu³.

Tas, par ko iepriekš diskutēja tikai teorētiskā līmenī, pēdējo mēnešu laikā piedzīvoja praktisku transformāciju – baznīca var būt arī digitāla. Protams, ne vienmēr augstā

2 Daniel Hörsch, „Digitale Verkuendigungs-Formate waehrend der Corona-Krise. Eine Ad-hoc-Studie im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland“, <https://www.mi-di.de/materialien/digitale-verkuendigungsformate-waehrend-der-corona-krise> (skatīts 28.06.2020.)

3 Tobias Faix, „Digitale Kirche in Zeiten von Corona oder die Chance, wenn nichts wieder so eird wie es mal war“, <http://tobiasfaix.de/2020/06/digitale-kirche-in-zeiten-von-corona-oder-die-chance-wenn-nichts-wieder-so-wird-wie-es-mal-war/> (skatīts 28.06.2020.)

kvalitatē, ne vienmēr perfekta, ne vienmēr visaptveroši, taču ar digitāli īstiem dievkalpojumiem, satikšanās, ar īstu ticību.

Digitālā evaņģēlija komunikācija ir rezultāts un daļa no izmaiņām komunikācijas formās vispār. Attālinātais darbs, sociālā distancēšanās un sociālā komunikācija ar fiziski klātneesošiem cilvēkiem veido jaunu dzīves situāciju, kura līdzī nes radikālas izmaiņas gan privātajā, gan profesionālajā dzīvē. Pārmaiņas sociālo mediju ietekmē piedzīvo komunikācijas sociālā forma – valoda: daloties, komentējot, diskutējot, kritizējot, novērojot; pārveidojas mūsu identitātes – prezentējot sevi, mainoties lomām, saņemot atgriezenisko saiti; ietekmējas mūsu realitātes uztvere – īsas ziņas, komentēti viedokļi, viltus ziņas, valoda attēlos, kolektīvā atmiņa. Tas viss atstāj iespaidu arī uz reliģisko komunikāciju, kas kļūst personiskāka, jautājumiem atvērtāka, ar zemāku durvju sliekšni vai vispār bez tā, zūd – vismaz šķietami – līdzšinējie tabu, tā kļūst situatīvāka. Rodas no robežām brīvāka, plūstošāka baznīca jeb kā žurnālā „Zeitschrift fuer Pastoraltheologie“ 2014. gadā rakstīja Tībingenes Universitātes praktiskās teoloģijas profesors Mihaēls Šuslers, – “liquid church”, “baznīca šķidrā stāvoklī”, “dzīvsudraba baznīca” – kas ir mēģinājums ar šādas metaforas palīdzību aprakstīt baznīcu jaunajā realitātē. Attīstās jaunas baznīcas iezīmes – nekonfesionalitāte, bez durvju sliekšņa, neierobežota, diskursīva, situatīva un individualizēta. Šāda baznīca rodas tāpēc, ka jaunās tehniskās iespējas spēj pārvarēt līdzšinējās tās robežas un tās noslēgtību. Ja mēs attieksimies pret šo attīstību nopietni, tad patiešām mēs sastapsimies ar vispārēju transformāciju, kas mainīs saturus, metodes un arī izpratni par to, kas ir draudze⁴.

Tomēr vispirms mums ir jāsaprot atšķirība starp baznīcas digitāliem piedāvājumiem un digitālu baznīcu kā tādu.

Nav šaubu, ka pēdējos gados daudzās draudzēs, arī Latvijā, ir parādījies plašs digitālā piedāvājuma klāsts, kas tālu pārsniedz klasiskās draudžu interneta vietnes. Tas ir ļoti apsveicami, taču analogās baznīcas īstenotie digitālie piedāvājumi atrodas liela lēciena attālumā līdz vietai, kur mēs varam runāt par digitālo baznīcu. Tie, protams, nav gaismas gadi, bet tomēr. Digitāli komunicēts piedāvājums vēl baznīcu nepadara par digitālu. Amerikāņu komunikācijas zinātniece un digitālo reliģiju eksperte Heidi Kempbela (*Campbell*) ļoti precīzi nošķir “transferring” (analoga dievkalpojuma *Live* translāciju digitālā vidē) un “translation” (mēģinājumus analogo dievkalpojumu pielāgot digitālai formai)⁵. Šī atšķirība kļūst īpaši redzama, vienkārši straumējot dievkalpojumus, kur dievkalpojums tiek noturēts – kā tas daudz kur notika un vēl notiek Covid

4 Michael Schuessler, „Liquid church als Ereignis-Ekklesiologie. Über Verflüssigungsprozesse in Leben, Lehre und Kirche“, <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/zpth/article/view/1381> (skatīts 29.06.2020.)

5 Tobias Faix, „Digitale Kirche in Zeiten von Corona oder die Chance, wenn nichts wieder so eird wie es mal war“.

laikā – analogā veidā, bez cilvēkiem vai ar tik cilvēkiem, cik ir atļauts, pārējiem šo dievkalpojumu vērojot digitālā vidē. Tas, protams, ir vērtīgs un apsveicams solis, taču dievkalpojums paliek tāds, kāds tas ir bijis – analogi veidots un analogi režisēts.

Viens piemērs šim nošķīrumam bija vērojams atšķirīgā pieejā dievkalpojumam divās lielākajās Rīgas luterāņu draudzēs – Vecajā Sv. Ģertrūdes draudzē un Lutera draudzē Torņakalnā. Vecajā Sv. Ģertrūdes draudzē – arī līdzšinējās pieredzes un laba aprīkojuma dēļ – turpinājās analogie dievkalpojumi, kuri tika straumēti, bet bez apmeklētājiem vai ar tik apmeklētājiem, cik drīkstēja. Savukārt Lutera draudzē, kur šādas dievkalpojuma straumēšanas pieredzes un aprīkojuma trūka, analogos dievkalpojumus nenoturēja un nestraumēja, bet kopš ārkārtas stāvokļa sākuma tika veidots īpašs, digitālam formātam paredzēts svētbrīdis, kas gan tika filmēts baznīcas telpā, taču ne kā dievkalpojums – bez liturģijas, daudz brīvākā komunikācijas veidā un vērsts tieši uz skatītāju. Turklāt tas tika veidots patiešām kā vēlāk samontējams ieraksts – ar pauzēm, ar atkārtojumu, ja notika kāda pārteikšanās vai kaut kas aizmirsās. Šis digitālais svētbrīdis tika vēlāk samontēts, vajadzīgajās vietās ieliekot muzikālos priekšnesumus un lasījumus no Bībeles. Šo svētbrīdi draudze kopīgi varēja vērot svētdien “Zoom” pasākumā, kā arī pēc izvēles jebkurā laikā noskatīties “YouTube”. Tā kā skatījumu skaits bija būtiski augstāks nekā savulaik analogo dievkalpojumu apmeklētāju skaits un arī “Zoom” pasākuma dalībnieku skaits, Lutera draudze šo digitālo svētbrīdi turpinās veidot kā alternatīvu piedāvājumu arī turpmāk.

Ja dievkalpojums vai svētbrīdis ir vērsts vienīgi uz digitālo auditoriju, šai auditorijai pielāgojas arī valoda, forma, saturs un metodes. Uzmanāms tiek konkrētais cilvēks, kurš – visticamāk, viens pats – šo svētbrīdi vēro. Tas tiek atbrīvots no vajadzības pēc klasiskās liturģijas – nav iespējams klātienē liturģisks dialogs. “Zoom” pasākumam Lutera baznīcā Torņakalnā bija visas dievkalpojuma iezīmes – kopīga sanākšana, iepazīšanās, īsa informācija par sagaidāmo, kopīga klusēšana piecas minūtes pirms 11.00, kad tika līdzdalīts svētbrīdis (tajā laikā zvanīja analogais baznīcas zvans), tad kopīga svētbrīža noskatīšanās, kurai beidzoties sākās aizlūgumu daļa “Zoom”, kur cilvēki varēja čatā rakstīt konkrētas vajadzības un aizlūgumus. Pēc tam no “Zoom” atvienojās tie, kas gribēja doties projām, bet palikušie (apmēram 70 %) tika sadalīti grupās un apspriests kāds aktuāls jautājums – cilvēki varēja cits citu redzēt, iepazīties, dzirdēt – neatkarīgi no atrašanās vietas. Un pasākuma beigās atgriešanās lielajā grupā, dalīšanās ar atziņām, domām. Kopējais “Zoom” dievkalpojuma laiks – apmēram pusotra stunda vai mazliet ilgāk. Šādi digitālai baznīcai nepastāv kādas parohiālās robežas, un tajā viegli ir iespējama savstarpēja domu apmaiņa, ko analogais formāts ļoti apgrūtina.

Jautājums – vai šie ir pārejoši, “notes” modeļi vai arī pāreja uz jaunu hibrīda veida baznīcu, kurā analogais un digitālais sadzīvos vienā telpā. Svarīgi ir iegūt skaidrību, vai digitālais modelis ir tikai alternatīva, kas konkurē ar analogu, vai arī te mēs sastopamies ar diviem līdzvērtīgiem, leģitīmiem modeļiem. Tā kā digitālā komunikācija ir

kļuvusi par līdzvērtīgu analogajai mūsu ikdienas daļu, arī digitālā baznīca, mūsaprāt, tāda kļūs – nevis alternatīva, bet ikdienas garīgās dzīves telpa. To pieprasa arī vispārējās priesterības koncepts, kas digitālajā baznīcā kļūst jo īpaši redzams – lielākoties zūd nepieciešamība pēc “viena” priestera, funkcijas un pienākumus var uzņemties daudzi cilvēki, un kritērijs ir viņu talanti, prasmes, vēlmes, kompetences, nevis kāds “amats”. Rodas uz dāvanām orientēta diversitāte un tās lielais potenciāls. Digitālā baznīca uzrāda vēl vienu pār-vērtību – savu jēgu zaudē līdzšinējā klasiskā draudzes locekļa piederība kā baznīcas identitāti veidojošs faktors. “Zoom” dievkalpojums – par kuru tiek ziņots publiski digitālā vidē – ir pieejams ikvienam, ja vien, protams, nesāk veidot kādas slēgtās “WhatsApp” un “Facebook” grupas, pārnesot analogās robežas arī digitālā vidē.

Digitālais Vakarēdiens

Svarīgs jautājums, ko aktualizējis Covid laiks, – ir jautājums par Vakarēdienu. Vērojot luterāņu baznīcas praksi Latvijā ārkārtas stāvokļa laikā, varēja manīt divas pamatpieejas.

- Atteikšanās no Vakarēdiena. Pārtraucot dievkalpojumus un nevēloties ārkārtas apstākļos radīt cilvēku, it īpaši vecās paudzes, lieku plūsmu uz baznīcu, tika pārtraukta Vakarēdiena izdalīšana jebkādas tās formās.
- Vakarēdiena izdalīšana ilgākā laika periodā (vairāku stundu garumā, visbiežāk svētdien pēc straumētā dievkalpojuma vai svētbrīža ieraksta noskatīšanās) baznīcā. Bija draudzes, kuras šo formu uzsāka uzreiz pēc dievkalpojumu atcelšanas, citām, visbiežāk mazās lauku draudzēs, kuras nepiedāvāja digitālas alternatīvas, tā kļuva par vienīgo – Vakarēdiena izdalīšanu konkrētajam cilvēkam sasaistot ar īsu grēksūdzes brīdi. Ierobežojumiem mazinoties, Vakarēdienu svētdienās sāka izdalīt arī tās draudzes, kuras līdz tam bija atteikušās no Vakarēdiena. Piemēram, Luterā draudzē tas sākās “Zoom” pasākuma laikā un turpinājās vēl stundu vai vairāk pēc “Zoom” pasākuma beigām. Cilvēki nāca pa vienam pie īpaši izveidota galda, uz kura vienreizlietojamos papīra un bambusa trauciņos bija ieliets vīns un ielikta oblāta, lai izvairītos no fiziskas saskarsmes. Arī atsākoties analogajiem dievkalpojumiem, aktuāls turpināja būt jautājums par Vakarēdiena izdalīšanas veidu. Ir draudzes (Augstrozes draudze, Luterā draudze u. c.), kuras pārgājušas uz individuālajiem trauciņiem vai biķerīšiem. Dievmaizītes pasniegšanai Luterā draudze atrada oriģinālu risinājumu – pasniegt to cilvēkiem rokās ar pagaru cukurstandziņu. Daudzas draudzes turpina praktizēt intinkcijas metodi – oblātas iemērkšanu vīnā.

Digitālā baznīcā neizbēgams kļūst arī digitālais Vakarēdiens. Tā, piemēram, ne tikai baptistu draudzes Latvijā Covid laikā sāka praktizēt šādu Vakarēdiena saņemšanas veidu, šādu praksi varēja vērot arī luterāņu baznīcā, vismaz ārpus Latvijas. Tā, piemēram, LELBA Sv. Andreja draudze rīkoja tiešsaistes Svētā Vakarēdiena dievkalpojumu kopā ar Hamiltonas draudzi 28. jūnijā – draudzes mācītāja Ilze Kuplēna-Juarte raksta

FB komentārā: “Atcerieties sagatavot sev un savējiem maizi, varbūt veselu šķēli, vai bulciņu, un glāzi ar vīnu, lai kopīgi baudītu Kristus klātieni”⁶.

Bijušais Sv. Martina Garīgā centra Minhenē vadītājs, teologs Andreāss Eberts Bavārijas evaņģēliskajā nedēļas laikrakstā „Sonntagsblatt“ publicēja rakstu “Mājas baznīca. Agrīnās kristietības atklājumi krīzes laikam”⁷. Tajā viņš raksta, ka pirmajos kristietības gadsimtos nepastāvēja baznīcu ēkas un ticīgie pulcējās brīvā dabā, dažādās vietās katombās vai, visbiežāk, mājās. Šādi māju dievkalpojumi, mājās nelielas brīvi organizētas sastapšanās bija pirmo gadsimtu absolūta normalitāte. Pie tiem kā pašsaprotama piederēja arī maizes laušana mājas atmosfērā – gan kā Agapes mielasts, kas ietvēra Vakarēdiena elementus un bija saistīts ar ikdienišķu maltīti, kā Emavas mielasts vai kā klasisks Vakarēdiens. Eberts uzsver – kas līdzīgs varētu notikt arī digitālā dievkalpojumā – katrs tā dalībnieks svin Vakarēdienu kopā ar visiem ar savu maizi un savu vīnu. Piemēram, baznīcas vadība Saksijā un Virtembergā noraida šādu modeli, arī krīzes laikā. Vistālāk šajā ir tikusi Reinzemes baznīca, kura ir attīstījusi šādu mājas dievkalpošanas formu. A. Eberts norāda, ka Mārtiņš Lutērs daudzās savās pārdomās ir rakstījis, ka kristiešiem arī ārkārtas situācijās ir sevi jānodrošina ar Vakarēdienu – arī tad, ja tuvumā nav ordinēts mācītājs. Lutērs uzsvēra mājestēva nozīmi šādu mājas dievkalpojumu veidošanā. Katra mājsaimniecība ir šāda mājas draudze. Lutērs iestājās par noteiktu kārtību draudzes dzīvē, taču vienlaikus pieprasīja neatteikties no Vakarēdiena, ja ārkārtas apstākļos normālā veidā tas vairs nav iespējams. Viņš uzsver, ka šādos gadījumos draudzei pašai no sava vidus ir jāizvēlas “mācītājs”, kuram uztic pārvaldīt vārdu un sakramentu. Covid krīzes apstākļos tas pat nav nepieciešams. Digitālā formā var izskanēt arī Vakarēdiena konsekrācijas vārdi un pēc tam kopīga Vakarēdiena baudīšana, katram savās mājās esot.

Kritika šādai pieejai ir – vai konsekrācijas vārdi var sasniegt Vakarēdiena elementus, kas neatrodas vienā telpā, vai tie var iedarboties ārpus konkrētā laika un konkrētās telpas. Par to vēl jātiek skaidrībā. Liturģiskā ārkārtas situācijā ir draudzes, kas digitālos dievkalpojumos praktizē arī Vakarēdienu. Bet vai šāds Vakarēdiens maz vairs ir Vakarēdiens? Daudzi no Vakarēdiena atturas un aicina uz šādu atturēšanos, kā, piemēram, Maincas Gūtenberga Universitātes profesors Kristians Fehtners, kurš uzsver, ka bez ķermeniskas kopābūšanas nedz Vakarēdiens, nedz kristība nav iespējami, un tāpēc aicina kristiešus no tā atturēties, līdz reālā sanāksana kopā atkal ir iespējama⁸. Citi, savukārt,

6 <https://www.facebook.com/ilze.kuplensewart>

7 Andreass Ebert, „Die Hauskirche. Wiederentdeckung urchristlichen Praxis in Krisenzeit“, *Sonntagsblatt* 20 (2020): 4.

8 Kristian Fechtner, „Abendmahlsfasten in widriger Zeit. Überlegungen zu der Frage, ob man Abendmahl online feiern kann und soll“, <https://www.ev.theologie.uni-mainz.de/files/2020/04/Fechtner-Abendmahl-online.pdf> (skatīts 29.06.2020.)

kā Hildesheimas Mihaēla klostera vadītājs Johens Arnolds uzskata, ka, tāpat kā ārkārtas situācijā kristīt var jebkurš kristietis, arī Vakarēdienu var konsekkrēt jebkurš kristietis, un atsauca uz Augsburgas konfesijas 5. artikulu, kurš runā par to, ka pasludināšanas amats (*ministerium ecclesiasticum*) ir visiem kristiešiem uzticēta kalpošana komunicēt Evaņģēliju un izdalīt sakramentus. J. Arnolds arī norāda, ka Vakarēdiens saskaņā ar evaņģēlisko izpratni atbilstošs ir tad, ja tiek pateikti Kristus vārdi, kurus visi komunkanti dzird, proti, saprot, kā arī ir maize un vīns. Un, visbeidzot, arī maza mājas draudze ir draudze⁹.

A. Eberts sava raksta beigās uzdod jautājumu: “Bet kas ir iedarbīgāk un ticībai svarīgāk – digitāls dievkalpojums ar digitālu klātbūtni, visiem kopīgu Vakarēdienu baudīšanu – vai arī analoga kopā nākšana ierobežotam cilvēku skaitam sejas maskās, distancējoties citam no cita, nesniedzot otram roku, nepieskaroties, bez dziesmām un kopīgas sadraudzības un īstas komunikācijas, no kuras ir īpaši stingri atstumti slimie un vecie, apdraudētie un klepojošie. Vai tā maz vairs vispār ir draudze – lai cik reliģiskā vidē tā pulcētos...”¹⁰

Pētījums “Digitālie pasludināšanas formāti Korona krīzes laikā” Vācijā

Vācijas Evaņģēliskās baznīcas Socioloģijas institūts Daniēla Horša (*Daniel Horsch*) vadībā ir veicis *ad hoc* pētījumu Vācijas Evaņģēliskās baznīcas uzdevumā “Digitālie pasludināšanas formāti Korona krīzes laikā”¹¹. Projekta fāze aptvēra sešas nedēļas – sākot no koncepta izstrādes līdz rezultātu apkopojumam un publicēšanai. Lauka pētījums ilga no 2020. gada 18. līdz 29. maijam. Tika uzdoti 87 aptaujas jautājumi, vidējais aptaujas ilgums bija 15 minūtes. Līdzās vispārīgiem jautājumiem par draudzi vai digitālā piedāvājuma sniedzēju aptvēra detalizētu informāciju par digitālajiem pasludinājuma formātiem Covid krīzes laikā – pasludinājuma formāta veidu, interakciju, līdzdalību, subjektīvo vērtējumu, kā digitālais formāts ticis uztverts, kā arī resursus. Tika izvēlētas četru Vācijas zemju baznīcas – Ziemeļu baznīca, Vidusvācijas Evaņģēliskā baznīca, Kūrhesenes-Valdekas un Virtembergas pavalsts baznīcas. Aptaujātas tika 1464 draudzes (85 %) un citi baznīcas organizācijas un arī kādas privātpersonas, piemēram, blogeri. 897 atsaucās, no tiem 729 tika piedāvājuši digitālus pasludināšanas formātus.

9 Jochen Arnold, „Stellungnahme zum Abendmahl in einer besonderen Situation“, <https://gaw-baden.de/html/media/dl.html?i=255701> (skatīts 30.06.2020.)

10 Andreass Ebert, „Die Hauskirche. Wiederentdeckung urchristlichen Praxis in Krisenzeit“: 6.

11 Daniel Horsch, „Digitale Verkuendigungs-Formate waehrend der Corona-Krise. Eine Ad-hoc-Studie im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland“.

Pētījumā secināts, ka Vācijas Evaņģēliskajā baznīcā Covid krīzes laikā ir noticis digitalizācijas uzrāviens: 78 % draudžu, kuras to līdz šim nedarīja, ir sākušas piedāvāt digitālus pasludinājuma formātus. Protams, arī līdz Covid laikam bija kādi digitalizācijas pionieri, taču krīzes laikā digitalizācijas attīstība ir notikusi vairākus draudžu visas baznīcas mērogā. Trīs ceturtdaļas šo draudžu vēlas digitālos formātus turpināt arī pēc ierobežojumu beigām. Tas nozīmē, ka nākotnē var rēķināties ar šādu hibrīda veida Evaņģēlija pasludināšanas formātu palielināšanos.

Pētījums apliecina ievērojamu diferenciāciju digitālā piedāvājumā. Visbiežāk tika piedāvāts dievkalpojums koncerta formā. Absolūtos skaitļos visbiežāk piedāvāja digitālu svētbriņķi vai svētbriņķim līdzīgu formātu, kas kopumā veidoja 60 % no visa digitālā piedāvājuma. Aptaujātās četrās baznīcās kopumā Covid laikā digitālajiem piedāvājumiem kopumā bija vairāk nekā 6,5 skatījumi. Attiecībā uz vidējo dievkalpojuma apmeklējumu parastā svētdienā pirms Covid laikā apmeklējumu skaits Covid laikā pieauga par 287 % – pastāv liels pieprasījums. Ja pirms Covid dievkalpojumus apmeklēja nedaudz mazāk kā 70 000 apmeklētāju, Covid laika skatījumu skaits ir zem 200 000.

39 % draudžu mēģināja savos digitālos piedāvājumos iesaistīt dalībniekus arī interaktīvi – 65 % iesaistīja dalībniekus aizlūgumos, 59 % kopējā dziedāšanā, 24,7 % muzikālo priekšnesumu sniegšanā, 33,6 % aizlūgumu pieteikšanā, 25,8 % *Live* čatā, 64,3 % atgriezeniskās saites došanā.

60,7 % digitālā piedāvājuma notiek ar populārāko sociālo tīklu starpniecību – “YouTube” (39,6 %/8,6 %), FB (13,4 %/5,5 %), “Instagram” (7,7 %/4,9 %). Mazāk populārs Vācijā ir “Skype” (Covid laikā pat samazinājies, pirms Covid bija 1,9 %, tagad 0,2 %), “Zoom” (3,4 %, pirms Covid 0 %). Joprojām bieži skatītas ir draudžu tīmekļvietnes (38,5 %, pirms Covid 63,6 %). Sociālajos tīklos aktivitāšu pieaugums ir par 41,5 % lielāks nekā pirms Covid. Tātad Covid laikā par ceturtdaļu kritās aktivitātes tīmekļvietnēs, par trešdaļu pieauga “YouTube”, par 8 % “Facebook” un nedaudz “Instagram”.

Digitālitate pieprasa vispārējo priesterību – digitālie pasludinājuma formāti ir komandas darbs: 65 % aptaujāto teica, ka digitālo piedāvājumu veidoja kolektīvi. Vairāk nekā pusei tajā bija iesaistīti līdz trim cilvēkiem, 65 % bija cilvēki ar augstu digitālprātību. Savukārt 82 % aptaujāto apliecinājuši, ka digitālā formāta iniciators ir bijis mācītājs.

Kas attiecas uz digitālo Vakarēdienu, pētījums apliecina, ka 12 % aptaujāto izteikusies, ka tas ir bijis iespējams. 63 % norādījuši, ka nē, bet 25 % atstājuši šo jautājumu neatbildētu, kas drīzāk liecina, ka nav sapratuši, par ko tas ir.

Digitāla dievkalpojuma saturiskai un tehniskai izveidošanai nepieciešams laiks. Pēc aptaujas datiem, apmēram trešdaļai atbildētāju bija nepieciešamas no trim līdz sešām stundām satura gatavošanai, vēl trešdaļai vesela darbadiena vai pat vairāk. Tehniskā sagatavošana pusei aizņēma četras stundas, taču joprojām 37 % vairāk nekā vienu darbadienu. Tas korelē ar apstākli, ka ceturtdaļa strauvēja dievkalpojumus, kas laika ziņā ir vairāk nekā speciāli digitāli veidoti formāti.

Citi pētījumi

Vīnes Universitātes veiktajā pētījumā “Reliģiozitāte Korona krīzes laikā”¹² secināts, ka arī Korona krīzes laikā reliģijas nozīme turpina samazināties. Bet dati rāda arī, ka personas ar augstu reliģiozitāti spēj izmantot aktīvākās krīzes pārvarēšanas stratēģijas nekā citi. Viņi aktīvāk meklē atbalstu un ir vairāk orientēti uz krīzes risinājumiem, ir apmierinātāki ar savu dzīves situāciju, valsts politiku krīzes apstākļos un vairāk uzticas valdībai nekā nereliģiozas personas. To var izskaidrot ar paaugstinātu tendenci ticēt tiem, kas atrodas hierarhijas augšgalā. Tādas kristīgas vērtības kā solidaritāte reliģiozām personām nav novērotas izteiktāk kā nereliģiozām, ciktāl tas attiecas uz dažādiem atbalstošām aktivitātēm mazāk aizsargātām grupām.

Iniciatīvas “GottDigital” (“DievsDigitāli: digitālie pionieri labākai nākotnei”) pārstāvji 2020. gada 19.–30. maijā veica aptauju “Baznīca, ko nu? Analoga, digitāla, hibrīda?”¹³ Aptaujā piedalījās 442 personas, pilns aptaujas rezultāts atrodams vietnē gottdigital.de. Aptaujas dati liecina, ka apmēram 90 % draudžu un organizāciju pēdējo mēnešu laikā ir radījušas digitālus formātus. Jaunais formāts ir digitāls dievkalpojums, kas sasniedz vairāk cilvēku un plašākas mērķa grupas nekā agrāk. Draudzes locekļi daudzveidīgo piedāvājumu klāstā nākotnē vēlas redzēt hibrīdveida piedāvājumus. Uzkrītoši ir, ka tieši vecāka gadagājuma cilvēki vairāk iestājas par hibrīdveida formātiem, savukārt jaunāki cilvēki vairāk vēlas un novērtē analogos formātus. Vairākums uzskata, ka lielākie šķēršļi digitālajam piedāvājumam ir trūkstošie laika un darbinieku resursi. Tehniskie jautājumi ir atrisināmi, arī finanšu un draudzes vadības atbalsta trūkums nav liels šķērslis baznīcas digitalizācijai. Aptaujas kopsavilkums apliecina, ka baznīcas nākotne ir analoga UN digitāla. Šādas nākotnes sasniegšanai nepieciešama atvērtība jaunajam un kvalitatīva bāze. Ir jāizšķir divas fokusgrupas ar dažādām vajadzībām – draudzei tuvie un tālie. Digitālā nākotne nozīmē interaktīvas attiecības, bet jāizvairās no straumētiem dievkalpojumiem. Pastāvīgi ir jāpaaugstina darbinieku digitālā kompetence. Ir vienkārši jāsāk un tad jāaug.

Savukārt teoloģijas un sociālo un komunikācijas zinātņu studente Selīna Fukere 4. jūnijā ir publicējusi rakstu “Digitālie dievkalpojumi: vai pietiek ar straumēšanu?”,

12 Wolfgang Aschauer, Franz Hoellinger, Claudia Herbst, „Religiosität in Zeiten der Corona-Krise“, <https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-blog-beitraege/blog-53-religiositaet-in-zeiten-der-corona-krise/> (skatīts 30.06.2020.)

13 Michael Zettl, „Ergebnisse der Online-Umfrage „Was nun, Kirche? Analog, digital, hybrid?“,“ <https://gottdigital.de/ergebnisse-der-online-umfrage-was-nun-kirche-analog-digital-hybrid/> (skatīts 30.06.2020.)

aplūkojot digitālas aktivitātes konkrētās draudzēs. Viņa secina, ka digitālie dievkalpojumu formāti ir ļoti atšķirīgi¹⁴:

- Straumēti dievkalpojumi parastajā garumā, kuri ne ar ko neatšķiras no parasta svētdienas dievkalpojuma klātienē.
- Jaunums ir digitālie īsie dievkalpojumi, no 15 līdz 45 minūtes ilgi, kuru liturģija ir nedaudz pielāgota videoformātam. Tiek piedāvāti arī šādi svētbrīžveida dievkalpojumi konkrētām mērķa grupām – senioriem vai aprūpētājiem.
- Cits formāts ir “viesistabas dievkalpojumi”, kuri nav uzņemti baznīcas iekšelpā vai ārtelpā, bet gan mājās. Tie tiek vadīti, sēžot, spēlējot ģitāru, tajos piedalās komanda, tie vēlāk tiek samontēti kā viens veselums. Tādiem dievkalpojumiem ir cita gaisotne.
- Vēl cits digitālais formāts ir audiodievkalpojumi vai dievkalpojums kā raidieraksts (podkāsts).

Selīna Fukere norāda, ka minētie digitālie dievkalpojumi nav īpaši interaktīvi, jo tiek iepriekš uzņemti un – lai ievērotu ierobežojumus – tos veido neliela cilvēku komanda. Citādi ir ar tā saucamajiem “Zoom” dievkalpojumiem videokonferences formātā, kuri piedāvā daudz vairāk iespēju interakcijai un domu apmaiņai. Ir izveidoti arī dievkalpojumi “Instagram” formātā. Pēdējo mēnešu laikā ir izveidojusies arī digitālo svētbrīžu standarta liturģija: sveiciens vārdi, dziesma, lasījums, sprediķis, dziesma, aizlūgumi, lūgšana un Mūsu Tēvs, kas beidzas ar svētības vārdiem. Svētbrīža beigās parasti ir dziesma.

Jau 2014. gadā konfesijālo mediju grupa KONPRESS veica pētījumu “Dievs tīmeklī”, kurš apliecināja, ka 51 % internetā aktīvu kristiešu uzskata, ka baznīcai mūsdienās noteikti ir jāizmanto modernie komunikācijas kanāli, un 40 % uzskatīja, ka dievkalpojumu straumēšana ir ļoti atraktīvs piedāvājums.¹⁵ Sešus gadus vēlāk baznīca Covid krīzes iespaidā ir sākusi atsaukties šai vajadzībai. Nav apstiprinājies arī mīts par to, ka gados vecāki cilvēki negrib būt digitāli baznīcā. Arī tradicionālais televīzijas dievkalpojumu formāts Covid krīzes laikā ir radījis gandrīz divkārt lielu skatītāju pulku kā agrāk.

Latvijas pieredze

Kāda ir bijusi Latvijas pieredze? Pagaidām vēl nav veikti visaptveroši pētījumi par to, vai un kā ir mainījusies digitālā līdztarība draudzēs Latvijā. Tomēr no dažiem tipiskiem piemēriem var nojaust virzienus.

14 Selina Fucker, „Digitale Gottesdienste: Lohnt sich das Streamen?“, <https://eulemagazin.de/digitale-gottesdienste-lohnt-sich-das-streamen/> (skatīts 30.06.2020.)

15 „Gott im Netz. Eine Präsentation der KONPRESS-Medien eG“, https://konpress.de/wp-content/uploads/Präsentation_KONPRESS_Gott-im-Netz.pdf (skatīts 30.06.2020.)

2020. gada maijā LU Teoloģijas fakultātes studenti, veicot novērojumus un virtuālo praksi¹⁶, iepazinās ar subjektīvu izvēlētu dažu draudžu spēju vai nespēju pielāgoties Covid situācijai Latvijā. Viens no secinājumiem bija, ka digitālā piedāvājuma kvalitāte Covid laikā bijusi tieši saistīta ar konkrētās draudzes digitālo pieredzi. Draudzes (piemēram, Mateja baptistu draudze), kuras jau iepriekš saviem draudzes locekļiem piedāvāja kādus digitālos formātus, bija iegādājušās tam nepieciešamo aparatūru, ieguvuši kādas prasmes un pieredzi, daudz ātrāk spēja reaģēt uz analogā draudzes darba apstāšanos un piedāvāt puslīdz kvalitatīvi baudāmu saturu arī digitāli, nekā draudzes, kuras līdz šim nebija pievērsušās digitāliem risinājumiem un Covid krīzes ierobežojumi tās pārsteidza nesagatavotas.

Tomēr, neskatoties uz sākuma neveiklībām un kļūdām, baznīca ar kopumā līdz šim tai pasvešiem komunikācijas veidiem kā “YouTube”, “Zoom” vai “Facebook” sasniedza vairāk cilvēku nekā ar analogiem dievkalpojumiem. Arī Vācijā – kā atzīmē jau pieminētais Tobias Faikss – digitālie komunikācijas veidi viena mēneša laikā sasniedza tik daudz cilvēku, cik analogie visa gada laikā¹⁷. Latvijā varbūt ne tik daudz, bet atsevišķās vietās tomēr.

Piemēram, septītās dienas adventistu Rīgas 1. draudze dievkalpojumu skatījumu skaits “YouTube” 14. martā bija divreiz vairāk (1039) nekā iepriekšējā svētdienā (511) un turpmākās svētdienās turpināja pieaugt, vislielāko skaitu sasniedzot 28. martā un 11. aprīlī (Lieldienas) – 1980 (par 400 %). Maija otrajā pusē un jūnijā skatījumi nedaudz samazinājās, bet joprojām divas reizes vairāk nekā pirms Covid.

Cits piemērs ir Rīgas Lutera draudze. Pirms Covid laika sprediķu ieraksta skatījums bija ap 200, taču, sākoties ārkārtas situācijai, tas – jau digitāla svētbrīža veidā – piedzīvoja ārkārtīgi lielu lēcieni – 15. martā 1685, tātad gandrīz astoņarpus reizes vairāk. Arī nākamās svētdienās tas saglabājās augsts un kļuva pat lielāks (no 1105 līdz 1762), virsotni sasniedzot Lieldienās – 2845 skatījumu (14 reižu vairāk nekā pirms Covid). Nākamajās nedēļās skatījumu skaits vidēji bija 850. Pēc klātienē dievkalpojumu atjaunošanās jūnija vidū skatījumu skaits vidēji ir ap 500.

Jau pieminētajā Mateja draudzē pirmo tiešsaistes dievkalpojumu vēroja vairāki tūkstoši cilvēku, līdz Lieldienām skatījumu skaits bija 900, tad tas lēnām kritās un ir nostabilizējies ap 500.

16 LU Teoloģijas fakultātes bakalaura programmas “Ievads praktiskajā teoloģijā” un maģistra programmas “Teoloģija un prakse” kursā.

17 Tobias Faix, „Digitale Kirche in Zeiten von Corona oder die Chance, wenn nichts wieder so eird wie es mal war“.

Digitālā piedāvājuma daudzveidība Covid krīzes laikā

- Analoģo dievkalpojumu videotranslācija (piemēram, Rīgas Vecā Sv. Ģertrūdes draudze, Septītās dienas adventistu Rīgas 1. draudze, Rīgas starptautiskā baptistu draudze, Pāvila draudze, Saulkrastu Pēterupes draudze, Āgenskalna baptistu draudze).
- Analoģo dievkalpojumu ieraksta pārraide (piemēram, Pestīšanas armija).
- Digitālais svētbrīdis (piemēram, Lutera draudze, Pestīšanas armija, Rīgas starptautiskā baptistu draudze, Pāvila draudze).
- “Zoom” sadraudzība (Lutera draudze, Āgenskalna baptistu draudze).
- “Zoom” dievkalpojums (Lutera draudze).
- Neformāls digitāls svētbrīdis no dažādām vietām baznīcā – aiz altāra, kurtuvē, uz balkona utt. (Lutera draudze).
- Digitāls svētbrīdis “Evaņģēlijs uz krēslīņa” (Ilūkstes katoļu draudze) – 8–9 minūtes, vairāk nekā 1000 skatījumu, 50 rullīšu.
- Iknedēļas diskusijas par teoloģiskiem jautājumiem tiešsaistē (piemēram, Lutera draudze, Vecā Sv. Ģertrūdes draudze).
- Mācītāju konsultācijas “Zoom” (Lutera draudze, Rīgas starptautiskā baptistu draudze).
- Tiešsaistes Bībeles studijas (Rīgas starptautiskā baptistu draudze, Saulkrastu Pēterupes draudze).
- Ikdienas tiešsaistes lūgšanas, mazās grupas (“Zoom” vai “WhatsApp”) (piemēram, Mateja draudze).
- Kopīga grāmatas lasīšana un apspriešana (piemēram, Lutera draudze).
- “Brīdis kopā” – saruna par garīgām tēmām “Facebook” (mācītāja Induļa Paiča iniciatīva).
- Alfa kurss (iesvētes mācība) tiešsaistē (piemēram, Mateja draudze).
- Pielūgsmes un slavēšanas vakari tiešsaistē (piemēram, Mateja draudze, Vecā Sv. Ģertrūdes draudze, Septītās dienas adventistu Rīgas 1. draudze).
- Laulāto kurss tiešsaistē (Vecā Sv. Ģertrūdes draudze).
- Digitālais vakarēdiens mājās (piemēram, Mateja un citas baptistu draudzes).
- Analoģais vakarēdiens baznīcā – tikai izdalīšana individuāli (Vecā Sv. Ģertrūdes draudze, Lutera draudze).
- Pāreja uz individuāliem vakarēdiena biķerīšiem un hostiju “laiviņām” (Lutera draudze).
- Svētdienas skola bērniem (piemēram, Mateja draudze).
- “WhatsApp” evaņģelizācija (piemēram, Septītās dienas adventistu Rīgas 1. draudze).
- Ikdienas garīgi impulsi teksta formātā “Facebook” (Lutera draudzē “Septiņas nedēļas līdz vasarai”, Āgenskalna baptistu draudze).
- Muzikāli priekšnesumi, Tezē lūgšanas tiešsaistē (Vecā Sv. Ģertrūdes draudze).

- Jauniešu darbs “Zoom” tiešsaistē (Septītās dienas adventistu Rīgas 1. draudze, Mateja draudze).
- Radio pārraides (Saulkrastu Pēterupes draudze, 10 km rādiusā ap baznīcu).

Aptauja par digitālās sludināšanas formātiem Latvijā

Rīgas Lutera draudzes sociālais uzņēmums “Centrs Cilvēka izaugsmei Tornakalns” šī gada augustā veica aptauju par digitālajiem pasludinājuma formātiem valstī ārķārtas situācijas laikā Covid krīzes dēļ – līdzīgu Vācijas

Evanģēliskās baznīcas Socioloģijas institūta aptaujai Vācijā. Aptaujas jautājumus ar institūta atļauju latviešu valodā iztulkoja un adaptēja Lelde Bergere. Aptauju praktiski organizēja un tās rezultātus apkopoja Ieva Salmane-Kuļikovska un Ilze Ūdre.

Aptaujā tika apzinātas kopā 272 draudzes dažādos reģionos. Tika saņemtas atbildes no 42 draudzēm, tātad 15,4 %, kas ir uzskatāms par zemu. Atbildēja četras baptistu draudzes, piecas katoļu un 33 luterāņu draudzes. Līdz ar to nav iespējams izdarīt kādus vispārējus secinājumus. Tā kā atbilžu bija maz, var pieņemt, ka apmēram arī tik liels bija to draudžu skaits, kas piedāvāja kādus digitālos formātus.

No atbildēm var spriest, ka Covid laikā dažas draudzes atklāja “Zoom” platformu, kā arī puse no visām draudzēm sāka izmantot “Facebook”, kā arī ievietot ierakstus “YouTube”. Gan svētkbrīži, dievkalpojumi, lūgšanas tikai pusei no aptaujātajiem bija ar iespēju mijiedarboties ar skatītājiem un klausītājiem. Kopīgu čatu piedāvāja viena trešdaļa draudžu. Trīs ceturtdaļas draudžu digitālo formātu ierosināja mācītājs, trešdaļai draudžu draudzes vadība vai citas personas, kas draudzē iesaistītas. Vairāk nekā puse pasākumus straumēja, bet 18 no 42 draudzēm sludināšanu ierakstīja un piedāvāja ar laika nobīdi. Tikai mazāk nekā pusē no draudzēm digitālā satura radīšanā tika iesaistīta komanda un cilvēki ar praktisku pieredzi. Septiņu draudžu digitālajā saturā tika iekļauti dinamiski elementi. Digitālajam saturam valodu pielāgoja 12 draudzes. Kopumā digitālajā sludināšanā draudzes sajuta atbalstu no baznīcas vadības. Puse draudžu, kuras Covid laikā sāka digitālos piedāvājumus, uzskata, ka tie jāturpina.

Iemesli, kāpēc atbilžu bija tik maz, varētu būt tādi, ka vairākums draudžu digitālu saturu nepiedāvāja un līdz ar to aptaujas anketu aizpildīt nebija iespējams, kā arī laika trūkums anketas aizpildīšanā, bet arī tas, ka anketa nebija anonīma. Daudzas draudzes uzskatīja, ka digitālā satura jau tā ir ļoti daudz un neko klāt pie tā, kas jau ir, pievienot viņas nevar. Daudzās draudzēs locekļu vidējais vecums bija tik liels, ka pastāvēja uzskats, ka viņi nebūs digitālā satura mērķauditorija. Ārpus Rīgas, īpaši mazajās lauku draudzēs, ap 85–90 % aktīvo draudžu locekļu ir pensijas vecumā. Gados jaunāki cilvēki lauku draudzēs ilgstoši un regulāri apmeklē ļoti reti, ja ir kristījušies vai iesvētījušies lauku draudzēs, pāriet uz tuvāko pilsētu draudzēm vai arī seko mācītājiem. Tā kā draudzes drīkstēja noturēt dievkalpojumus, uz kuriem “nepulcina” cilvēkus, un tie

netika uzskatīti par publiskiem pasākumiem saskaņā ar Tieslietu ministrijas skaidrojumu, apmēram 90 % uz aptauju atbildējušo draudžu turpināja savu darbību arī klātienē, it īpaši draudzes ārpus Rīgas un katoļu draudzes.

Draudzes, kuras turpināja dievkalpojumus, pasniedza arī Svēto Vakarēdienu. Vienīgā atšķirība no laika pirms Covid – mācītāji to darīja rindas kārtībā, pieņemot pa vienam cilvēkam. Vienā gadījumā mācītājs aicināja pieteikties individuālam vakarēdienam, līdzīgi kā notiek pieņemšanas pie mācītājiem, taču atsaucības tam nebija vispār.

Daugavpils apkaimes luterāņu draudžu pārstāvis stāstīja, ka Covid laikā turpināja tikties tie paši aktīvie 10–20 cilvēki, ne mazāk, ne vairāk nebija arī Klusajā nedēļā un Lieldienās, bet vienā no Covid liegumu nedēļām – maija sākumā, mācītājs dievkalpojumā bijis pilnīgi viens, kas viņam esot bijusi neaizmirstama (pozitīvā ziņā) pieredze.

Piemēram, Rojas, Kaltenes, Dārtes luterāņu draudzē, kur vidēji pirms Covid dievkalpojumus apmeklēja 16–30 cilvēku, to pārstāvis stāstīja, ka baznīcu ēkas ir tik lielas iepretī dievkalpojumu apmeklētāju skaitam, ka cilvēki var ievērot līdz 8 m distanci, līdz ar to varēja tikties klātienē.

Piemēram, Biķeru draudze Rīgā, kurā līdz Covid bija ap 120–130 samērā regulāru nācēju, savos draudzes čatos aicināja pieteikties tos, kuri vēlas nākt uz dievkalpojumu klātienē ar 20 cilvēku limitu.

Mazskaitlīgākas draudzes neredzēja jēgu kaut ko darīt digitāli jau iepriekš minēto iemeslu dēļ. Papildu arguments – draudžu vadība pieņēmusi lēmumu, ka līdz Covid krīzes beigām visi solidāri nogaida un tiekas tad, kad tas ir atļauts, bet tikai klātienē.

Vairāku draudžu pārstāvji norādīja, ka kopumā Covid laikā bija pieejams necerēti plašs digitālā satura piedāvājums, tāpēc draudzes, kuras tādu varētu veidot pašas, bet tam būtu nepieciešama papildu samērā liela piepūle, vienkārši to neveidoja. Trīs no aptaujātajām draudzēm aicināja savus cilvēkus pieslēgties dievkalpojumiem Vecajā Sv. Ģertrūdes baznīcā. Bet lielākā daļa skatījās TV vai kādu draudžu “Facebook” ierakstus pēc saviem ieskatiem un simpātijām.

Tēzes un jautājumi baznīcas labākai digitalizācijai

Praktiskās teoloģijas profesors Tobiass Faikss izteicis desmit tēzes un jautājumus tālākai diskusijai par digitālo baznīcu¹⁸:

1. **Drosmīgi svinēt.** Šobrīd ir iespējams daudz vairāk, nekā mēs domājam, un šis ir laiks, kad reflektēt par iespējām, kas pavērušās – labāko no tā visa sistematizēt un darīt to pieejamu visiem. Ne visām draudzēm ir no jauna jāizgudro digitālas

¹⁸ <http://tobiasfaix.de/2020/06/digitale-kirche-in-zeiten-von-corona-oder-die-chance-wenn-nichts-wieder-so-wird-wie-es-mal-war/>

- baznīcas “velosipēds”. Kādas būs un kas tās veidos – publiskās digitālās baznīcas platformas?
2. **Izvairīties no digitālas izdegšanas.** Digitalizācija ir maratons, nevis Covid izraisīts sprints. Ir nepieciešams radīt struktūras un apkopot resursus, lai digitālo baznīcu tiesiski (arī darba tiesiskajās attiecībās) un finansiāli leģitimētu kā baznīcas sastāvdaļu.
 3. **Digitālā baznīca nav hobijs** – dažiem baznīcas “frīkiem” vai ekstravagantiem mācītājiem. Digitalizācijā ir jāizglīto draudžu algotie un brīvprātīgie darbinieki, kā arī jāatklāj un jānovērtē tie cilvēki, kuri ir baznīcas daļa, bet līdz šim nav pamanīti un ievēroti. Digitālā baznīca nav piedeva, bet svarīga un būtiska draudzes un baznīcas darba daļa.
 4. **Ir jādiskutē par digitālās baznīcas kvalitāti** – tāpat kā par analogo dievkalpojumu kvalitāti. Pārmaiņu laiks vienmēr ir laiks, lai pārdomātu un reflektētu par to, kas tieši šobrīd notiek. Pie tā pieder diskusijas par garīgā satura kvalitāti dievkalpojumā, un vai tas palīdz vai nepalīdz piedzīvot personisku Dieva pieredzi.
 5. **Baznīca ir kas vairāk nekā dievkalpojumi, un digitālā baznīca ir kas vairāk nekā *Live* straumēšana.** Tikai ar tiešsaistes dievkalpojumiem ir daudz par maz, lai integrētu visas baznīcas darba nozares.
 6. Digitālās baznīcas identitātes zīmes: vienkārša digitāla **piederība un līdzdalība** ir būtisks pienesums baznīcas nākotnes tēmām.
 7. **Evanģēlija komunikācija:** sarunas pratības priekšnoteikums ir būt spējīgam runāt – digitāli un analogi. Jo digitāla baznīca ir dialogs, kurā izšķirošais ir ne tikai ziņas nodošana, bet arī tās saprašana, kā arī citu ziņu izprašana.
 8. Digitalizācija ir **brīvprātīgā darba zvaigžņu stunda** jeb vispārējā priesterība. Analogā baznīca ir kļuvusi pārāk hierarhiska un kleriskāla, un te digitālā baznīca var palīdzēt šīs sastingušās struktūras izmainīt. Digitalizācija ir “apakšu” kustība. Tāpēc līdzās digitāliem piedāvājumiem būs nepieciešamas arī jaunas analogās baznīcas formas. Covid ir parādījis, ka digitālā pratība ir kļuvusi par cilvēku ikdienu.
 9. Kas būtu baznīcas devums digitalizācijas tēmai? Baznīca ir ne tikai lietotājs, bet var būt arī eksperts digitālajā ētikā. Viena **evanģēliska ētika**, kas atrodas spriedzē starp brīvību un atbildību, var palīdzēt risināt vēl līdz šim neskaidros jautājumus daudzās grūtās tēmās, piemēram, datu drošība, tīmekļa neitralitāte un citās.
 10. Baznīcas nākotne ir **hibrīda**. Nākotne ir analogajām UN digitālajām izpausmes formām. Atslēgas vārds ir nevis analogs vai digitāls, bet šis UN.

SUMMARY

Do We Put a Full Stop?

The article “Do We Put a Full Stop?” describes the development of digitalization within the Christian church, which was significantly accelerated by the impact of the crisis caused by Covid-19, based on several surveys conducted in Europe, including Latvia. The Covid-19 crisis has necessitated the rapid development of various digital formats of proclaiming the Gospel. They attracted more people than the previous analogue worship services. However, a distinction should be made between streaming analogue formats and creating a specific digital offer characterized by digital belonging, participation, and interactive relationships. It is not clear at this moment whether these formats have a sustainable character or whether they are a transitory phenomenon. The digitalization of church work has also raised issues such as digital Holy Communion, the advantages of a network of small, horizontally structured communities versus large, hierarchically formed congregations and churches with a large analogue infrastructure.

The development of the digital church alongside the proclamation in analogue formats is inevitable. The future of the church is hybrid – analogue and digital. Digital formats will develop alongside analogue without replacing them, while the analogue church will be enriched by the influence of public digital church platforms. The digital church is not an adjunct, but an important and essential part of the work of the congregation and the church.

LU Teoloģijas fakultātes profesors

VALDIS TĒRAUDKALNS

CERĪBU LAIKS: LELB KONTAKTI AR ANGLIJAS BAZNĪCU ARHIBĪSKAPA GUSTAVA TŪRA DARBĪBAS LAIKĀ (1946–1968)¹

Šī raksta mērķis ir aplūkot Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) attiecības ar Anglijas (anglikāņu) baznīcu LELB arhibīskapa Gustava Tūra darbības laikā, “ieliekot” šos kontaktus dažādos – teoloģiskos, sociāli politiskos, personību savstarpējo attiecību – kontekstos. Runājot par vēsturi, protams, jāpatur prātā, ka avoti ir logi uz pagātni un nevis uzticami pavadoni vēstures izpētē. Tāpēc pētījumā salīdzināta arhīvos, intervijās, publikācijās iegūtā informācija, ļaujot šiem avotiem “sarunāties” savā starpā, konfrontēt vienam otru. Rakstā izmantoti arī līdz šim pētniecībā Latvijā neizmantoti avoti, kas atrodami Lambetas pils bibliotēkas arhīvā Londonā. Raksts turpina citu pētnieku sākto – reliģisko organizāciju darbību un to attiecības ar valsti aplūkotajā

1 Raksts izstrādāts Valsts pētījumu programmas “Latvijas mantojums un nākotnes izaicinājumi valsts ilgtspējai” projektā “Indivīda, sabiedrības un valsts mijiedarbība kopējā Latvijas vēstures procesā: vērtību konflikti un kopīgu vērtību veidošanās vēsturiskos lūzumu punktos” (VPP-IZM-2018/1-0018).

1946. gadā G. Tūrs sāka darboties kā arhibīskapa vietas izpildītājs, 1968. gadā viņš amatu atstāja.

laika posmā pētījuši Solveiga Krūmiņa-Koņkova,² Zanda Mankusa,³ Linards Rozentāls,⁴ Jouko Talonens⁵ u. c.

Abu baznīcu sakariem pēc Otrā pasaules kara ir priekšvēsture, kas saistīta gan ar anglikāņu interesi par ekumenismu, gan ar luterāņu garīdzniecības daļas centieniem iziet plašākā ekumeniskā “arēnā”, atbrīvojoties no līdzšinējās ciešās saistības ar vācu luterismu. Kā, komentējot anglikāņu delegācijas vizīti Rīgā 1938. gadā, rakstīja latviešu teologs Edgars Rumba, “evaņģēliskie latvieši, atraisījušies no svešas aizbildniecības, atrodas ceļā uz patstāvīgu baznīcas dzīvi”⁶. Partnerība ar Skandināvijas luterāņiem un anglikāņiem šajā ceļā likās cerīga. 1936. un 1938. gada sarunas starp Igaunijas un Latvijas luterāņu baznīcu un Anglijas baznīcas pārstāvjiem rezultējās deklarācijas tekstā, kura pamatā bija vienošanās ar Somijas baznīcu (1934. g.). Tajā paredzēts, ka anglikāņu un luterāņu bīskapi piedalītos jauna minēto baznīcu bīskapa konsekrācijā un arī bīskapu sanāsmēs, vienas konfesijas draudžu locekļi drīkstētu iet pie dievgalda otras konfesijas baznīcā, tas pats attiektos uz laulāšanu un kristīšanu.⁷

Padomju okupācija apstādināja uzsākto sadraudzības procesu. Pēc Otrā pasaules kara Latvijas baznīcu kontakti ar ārzemēm gan lēnām atjaunojās, taču stingrā valsts kontrolē. 1946. gada jūlijā Rīgu apmeklēja Lielbritānijas-PSRS asociācijas delegācija, kuru vadīja Stenlijs Evanss (*Evans*), politiski kreisi orientēts anglikāņu mācītājs.⁸ Vēlāk, 1953. gadā, viņš sadusmoja Vinstonu Čērčilu, vadot delegāciju, kura pēdējās stundās

2 Solveiga Krūmiņa-Koņkova, “Sadarbība starp LPSR drošības iestādēm un PSRS Reliģisko kultu lietu padomes pilnvaroto LPSR (1944–1954)”, *VDK Zinātniskās izpētes komisijas raksti*, 1. sējums, 147–204. https://www.lu.lv/fileadmin/user_upload/lu_portal/projekti/vdkkomisija/VDKkomisija_raksti_1sejums_Totalitarisma-sabiedribas-kontrole-un-represijas_2016-03-30marts.pdf (skatīts 01.08.2020.)

3 Zanda Mankusa, “Over the Iron Curtain: the Evangelical Lutheran Church of Latvia Meets the West”, *Journal of Baltic Studies* 37:3 (2006), 313–335.

4 Linards Rozentāls, “Izdzīvošana: Sinodālais pāvaldes princips Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā 1948.–1984. gadā”, *Opera Theologica Universitatis Latviensis*, Tomus III (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2017).

5 Jouko Talonens, *Baznīca staļinisma žņaugos: Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca padomju okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2009).

6 Edgars Rumba, “Angļu viesi Latvijā”, *Jaunākās Ziņas* 135 (18.06.1938.), 2.

7 Edgars Rumba, “Sarunas ar Anglijas baznīcas pārstāvjiem”, *Ceļš* 4 (1938), 234–235.

8 Vēlāk, pēc PSRS invāzijas Ungārijā un Ņ. Hruščova runas PSKP XX kongresā (1956. g.) viņš sāka raudzīties kritiskāk uz sociālismu. Sešdesmitajos gados publicētā grāmatā S. Evanss kritizēja Ļeņinu un Staļinu par vardarbības sludināšanu un par vienkāršotu izpratni par šķirām. Citās vietās grāmatā atklājas vienpusīga pieeja – S. Evanss atsaucas uz pareizticīgo “atjaunotās baznīcas” 1923. gada koncila Maskavā rezolūciju, ka pasaulē ir divas šķiras – ekspluatatori un proletariāts. Kapitālismu koncils pasludināja par nāves grēku un cīņu pret to – par kristieša svēto pienākumu. Grāmatā nav sniegta kritiska “atjaunotās baznīcas” analīze. Stanley G. Evans, *The Social Hope of Christian Church* (London: Hodder and Stoughton, 1965), 211, 238–241.

pirms nāvēssoda izpildes par spiegošanu PSRS uzdevumā notiesātajam Rozenbergu pārim ASV prasīja, lai premjerministrs izmantotu savu ietekmi un lūgtu viņus apžēlot. Šo un citu politisko aktivitāšu dēļ S. Evansam bija grūti atrast darbu Anglijas baznīcā.⁹ S. Evanss nebija pirmais un pazīstamākais komunisma idejām simpatizējošais britu mācītājs, kas apmeklēja PSRS. Britu mediju telpā viskontraversālākais bija Kenterberijas katedrāles dekāns Hjulets Džonsons (*Hewlett Johnson*), kas bija vairākkārt apmeklējis PSRS un citas Austrumu bloka zemes. 1945. gadā viņš satikās ar Josifu Staļinu un Vjačeslavu Molotovu. Pat pēc tam, kad PSRS publiski nosodīja Staļina kultu, Džonsons bija starp tiem, kas kritizēja Ņ. Hruščovu par to.¹⁰ Interesants ir fakts, ka 1945. gadā viņa bisti veidoja slavenā Latvijā dzimusī tēlniece Vera Muhina.¹¹ Džonsona atbalsts PSRS un citiem līdzīgiem režīmiem izraisīja asus konfliktus ar britu valsts iestādēm, Anglijas baznīcu, pat mēģinājumu viņu atstādināt no garīdznieka amata. Viņa paša privātā dzīve neatbilda komunistiskajiem ideāliem, kurus viņš aizstāvēja, – Londonā viņam piederēja divas ēkas, kā arī īpašumi Kenterberijā un citur.¹²

Lielbritānijas-PSRS asociācijas delegācija 1946. gadā apmeklēja Jāņa baznīcu Rīgā, kā arī tikās ar LELB vadību. Tikšanās ar baznīcu pārstāvjiem nebija primārais britu delegācijas mērķis, un arī padomju puse to publiskajā telpā noklusēja. Laikrakstā “Cīņa” ievietotajā informācijā S. Evanss ir saukts par Angļu-padomju biedrības priekšsēdētāju, viņa garīdznieka amats nav minēts, tāpat nav ne vārda par delegācijas locekļu tikšanos ar kristīgo konfesiju pārstāvjiem.¹³ Vēlāk viņš britu anglikāņu laikrakstā publicēja vēstuli, kurā apgalvots, ka baznīca Padomju Latvijā netiek vajāta. Viņš pats personīgi 1946. gada vasarā esot pastaigājies pa Rīgu kopā ar katoļu garīdzniekiem, kuri bijuši sutanās. Katoļu semināra rektors Pēteris Strods viņam teicis, ka garīdznieki var brīvi administrēt sakramentus mājās un slimnīcās un ticīgie apmeklē Aglonu tikpat lielā skaitā kā pirms kara. Vēstulē arī pausts padomju propagandas tiražētais apgalvojums, ka Latviju pametušais luterāņu arhibīskaps Teodors Grīnbergs bija kolaboracionists.¹⁴ Par minētās delegācijas vizīti Rīgā ir saglabājusies Latvijas PSR Ārlietu ministrijas lieta, kurā ir ne tikai vizītes programma, bet arī precīzas instrukcijas par to, kas ekskursiju un

9 Dianne Kirby, “Ecclesiastical McCarthyism: Cold War Repression in the Church of England”, *Contemporary British History* 19:2 (2005), 195–196.

10 Robert Hughes, *The Red Dean: The Life and Riddle of D. Hewlett Johnson, born 1874, died 1966, Dean of Canterbury 1931 to 1963* (Worthing: Churchman Publishing, 1987), 135, 169; 1939. gadā viņš nosodīja PSRS iebrukumu Somijā kā tādu, “kuram nav morāla attaisnojuma”, taču arī tad piesardzīgi, aicinot kritiku nepārvērst “pasaules krusta karā pret PSRS”. *Ibid.*, 104–106.

11 “The Busted Dean”, *Church Times* CXXVIII: 4297 (01.06.1945.), 310.

12 Robert Hughes, *The Red Dean: The Life and Riddle of D. Hewlett Johnson, born 1874, died 1966, Dean of Canterbury 1931 to 1963*, 178.

13 “Par Angļu-padomju biedrības delegācijas uzturēšanos Rīgā”, *Cīņa* 165 (17.07.1946.), 4.

14 Stanley Evans, “Latvia”, *Church Times* CXXX: 4390 (28.03.1947.), 171.

tikšanos laikā sakāms, kādi akcenti liekami vēstures izklāstā. Vizītes laikā bija jāstāsta par to, kā “latviešu tautu apspieduši vācu iekarotāji, baroni un junkeri, par gadsimtiem ilgo latviešu tautas naidu pret vācu paverdzinātājiem, par kopīgo latviešu un krievu tautu cīņu pret vācu apspiedējiem”¹⁵. Starp minētās lietas dokumentiem ir arī Reliģijas kultu lietu padomes (RKLP) pilnvarotā Voldemāra Šeškēna parakstīta izziņa, kurā uzskaitīti reliģisko organizāciju pārstāvji, ar kuriem viesu intereses gadījumā organizēt tikšanos. Starp tiem minēti G. Tūrs (tolaik LELB arhibīskapa vietas izpildītājs) un viņa kā baznīcas virsvaldes prezidenta vietnieks mācītājs Arvīds Kauliņš. Interesants ir V. Šeškēna sniegtais abu LELB vadītāju raksturojums – “nekādas iepriekšējas sarunas ar viņiem nevajag vest, jo viņi pietiekami sevi parādījuši, kā padomju patrioti”¹⁶. Par P. Strodu ir teikts, ka viņš izteicies, ka seminārā gatavojot padomju patriotus un pēc savas iniciatīvas pasniedz padomju konstitūcijas pamatus.¹⁷ Par baptistu draudžu vecāko prezbitēru Baltijas republikās Nikolaju Ļevindanto teikts, ka “viņš stāv stingrās padomju pozīcijās”¹⁸. V. Šeškēns izziņas beigās piesardzīgi raksta, ka “Rīgā ir tikai viena anglikāņu baznīca. (...) Šai baznīcai saprotamu iemeslu dēļ neviens roku nav pielicis un pilnvarotā pārvalde tai pat tuvojusies nav.”¹⁹ Pēc delegācijas vizītes sniegtā atskaitē atrodamiem baznīcu vadītāju izteikumi par reliģijas brīvību PSRS kontrastē ar to, ka pirms dažiem mēnešiem tika arestēti LELB arhibīskapa vietas izpildītājs Kārlis Irbe un baptistu bīskaps Kārlis Lācekļis. Valsts amatpersonu atskaitē pēc delegācijas vizītes sīki aprakstīts sarunās klātesošo teiktais un viņu rīcība, cik veiksmīgi viņi izpildījuši uzdotās lomas. Par Tūru teikts, ka uz jautājumu par to, kā ar iespējām baznīcai izdot grāmatas, viņš atbildējis “pēc nelielas aizķeršanās”²⁰. Par luterāņu un katoļu baznīcu pārstāvju izturēšanos atskaitē kopumā sniegts pozitīvs vērtējums – “šajos apmeklējumos delegāti pārliecinājās, ka pilsoņiem šeit ir sniegta iespēja pilnīgi brīvi izpildīt reliģiskos kultus”²¹. Piebilsts gan, ka delegācijas locekļiem šķitis, ka katoļi viņus uzņem pārāk vēsi.²² G. Tūrs sarunās teica, ka PSRS valda reliģijas brīvība un mācītāju apcietināšanai nav sakara ar

15 “Angļu-padomju vienotības” atbrūkšanai, bez datuma, [krievu val.], Latvijas Nacionālais arhīvs – Latvijas Valsts arhīvs (LNA-LVA), 1051-1a-8, 4.

16 RKLP pilnvarotā Šeškēna izziņa, 12.07.1946., [krievu val.], LNA-LVA, 1051-1a-8, 18.

17 Ibid.

18 Ibid.

19 Ibid., 19.

20 Atskaite par delegācijas vizīti, [krievu val.], LNA-LVA, 1051-1a-8, 26. (nedatēta atskaite bez autora norādes).

21 Ibid., 29.

22 Ibid.

religijsko organizāciju darbības ierobežošanu. Viņš arī optimistiski teica, ka LELB drīz būs savs Teoloģijas institūts.²³

Piecdesmitajos gados abu pušu kontaktiem lielākas iespējas radīja destalinizācijas process PSRS, Lielbritānijas un PSRS attiecību uzlabošanās posmi (1956. g. Lielbritāniju apmeklēja padomju delegācija Nikitas Hruščova vadībā), kas mijās ar aukstajam karam raksturīgo spriedzes eskalāciju. Ārpus PSRS biežāk sāka braukt ne tikai Krievu pareizticīgās baznīcas (KPB), bet arī citu konfesiju delegācijas. 1951. gadā ar angļu kvēkeru starpniecību tika atjaunoti sakari starp britu un padomju baptistiem. 1953. gadā, dažus mēnešus pēc Staļina nāves, Stokholmā viesojās četri baptisti no PSRS. Tolaik padomju delegācijas pamatinterese bija nodrošināt atbalstu Vispasaules miera padomei.²⁴

Tālāk šajā tekstā aprakstītā PSRS garīdznieku delegācijas vizīte (1955. g.) notika laikā, kas Lielbritānijā bija lielu ekumenisku cerību laiks, kad par ekumenismu runāja pat parlamentā. 1955. gadā Anglijas baznīcas konvokācijas²⁵ debatēja par episkopālo un neepiskopālo konfesiju apvienošanu Dienvidindijā (1947. gadā tika dibināta Dienvidindijas baznīca), tajā pašā gadā sākās oficiālas sarunas par britu metodistu un anglikāņu apvienošanu (līdz šim neīstenota), 1958. gadā Lambetas konference²⁶ pasludināja, ka izlīgums ir galvenā prioritāte. 1960. gadā Kenterberijas arhibīskaps Džefrijs Fišers (*Fisher*) devās uz Romu, lai satiktu pāvestu, kas bija pirmā šāda līmeņa tikšanās kopš Reformācijas. Aukstā kara spriedzes apstākļos daļa baznīcu līderu uzskatīja, ka ekumenisms ir labs paraugs politiķiem. Ekumenisko ideju izplatību tā laika sabiedrībā tomēr nevajadzētu pārspīlēt – garīdznieki bija tajās vairāk ieinteresēti nekā laji, un daudzi anglokatoļi un konservatīvie evaņģēliķi bija pret.²⁷

23 Jouko Talonens, *Baznīca staļinisma žņaugos: Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca padomu okupācijas laikā no 1944. līdz 1950. gadam*, 98. LELB jau kopš kara beigām centās panākt atļauju dibināt teoloģisku mācību iestādi, taču tolaik nesekmīgi.

24 W. M. S. West, *To Be a Pilgrim: a Memoir of Ernest A. Payne* (Guildford: Lutterworth Press, 1983), 93. Pirms tam padomju baptistu delegācija ārzemēs bija 1946. gadā Stokholmā. *Istorija jevangelskih hristian-baptistov v SSSR* (Moskva: Vsesojuznij soviet jevangelskih hristian-baptistov, 1989), 255.

25 Jorkas un Kenterberijas konvokācijas – sinodālas divu Anglijas baznīcas provinču garīdzniecības pārstāvju sanāksmes.

26 Lambetas konference – pasaules anglikāņu bīskapu sanāksme, kuru Kenterberijas arhibīskaps parasti sasauca reizi desmit gados.

27 Sam Brewitt-Taylor, *Christian Radicalism in the Church of England and the Invention of the British Sixties, 1957–1970: The Hope of a World Transformed* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 114–115.

G. Tūra vizīte Lielbritānijā 1955. gadā

Uz Lielbritāniju 1955. gada jūlijā devās delegācija, kuras sastāvā bija četri pareizticīgie, divi baptisti, divi luterāņi. Ceļojumā divu nedēļu laikā tā apmeklēja gan Angliju, gan Skotiju.²⁸ “Teoloģija un golfs” – tā trāpīgi vizītes programmu nosauca “The Times”, pieminot, ka delegācija iepazinās ar britu elites kultūru – apmeklēja golfa čempionātu un viesojās universitātēs.²⁹

Britu puse plānoja padomju garīdznieku delegācijas vizīti saziņā ar savas valsts ārlietu dienestu, sīki pārdomājot detaļas. Lielbritānijas Ārlietu ministrijas attieksme pret okupēto Baltijas valstu statusu un to iedzīvotāju diasporas organizācijām pēckara gados bija piesardzīga un mainījās atkarībā no valdības nostājas. Kad 1946. gadā Anglijas baznīca prasīja Ārlietu ministrijas viedokli par sakariem ar latviešu un igauņu luterāņu baznīcām diasporā, atbilde bija, ka britu valdība ir *de facto* atzinusi šo valstu okupāciju (tekstā teikts “inkorporāciju”). Lai arī tā nav atzīta *de iure*, britu valdība neredz iespējas, ka šo valstu neatkarība varētu tikt atjaunota un bijušie šo valstu baznīcu vadītāji atgūt savus amatus. Līdz ar to Ārlietu ministrija ieteica Anglijas baznīcai veidot attiecības ar baznīcām Latvijā un Igaunijā, kontaktējoties ar tām tieši, bez padomju iestāžu starpniecības, un ar baznīcu vadītājiem trimdā saglabāt tikai tīri personiskas attiecības.³⁰ Šajā viedoklī atspoguļojās fakts, ka Lielbritānijas valdība kara laikā un pirmajos pēckara gados attiecībās ar PSRS centās izvairīties no konfrontācijas. Kad 1944. gadā “New Chronicle” korespondents Maskavā Pols Vintertons (*Winterton*) informēja redaktoru par padomju varas brutalitāti un iespējamām Baltijas republiku iedzīvotāju deportācijām, Ārlietu ministrija parūpējās, lai šīs ziņas netiktu publicētas.³¹ Ernests Bevins (*Bevin*), kas bija britu ārlietu ministrs laikā no 1945. līdz 1951. gadam, sākotnēji cerēja, ka PSRS pret leiboristu valdību būs draudzīgāka nekā pret konservatīvo valdību.³² Britu ārpolitika mainījās 1948. gada sākumā, kad E. Bevins atklāti paziņoja par to, ka jāatzīst Eiropas sadalītība un padomju politisko centienu neitralizācijai ar britu domīniju un ASV atbalstu pretī jāliek “formāla vai neformāla” Rietumeiropas vienotība. Viņš

28 “England”, *Living Church* CXXXI: 4 (24.07.1955.), 7.

29 “Soviet Church Delegates”, *The Times* (25.06.1955.), 4.

30 Robin Hankey, Confidential Letter to Waddams, 31.12.1946., Lambeth Palace Library, CFR LRC 93, Latvia: General Situation, 20.03.1944.–07.10.1976., 26. Robins Hankijs (*Hankey*) kā Ārlietu ministrijas Ziemeļu departamenta direktors bija iesaistīts Krievijas komitejā, pie kuras piederēja galvenie ministrijas ierēdņi un kura nodarbojās ar padomju ārpolitikas analīzi. Ray Merrick, “Russia Committee of the British Foreign Office and the Cold War, 1946–47”, *Journal of Contemporary History* 20: 3 (1985), 467.

31 Craig Gerrard, “Britain and the Baltic States. The Late 1940s and the early 1990s”, *The Baltic Question During the Cold War* ed. John Hiden, Vahur Made, David Smith (Abingdon, New York: Routledge, 2008), 76.

32 Ray Merrick, “Russia Committee of the British Foreign Office and the Cold War, 1946–47”, 458.

arī, izmantojot aukstā kara retoriku, runāja par “Rietumu civilizācijai piemītošo ētisko un garīgo spēku konsolidāciju”, pasludinot Lielbritāniju par tās galveno aizstāvi.³³ Britu izlūkdienests M16 laikā no 1949. līdz 1956. gadam ar vācu jūrnieru palīdzību sūtīja baltiešu emigrantus kā aģentus vispirms uz Latviju un tad arī Lietuvu un Igauniju, lai viņi kontaktētos ar pretošanās kustību. Tur viņus pārtvēra padomju drošības iestādes.³⁴

1955. gadā, atbildot uz Anglijas baznīcas vēlmi noskaidrot, vai ir pieņemami sūtīt Latvijas un Igaunijas luterisko baznīcu vadītājiem ielūguma vēstuli ar Maskavas patriarhāta starpniecību, Ārlietu ministrijas pārstāvis atbildēja apstiprinoši, jo tas saskanot ar to, ka britu valdība *de facto* ir atzinusi šo valstu aneksiju.³⁵ Tomēr līdzās KPБ sūtītām Britu baznīcu padomes ielūgumam G. Tūram tika nosūtīta arī Kenterberijas arhibīskapa vēstule, diplomātiski piedāvājot iekļauties KPБ pārstāvja vadītās delegācijas sastāvā vai braukt atsevišķi un atsaucoties uz pirmskara sarunām starp baznīcām Anglijā, Latvijā un Igaunijā.³⁶

Iedrošināt Austrumu bloka baznīcas – tas bija viens no Anglijas baznīcas motīviem PSRS garīdznieku delegācijas aicināšanā. Lai arī tas neizskanēja oficiālajās runās, anglikāņu baznīcas amatpersonas daļēji bija informētas par ticīgo vajāšanām PSRS un tās satelītvalstīs, lai gan ticamu un līdzsvarotu informāciju nebija viegli iegūt. Padomju puses labi finansētie ārzemnieku braucieni uz PSRS radīja vienpusīgu iespaidu. Piemēram, tajā pašā 1955. gadā anglikāņu garīdznieku grupa atgriezās no šāda ceļojuma, kas notika pēc patriarha Aleksija ielūguma, un stāstīja, ka valsts un baznīcas attiecības padomju valstī ir draudzīgas un izpaužas kā “mierīga līdzaspastāvēšana”³⁷. Vēl kara laikā Anglijas baznīcas Ārlietu padomes ģenerālsekretārs Herberts M. Vadams (Waddams) “Krievijas grupai”, komentējot ceļojumā uz PSRS piedzīvoto, teica, ka viņu pārsteidzis gan optimistiskais turienes baznīcas skatījums, gan iespējas, kādas KPБ dotas izdevējdarbībā.³⁸ Tā bija padomju propagandas veiksmē, jo pretēji radītajam iespaidam baznīcas izdevējdarbība atradās stingrā valdības kontrolē un kalpoja tās mērķiem.

33 Ray Merrick, “Russia Committee of the British Foreign Office and the Cold War, 1946–47”, 464.

34 Beatrice Heuser, “Covert action within British and American concepts of containment, 1948–51”, *British Intelligence, Strategy and the Cold War, 1945–51*, ed. Richard J. Aldrich (London, New York: Routledge, 2005), 72.

35 The Foreign Office Letter to Herbert Waddams, 04.02.1955., Lambeth Palace Library, CFR LRC 95/1, Latvia: Contacts: Archbishop Turs. 10.01.1955.–20.03.1973., 3.

36 Archbishop's of Canterbury Letter to G. Turs, 19.02.1955., *Ibid.*, 4.

37 “Russia. Peaceful Co-existence”, *Living Church* CXXXI: 4 (24.07.1955.), 7.

38 Russia group. Notes of a meeting (08.12.1943.), Lambeth Palace Library, CFR G 9/1, 1941–1963, Communism: Russia, 36op; “Krievijas grupa” bija neformāla dažādu konfesiju, Britu un ārzemju Bībeles biedrības un valdības iestāžu darbinieku (baptistu mācītājs Hjū Martins (*Martin*) strādāja Informācijas ministrijā) kopa, kas bija izveidota, lai apmainītos ar informāciju par PSRS notiekošo un izstrādātu kopīgu attieksmi.

Piemēram, grāmatas “Patiesība par reliģiju Krievijā” izdošanu kā pretsvaru tam, ka pareizticīgo baznīcu propagandai izmantoja nacisti, Staļinam rekomendēja iekšlietu tautas komisārs Lavrentijs Berija. Lēmumu par to 1942. gada 10. martā pieņēma Kompartijas politbirojs.³⁹ Grāmatas sākumā deklarēts, ka tā atbildēs uz jautājumu, vai baznīca PSRS uzskata sevi par vajātu.⁴⁰ Sākumā bija plānots, ka grezni iesieto sējumu izdos sekulāra izdevniecība, bet tad lielākas ticamības panākšanai to uzticēja KPB. PSRS ārlietu politikas veidotāji lika uz šo izdevumu lielas cerības, ne velti tas tika nosūtīts arī ASV viceprezidentam un valsts sekretāram, vairāku ASV pilsētu mēriem.⁴¹

Tomēr Lielbritānijā bija pieejama arī cita informācija – Britu baznīcu padomes Ārlietu nodaļa sagatavoja dokumentu krājumu par reliģisko organizāciju stāvokli Austrumeiropā. Priekšvārdu grāmatai rakstīja Kenterberijas arhibīskaps Dž. Fišers, ievadu – H. Vadams. Grāmatā ir galvenokārt dokumentu tulkojumi (piem., izvilkumi no PSRS konstitūcijas un citiem tiesību aktiem) un īsi komentāri. Tajos ir arī kritika – atzīts, ka līdz ar padomju armijas ienākšanu tagadējā Rietumukrainā uniāti tika spiesti “atteikties no lojalitātes Romai un pievienoties Krievu pareizticīgajai baznīcai”⁴². Tāpat atzīta augošā antireliģiskā propaganda, kā arī tendence pastiprināt KPB sakarus un ietekmi attiecībās ar citām pareizticīgo baznīcām (kā piemērus minot centienus pakļaut Rietumeiropas un Ziemeļamerikas pareizticīgos kanoniskai piederībai Maskavas patriarhātam, kā arī faktu, ka 1946. gadā Čehoslovākijas Pareizticīgā baznīca no Serbijas patriarhāta pārgāja Maskavas patriarhāta jurisdikcijā).⁴³

Anglijas baznīcas ārlietu padomes asociētais sekretārs Džons Findlovs (*Findlow*) tolaik slepenā ziņojumā pēc padomju garīdznieku 1955. gada vizītes rakstīja: “Lai gan viņi ir atgriezušies savā būrī un durvis atkal ir aizvērušās, ir pamats cerībai, ka durvis atkal atvērsies iebrukšanai un izbrukšanai, un mēs vismaz zinām, ka tagad mūs vairāk kas

39 Mihail Odincov, Anna Kochetkova, *Konfesionalnaja politika v Sovetskom Sojuze v godi Velikoi Otecesstvennoi voini 1941–1945 gg.* (Moskva: Nauhčno-politicheskaia kniga; Politicheskaia enciklopedija, 2014), 127.

40 Sergij (Stragorodskij), “Predislovije”, *Pravda o religii v Rossii* (Moskva: Moskovskaja Patriarhija, 1942), 7.

41 Anatoly Kashevarov, “Chastichnoe vozrozhdenie i osobennosti cerkovnoj pečati v 1940-e gody”, *Hristianskoe chtenie* 4 (2016), 191–192. <http://christian-reading.info/data/2016/04/2016-04-09.pdf>

42 J. B. Barron, H. M. Waddams, *Communism and the Churches: A Documentation* (London: SCM Press, 1950), 29.

43 *Ibid.*, 28–29. Process, kas grāmatā diplomātiski apzīmēts par pāriešanu Maskavas patriarhāta jurisdikcijā, notika politiskā spiediena uz Serbijas pareizticīgo baznīcu rezultātā. Serbijas baznīca sākotnēji uzskatīja pāreju par nekanonisku, jo tā nebija notikusi saziņā ar šo baznīcu (Daniela Kalkandjewa, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948: From Decline to Resurrection* (London, New York: Routledge, 2015), 281–282).

vieno (...), nekā šķir.”⁴⁴ Dž. Findlovs arī pieminēja metropolīta Pitirima “pārcenšanos”, preses konferencē sakot, ka PSRS nepastāv antirelīģiska propaganda. Pat oficiālā tulce šo teikumu izlaida.⁴⁵ Ziņojumā ir arī Dž. Findlova pārdomas par to, kas varētu būt padomju iestāžu atsūtītais delegācijas novērotājs. Viņam sākumā licies, ka tā varētu būt tulce, bet vēlāk – baptistu pārstāvis N. Ļvindanto.⁴⁶ Ziņojumā netrūkst arī neformālu detaļu – kā pēdējā vakarā metropolīta istabā viņi dzēruši pa kārtai no zobu pastai domātas glāzes G. Tūra atnestu brendija pudeli.⁴⁷ Ziņojumā pausts optimisms, kas vēlāk izrādījās pārlieds. Dž. Findlovs, piemēram, kā ilustrāciju pārmaiņām padomju politikā min faktu, ka metropolīts un padomju vēstnieks pieņemšanā PSRS vēstniecībā stāvēja kopā un ka vēstnieks pozitīvi izteicies par iespējamo pareizticīgo un anglikāņu vienošanos.⁴⁸ Tādējādi gan rakstītājs ignorēja to, ka vēl pirms dažiem gadiem, pareizticīgo baznīcu sanāksmē Maskavā 1948. gadā, tika pieņemta rezolūcija, kas noraidīja iespēju atzīt anglikāņu ordinācijas (pamatojot ar to, ka garīgo amatu atzīšanas pamatā ir vienotība mācībā, bet anglikāņu ticības apliecība “39 artikuli” krasī atšķiras no pareizticības dogmām).⁴⁹ 1955. gada vizītes laikā Londonā notika pareizticīgo un anglikāņu sarunas, kuru tonis bija pozitīvs, taču nekādi konkrēti rezultāti sasniegti netika.⁵⁰

Vizītes gatavošana padomu pusē bija sarežģītāks process, jo PSRS reliģisko organizāciju pārstāvju ārzemju braucienu un ārzemju delegāciju uzņemšanas saskaņošana bija vairāku valsts un partijas iestāžu ziņā. To viedokļi dažkārt atšķīrās – piemēram, 1948. gadā RKLP atbalstīja padomju rabinu vizīti uz Poliju sakarā ar Varšavas geto

44 John Findlow, *Russian Delegation Reports*, Lambeth Palace Library, CFR LRC 95/1, Latvia: Contacts: Archbishop Turs, 10.01.1955.–20.03.1973., 17.

45 *Ibid.*, 17op-18.

46 *Ibid.*, 20op-21.

47 *Ibid.*, 20op.

48 *Ibid.*, 17op.

49 “Resolution on the Question of “The Anglican Hierarchy””, *Major Portions of the Proceedings of the Conference of the Heads of the Autocephalous Orthodox Churches in Connction with the Celebration of 500 Years of Autocephalicity of the Russian Orthodox Church* (Paris: YMCA Press, 1952), 239. Minētās konferences debatēs līdzās teoloģiskiem argumentiem bija arī politiski (atsauces uz britu imperiālismu) un savvērestības teorijās (par masonu ietekmi) balstīti argumenti. “Meetings of the Commission on the Question “Concerning the Anglican Hierarchy””, *Ibid.*, 182–207.

50 Ceļojuma atskaitē “Maskavas Patriarhāta Žurnālā” par šīm sarunām ir divi īsi paragrāfi, kuros teikts, ka delegācijas runājušas četras stundas un vienojušās, kuras abu baznīcu doktrīnas nākotnē sīkāk jāapspriež. Atskaite kopumā atgādina jūsmīgu stāstījumu par redzētiem dabas un kultūras objektiem. N. Uspenskij, “Dve nedeli v Anglii”, *Zhurnal Moskovskoi Patriarhii* 9 (1955), 70–78.

sacelšanās piekto gadadienu, bet Valsts drošības ministrija noraidīja.⁵¹ Varasiestāžu lēmumi bija atkarīgi no padomju ārpolitikas prioritātēm, braucēju uzticamības, iespējamās saskarsmes ar nevēlamām personām, potenciāliem apdraudējumiem padomju varas prestižam. Šajā rakstā aplūkots vizītes sagatavošanas aizkulises atklāj RKLK pilnvarotā Latvijas PSR arhīva lietas – brauciens visos sīkumos tika saskaņots ar varas iestādēm. Par ielūgumu apmeklēt Lielbritāniju G. Tūrs rakstīja pilnvarotajam, lūdzot pirms baznīcas virsvaldes sēdes, kurā bija plānots šo jautājumu skatīt, sniegt atļauju. Ielūgumu G. Tūrs bija saņēmis ar KP B metropolīta Nikolaja starpniecību (G. Tūra lūgumrakstā minēts, ka Nikolajs ir Vispasaules miera padomes loceklis). G. Tūrs labi apzinājās, kas bija tolaik padomju politikā pieņemamā retorika – vajadzību pieņemt ielūgumu G. Tūrs pamatoja ar to, ka “šāds brauciens veicinās mieru un tautu draudzību, kas saskan ar tālredzīgo un mīrmīlīgo Padomju Savienības ārpolitiku”⁵². Kā raksta kultūrvēsturnieks Jevgeņijs Dobrenko (Lielbritānija), pēc Otrā pasaules kara cīņa par mieru padomju ideoloģijā kļuva svarīgāka par šķīru cīņu. “Cīņa par mieru kļuva par padomju dēmonoloģijas pamatu – ienaidnieks tagad noteikti bija miera pretinieks un kara kurinātājs.”⁵³

G. Tūrs vēlāk Maskavā satikās ar RKLK priekšsēdētāju Ivanu Poļanski, kas viņam paziņoja, ka padomju valdība atļāvusi braukt. Sarunā I. Poļanskis teica (sarunas protokolā lietots vārds “rekomendēja”) G. Tūram, lai viņš brauciena laikā nepieņemtu nekādus lēmumus par attiecībām ar angļiem, bet tikai pēc atgriešanās Latvijā. Iespējams, tā bija reakcija uz LELB vadības entuziasmu par attiecību ar angļiem atjaunošanu. Baznīcas virsvalde vienā no sēdēm iepazinās ar 1938. gada vienošanās saturu un to vēlreiz apbēja.⁵⁴ LELB vadībai acīmredzot bija būtisks šis kopīgās sadraudzības akts – G. Tūrs vēlāk rakstā par vizīti baznīcas kalendārā pieminēja, ka Latvijas un Igaunijas arhibīskaps saņēma svēto vakarēdienu no Kenterberijas arhibīskapa kā apliecinājumu interkomūnijai.⁵⁵

51 Nikita Pivovarov, “What Kind of Religious Persons Were Invited to the USSR, and Who Was Allowed to Go Abroad (1943–1985)”, *State, Religion and Church* 4:2 (2017), 96. https://pdfs.semanticscholar.org/213b/5bd55a2742e2e970ad744b1da35bd4db200.pdf?_ga=2.224093151.592533201.1597945592-641591829.1597945592 (skatīts 19.08.2020.)

52 Latvijas PSR Evaņģēliski luteriskās baznīcas virsvaldes prezidenta, arhibīskapa Gustava Tūra vēstule PSRS Ministru padomes Reliģijas kultu lietu padomes pilnvarotajam Latvijas PSR [krievu val.], 22.03.1955., LNA-LVA, 1448-1-7, 45.

53 Jevgeņijs Dobrenko, *Pozdnij stalinizm: estetika politiki*, t. 2 (Moskva: Novoje literaturnoje obozrenije, 2020), 382.

54 Latvijas PSR Ev. lut. baznīcas virsvaldes plenārsēžu protokoli (24.01.1952.–16.11.1959.), LELB arhīvs, 1-3-41, Protokols Nr. 28, 04.05.1955., 94–95.

55 Arhibīskaps Gustavs Tūrs, “Arhibīskapa atskaite draudzēm par viņa ceļojumu uz Lielbritāniju 1955. g. no 4.–18. jūlijam”, *Latvijas Evaņģēliskās luteriskās baznīcas kalendārs 1956. gadam* (Rīga: b. i. b. g.), 42.

I. Poļanskis sarunā teica, lai G. Tūrs “uzvestos ārzemēs ar padomju pilsoņiem pienākošos cieņu, jo tur pret padomju cilvēkiem tiks izrādīta paaugstināta interese”⁵⁶. Šis ieteikums bija līdzīgs frāzēm instrukcijās, kuras pirms ārzemju braucieniem saņēma PSRS pilsoņi. Piemēram, trīs musulmaņus, kuri 1955. gadā devās studēt uz Kairu (Ēģipte), RKLP informēja, ka viņiem “nav ieteicams veidot šaubīgas pazišanās un apmeklēt dažādas nakts izklaides vietas”. Turpat arī teikts, ka viņiem jāatspēko “ļauņprātīga vēršanās pret padomju tautu, padomju valdību vai valsti”⁵⁷.

No protokola redzams, ka minēto tikšanos G. Tūrs izmantoja, lai lūgtu atļauju atvērt Rīgas Jaunās Ģertrūdes draudzes telpās semināru ar četrgadīgu apmācību 30–40 cilvēkiem.⁵⁸ I. Poļanskis gan neko konkrētu nesolīja, tikai teica, ka izskatīs jautājumu.⁵⁹ Tajā pašā gadā RKLP pilnvarotais Jūlijs Restbergs ziņojumā I. Poļanskim, Latvijas PSR kompartijas sekretāram Arvīdam Pelšem un Ministru padomes priekšsēdētāja vietniekam Eduardam Berklavam skaidroja teoloģiskās mācību iestādes atvēršanas vilcināšanu ar to, ka G. Tūrs iesniedzis nekvalitatīvus materiālus par paredzēto mācību iestādi. Tālāk seko teikums, ka “ieinteresēts šajā jautājumā ir G. Tūrs, tāpēc uzskatu, ka mums nevar no savas puses izrādīt interesi par jautājuma forsēšanu”⁶⁰.

G. Tūrs par ielūgumu ziņoja arī baznīcas virsvaldes plenārsēdē. Protokola teksts formāls – virsvalde vienbalsīgi piekrīt atsaukties ielūgumam un izsaka vēlēšanos, ka G. Tūrs brauktu kopā ar citu konfesiju garīdzniekiem. Lēmumā vēl izteikts vēlāk tomēr neīstenots priekšlikums, ka G. Tūru pavadītu kāds no LELB prāvestiem, kas prot angļu valodu.⁶¹

56 PSRS Ministru padomes Reliģijas kultu lietu padomes priekšsēdētāja I. Poļanska tikšanās ar Evaņģēliski luteriskās baznīcas Latvijas PSR arhibīskapu G. Tūru pieraksts [krievu val.], 14.05.1955., LNA-LVA, 1448-1-7, 64.

57 “Nakaz Soveta po delam religioznih kultov studentam-musulmanam, napravlennim dlja obuchenija v Kairskij universitet al-Azhar. Sentjabrj 1955. g.”; *Islam i sovetskoje gosudarsrvo (1944–1990). Sbornik dokumentov*, Vip. 3, sost. Dmitirj Yu. Arapov (Moskva: Izdatelskij dom Mardzani, 2011), 117.

58 PSRS Ministru padomes Reliģijas kultu lietu padomes priekšsēdētāja I. Poļanska tikšanās ar Evaņģēliski luteriskās baznīcas Latvijas PSR arhibīskapu G. Tūru pieraksts [krievu val.], 14.05.1955., LNA-LVA, 1448-1-7, 64.

59 Ibid., 65.

60 J. Restbergs. Ziņojums par reliģisko kultu darbību un stāvokli Latvijas PSR 1955. gada pirmajā pusē [krievu val.], 22.07.1955., LNA-LVA, 1448-1-254, 67. No 1954. g. janvāra LELB pastāvēja Akadēmiskie teoloģiskie kursi (rektors G. Tūrs, inspektors P. Kleperis), kuri eksistēja līdz to reorganizācijai 1969. gadā, taču LELB vēlējās izveidot augstākās izglītības mācību iestādi un tāpēc turpināja uzturēt prasību par semināra izveidi. Zanda Mankusa, “Latvijas Evaņģēliski-luteriskās baznīcas mācītāju darbība laika posmā no 1954. līdz 1964. gadam”, *Ceļš* 53 (2001), 56–58.

61 Latvijas PSR Ev. lut. baznīcas virsvaldes plenārsēžu protokoli (24.01.1952.–16.11.1959.), LELB arhīvs, 1-3-41, Protokols Nr. 27, 29.03.1955., 90op.

Delegācijas sastāvā bez G. Tūra bija vēl viens garīdznieks no Latvijas – jau pieminētais evaņģēlisko kristiešu baptistu vecākais prezbiteris Baltijas republikās N. Ļevindanto. Viņš no padomju varasiestāžu viedokļa bija piemērots kandidāts ārzemju braucieniem. Pilnvaroto ziņojumos Ļevindanto raksturots kā paklausīgs padomju sistēmai, kas neiebilst pret draudžu slēgšanu – “lojāli attiecas pret mūsu pasākumiem un neizrāda īpašu aktivitāti”⁶². Viņš gan pats vairākkārt sodīts – 1924. un 1927. gadā administratīvi, izsūtot no Maskavas pirmajā reizē uz diviem gadiem (“par pretkara darbību”), otrajā – uz trim, 1934. gadā – ar ieslodzījumu darba nometnē uz trim gadiem (atbrīvots pirms termiņa).⁶³ N. Ļevindanto pakļāvīgums radīja spriedzi baptistu vidē.⁶⁴ Pilnvarotā materiāliem par viņu pievienots anonīms dzejolis, kurā teikts, ka “jebkurš ateists ir taisnīgāks par tevi” un “tava miesa jau raugās kapā”⁶⁵. Teksta beigās ir piezīme: “Nedomā, ka tās ir viena cilvēka domas. Tā uz tevi skatās ne tikai Latvija, bet arī Igaunija un Lietuva. Pacieš tevi kā varas pārstāvi un tāpēc baidās tev teikt acīs patiesību. Neviens neuzskata tevi par ticīgu.”⁶⁶ G. Tūra atskaitēs par ceļojumu uz Lielbritāniju baptisti kā delegācijas locekļi pieminēti tikai garāmejojot, kas liecina par arhibīskapa ekumeniskajām prioritātēm. Tās redzamas arī citos dokumentos – Tūrs, atskaitē pilnvarotajam uzskaitot baznīcas PSRS, ar kurām viņam veidojušās draudzīgas attiecības, pieminēja tikai luterāņu baznīcas Lietuvā un Igaunijā, kā arī KPБ un pareizticīgo baznīcas Armēnijā un Gruzijā.⁶⁷

Par delegācijas vizīti rakstīja Maskavā iznākošais Vissavienības Evaņģēlisko kristiešu-baptistu savienības padomes (VEKBSP) žurnāls “Bratskij Vestnik”. Tajā netrūka propagandisku skaidrojumu par britu reliģiskās dzīves atšķirībām no PSRS notiekošā. Piemēram, teikts, ja Anglijā baznīcas sociālais darbs un tieši ar reliģiju nesaistītas draudžu aktivitātes ir pašsaprotamas, tad PSRS “tas būtu lieki, jo visu šo darbu veic

62 RKLР Latvijas PSR pilnvarotais P. Liepa, KPBLP pilnvarotais Latvijas PSR A. Saharovs. Izziņa par reliģisko organizāciju darbību Latvijas PSR uz 1962. gada 1. septembri. [krievu val.], 01.09.1962., LNA-LVA, 1448-1-180, 129.

63 N. Ļevindanto autobiogrāfija [krievu val.], 13.06.1952., LNA-LVA, 1419-2-12, 168.

64 1962. gadā mācītāju sanāksmē, kurā N. Ļevindanto ziņoja par VEKBP pieņemtiem valsts varas uzspiestiem jauniem ierobežojumiem draudžu darbībā, “daži prezbiteri (...) bija noskaņoti agresīvi”. Pirms sanāksmes opozīcijas pārstāvji mācītāji Pēteris Egle, Jona Inkenass un Pauls Pelčers iesniedza virkni, viņuprāt, sanāksmē aplūkojamu problēmjautājumu. Tos N. Ļevindanto pirms savas uzstāšanās sanāksmē pārrunāja ar pilnvaroto, un, kā teikts ziņojumā, “nekāda to apspriešana netika pieļauta”. RKLР pilnvarotais P. Liepa, ziņojums RKLР priekšsēdētājam A. Puzinam, Latvijas KP CK sekretāram A. Vosam, Latvijas PSR MP priekšsēdētāja vietniekam V. Krūmiņam. [krievu val.], 30.12.1962., LNA-LVA, 1448-1-262, 70-72.

65 Veltījums personiski Jums, N. A. [krievu val.] LNA-LVA, 1419-2-12, 169. (bez datuma)

66 Ibid., 170.

67 G. Tūrs, Ko Evaņģēliski luteriskā baznīca Latvijas PSR ir darījusi, lai veicinātu mieru visā pasaulē un tautu draudzību un kādi tai bijuši kontakti ar ārzemju kristīgajām baznīcām [krievu val.], 09.02.1959., LNA-LVA, 1448-1-11, 32.

arodbiedrības, strādnieku klubi u. c.”. Protams, tika uzsvērts, ka Padomju Savienībā valda reliģijas brīvība.⁶⁸ Rakstā minēts, ka uz britu septītās dienas adventistu pārstāvja jautājumu par viņa ticības līdzgaitnieku stāvokli PSRS delegācijas locekļi atbildējuši, ka “viņi brīvi pulcējas, tāpat kā citi ticīgie”⁶⁹. Šādi izteikumi nesaskanēja ar tolaik izvērstajām represijām pret septītās dienas adventistu vadību – 1954. gada decembrī adventistu Vissavienības centra vadītājam Pāvelam Macānovam anulēja reģistrācijas apliecību, pamatojot lēmumu ar to, ka viņš uztur kontaktus ar neregistrētām draudzēm, Maskavas draudzē notiek daudzas kristības un tiek atbalstītas represēto draudžu darbinieku ģimenes.⁷⁰ Dažus gadus vēlāk varasiestādes likvidēja centralizētas septītās dienas adventistu draudžu struktūras – vispirms PSRS līmenī un tad arī Latvijā. 1962. gadā RKLP un KPBLP pilnvarotie, ziņojot uz Maskavu, neslēpa gandarījumu par šo darbību rezultātiem – “sagatavoti un īstenoti septītās dienas adventistu centra likvidācijas pasākumi republikā. To rezultātā septītās dienas adventistu draudžu darbība Latvijas PSR lielā mērā tiks vājināta.”⁷¹ RKLP pilnvarotais P. Liepa, gadu vēlāk ziņojot par Vissavienības centra pilnvarotā Latvijas PSR amata likvidēšanu, kancelejas slēgšanu un tās naudas līdzekļu konfiskāciju, konstatēja, ka tas “radījis nesaskaņas sektantu sludinātāju starpā”⁷².

G. Tūra viesošanās receptija latviešu diasporā

Latviešu luterāņu baznīca ārpus Latvijas (šajā rakstā lietotais saīsinājums LELBP apzīmē tās nosaukumu kopš 2020. gada – Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca pasaulē) šajā rakstā aplūkotajā laika posmā uzskatīja sevi par vienīgo leģitīmo pirms Otrā pasaules kara Latvijā eksistējušās luterāņu baznīcas turpinātāju un lietoja tās nosaukumu. Līdz ar to LELB pārstāvju vizītes ārzemēs un LELB iespējamo pievienošanās starptautiskām baznīcu organizācijām tā uztvēra negatīvi. Mācītāja Leona Čuibes brošūrā, kas angļu valodā sagatavota sakarā ar Pasaules baznīcu padomes dibināšanas asambleju 1948. gadā, G. Tūra amats likts pēdiņš un teikts, ka “vienīgā Latvijas luterāņu baznīcas tiesību nesēja ir tās daļa, kas uz laiku ir spiesta uzturēties ārzemēs. Tā turpina pastāvēt, un to starptautiski atzīst visas brīvās luterāņu

68 J. I. Zidkov, “Pojezdka predstaviteljei VSJHB v Šotlandiju i Angliju”, *Bratskij Vestnik* 5 (1955), 19.

69 Ibid., 23.

70 Edgars Čerņevskis, *Adventes kustība Latvijā* (Rīga: Patmos, 1998), 42.

71 RKLP pilnvarotais Latvijas PSR P. Liepa, KPBLP pilnvarotais Latvijas PSR A. Saharovs. Izziņa par reliģisko organizāciju darbību Latvijas PSR teritorijā uz 1962. g. 1. septembri [krievu val.], 01.09.1962., LNA-LVA, 1448-1-180, 129.

72 P. Liepa, Atskaite par RKLP pie MP pilnvarotā Latvijas PSR darbu 1962. g. 19.02.1963. [krievu val.], LNA-LVA, 1448-1-262, 21.

baznīcas pasaulē.”⁷³ Izceļošanas sākumā bēgļu negatīvā attieksme pret LELB bija saistīta ar to, ka viņi savu prombūtni uztvēra par īsu pagaidu stāvokli, kuram sekos atgriešanās dzimtenē un izceļojušās baznīcas vadības iepriekšējā statusa atjaunošana.⁷⁴ Vēlāk tas saistīts ar aukstā kara pretstatījumiem.

“Londonas Avīze” ievietoja interviju ar G. Tūru, kurā parādās skaidrojums baznīcas marginālajai lomai PSRS un nelielajam dievkalpojumu apmeklētāju skaitam – “tie, kas tagad nāk baznīcā Latvijā, tie ir īstie Dieva meklētāji. Agrāk nāca, gaidot no Dieva kādus labumus, tagad baznīca nekā nevar dot, kā tikai Dieva vārdu...”⁷⁵ Diasporas presē bija pieminēts arī, ka G. Tūram bija līdzīgi Padomu Latvijā izdotās dziesmu grāmatas eksemplāri, kuriem vajadzēja kalpot par vienu no pierādījumiem reliģijas brīvībai PSRS. Taču vēriģi lasītāji pamanīja, ka luterāņu himna “Dievs Kungs ir mūsu stiprā pils” ir cenzēta, no tās izņemot pantus, kuros runāts par to, ka velni neko nevarēs padarīt.⁷⁶

Aprakstot PSRS baznīcu delegācijas vizīti, “Austrālijas Latvietis”, rakstīja, ja LELB gribēs iestāties Pasaules luterāņu federācijā (PLF), tad “var sagaidīt enerģiskus pret soļus no trimdas baltiešu luterāņu rindām”⁷⁷. Tajā pašā numurā ir arī LELBP arhibīskapa pārstāvja Austrālijā prāvesta Arnolda Grosbaha raksts, kurā kritizēta minētā vizīte. “Mēs, trimdas mācītāji un draudzes, saslējušies ap brīvās Latvijas ev. lut. baznīcas arhibīskapu Dr. T. Grīnbergu, nosodām melu propagandu, ko komunistu vara grib izplatīt, sūtidama savu baznīcu delegāciju uz Angliju, un līdz ar mūsu baznīcas asinslieciniekiem apliecinām, ka Latvijā komunistu okupācijas vara min kājām visas cilvēka tiesības un to starpā arī reliģisko brīvību.”⁷⁸ Nosodošo attieksmi A. Grosbahs pamatoja ar to, ka baznīcas PSRS atrodas valsts kontrolē un ir spiestas kalpot padomju propagandas mērķiem, tāpēc to pārstāvji nav brīvi savos izteikumos. Latviešu presē līdzās anglikāņu baznīcas kritikai par delegācijas ielūgšanu bija arī atzinīgi vārdi par to, ka tā ir centusies nodrošināt, lai delegācija nebūtu pastāvīgā padomju vēstniecības uzraudzībā, un tāpēc izmitinājusi baznīcu pārstāvjus Lambetas pilī, kur viņiem bija iespēja satikties individuāli ar interesentiem.⁷⁹ G. Tūra un citu delegācijas locekļu ignorēšanai ne visi piekrita – prāvests E. Bergs izteicās pret pilnīgu tikšanās noliegumu, un atzina, ka tikšanās

73 Leons Čuibe, *The Lutheran Church of Latvia behind Iron Curtain* (Stockholm: Latvian reporter in the Committee for Church activities among the Baltic peoples in Sweden, 1948), 31.

74 LELBP arhibīskaps Arnolds Lūsis atmiņās raksta par T. Grīnberga teikto kara beigās: “Mēs brauksim atpakaļ uz Latviju. Varbūt – jau vasarā.” Arnolds Lūsis, *Cilvēks bez mājām. Mācītājs bēgļu gaitās* (Linkolna: LELBA apgāds, 1994), 117.

75 “Bezcerīgās sejas Latvijas dievnamos”, *Londonas Avīze* 477 (15.07.1955.), 1.

76 “Tursa dienas Anglijā”, *Latvija Amerikā* 58 (27.07.1955.), 1–2.

77 “Viesizrāde Londonā”, *Austrālijas Latvietis* 294 (16.07.1955.), 1.

78 A. Grosbahs, “Patiesības aptumšošana”, *Austrālijas Latvietis* 294 (16.07.1955.), 1.

79 “Tursa dienas Anglijā”, *Latvija Amerikā* 58 (27.07.1955.), 1.

ar G. Tūru bijusi būtiska informācijas apmaiņai. Vēl vairāk – “ignorējot viņu, mēs būtu norobežojušies no dzimtenes draudzēm, kuru liktenis ir sevišķi grūts un kuras alkst pēc garīga stiprinājuma”⁸⁰.

1956. gadā pēc ziņojuma par to, ka LELB meklē sakarus ar ārzemēm, noklausīšanās, LELBP draudžu Lielbritānijā sinode pieņēma R. Mužika izstrādātu rezolūciju, kurā teikts, ka “sinode ir pateicīga ikvienam par pabalsta sniegšanu baznīcai okupētā Latvijā, bet kategoriski noraida tās patreizējās baznīcas vadības atzišanu, jo tā nav ievēlēja saskaņā ar Latvijas Ev. lut. baznīcas 1928. gada satversmi”⁸¹. E. Bergs sinodes vārdā 1957. gadā izsūtīja paziņojumu angļu valodā, kurā teikts, ka padomju sistēma pielieto jaunu metodi baznīcas prestiža mazināšanai – izmanto garīdzniekus propagandas mērķiem. Tālāk viņš minēja, ka, lai gan oficiāli G. Tūrs un citi PSRS garīdznieku delegācijas dalībnieki bija Kenterberijas arhibīskapa viesi, “padomju valsts skatījumā viņi bija “miera cīnītāji””⁸². Diasporas pret miera kustību vērsta kritika sakrita ar britu varasiestāžu politiku – britu Ārlietu ministrijas Informācijas izpētes departamenta stratēģija bija nevis veidot alternatīvu miera kustību, bet censties parādīt esošo kā liekulīgu un PSRS finansētu. Šajā kampaņā iesaistījās arī Anglijas baznīca – Jorkas arhibīskaps Kirils Garbits (*Garbett*) kritizēja miera kustību BBC radiopārraidēs.⁸³

Interesantas un no daudziem citiem viedokļiem atšķirīgas bija vēlāk Latvijā pazīstamā filozofa Roberta Mūka pārdomas par situācijas divdabību – nav noliedzams, ka baznīca padomju režīmā dzīvo kompromisos (“Kristīgā baznīca, izvēlēdamās pastāvēšanu komunismā, pēdējam pakalpo un reizē kropļo pati sevi, jo visā savā īstumā un lielumā tā nevarētu pastāvēt”), taču vienlaikus jājautā, cik ētiski ir latviešiem ārpus Latvijas uzdoties pamācītāju un kritiķu lomā, jo viņi ne ar ko neriskē. “Mūsu trimda nav tā, kurai būtu tiesības ieteikt mocekļības ceļu dzimtenes baznīcai. Mēs esam ārpus īstās cīņas robežām. Mēs cīnāmies no klubkrēsliem un varam būt diezgan droši, ka šī cīņa mums nemaksās galvas (gluži kā ir salona komunisti, ir arī salona antikomunisti).”⁸⁴ Diasporas kristiešu morālās tiesības nosodīt dzimtenē palikušos – tā ir tēma, kas parādās arī citu etniskām grupām piederīgu intelektuāļu izteikumos. No PSRS izsūtītais rakstnieks Aleksandrs Solžeņicins vēstulē Maskavas patriarhātu noliedzošās Krievu pareizticīgās

80 “Satikt G. Tursu bija vajadzīgs”, *Latvija* 29 (06.08.1955.), 3.

81 Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas Lielbritānijā sinode 25.–26.08.1956., LNA-LVA, 2303-11-v-15, 39.

82 Prāvesta E. Berga paziņojums, [angļu val.] 06.02.1957., LNA-LVA, 2303-11-v-33, 25.

83 John Jenks, *British Propaganda and News Media in the Cold War* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 118.

84 Roberts Mūks, “Medaļas otra puse. Pārdomas sakarā ar kādu apmeklējumu no Rīgas Londonā”, *Latvija* 32 (27.08.1955.), 4.

baznīcas ārzmēs (KPBA) koncilam 1974. gadā, pieminot paša savulaik pausto patriarhāta nosodījumu, rakstīja, ka “pēc robežas šķērsošanas viņš tiesības to atkārtot ir zaudējis”⁸⁵.

Arhīvu lietas atklāj, ka diasporas organizācijas, ieskaitot LELBP, bija ieinteresētas neformālos kontaktos ar G. Tūru. Starp Anglijas baznīcas Ārlietu padomes dokumentiem ir ziņojums par tikšanos ar Kārli Zariņu, kurš teicis, ka T. Grīnbergs vēlas satikt G. Tūru. Ārlietu padomes pārstāvja (pēc paraksta spriežot, H. Vadamsa) atbilde bija, ka sūtīt oficiālu ielūgumu T. Grīnbergam nebūtu pareizi, jo padomju puse to uztvertu kā intrigas vērpšanu. Taču, ja viņš vizītes laikā pēc K. Zariņa ielūguma būtu Londonā, tad Kenterberijas arhibīskaps sarīkotu neoficiālu abu arhibīskapu tikšanos.⁸⁶ Šāda tikšanās nenotika, tomēr ir vērā ņemams fakts, ka par spīti noliedzošai retorikai LELBP vadība bija gatava uz šādu soli. Padomju okupācijas apstākļos G. Tūram nebija iespējams publiski pozitīvi izteikties par LELBP un tās vadību. Tomēr pēc T. Grīnberga nāves viņš 1962. gada 20. jūnijā dievkalpojumā Rīgas Lutera baznīcā pieminēja savu mirušo kolēģi, gan dēvējot viņu par savu priekštecī, bijušo arhibīskapu.⁸⁷

Kenterberijas arhibīskapa rīkotā pieņemšanā par godu padomju garīdznieku delegācijai piedalījās arī diasporas latvieši – LELBP arhibīskapa vietnieks Edgars Bergs, neatkarīgās Latvijas Republikas sūtnis Lielbritānijā Kārlis Zariņš (vēlāk skaidrojot, ka pārstāv Britu un ārzemju Bībeles biedrību), mācītājs Ringolds Mužiks. Kenterberijas arhibīskaps pieņemšanā sacītā runā minēja gan pirmskara sarunas starp Baltijas un Anglijas baznīcu pārstāvjiem, gan to, ka Anglijas baznīca palīdz Baltijas baznīcu locekļiem, kuri šobrīd dzīvo Anglijā.⁸⁸ Līdz ar to netieši tika pieminēta arī diaspora. Interesanti, ka arhibīskaps no PSRS atbraukušos garīdzniekus uzrunāja kā “krievu un Baltijas republiku delegāciju” (*Delegation of Christians from Russian and the Baltic republics*).⁸⁹ K. Zariņš nosūtīja britu Ārlietu ministrijai pēc tās ierēdņa Ērla Dželiko (*Earl Jellicoe*) lūguma slepenu vēstuli, kurā sīki informēja par sarunu ar Tūru. Viņš esot daudz stāstījis par grūto sadzīvi Latvijā un baznīcas grūto stāvokli. R. Mužiks viņam piedāvājis palikt Lielbritānijā. Atbilde neesot bijusi noraidoša, taču Tūrs teicis, ka patlaban viņa vieta ir

85 Dmitrijs Pospelovskij, *Russkaja pravoslavnaja cerkovj v XX veke* (Moskva: Respublika, 1995), 237.

86 Memorandum. Visit of Russian Delegation to England, 12.05.1955., Lambeth Palace Library, CFR LRC 95/1, Latvia: Contacts: Archbishop Turs, 10.01.1955.–20.03.1973., 6.

87 LELB baznīcas virsvaldes plenārsēžu protokoli (27.01.1960.–17.10.1989.), LELB arhīvs, 1-3-42, Protokols Nr. 11, 15.11.1962., 43op.

88 Nikaeian Club. Lambeth Palace Reception for Delegation of Christians from U.S.S.R. Sermon by the Archbishop of Canterbury, 11.07.1955., Lambeth Palace Library, CFR LRC 95/1, Latvia: Contacts: Archbishop Turs, 10.01.1955.–20.03.1973., 11.

89 *Ibid.*, 10.

dzimtenē, kā arī atzīmējis, ka vecums neļauj viņam nostāties pret padomju režīmu un beigt dzīvi koncentrācijas nometnē.⁹⁰

Attieksmē pret PSRS garīdznieku delegāciju parādījās arī diasporas latviešu no Latvijas līdzīgu paņemto atšķirīgo politisko uzskatu radītā spriedze, kurā Tūra vizītes atspoguļojums kalpoja kā līdzeklis oponentu noliegšanai. Piemēram, latviešu sociāldemokrātu izdevums "Brīvība" rakstīja: "Visa šī raibā tursiāde Londonā rāda, ka daudzi labā spārna vīri zaudē visu savu pretkomunismu, tikko viņi saduras ar bijušo "savu cilvēku": kā zināms, Turss ir bij. Zemnieku savienības darbinieks, korporelis un karsts Ulmaņa diktatūras piekritējs."⁹¹

Kontakti starp LELB un Anglijas baznīcu pēc 1955. gada vizītes

G. Tūrs ziņojumā baznīcas virsvaldes prezidijam par vizīti Anglijā tikšanos ar latviešiem nepieminēja, toties stāstīja, ka saņēmis daudz dāvanu – grāmatas, albumus, bet tās nav varējis atvest un nodevis PSRS sūtniecībai Londonā nogādāšanai uz dzimteni caur Maskavas patriarhātu.⁹² Tolaik tas bija viens no retajiem veidiem, kā ievest reliģisko literatūru. To bija atļauts ievest ar īpašām atļaujām, tika konfiscētas arī no Austrumu bloka valstīm sūtītas reliģiskas grāmatas.⁹³ Ne vienmēr G. Tūram sūtītās grāmatas viņu sasniedza, un kādā gadījumā G. Tūrs arī uzstāja, lai tiktu ievērots RKLP teiktais, ka sešiem baznīcu vadītājiem PSRS atļauts saņemt teoloģisko literatūru personīgi, bez īpašas pārbaudes.⁹⁴

Pēc vizītes LELB un Anglijas baznīcas vadība regulāri baznīcas svētkos apmainījās ar apsveikumiem. G. Tūrs pēc ceļojuma uz Lielbritāniju saņēma no Britu baznīcu padomes piemiņas albumu ar fotogrāfijām un avižu izgriezumiem par viņa vizīti. Tas tika nodots caur padomju vēstniecību Londonā, un G. Tūram to tālāk nosūtīja RKLP.⁹⁵ Uz

90 Antonijs Zunda, Inesis Feldmanis, *Latvijas ārpolitika un diplomātija 20. gadsimtā*, 2. sēj. Baltijas jautājums 1940–1988 (Rīga: Jumava [2015–2016]), 117–118.

91 "Tursiāde Londonā", *Brīvība* 7 (01.08.1955.), 6.

92 LPSR Ev. lut. baznīcas virsvaldes prezidija protokoli (15.02.1952.–25.11.1959.), LELB arhīvs, 1-3-46, protokols Nr. 31, 23.08.1955., 92op-93.

93 1961. gadā sastādītā sarakstā ar konfiscētām bandrolēm ir no VDR sūtīti katķismi latviešu valodā, Brāļu draudzes lozungu (ikdienas lasījumu) grāmata un citi VDR kristīgo konfesiju izdevumi. "Latvijas PSR "Glavļita" politcenzores Peļevinas 1961. gada 17. maija saraksts par Rīgas pastā desmit dienu laikā konfiscētajām bandrolēm ar literatūru, kas ienākušas no tautas demokrātijas zemēm," *Latvijas Okupācijas muzeja gadagrāmata 2001. Nācija gūstā* (Rīga: Latvijas 50 gadu okupācijas muzeja fonds, 2002), 203–204.

94 G. Tūra vēstule P. Liepam, 20.10.1962., LNA-LVA, 1448-1-160, 117.

95 RKLP priekšsēdētāja I. Poļanska vēstule RKLP pilnvarotajam J. Restbergam. [krievu val.] 24.11.1955., LNA-LVA, 1448-1-7, 108.

Kenterberijas arhibīskapa teikto G. Tūrs atsaucās kārtējā miera aicinājumā protestantiskajām baznīcām 1959. gadā: “Neviens kristietis nevarētu ienest labākus priekšlikumus kā tos, ko ienesis Ņ. S. Hruščovs Apvienoto Nāciju Organizācijas Ģenerālajā asamblejā.”⁹⁶ Citos gadījumos, kad Anglijas baznīcas vadības izteikumi par PSRS bija negatīvi, padomju varas iestādes no G. Tūra prasīja kritikas paušanu. Interesanti, ka G. Tūrs vairījās no tā, tādējādi parādot, ka viņa amats un starptautiskā atpazīstamība sniedz viņam kaut nelielu rīcības brīvību. Kā teikts vienā no RKLP pilnvarotā ziņojumiem, G. Tūrs atteicies nosodīt “Kenterberijas arhibīskapa Fišera agresīvos pretpadomju izteikumus”. Tādējādi viņš pilnvarotā skatījumā parādīja, ka “ir nenoturīgs miera cīnītājs”⁹⁷.

1955. gada vizīte, lai gan tika izmantota padomju propagandas mērķiem, bija nozīmīga tālāku kontaktu veidošanā – tās laikā G. Tūrs un Igaunijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas arhibīskaps Jans Kīvits (*Kiivit*) Lambetas pilī tikās ar PLF ģenerālskretāru Karlu Lundu-Kvistu (*Lund-Quist*), kā vēlāk salīdzināja sarunas abiem baznīcu vadītājiem (sarunas organizēja un protokolēja igauņu mācītājs Jāks Tauls (*Taul*)) – Kīvits viņam likās cilvēcisks un pieejamāks, viņš esot izvairījies no PSRS ekonomiskās un politiskās situācijas raksturošanas. Tūrs vairāk runājis vispārīgi par karu un mieru. Tomēr abi snieguši informāciju par draudžu dzīves aizkulisēm – cilvēki atgriežas no izsūtījuma, starp tiem arī mācītāji, kas atkal sāk kalpot draudzēs. Viņi neslēpa, ka ir problēmas iegūt teoloģisko izglītību un izdot reliģisko literatūru, trūkst mācītāju, lauku draudzēm ir īpaši grūti.⁹⁸ Redzams, ka tolaik PLF jau bija sākusi izskatīt iespēju veidot ciešākas attiecības ar luterāņu baznīcām PSRS un tās satelītvalstīs. Savukārt baznīcām diasporā K. Lunds-Kvists tajā pašā 1955. gadā sanāksmē Vācijā apliecināja, ka PLF saredz viņu īpašo lomu. “Jums nevienam nav jābaidās no tā, ka tagadējās baznīcas Baltijas valstīs – Igaunijā, Latvijā un Lietuvā, un šo baznīcu tur no boļševikiem ieceltie vadītāji tiktu no PLF [tekstā lietots angļiskais saīsinājums LWF – V. T.] atzīti.”⁹⁹ Kā zināms, notika citādi – 1963. gadā LELB uzņēma PLF.

96 “Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas virsvaldes aicinājums protestantisko baznīcu vienībām un to pārstāvjiem”, *Ev. lut. baznīcas kalendārs 1960. gadam* (Rīga: [b. i., b. g.]), 39. G. Tūrs atsaucās uz arhibīskapa Dž. Fišera 1959. gadā teikto Britu baznīcu padomes Ārlietu nodaļas sanāksmē, kurā viņš pauda izbrīnu, ka Lielbritānijas valdība nav reaģējusi uz Ņ. Hruščova aicinājumu pilnībā atbrūņoties. Fišers teica, ka cilvēki par to ir gadiem lūguši Dievu un ka Ņ. Hruščovs “nevarētu vēl prasmīgāk lasīt Jauno Derību”, kā viņš jau ir darījis. Trevor Beeson, *Priests and Politics: The Church Speaks Out* (London: SCM Press, 2013), 137.

97 RKLP pilnvarotā J. Restberga informatīvā atskaite par RKLP pilnvarotā Latvijas PSR darbu 1955. g. pirmajā pusē [krievu val.], 19.01.1956., 1448-1-254, 156.

98 Riho Altnurme, “Foreign Relations of the Estonian Evangelical Lutheran Church as a Means of Maintaining Contact With the Western World”, *Kirchliche Zeitgeschichte* 19:1 (2006), 163.

99 Elmārs Rozītis, “Atskats par Latvijas Ev. lut. baznīcas darbu Virtembergā-Bādenē un Pfalcā”, *Latvijas Ev. lut. baznīcas kalendārs 1956. gadam* (Latvijas Ev. lut. baznīcas virsvaldes izdevums, [b. g., b. v.]), 94.

Citos ziņojumos Rietumu baznīcu pārstāvji izteica skepsi arī par J. Kīvitu – Lambetas pils arhīvā ir 1959. gadā rakstīts ziņojums par telefona sarunu ar Anglijā dzīvojošo latviešu luterāņu mācītāju R. Mužiku, kas Minhenē satīcis J. Kīvitu, kurš viņam teicis, ka “baznīcas dzīves situācija Latvijā nav tik dramatiska, jo Doma katedrāle vēl aizvien ir baznīcas pārvaldīšanā un tajā tikai pa retam notiek koncerti”. R. Mužiks no citiem informācijas avotiem zināja, ka G. Tūrs devies uz Maskavu, lai iestātos par katedrāles saglabāšanu dievkalpojumiem un ka garīdzniekus padomju vara soda par dievkalpojumu noturēšanu kapos, jo tādējādi tie atturot cilvēkus no ražas novākšanas.¹⁰⁰ Jāņem arī vērā, ka LELB sākumā cerēja, ka katedrāli izdosies daļēji saglabāt dievkalpojumiem vai atgūt pilnībā – “kad baznīca būs izremontēta, tad atkal varēs pacelt jautājumu par tās atdošanu draudzei”¹⁰¹. Baznīcas virsvalde mēģināja panākt, ka reizi mēnesī arhibīskaps varētu tur noturēt dievkalpojumu, argumentējot, ka “caur to tiktu mazināta pret-padomju aģitācija ārzemēs”.¹⁰² Tādējādi LELB vadība centās veidot vārdisku saspēli ar padomu ārpolitikai jūtīgiem jautājumiem. Šoreiz gan nesekmīgi.

Par baznīcas dzīvi PSRS daudz pasaka ne tikai vizītes laikā teiktais, bet arī tas, kas Latvijā notika G. Tūra prombūtnē. Pilnvarotā arhīva lietas rāda, ka viņa tuvākie līdzstrādnieki ziņoja par viņu. Pilnvaroto apmeklēja prāvests Pēteris Kleperis, kas stāstīja par to, ka pirms brauciena Tūrs sarunājies dzīvoklī ar Kleperim nezināmiem cilvēkiem, kā arī ka arhibīskaps centies dabūt brauciena vajadzībām ārzemju valūtu. P. Kleperis arī redzējis G. Tūram adresētu vēstuli no Austrālijas.¹⁰³ P. Kleperis apmeklēja pilnvaroto arī vēlāk un ziņoja par Tūra plāniem apmeklēt Jelgavas Annas baznīcu kopā ar vīru kori, uz ko pilnvarotais reaģēja, sakot, ka kora izbraucieni “nav vēlami”¹⁰⁴. Pilnvarotais neatbalstīja kora darbību, sakot, ka “kori, kurā ir aptuveni 40–45 cilvēki, veido raibs pūlis – tur ir gan sektanti, gan pareizticīgie”. Turpat arī pausts viedoklis, ka korim nav jāļauj braukāt pa draudzēm, jo tas izraisa negatīvu vietējo varasiestāžu reakciju, un citi kori gribēs darīt tāpat. Draudzēm arī esot iebildumi pret kora uzņemšanas finansiāliem izdevumiem.¹⁰⁵

100 For the files, 09.10.1959., Lambeth Palace Library, CFR LRC 95/1, Latvia: Contacts: Archbishop Turs, 10.01.1955.–20.03.1973., 51. (sastādītāja uzvārds nav atšifrēts, bet iniciāļi liecina, ka autors ir Dž. Satersveits).

101 Protokols Nr. 51, 08.05.1959., LELB arhīvs, Latvijas PSR Ev. lut. baznīcas virsvaldes plenārsēžu protokoli (24.01.1952.–16.11.1959.), 179.

102 Ibid., 179op.

103 RKLP pilnvarotā sarunu ar apmeklētājiem pieraksts [krievu val.], 01.07.1955., LNA-LVA, 1448-1-254, 83.

104 Ibid., 84.

105 Pilnvarotā J. Restberga vēstule Reliģijas kultu lietu padomes priekšsēdētājam I. Poļanskim [krievu val.] 23.09.1955., LNA-LVA, 1448-1-7, 80.

Atgriezies Latvijā, G. Tūrs izmantoja notikušo vizīti, lai rīkotu īpašus dievkalpojumus un tādējādi aktivizētu reliģisko dzīvi. Pateicības vēstulē Kenterberijas arhibīskapam Dž. Fišeram G. Tūrs raksta, ka pēc atgriešanās Latvijā noturējis dievkalpojumu Rīgas Domā, kurā aizlūdzis par britu karalieni, valdību un nāciju, kā arī plāno līdzīgu dievkalpojumu Anglikāņu baznīcā.¹⁰⁶ “Church Times” ziņoja, ka G. Tūrs Maskavas radio angļiski raidītā pārraidē teicis, ka aizlūgs par britiem atjaunotajā Anglikāņu baznīcas ēkā Rīgā.¹⁰⁷ Baznīcas kalendārā 1956. gadam ievietota fotogrāfija ar parakstu “Miera izlūgšanas dievkalpojums Anglikāņu baznīcā Rīgā 1955. gada 14. augustā pēc arhibīskapa atgriešanās no Lielbritānijas”¹⁰⁸. Tolaik Anglikāņu baznīcu dievkalpojumiem izmantoja Sv. Pētera ev. lut. draudze. Bijušā anglikāņu dievnama fotogrāfija baznīcas iespiedizdevumos, lielu pasākumu rīkošana, iespējams, bija veids, kā censties to saglabāt dievkalpojumiem. Draudze bija neliela, un tai bija grūtības nomaksāt nodokļus un citus maksājumus.¹⁰⁹ Daļa draudzes locekļu bija aizgājuši līdzī mācītājam Jānim Liepiņam uz Doma draudzi. Draudze cerēja, ka tās darbību atdzīvinās tolaik populārais piētiski orientētais mācītājs Haralds Kalniņš, bet viņu ievēlēja Jēzus ev. lut. draudze.¹¹⁰ G. Tūrs ar Jāņa Nameiša Vēja starpniecību nodeva Anglijas baznīcai informāciju par anglikāņu baznīcas Rīgā vēsturi un pašreizējo stāvokli – tekstā minēts, ka draudze pēdējos gados veikusi nozīmīgus remontus: 1952. un 1953. gadā – izveidoti jauni griesti, 1956. gadā – atjaunota mūra sēta ap baznīcu, 1958. gadā – atvērta pagraba zāle dievkalpojumiem ziemas laikā, izbūvēta ērģeļu lukta korim.¹¹¹ Anglikāņu baznīcas Rīgā liktenis ir arī citu Lambetas pils arhīva dokumentu satura tēma. Kenterberijas arhibīskapa vēstulē G. Tūram izteikta pateicība, ka anglikāņu dievnamu draudze to uztur labā stāvoklī un ka draudze būtu gatava atdot dievnamu izmantošanai anglikāņu draudzei, ja tāda būtu. Tam gan seko piebilde, “kas

106 Gustavs Tūrs, Letter to G. Fisher, 05.08.1955., Lambeth Palace Library, CFR LRC 95/1, Latvia: Contacts: Archbishop Turs, 10.01.1955.–20.03.1973., 22.

107 “Riga’s Archbishop Praises Eton”, *Church Times* CXXXVIII: 4826 (05.08.1955.), 11.

108 *Latvijas Evaņģēliskās luteriskās baznīcas kalendārs 1956. gadam* (Rīga: [b. i., b. g.]), 42.

109 Anglikāņu baznīcu dievkalpojumiem slēdza 1966. gadā. Sv. Pētera ev. lut. draudze pievienojās Luterā draudzei. Pēdējais dievkalpojums Anglikāņu baznīcā notika 1965. gada beigās. Pirms tam draudze vairākkārt nesekmīgi mēģināja atrast locekļus likumā obligātajam “divdesmitniekam” (draudzes garantiem), dievkalpojumi notika neregulāri. RKLP Latvijas PSR pilnvarotais P. Liepa. Slēdziens par sv. Pētera reliģiskās draudzes noņemšanu no reģistrācijas un lūgšanu ēkas, kas atrodas Rīgas pils., Komjaunatnes krastmalā 7 slēgšanu [krievu val.], LNA-LVA, 1419-1-6, 86.

110 LELB baznīcas virsvaldes plenārsēžu protokoli (27.01.1960.–17.10.1989.), LELB arhīvs, 1-3-42, Protokols Nr. 17, 20.04.1965., 71op; Ibid., Protokols Nr. 20, 30.09.1965., 80.; Ibid., Protokols Nr. 22, 24.01.1966., 85op.

111 Message received from Archbishop Turs’ office in Riga (brought by Mr. Janis Vejs), 20.09.1959., Lambeth Palace Library, CFR LRC 95/1, Latvia: Contacts: Archbishop Turs, 10.01.1955.–20.03.1973., 52.

gan var pateikt, kad tas notiks”¹¹². Dž. Fišers dāvanā no G. Tūra bija saņēmis albumu, kurā bija arī Anglikāņu baznīcas fotogrāfijas, un ieinteresējies par to. Viņa vēstulei G. Tūram arhīva lietā seko neparakstīts dokuments, kura autors, iespējams, ir pats Tūrs. Tajā teikts, ka dievkalpojumi baznīcā notiek svētdienās un trešdienās, 1959. gada 20. septembrī tiks svinēta dievnama simtgadu jubileja, kā arī beigās ievietota standarta frāze, ka “katrā dievkalpojumā mēs lūdzam par mieru visā pasaulē”¹¹³. Sešdesmitajos gados kāds ceļotājs, kas bija no ārpuses apskatījis baznīcu, rakstīja, ka tā izskatās diezgan nolaista un kāds Rīgas iedzīvotājs teicis viņam, ka luterāņu draudze pārtraukusi tur noturēt dievkalpojumus.¹¹⁴ Somijas luterāņu arhibīskaps Marti Simojoki (*Simojoki*) sniedza optimistiskāku informāciju – viņš bija apmeklējis Anglikāņu baznīcu, viesojoties Rīgā gandrīz tajā pašā laikā (1964. gada sākumā) – tajā katru svētdienu notiekot divi dievkalpojumi, uz baznīcas kāpnēm viņu sagaidījis un angļu valodā uzrunājis vīrietis, kas turējis rokā zizli, kas atgādina anglikāņu draudžu aizgādņu lietoto.¹¹⁵ Kad kļuva zināms, ka baznīcu vairs dievkalpojumiem neizmanto, prāv. R. Mužiks ieteica Anglijas baznīcai prasīt no PSRS kompensāciju, taču ieteikums bija novēlots, jo kompensācijai par britu zaudējumiem Baltijas valstīs pieteikties varēja līdz 1969. gada decembrim.¹¹⁶ Britu varasiestādes bija piesardzīgas šajā jautājumā, sakot, ka, pat ja pieteikums būtu iesniegts laikus, nebūtu garantijas, ka kompensāciju izdotos saņemt un ka britu vēstniecība Maskavā neuzskatot, ka lietas uzsākšanai ir “labvēlīgs laiks”.¹¹⁷

Sakaru ar Anglijas baznīcu rezultātā LELB pavērsās iespējas sūtīt teoloģijas studentus uz Lielbritāniju. Tas tolaik bija jauns pavērsiens, kuru tāpēc vērts analizēt sīkāk. 20. gadsimta piecdesmitajos gados tā bija reta iespēja – neskaitot igauņu un latviešu luterāņus, pāris reižu musulmaņiem bija ļauts sūtīt studentus uz Ēģipti, baptistiem – uz Lielbritāniju.¹¹⁸ 1956. gadā G. Tūrs saņēma Anglijas baznīcas vēstuli, kurā bija izteikts aicinājums sūtīt studēt teoloģiju vienu studentu. Studijām baznīcas virsvalde virzīja vairākus kandidātus, no kuriem beigās palika vēlākais arhibīskaps Jānis Matulis un

112 G. Fisher, Letter to G. Turs, 16.07.1956., Lambeth Palace Library, CFR LRC 93, Latvia: General Situation, 20.03.1944.-07.10.1976., 76.

113 Ibid., 77. (Dokumentam nav nosaukuma un datuma)

114 T. Garrett, The Anglican Church in Riga, 25.02.1964., Ibid., 92.

115 M. Simojoki, Letter to J. Satterthwaite, 26.03.1964., Ibid., 94. Aizgādnis / pilnvarotā persona (*churchwarden*) – draudzes amatpersona anglikānismā (kopš 13. gadsimta), ekvivalents draudzes priekšniekam luterānismā, taču Anglijas baznīcas draudzēs ir divi aizgādņi.

116 Michael Moore, Letter to Ringolds Mužiks, 14.12.1970., Ibid., 106.

117 Alexander Morlay, Claims Department, Letter to the Bishop of Fulham, 15.03.1971., Ibid., 112.

118 Nikita Pivovarov, “What Kind of Religious Persons Were Invited to the USSR, and Who Was Allowed to Go Abroad (1943–1985)”, *State, Religion and Church* 4:2 (2017), 103–104. https://pdfs.semanticscholar.org/213b/5bd55a2742e2e970ad744b1da35bddd200.pdf?_ga=2.224093151.592533201.1597945592-641591829.1597945592 (skatīts 19.08.2020.)

vēlāk pazīstamais filozofs J. Vējš.¹¹⁹ Par to baznīcas virsvaldes 1959. gada 10. jūnija sēdes protokolā ir ieraksts, ka “Valdība [lielais sākuma burts tekstā – V. T.]¹²⁰ piekritusi, ka uz Angliju var sūtīt Teoloģisko kursu kursantu Vēju”¹²¹. Viņš bija vienīgais kandidāts, kas pirms tam nebija saistīts ar baznīcu. Kā viņš pats atceras (spriežot pēc Z. Mankusas pierakstītām atmiņām), piedāvājumu studēt viņš saņēmis no prāvesta P. Klepera, kas bija viņa tēva korporācijas biedrs. Apmēram gadu J. Vējš apmeklēja Teoloģiskos kursus Rīgā.¹²² Iespēja studēt ārzemēs LELB bija tik īpaša, ka šis fakts tika iezīmēts ar ritualizētām darbībām – 1959. gada 30. septembrī viņš parakstīja solījumu baznīcas virsvaldei, ka “centīsies ar savām čaklām studijām un krietnu uzvešanos attaisnot Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas dāvāto uzticību un iegūtās teoloģiskās zināšanas izlietos mūsu baznīcas labā”¹²³. Tā bija tam laikam unikāla iespēja mācīties pie pasauleslavenām autoritātēm – J. Vējš atceras, piemēram, baznīcas vēsturnieka Džona Kelija (*Kelly*) lekcijas. Kāpēc padomju vara pieļāva šādas studijas, viņam nav atbildes. Iespējams, tas ir “gan jau noderēs” faktors, kā arī tolaik PSRS akcentētās ideoloģiskās cīņas dēļ. Varbūt tā bija vēlme ne tik daudz pētīt ārzemju akadēmisko vidi, kā nodrošināties ar cilvēkiem, kas nākotnē uzmanītu par britu valodu un kultūru interesējošos cilvēkus Padomju Latvijā. No vienas puses, attīstīt angļu valodas un literatūras studijas, no otras – uzmanīt šo procesu.¹²⁴ J. Vēja studijas sakrita ar laiku, kad PSRS intensificēja sakarus ar ārvalstīm ar draudzības biedrību starpniecību, izmantojot tās kā “maigās varas” instrumentu. Formāli tās bija sabiedriskas organizācijas, bet faktiski bija valsts un partijas iestāžu veidotas struktūras.¹²⁵ Šīm struktūrām vajadzēja kvalificētus cilvēkus.

119 Latvijas PSR Ev. lut. baznīcas virsvaldes plenārsēžu protokoli (24.01.1952.–16.11.1959.), LELB arhīvs, 1-3-41, Protokols Nr. 50, 16.03.1959., 170. J. Vējš stāsta, ka viņš Oksfordā dzīvojis Viklifa koledžā (*Wycliffe Hall*), bet bakalaura grādu (B. A.) grādu ieguvis Svētās Katrīnas koledžā (līdz 1962. gadam tās nosaukums bija Svētās Katrīnas biedrība (*St. Catherine's Society*)) – tā deva iespēju iegūt Oksfordas Universitātes grādu, nedzīvojot uz vietas šīs universitātes koledžās un tādējādi samazinot izmaksas. Valda Tēraudkalna saruna ar Jāni Nameisi Vēju Jūrmalā, 2019. gada 26. novembrī.

120 Tā laika presē lielo sākuma burtu lietojums vārdkopā “padomju valdība” un vārdā “valdība” bija dažāds pat vienā tekstā – sk., piemēram, “PSRS valdības protesta nota Pakistānas valdībai”, *Cīņa* 115 (15.05.1960.), 3.

121 Latvijas PSR Ev. lut. baznīcas virsvaldes plenārsēžu protokoli (24.01.1952.–16.11.1959.), LELB arhīvs, 1-3-41, Protokols Nr. 52, 10.06.1959., 185.

122 Zanda Mankusa, “Latvijas Evaņģēliski-luteriskās baznīcas mācītāju darbība laika posmā no 1954. līdz 1964. gadam”, *Ceļš* 53 (2001), 62–63.

123 LPSR Ev. lut. baznīcas virsvaldes prezidija protokoli (15.02.1952.–25.11.1959.), LELB arhīvs, 1-3-46, Protokols Nr. 73, 30.09.1959., 218.

124 Valda Tēraudkalna saruna ar Jāni Nameisi Vēju Jūrmalā 2020. gada 31. jūlijā.

125 Šāda biedrība ar nosaukumu “Latvijas un ārzemju kultūras sakaru biedrība” 1956. gadā tika dibināta arī Latvijā. Lai biedrība ārēji izskatītos prestiža, par tās valdes priekšsēdētāju virzīja

Kopā ar J. Vēju studēja igauņi Kaide Rätseps (*Rätsep*).¹²⁶ Kad pēc viņa nāves (1994. g.) kļuva pieejami agrāk slepenie arhīvi, atklājās, ka viņš bijis VDK aģents.¹²⁷ Vienlaikus ar abiem studentiem no PSRS teoloģiju Oksfordā studēja Maikls Bordo (*Bourdeaux*), kas vēlāk daudz darīja, lai dokumentētu reliģisko dzīvi PSRS un pievērstu Rietumu sabiedrības uzmanību ticīgo vajāšanām. Savās atmiņās viņš atceras J. Vēju kā tā laika draugu.¹²⁸

G. Tūrs vēlāk sarunā ar Džonu Satersveitu (*Satterthwaite*)¹²⁹ stāstīja, ka viņam bijusi nesaprašanās ar J. Vēju, kas pēc atgriešanās vēlējies tikt ordinēts, taču arhibīskaps bijis gatavs to darīt tikai pēc kandidāta gada, un ar to viņu ceļi šķīrušies.¹³⁰ J. Vējš vēlāk pēc atgriešanās aizstāvēja disertāciju par anglikānismu un publicēja grāmatu par šo tēmu. Ar to saistīta interesanta to laiku raksturojoša epizode – tā kā, pēc grāmatas redaktora

Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas locekli Pēteri Valeskalnu. “Nodibināta Latvijas biedrība kultūras sakaru uzturēšanai ar ārzemēm”, *Ciņa* 24 (28.01.1956.), 1. Zīmīgi, ka biedrības atbildīgais sekretārs bija Leonīds Rimjans, kas vēlāk bija PSRS vēstniecības atašejs Stokholmā. Viņš izplatīja Padomju Latvijas grāmatas, žurnālus un filmas, veidoja kontaktus ar latviešu kultūras darbiniekiem, cenšoties pierunāt viņus atgriezties Latvijā. Vēlāk viņš kļuva par Latvijas komitejas kultūras sakariem ar tautiešiem ārzemēs prezidija priekšsēdētāju. Eva Eglāja-Kristsons, *Dzelzsgriezēji: Latvijas un Rietumu trimdas rakstnieku kontakti* (Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2016), 35–39. P. Valeskalns bija padomju funkcionārs, kas 1940. gadā bija atsūtīts uz Latviju, lai vadītu izglītības sistēmas sovjetizāciju. Viņš tika iekļauts Augusta Kirhenšteina vadītajā valdībā. Jānis Stradiņš, “Totalitārie okupācijas režīmi pret Latvijas zinātņi un akadēmiskajām aprindām (1940–1945)”, <http://lpra.vip.lv/stradins.htm> (skatīts 06.08.2020.)

126 K. Rätseps 1961. gadā Oksfordā ieguva *Baccalaureus Litterarum* (*B. Litt.*) grādu, kas uzskatāms par maģistra grāda ekvivalentu. Iegūtā izglītība viņam deva iespēju pasniegt luterāņu Teoloģijas institūtā Tallinā. Viņš rakstīja rakstus par Jaunās Derības apokrifem kopā ar slaveno igauņu teologu Uku Masingu (*Masing*). Riho Altnurme, “Theology in Soviet Estonia: Academic degrees and publications”, Timo Kapanen, Timo, Nico Lamminparras, ed., *Aatteiden ja herätysten virrasa. Jouko Talosen juhla kirja* (Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 2019), 239, 301–302.

127 Riho Altnurmes e-pasts V. Tēraudkalnam 2020. gada 6. martā.

128 Maikla Bordo e-pasts Valdim Tēraudkalnam 2020. gada 3. martā. Sk. arī Michael Bourdeaux, *One Word of Truth: The Cold War Memoir of Michael Bourdeaux and Keston College* (London: Darton, Longman and Todd Ltd., 2019), 52.

129 Dž. Satersveits – Anglijas baznīcas Ārlietu padomes ģenerālsēkretārs (1955–1970).

130 Confidential report, 14.08.1963., Lambeth Palace Library, CFR LRC 95/1, Latvia: Contacts: Archbishop Turs, 10.01.1955.–20.03.1973., 91 (sastādītājs nav norādīts, taču uz Satersveitu norāda iniciāļi JRS). Baznīcas virsvaldes sēdē 1962. gada 15. novembrī G. Tūrs ziņoja, ka pie viņa ieradies J. Vējš sakarā ar studiju beigšanu Oksfordā. Tā kā tur J. Vējš guvis tikai teorētiskas zināšanas, arhibīskaps noteicis viņam viena gada praksi Teoloģisko kursu docenta mācītāja Artura Siļķes vadībā, kā arī pie citiem pasniedzējiem pēc vajadzības (LELB baznīcas virsvaldes plenārsēžu protokoli (27.01.1960.–17.10.1989.), LELB arhīvs, 1-3-42, Protokols Nr. 11, 15.11.1962., 46op-47). Pats J. Vējš stāsta, ka pēc atbraukšanas kontakti ar LELB notikuši nevis tieši, bet ar RKLP biroja starpniecību (Valda Tēraudkalna saruna ar Jāni Nameisi Vēju Jūrmalā 2020. gada 31. jūlijā).

teiktā spriežot, uz “zinātniskā” ateisma grāmatu vākiem nebija ļauts likt reliģisku simboliku vai baznīcu attēlus, uz monogrāfijas vāka ir no Anglijas līdzpaņemta albuma izgriezts britu parlamenta attēls.¹³¹ No mūsdienu viedokļa raugoties, grāmata ir reliģijpētniecisks teksts, kas nebūt nav veidots vulgāra ateisma tradīcijā. Tajā ir daudz informācijas par Anglijas baznīcu, aplūkoti arī jaunākie strāvājumi tajā. Tolaik kontraversālā bīskapa Džona Robinsona (*Robinson*) teoloģija analizēta saistībā ar citu 20. gadsimta teologu – Paula Tiliha (*Tillich*), Dītriha Bonhēfera (*Bonhoeffer*) un Rūdolfa Bultmana (*Bultmann*) uzskatiem.¹³² Grāmatā aplūkota arī cita tā laika teoloģiskā radikāļa Džona Hika (*Hick*) teoloģija.¹³³ Lasītājs uzzina arī par filozofu Herbertu Markūzi (*Marcuse*), kas atšķirībā no ortodoksālā marksisma uzskatīja, ka strādniecība mūsdienās vairs nav revolucionāru pārmaiņu instruments.¹³⁴

Sākotnēji iecere bija, ka teoloģiju Lielbritānijā varēs studēt vēl arī citi Latvijas pārstāvji – Dž. Fišers 1961. gadā rakstīja G. Tūram, ka priecājas, ka J. Vējam tik labi veicas ar studijām, un ka cer, ka pēc laika kādā no koledžām varēs studēt vēl kāds students.¹³⁵ 1962. gadā G. Tūrs rakstīja RKLP Maskavā, ka pēc J. Vēja LELB vēlētos sūtīt uz Lielbritāniju Leonu Gabriēlu Taivanu, mācītāja L. Taivāna dēlu, “kas zina angļu valodu un vēlas studēt teoloģiju”¹³⁶. Par to RKLP pilnvarotais sniedza lakonisku kancelejisķu atzinumu – “republikāniskās organizācijas iebilst pret Leona Taivana sūtīšanu uz mācībām Lielbritānijā”¹³⁷. Arī pats Tūrs vairs nebija tik optimistisks par to, ka viņa diplomātijas spējas var palīdzēt baznīcai izdzīvot – Dž. Satersveits 1963. gadā rakstīja, ka PLF asamblejas laikā ilgi runājis ar G. Tūru (R. Mužikam tulkojot), kas bijis ļoti nomākts par baznīcas situāciju Latvijā un atzinis, ka teoloģiskai izglītībai nav nedz mācību telpu, nedz iespējas iespiest grāmatas. Par iespēju studēt Anglijā Dž. Satersveits teicis, ka to būtu grūti noorganizēt, jo baznīcas budžetu ietekmē pēckara grūtības. G. Tūrs arī atzinis, ka viņam nav šobrīd neviena kandidāta, uz ko R. Mužiks piebūdis, ka G. Tūra rekomendācija vēl nenozīmē, ka valsts iestādes ļaus braukt.¹³⁸ 20. gadsimta sešdesmitie gadi

131 Valda Tēraudkalna saruna ar Jāni Nameisi Vēju Jūrmalā 2020. gada 31. jūlijā.

132 Janis Veish, *Anglikanstvo v proshlom i nastojaschem* (Moskva: Nauka, 1976), 128–129.

133 *Ibid.*, 132–133.

134 *Ibid.*, 138.

135 M. Ramsey to G. Turs, Christmas 1961, Lambeth Palace Library, CFR LRC 95/1, Latvia: Contacts: Archbishop Turs, 10.01.1955.–20.03.1973., 74.

136 G. Tūra vēstule Reliģisko kultu lietu padomei PSRS MP [krievu val.], 31.05.1962., LNA_LVA, 1448-1-157, 42.

137 RKLP pilnvarotā P. Liepas vēstule RKLP pie PSRS MP priekšsēdētājam Puzinam [krievu val.], 14.07.1962., 43.

138 Confidential report, 14.08.1963., Lambeth Palace Library, CFR LRC 95/1, Latvia: Contacts: Archbishop Turs, 10.01.1955.–20.03.1973., 91.

baznīcai bija smags laiks, jo pastiprinājās represijas – tika vajāti garīdznieki, atņemti dievnami.

Pareizticības faktors Latvijas luterāņu un anglikāņu attiecībās

Anglikāņu “Church Times” sniegtā informācija par padomju garīdznieku delegācijas vizīti 1955. gadā rāda, ka anglikāņu vadības skatījumā galvenais akcents tika likts uz kontaktiem ar KP B. 1955. gada 15. jūlijā publicēts raksts “Krievu pareizticīgie garīdznieki Lambetā”. Tajā minēts, ka

delegācijas sastāvā ir luterāņi un baptisti, taču lielākā raksta daļa ir par sarunām ar metropolītu Pitirimu un viņa nodoto ielūgumu Kenterberijas arhibīskapam apmeklēt PSRS. Tāpat ziņots, ka Pitirims preses konferencē teicis, ka PSRS ir pilnīga reliģijas brīvība un garīgie semināri ir pilni ar jauniem cilvēkiem, kuri grib kļūt par garīdzniekiem.¹³⁹

Abas baznīcas – gan LELB, gan Anglijas baznīca – izrādīja interesi par sakariem ar pareizticīgajiem, tikai to motīvi un rīcības brīvības pakāpe bija atšķirīga. LELB šādi kontakti saistījās gan ar labām personiskām baznīcu vadītāju attiecībām Latvijā (Latvijas Pareizticīgās baznīcas (LPB) arhibīskaps Filarets Ziemassvētku laikā Kristus piedzimšanas katedrālē rīkoja Betlēmes vakarus – kopīgu mielastu, uz kuru aicināja G. Tūru),¹⁴⁰ gan ar to, ka baznīcu starptautiskie kontakti PSRS nereti notika ar KP B kā valstī lielākās kristīgās konfesijas starpniecību. LELB dažādos veidos akcentēja attiecību ar KP B nozīmi. LELB izdotajā baznīcas kalendārā 1963. gadam ir informācija par patriarhu Aleksiju sakarā ar viņa 85 gadu jubileju. Tajā līdzās viņa kā miera cīnītāja slavināšanai ir pieminēti patriarha ekumeniskie kontakti ar LELB.¹⁴¹ Abas konfesijas Latvijā neveidoja teoloģisku dialogu, lai gan daļa mācītāju droši vien atcerējās, ka LPB un LELB kontaktus pirms Otrā pasaules kara, kuri gan lielākoties neizgāja ārpus pieklājības vizīšu rāmja. T. Grīnbergs ziņojumā mācītāju konferencē 1940. gadā no citām konfesijām pieminēja vienīgi pareizticīgos: “Attiecības ar pareizticīgajiem ir labas, ar pārējiem dažādas.”¹⁴² 1937. gadā Oksfordā ekumeniskās kustības “Baznīca un dzīve” konferencē līdzās T. Grīnbergam un Latvijas vācu luterāņu bīskapam Pēterim Pēlhavam (*Pöhlchau*) piedalījās pareizticīgo virspriesteris Jānis Jansons.¹⁴³ J. Jansons savukārt draudzējās ar

139 “Russian Orthodox Churchmen at Lambeth”, *Church Times* CXXXVIII: 4823 (15.07.1955.), 1.

140 Jefrosinija (Gaļina Sedova), “Pareizticīgā Baznīca Latvijā no 1945. līdz 1988. gadam”, *Latvijas Pareizticīgā Baznīca. 1988.–2008. gads* (Rīga: Latvijas Pareizticīgās baznīcas sinode, 2009), 17.

141 “Maskavas un visas Krievzemes patriarhs Aleksijs”, *Ev. lut. baznīcas kalendārs 1963. gadam* (Rīga: [b. i., b. g.]), 75.

142 R. Zariņš, “Mācītāju konference”, *Svētdienas Rīts* 27 (30.06.1940.), 216.

143 “Arķibīskaps Grīnbergs aizbraucis uz Oksfordu”, *Brīvā Zeme* 154 (14.07.1937.), 10. J. Jansons no 1933. līdz 1953. gadam kalpoja Kristus piedzimšanas katedrālē, pēckara gados – arī draudzē

Artūru R. Harisonu (*Harrison*), kas bija Rīgas anglikāņu draudzes mācītājs divdesmitajos un trīsdesmitajos gados.¹⁴⁴ A. R. Harisonam nebija sveša pareizticīgo situācija arī Krievijā, jo no 1923. gada sākuma viņš, kamēr bija iespējams, apmeklēja arī Maskavu un toreizējo Ļeņingradu, noturot dievkalpojumus britu diplomātisko pārstāvniecību telpās (baznīcu ēkas šajās pilsētās jau bija atņemtas).¹⁴⁵ Zīmīgi, ka pēc viņa nāves 1936. gadā tieši J. Jansons par viņu pareizticīgo katedrālē noturēja aizlūgumu.¹⁴⁶ J. Jansons pirms tam, divdesmitajos gados, jūsmīgi rakstīja Džonam Albertam Duglasam (*Douglas*),¹⁴⁷ “ja anglikāņu baznīcas daļa atzīst, ka Euharistija ir upuris, tad var teikt, ka vienotība jau ir panākta”. Viņš arī aicināja Londonā sasaukt anglikāņu un pareizticīgo koncilu.¹⁴⁸ LPB arhibīskaps Jānis Pommers gan bija piesardzīgāks – 1927. gadā viņš rakstīja: “Lai nonāktu pie vienprātīgas ticības apliecināšanas, mums ir jāiemācās cienīt un mīlēt vienam otru ilgas, pat ļoti ilgas savstarpējas iepazīšanās [...] ceļā.”¹⁴⁹

Iepriekš minētajiem baznīcu tuvināšanās faktoriem klāt nāca politiskie aspekti. Pirmkārt, aukstā kara apstākļos gan Lielbritānija, gan PSRS izmantoja šajās valstīs lielāko konfesiju sakarus ar pareizticību saviem mērķiem. Anglikāņu labās attiecības ar pareizticīgo baznīcām britu valdība izmantoja, lai tās iesaistītu plānotajā Rietumvalstu antikomunistiskajā aliansē. Jorkas arhibīskaps K. Garbits kalpoja par starpnieku, lai 1947. gadā ceļojuma laikā uz Balkānu reģiona pareizticīgo baznīcām pildītu Lielbritānijas bijušā vēstnieka ASV lorda Edvarda Halifaksa (*Halifax*) uzticēto misiju, kuru rosināja ASV prezidents Harijs Trumens, kas uzskatīja, ka alianse būtu stiprāka, ja to atbalstītu baznīcas.¹⁵⁰ Tāpat kā Lielbritānija, arī padomju vara izmantoja baznīcu savu ārpolitisko interešu īstenošanai, tikai tas notika radikāli citā kontekstā bez iespējām baznīcām

Bolderājā. Ar luterāņiem viņa ceļi trīsdesmitajos krustojās arī LU Teoloģijas fakultātē, kuras Pareizticīgo nodaļā viņš pasniedza. Par J. Jansonu tuvāk sk. Mihail Tjurin, “Protoijerei Ioan Janson: Boljee poluveka na sluzhbe cerkvi Hristovoi”, *Dobroje Slovo* 5 (2020), 14–16.

144 Irīna Veisbārde, “Mans vectēvs Jānis Jansons...”, *Rīgas Balss* 114/115 (19.05.1989.), 8.

145 Herbert Bury, *Russia from Within: Personal Experiences of Many Years, and Especially since 1923* (London: The Churchman Publishing, [b. g.]), 15. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.227015/page/n1/mode/2up?q=Harrison>

146 “Rīgā miris anglikāņu baznīcas kapelāns”, *Jaunākās Ziņas* 45 (24.02.1936.), 7.

147 Dž. Duglass – anglikāņu garīdznieks, kuram bija būtiska loma Anglijas baznīcas dialogā ar pareizticīgajiem, Anglijas baznīcas Ārlietu padomes ģenerālsekretārs līdz 1945. gadam. Ārlietu padomi izveidoja Kenterberijas arhibīskaps 1932. gadā.

148 John Jansons, Letter to J. A. Douglas (in Russian), 11.11.1925., J. A. Douglas Papers, Vol. 60, Lambath Palace Library, 61.

149 Jānis Pommers, “Anglikāņu bīskapu gaidot”, *Rīgas un visas Latvijas arhibīskaps Jānis (Pommers)*, 1. sēj. Svētrunas, raksti un uzstāšanās, sast. Jānis Kalniņš (Rīga: Labvēsts, 1993), 70.

150 Dianne Kirby, “Divinely Sanctioned: The Anglo-American Cold War Alliance and the Defence of Western Civilization and Christianity, 1945–48”, *Journal of Contemporary History* 35:3 (2000), 394.

diskutēt par savu iesaisti. Tūlīt pēc kara sākās KPБ delegāciju braucieni uz ārzemēm – laikā no 1945. līdz 1946. gadam uz Franciju, Lielbritāniju, Austriju, Somiju, Ķīnu un citām valstīm brauca 17 delegācijas, kopā 52 cilvēki. Pirmo reizi KPБ vēsturē Maskavas patriarhs (tobrīd Aleksijs) apmeklēja Svēto zemi.¹⁵¹ Šajos kontaktos padomju politiskās intereses savijās ar KPБ vēlmi palielināt savu ietekmi. 1946. gadā Aleksijs rakstīja G. Karpovam, tā kā Konstantinopoles patriarhs ir zaudējis autoritāti, jāpanāk, lai pie “mātes-baznīcas” atgriežas Somijas, Polijas u. c. pareizticīgo baznīcas.¹⁵² 1948. gadā sakarā ar KPБ autekefālības 500 gadu jubileju Maskavā notika starptautiska konference, kas bija daļa no padomju ārpolitiskā plāna veidot KPБ par vadošo pareizticīgo baznīcu un par nozīmīgu starptautisku aktoru kristietībā. Tādējādi PSRS cerēja mazināt tai naidīgā Vatikāna ietekmi. Krievu pareizticīgās baznīcas lietu padomes (KPБLP) pie PSRS Ministru padomes priekšsēdētājs Georgijs Karpovs informēja ārlietu ministra vietnieku Andreju Višinski, ka plānotās starptautiskās pareizticīgo konferences mērķis bija “nosodīt papisma antikristīgo un antidemokrātisko būtību un noraidīt pareizticīgo baznīcu dalību ekumeniskajā kustībā”¹⁵³. PSRS ārpolitikas stratēģi, iespējams, cerēja arī uz daudzu Rietumu protestantu antikatoļisko noskaņojumu – Kenterberijas arhibīskaps Dž. Fišers sauca situāciju Romas katoļu baznīcā par “eklesiālu aparteīdu”¹⁵⁴. Taču tas gan nenozīmēja simpātijas padomju sistēmai – Dž. Fišers rakstīja par PSRS un Vatikāna konfliktu kā “divu būtībā un metodēs totalitāru sistēmu sadursmi”¹⁵⁵.

Otrkārt, padomju vara izmantoja KPБ, lai ietekmētu citās baznīcās notiekošo. Piemēram, RKLP pilnvarotais ziņojumā par Vācijas Evaņģēliskās baznīcas pārstāvju vizīti,

151 Mihail Odincov, *Russkaja pravoslavnaja cerkovj nakanune i v epohu stalinskovo socializma* (Moskva: ROSSPEN, 2014), 349.

152 Mihail V. Shkarovskij, *Konstantinopolskaja i Russkaja cerkvi v period velikih potrjasenij (1910-ije – 1950-ije godi)* (Moskva: Poznaniye, 2019), 135.

153 Daniela Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948: From Decline to Resurrection* (London, New York: Routledge, 2015), 329. Konferences rezultāti bija niecīgi, tāpēc Staļins 1948. gada oktobrī atcēla iepriekš pieņemto lēmumu par 18 baznīcu un 10 lūgšanu namu atdošanu draudzēm. Atsākās represijas pret ticīgajiem, lai arī ne tik masveidīgas kā iepriekš. 1949. gada maijā aizvien pieaugošā kampaņa pret reliģiju tika apturēta, jo tolaik bija tapis jauns plāns, kā reliģiskās organizācijas izmantot padomju valsts politiskajiem mērķiem – tā bija PSRS inspirētā miera cīnītāju kustība. Aleksej Beglov, “Mezhdunarodnaja dejatelnostj Russoi Pravoslavnoi Cerkvi v period “novova kursa” v gosudarstvenno-cerkovnih otnoshenijah. Osnovnije etapi i krizisnije jachlenija”, *Konturi globalnih transformacij: politika, ekonomika, pravo* 11:4 (2018), 117.

154 “Archbishop Sounds a Note of ‘Honest and Godly Partnership’”, *Church Times* CXXXVIII: 4822 (08.07.1955.), 1.

155 Dianne Kirby, “Harry S. Truman’s International Religious Anti- Communist Front, the Archbishop of Canterbury and the 1948 Inaugural Assembly of the World Council of Churches”, *Contemporary British History* 15:4 (2001), 47.

kuras laikā G. Tūrs esot centies iesaistīt viesu uzņemšanā pēc iespējas lielāku cilvēku skaitu, arī tādus, “kuri pazīstami ar “reakcionāriem uzskatiem”” (nosaukti mācītāji Haralds Kalniņš un Leons Taivāns), kā arī vēlējies viesiem parādīt pēc iespējas lielāku baznīcu skaitu, raksta, ka viņa un LPB arhibīskapa Filareta sarunu ar G. Tūru rezultātā esot izdevies šīs aktivitātes mazināt.¹⁵⁶ Traģiski, ka arī pats Filarets bija represēts – trīsdesmitajos un četrdesmitajos gados viņš tiesāts par kontrrevolucionāru darbību un izsūtīts uz ziemeļiem. Viņa personīgajā lietā KPBLP Latvijas PSR pilnvarotais Aleksandrs Saharovs rakstīja, ka Filaretam ir aizvainojums pret padomju varu, lai gan ārēji viņš izrāda patriotismu.¹⁵⁷ Šis ir viens no daudzajiem padomju vēstures piemēriem, kas rāda, ka kolaboracionisms un varas upuris nav vienmēr nesavienojami pretstati, bet nereti sadzīvo kopā.

Citreiz valdība klaji sagrozīja notiekošo – sakarā ar plānoto Reformātu baznīcas atņemšanu varasiestādes LELB bija teikušas, ka “tā kā pareizticīgo baznīca nododot Valdībai [oriģināltekstā lielais sākuma burts – V. T.] savu katedrāli, valdība izteikusi ierosinājumu, lai arī ev. lut. baznīca izrādītu tai pretimnākšanu un nodotu vienu no savām baznīcu ēkām valsts arhīva vajadzībā, kā piemērotāko šim nolūkam atzīstot Reformātu-Braļu draudzes baznīcu Rīgā”¹⁵⁸. Tas par spīti tam, ka LPB centās aizkavēt katedrāles atņemšanu.

Tuvināšanās meklējumi starp pareizticīgajiem un anglikāņiem bija ne tikai politiski, bet arī teoloģiski. Tie pastāvēja jau ilgi pirms šajā rakstā aplūkotā laika posma – no 17. gadsimta, taču kļuva intensīvāki 19. gadsimtā līdz ar Oksfordas kustības (anglokatolū) attīstību. Tas bija vērojams arī Latvijas teritorijā – kad 1900. gadā anglikāņu Ziemeļ- un Centrāleiropas bīskaps Tomass Vilkinsons (*Wilkinson*) uzturējās Rīgā sakarā ar confirmāciju, viņš apmeklēja arī dievkalpojumu pareizticīgo katedrālē, kur kā goda viesim viņam tika ierādīta vieta altāra tuvumā.¹⁵⁹ 1906. gadā Anglijā tika dibināta Anglikāņu un Austrumu pareizticīgo baznīcu savienība (*Anglican and Eastern Orthodox Churches Union*), kuras mērķis bija dialoga veicināšana starp abām konfesijām. Par vienu no tās prezidentiem kļuva Latvijas teritorijā kalpojošais pareizticīgo arhibīskaps

156 KPBLP pilnvarotā A. Saharova un RKLP pilnvarotā J. Restberga ziņojums RKLP priekšsēdētājam I. Poļanskim par Vācijas Evaņģēliskās baznīcas darbinieku delegācijas Rīgas apmeklējumu 1955. gada 2.–3. septembrī [krievu val.], 06.09.1955., 1448-1-254, 115.

157 Gaļina Sedova (Jefrosinija), *Rizskaja jeparhija 1944–1964. Iz istorii pravoslavija* (Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2020), 108–109.

158 Latvijas PSR Ev. lut. baznīcas virsvaldes plenārsēžu protokoli (27.01.1960.–17.10.1989.), LELB arhīvs, 1-3-42, Protokols Nr. 4, 25.01.1961., 9op.

159 “Rīga”, *The Anglican Church Magazine* CLXIV (1900), 118–119.

Agafangels.¹⁶⁰ Šim tuvināšanās procesam bija cieša saistība ar politiku – Krievijā viesojušos britu delegāciju, kuras sastāvā bija četri anglikāņu bīskapi, pieņēma imperators Nikolajs II. Preses pārskatos uzskaitītas varas un prestiža izpausmes – vilciena stacijā imperatora uzgaidāmajā telpā Sanktpēterburgā delegāciju sagaidīja augstākie ierēdņi, ieskaitot galvaspilsētas mēru, vēlāk dievkalpojumā Kazaņas katedrālē bīskapi sēdēja pēc cara rīkojuma uz īpaša paklāja noliktos krēslos.¹⁶¹ Bīskaps Herberts Barijs (*Bury*) ceļojuma pa Krieviju piezīmēs neiztika bez politiskiem komplimentiem par abu impēriju brālīgajām saitēm.¹⁶²

Ekumeniski noskaņotās aprindās plašu rezonansi izraisīja Konstantinopoles patriarhāta 1920. gada janvāra enciklika – aicinājums uz kristiešu vienotību. Tajā baznīcas un teoloģijas mācību iestādes aicinātas veidot ciešas attiecības, kā arī rosināts kristīgajām konfesijām padziļināti pētīt doktrinālās atšķirības, savstarpēji respektēt dažādās tradīcijas, ļaut viena otrai izmantot dievnamus un kapsētas bērēm, atrisināt jautājumus, kas saistīti ar atšķirīgām konfesijām piederošu partneru laulībām. Patriarhāts aicināja baznīcas veidot Tautu savienībai līdzīgu līgu – tā bija iecere, kas vēlāk īstenojās Pasaules baznīcu padomes izveidē.¹⁶³ Šo gadījumu tomēr nevajadzētu skatīt atrauti no politiskā konteksta – Konstantinopoles patriarhāts ar Rietumu baznīcu starpniecību meklēja politisku atbalstu pēc Osmaņu impērijas sabrukuma, kad pastāvēja bažas, ka turku republikāni liks patriarham atstāt Stambulu. Patriarhāta pārstāvji, kas 1920. gadā apmeklēja anglikāņu Lambetas konferenci, izmantoja vizīti, lai gūtu ietekmīgu britu amatpersonu labvēlību.¹⁶⁴ Tas neietekmēja KPB, kurai kā autokefālai baznīcai nebija saistoši Konstantinopoles patriarhāta lēmumi un kura atradās pilnīgi citā politiskā situācijā.

Anglijas baznīcas un KPB kontakti atjaunojās Otrā pasaules kara laikā. Tā kā līdzās KPB jurisdikcijā esošām draudzēm Rietumeiropā pastāvēja gan KPBĀ pakļautas krievu pareizticīgo draudzes, gan tādas, kas piederēja Rietumeiropas ekzarhātam (Konstantinopoles patriarhāts), Anglijas baznīcai bija jāizdara izvēle. To kara laikā ietekmēja fakts, ka Lielbritānija un PSRS bija sabiedrotās. Kanoniķis P. E. T. Vidringtons (*Widdrington*)

160 Agafangels no 1897. gada bija Rīgas un Mītavas (Jelgavas) bīskaps, no 1904. gada – arhibīskaps. 1910. gadā viņu pārcēla uz Viļņu. “Metropolīts Agafangels”, <http://www.russkije.lv/lv/lib/read/agafangel-arch-bishop-of-riga-and-mitava.html?source=hierarchs> (skatīts 04.05.2020.)

161 “English Churchmen Visit Russia”, *Living Church* 46 (17.02.1912), 532. Šī vizīte tika atspoguļota arī Latvijas presē – “Angļu viesi Krievijā”, *Jaunās Latviesu Avīzes* 5 (17.01.1912.), 2.

162 Herbert Bury, *Russian Life Today* (London: Mowbray & Co, 1915), 114. Grāmatas e-versiju sk. <https://archive.org/details/russianlifetoday00bury/page/114/mode/2up> (skatīts 07.05.2020.)

163 “Encyclical of the Ecumenical Patriarchate, 1920. Unto the Churches of Christ everywhere”, *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements 1902–1975*, ed. Constantin G. Patelos (Geneva: World Council of Churches, 1978), 40–43.

164 Bryn Geffert, “Anglican Orders and Orthodox Politics”, *The Journal of Ecclesiastical History* 2 (2006), 273.

1944. gadā H. Vadamsam puda viedokli, ka Anglijas baznīcai jāpārtrauc atbalsts KPĒ, un nepiekrīt Dž. Duglasam, kas domāja, ka KPĒ politiskās aktivitātes iespējams nodalīt no reliģiskajām.¹⁶⁵ KPĒ neskaids kanoniskais statuss, hitlerisko Vāciju atbalsts noskaņojums daļā tās hierarhu un tās antiekumeniskā nostāja veicināja to, ka KPĒ likās daudz pievilcīgāka sadarbības partnere.¹⁶⁶ Negribot šāda anglikāņu izvēle atbilda padomju ārpolitikai, kas ar KPĒ starpniecību centās diskreditēt KPĒ kā “balto” emigrantu organizāciju.¹⁶⁷

Iepriekš sacītais gan nenozīmē, ka 19. un 20. gadsimtā visiem pareizticīgajiem un anglikāņiem šāds dialogs bija pieņemams. Ja anglikāņiem bija interese izveidot ciešāku sadraudzību ar Romas katoļiem, pareizticīgajiem un veckatoļiem, tad anglikāņu evaņģēliskajiem – ar nekonformistiem (baptistiem, prezbiteriāņiem un citiem). Pa vidu bija tie anglikāņi, kuri uzskatīja, ka vienoties var gan ar vieniem, gan otriem. Kenets Makmorans (*Macmorran*) aicināja puses uz klausīt vienai otru un, cik iespējams, vienoties. Viņš arī pragmatiski norādīja, ka aicinājums uz kristiešu vienotību primāri nāk no misijas laukiem.¹⁶⁸ Evaņģēliskajiem bija skeptiski – šajā ziņā tipiska ir 19. gadsimtā sarakstītā Džozefa Brauna (*Brown*) polemiskā grāmata “Turcijas, Grieķijas un Krievijas kristiešu elkdievība, māņticība un korupcija”. Tās autors raksta, ka ir kļūdaini pievērst pārāk lielu uzmanību pareizticīgo doktrīnām, jo pat garīdznieki un vēl jo mazāk laji tās nezina.¹⁶⁹ Tipiska viktoriāņu laika protestantismam ir autora sniegtā Atona mūku kopienu kritika – mūku praktizētie rituāli būtu par sarežģītu pat Japānas vai Ķīnas

165 P. E. T. Widdrington to H. Waddams, 12.06.1944., Lambeth Palace Library, CFR G 9/1, Communism: Russia, 1941–1963, 92.

166 1938. gadā, pēc tam kad Vācija bija atbalstījusi 19 pareizticīgo baznīcu remontu, KPĒ metropolīts Antonijs nosūtīja pateicību Hitleram. KPĒ kapelāni kalpoja Krievu atbrīvošanas armijā. KPĒ antiekumenisms kulminēja 1983. gadā baznīcas lāsta (anatēmas) uzlikšanā ekumeniskajai kustībai. Arkadij Makoveckij, *Belaja cerkovj vdali ot ateistichiskovo terora: istorija Ruskoj pravoslavnoi zarubeznoi cerkvi* (Sanktpeterburg: Piter, 2009), 133–134, 195. Kas attiecas uz atbalstu nacistu režīmam, tad šādus kompromisus ar vācu okupācijas varu gan pieļāva arī okupētajās teritorijās esošās KPĒ pakļautībā palikušās pareizticīgo draudzes. Pateicības telegrammu Hitleram 1942. gadā nosūtīja Baltijas bīskapi, ieskaitot metropolītu Sergiju, kuru 1940. gada beigās KPĒ atsūtīja pārņemt baznīcas Igaunijā un Latvijā. “Pareizticīgo bīskapu rezolūcija”, *Kurzemes Vārds* 175 (01.08.1942.), 2.

167 Sk., piemēram, Aleksija 1945. gada vēstījumā KPĒ, kurā patriarhs izmantoja emocionāli iedarbīgus argumentus par nācīgas un dzimtenes nodevību. “Obraschenije patriarha Moskovskovo i vseja Rusi Aleksija k arhipastirjam i kliru tak nazivajemoi Karlovackoi orinetacii”, *Zhurnal Moskovskoi Patriarii* 9 (1945), 9–12. <http://www.jmp.ru/ya43.php?ys=45&my=09&rm=OFC4&sr=450903> (skatīts 01.08.2020.)

168 Kenneth M. Macmorran, *Reunion and the Lambeth Conference: A Charge* (London: A. R. Mowbray, 1930), 9.

169 Joseph Brown, *The Idolatry, Superstition and Corruption of the Christians of Turkey, Greece and Russia* (London: Edward Stanford, 1877), 8.

imperatoram, “viņu garlaicīgo monotono dzīvi nekad neiepriecina vai neatvieglo sievietes klātbūtne”¹⁷⁰. Šajā frāzē atspoguļojas ne tikai tā laika protestantismam raksturīgā ģimenes dzīves akcentēšana, bet arī patriarhālisms, jo sieviete šajā modelī domāta vīrieša iepriecinājumam. Ar pārākuma apziņu autors pretstata anglikāņu garīdzniekus (“izglītoti, labestīgi kristīgi džentlmeņi”) nabadzīgiem, netīriem pareizticīgo garīdzniekiem – zemniekiem.¹⁷¹ 20. gadsimta argumenti pret tuvināšanos pareizticīgajiem bija mazāk polemiski un emocionāli, taču atšķirīgās pamatnostādnes saglabājās.¹⁷² Iebildumi bija arī pareizticīgajiem, kuriem nebija pieņemams anglikāņu pragmatisms, kas pieļāva dažādību doktrinālos un liturģiskos jautājumos. Kā, rakstīja Dž. Duglass, “kad viņi starp mums redzēja to, ko viņi sauca par “augsto” un “zemo” baznīcu, tas viņiem nebija saprotams”¹⁷³. Pareizticīgo-anglikāņu teoloģiskajā dialogā 1956. gadā Maskavā pareizticīgie kritizēja anglikāņu pausto viedokli, ka dogmas var tikt formulētas arī dziesmās un lūgšanās. Pareizticīgo jautājums bija konkrēts – vai anglikāņi atzīst septiņu ekumenisko koncilu lēmumus.¹⁷⁴ Tāpat pareizticīgajiem bija būtiski noskaidrot anglikāņu nostāju *filioque* jautājumā. Anglikāņu atbildes uz šādiem jautājumiem bija izvairīgas. Vēl arī jāņem vērā, ka Rietumu protestantu priekšstati par krievu pareizticību bieži veidojās ekumenismam simpatizējošu emigrācijā dzīvojošu krievu teologu (piem., Sergeja Bulgakova) darbu ietekmē, taču viņu viedoklis KPB bija margināls.¹⁷⁵

170 Joseph Brown, *The Idolatry, Superstition and Corruption of the Christians of Turkey, Greece and Russia* (London: Edward Stanford, 1877), 11.

171 *Ibid.*, 48.

172 Arī mūsdienās evaņģelikāļi kā labas prakses paraugu min 1931. gada Bonnas vienošanos starp Anglijas baznīcu un veckatoļiem, kas runā par vienību kristietības pamatmācībā un atzīst, ka interkomūnija neparedz abu pušu doktrinālo un liturģisko atšķirību savstarpēju pieņemšanu. Skat. ievērojamu anglikāņu evaņģelikāļu atklāto vēstuli par attiecībām ar Romas katoļu, pareizticīgo, veckatoļu un Austrumu orientālajām baznīcām (1977. g.): R. T. Beckwith, G. E. Duffield, J. I. Packer, *Across the Divide* (Basingstoke: Lyttelton Press, 1977), 8.

173 “The Lambeth Conference and the Eastern Churches”, *Church Times* LXXXIV:3015 (05.11.1920.), 453.

174 “Minutes of Theological Discussions”, *Anglo-Russian Theological Conference, Moscow, July, 1956*, ed. H. M. Waddams (London: The Faith Press, 1958), 83.

175 Šajā rakstā iepriekš minētajā 1948. gada konferencē Maskavā Krievijas un Bulgārijas pareizticīgo baznīcu mūsdienās kanonizētais arhibīskaps Serafims, kas tolaik bija krievu pareizticīgo draudžu administrators Bulgārijā, sauca S. Bulgakovu par herētiķi. “The Meetings of the Commission on the Question of “The Oecumenical Movement and the Orthodox Church””, *Major Portions of the Proceedings of the Conference of the Heads of the Autocephalous Orthodox Churches in Connection with the Celebration of 500 Years of Autocephalicity of the Russian Orthodox Church* (Paris: YMCA Press, 1952), 221.

Nobeigums

Rakstā izmantotie materiāli rāda, kā īslaicīgā politiskā “atkušņa” apstākļos pēc J. Staļina nāves reliģiskās organizācijas centās veidot starptautiskos kontaktus, pielāgojoties ikdienas dzīves reālijām. Baznīcas izmantoja uz padomju ārpolitikas stratēģisko mērķu apmierināšanu vērsto “parādes” ekumenismu, lai gūtu papildu labumus – iespējas studēt teoloģiju ārzemēs, iesaistīties starptautiskās kristīgās organizācijās, veicināt apmaiņas vizītes u. c. Tas nebija iespējams bez kompromisiem, bez sadarbības ar valsts iestādēm. Kolaboracionisms vēl aizvien ir jūtīga tēma Latvijas sabiedrībā, un ir tendence to vai nu noklusēt, vai “piekārt” vērtībspriedumus, taču laikā, kad cilvēkiem nebija nekāda cerība uz krāsām pārmaiņām, viņi pielāgojās apstākļiem, cenošoties dzīvot pēc iespējas pilnvērtīgāku dzīvi, tāpēc melnbalts skatījums kropļo padomju laika dzīves analīzi.¹⁷⁶ Tikpat problemātiski ir valsts varas mēģinājumi leģitimēt vienu “pareizo” pagātnes versiju.¹⁷⁷ Latvijā lustrācija diemžēl nav notikusi un šobrīd ir nokavēta, politiskajai elitei gadu desmitiem nespējot izlemt par VDK dokumentu nodošanu atklātībai un kavējot šo procesu.

Padomju varasiestādes nespēja kontrolēt visu, tāpēc šie kontakti neizbēgami pavēra ceļu valsts iestāžu negribētai informācijas apmaiņai un neformālām attiecībām. Līdzīgi tas bija ar citiem destalinizācijas apstākļos īstenotiem projektiem, piemēram, Vispasauls jaunatnes festivālu Maskavā 1957. gadā. Lai gan tāpat kā baznīcu attiecības tas bija iecerēts kā padomju propagandas pasākums, nebija iespējams pilnībā kontrolēt PSRS jauniešu kontaktus ar ārzemniekiem par spīti piesardzības pasākumiem.

Rietumu partneri saskārās ar diasporas baznīcu kritisko attieksmi pret oficiāliem Rietumu-Austrumu bloka valstu baznīcu kontaktiem, tomēr šis viedoklis neizrādījās noteicošais. Diasporas attieksme bija pretrunīga, jo līdzās oficiālu kontaktu noliegumam tā uzturēja privātus sakarus ar baznīcām okupētajās zemēs (iesk. baznīcu vadītājus), un izteikumiem publiskajā telpā nereti bija vairāk performatīva loma. Anglijas baznīcai līdzās vēlmei atbalstīt ticīgos PSRS bija arī mērķis tuvināties pareizticīgo baznīcām un turpināt pirms Otrā pasaules kara sākto dialogu ar Skandināvijas un Baltijas luterāņu

176 Zinātniskajā diskursā neeksistē viena kolaboracionisma definīcija. Tiesu sistēmas mēģinājumi leģitimēt vienu no tām tāpēc uzskatāmi par apdraudējumu vārda brīvībai. Sk., piemēram, Ogres rajona tiesas spriedumu vēsturnieka Gata Liepiņa lietā (2018. g.), kurā tiesnesis Arnis Naglis izmantojis padomju laika vārdnīcā un Vikipēdijā atrodamus skaidrojumus. Turklāt izmantota Vikipēdijas latviskā, nevis angļiskā versija, kurā ir plašāks kolaboracionisma skaidrojumu un definīciju klāsts. “Spriedums”, <https://ir.lv/wp-content/uploads/2018/03/Spriedums-Laizani-1.pdf> (skatīts 25.07.2020.)

177 Negatīvs piemērs tam ir Polijas centieni kriminalizēt tādus holokausta skaidrojumus, kas parāda poļu līdzdalību ebreju iznīcināšanā. Starptautiskā spiediena rezultātā likums 2018. gadā gan tika mīkstināts. Marc Santora, “Poland’s Holocaust Law Weakened After ‘Storm and Consternation’”, <https://www.nytimes.com/2018/06/27/world/europe/poland-holocaust-law.html> (skatīts 25.07.2020.)

baznīcām. Tāpat kā mūsdienās anglikāņu pozīcija šajā ekumeniskajā procesā bieži bija pragmatiska un atkarīga no tā, kādas anglikānisma tradīcijas pārstāvji sarunās piedalījās.

SUMMARY

A time of hope: ELCL contacts with the Church of England during the work of Archbishop Gustavs Tūrs (1946–1968)

The purpose of this article is to analyse relationships of the Evangelical Lutheran Church of Latvia (ELCL) with the Church of England during Gustavs Tūrs' time as archbishop. Special attention is given to his visit to U.K. in 1955 as a member of the delegation of Soviet clergy. These contacts are placed in various contexts – theological, socio-political, personal relationships. “Voices” from various sources are placed face to face and confronted with each other. The author has explored materials previously unused in scientific circulation in Latvia – the archive files stored at the Lambeth Palace Library (London).

Contacts between the two churches is a continuation of relationships maintained before the Second World War. Delegations of the Lutheran Churches in Estonia and in Latvia had meetings with representatives of the Church of England in 1936 and in 1938. These negotiations resulted in agreement on intercommunion that because of the war was never ratified but respected by the involved parties.

The first years after Stalin's death was a “thaw”, when repression and censorship in the Soviet Union was relaxed. The renewed interest of Soviet leadership in using religious organizations for Soviet foreign politics was used by churches to further their own aims.

They tried to reap additional benefits from the Soviet-inspired “parade ecumenism” – theological studies abroad, exchange visits, etc. However, it was not achieved without compromises. Here pops up a theme of collaborationism, which still is sensitive in post-Soviet countries. It may seem easy to evaluate this phenomenon from today's perspective, whereas for people having no hope that situation would change in their lifetime, adjusting to the political realities was the only option they had. Of course, the question remains what kind of concessions they made to the Soviet system.

Contacts between the churches in U.K. and Latvia helped to exchange information; they paved the way to membership in international organizations like the World Lutheran Federation. For Anglicans, the main emphasis during the visit of the delegation of Soviet clergy in 1955 was on Orthodox-Anglican relationships. It is related to the fact that the High-Church movement at that time was at its zenith of influence in the Church of England. The attitude of the Latvian Lutheran Church in diaspora was negative, because it did not recognize ELCL as legitimate, nevertheless, this attitude was not consistent, because the leadership of diaspora church simultaneously tried to maintain personal contacts with the colleagues in Latvia.

CELŠ

NR. 71, 2020

Latvijas Universitātes Akadēmiskais apgāds
Aspazijas bulvāris 5-132, Rīga, LV-1050
www.apgads.lu.lv