

GARĪGUMS KRISTIETĪBĀ UN P. TILLIHA PROTESTANTU PRINCIPS

Valdis Tēraudkalns

Dr. phil., LU Teoloģijas fakultātes profesors

Garīgums mūsdienās ir daudz lietots un bieži pārprasts vārds. Tas ir problemātisks, jo liek domāt, ka eksistē kāda “augstāka”, no ikdienas nepilnībām brīva reliģiska dzīve, kura stāv pāri miesiskajam, materiālajam. Latviešu sarunu valodā nereti sakām “man ir slikts (vai labs) garīgais”, ar to apzīmējot garastāvokli. Tieši tā daudzi cilvēki saprot garīgumu – kā noskaņojumu, kā kaut ko netveramu, bet tās nav šī vārda nozīmes, kas lietotas teoloģiskā vai reliģijpētnieciskā literatūrā. Amerikāņu luterāņu teologs Bredlijs Hansons (*Bradley Hanson*) uzskata, ka garīgums ir veids, kādā cilvēks vai cilvēku grupa atbild uz jautājumu par realitāti un jēgu, kas atrodas aiz ikdienas dzīves, un “izdzīvo atbildi uz šo jautājumu dažādās praksēs”.¹ Mūsdienu jezuītu teologa Džeimsa Mārtina (*James Martin*) skatījumā “garīgums [...] ir veids, kā dzīvot atiecībās ar Dievu”.² Britu anglikāņu evaņģēliskā “spārna” teologs Alisters Makgrāts (*Alister McGrath*) raksta, ka “garīgums ir nodarbināts ar autentiskas un piepildītas reliģiskās dzīves meklējumiem, kas sevī ietver konkrētas reliģijas pamatideju un dzīves pieredzes savietošānu šīs reliģijas ietvarā”.³ Šajā definīcijā lietots neskaids jēdziens “autentiska un piepildīta dzīve”, kas saistīts ar apšaubāmu apgaismības ideju par autonomu

¹ Bradley Hanson, *A Graceful Life: Lutheran Spirituality for Today* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2000), 10.

² Džeimss Mārtins, *Jezuītu ceļvedis (gandrīz) visā. Garīgums reālajai dzīvei* (Rīga: KALA Raksti, 2013), 14. lpp.

³ Alister E. McGrath, *Christian Spirituality: an Introduction* (Oxford, Blackwell, 1999), 2.

personību. Makgrāta definīcija pārāk piesaista garīgumu kādai konkrētai reliģijai un ignorē to, ka mūsdienās sabiedrībā runā arī par sekulāro un postsekulāro garīgumu. Reliģijpētniecībā garīgumu nereti saista ar individuālām praksēm (jogu, meditāciju). Cilvēki, kuri tās īsteno, uzskata, ka šīs prakses veicina viņu labbūtību (angļu val. *well-being*) un harmoniju un nebūt netiek vienmēr saistītas ar pārdabisko.⁴ Par garīgumu raksta arī daļa jaunā ateisma pārstāvju, tādējādi izaicinot daudzu cilvēku apziņā pastāvošo pretnostatījumu “ticīgais/neticīgais”, “ateists/reliģiozais”. Sems Heriss (*Sam Harris*) uzskata, ka meditācija ir pozitīva prakse, jo palīdz pārvarēt plaisu starp subjektu un objektu. Par garīgām viņš uzskata retas, bet negaidītas pieredzes, kas pārveido dzīvi. Līdzīgi Viktors Stendžers (*Victor J. Stenger*) – amerikāņu zinātnieks, kas pazīstams kā reliģijas kritiķis, vērtē meditāciju kā pozitīvu praksi, iesakot iesācējiem transcendentālo meditāciju. Viņš gan brīdina no misticisma “bagāžas” garīgajās praksēs.⁵ Iekļaujot arī šādu izpratni par garīgumu, atbilstošāk būtu teikt, ka garīgums ir “eksistenciālas situācijas risināšanas process” (*Pawel Socha* (Pāvels Soča)).⁶ Minētais autors apzinās šī procesa kultūrnosa-cītību.

Mūsdienās garīgumu nereti pretstata institucionālai reliģijai, tomēr tas ir pārāk vienkāršoti, jo cilvēki, kuri teic, ka praktizē garīgumu, bet nav reliģiozi, bieži ir saistīti ar kādu domubiedru kopienu (kaut virtuālu) un seko autoritātēm.⁷ Savukārt

⁴ Anna S. King, Paul Hedges, “What is Religion? Or, What Is It We Are Talking About?”, *Contraversies in Contemporary Religion: Education, Law, Politics, Society, and Spirituality*, ed. Paul Hedges (Santa Barbara: Praeger, 2014), 24.

⁵ Teemu Taira, “Atheist Spirituality. A Follow in from New Atheism?”, *Post-secular Religious Practices: Based on Papers Read at Symposium on Post-secular Religious Practices Held at Åbo/Turku, Finland, on 15–17 June 2011*, ed. Tore Ahlbäck (Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2012), 390–391.

⁶ Pawel M. Socha, “Dimensions of Spirituality: A Value Perspective,” 2, https://www.researchgate.net/profile/Pawel_Socha2/publication/308097715_Dimensions_of_Spirituality_A_Value_Perspective/links/57d9cac208ae0c0081efbd44/Dimensions-of-Spirituality-A-Value-Perspective.pdf (skatīts 29.06.2018.)

⁷ ASV 2017. g. veikts pētījums rāda, ka vairums respondentu, kas identificējas ar garīgumu un nevis reliģiju, saista sevi ar kādu tradīciju (lielākoties liberālo protestantismu vai katolicismu). Tara Isabella Burton, ““Spiritual but not religious”: inside America’s rapidly growing

ar institucionālu reliģiju saistīti cilvēki nereti mūsdienās savai reliģijai pieiet selektīvi. Un arī draudzes, kas pieder pie konfesijām, kuras uzskata par tradicionālām, pielāgojas garīgo prakšu “tirgum” un izmanto prakses, kuras populāras mūsdieņu garīgumā (joga, staigāšana pa labirintu utt.)

Garīgums ir nevis abstrakts, bet vēsturisks, ar varas attiecībām saistīts fenomens, tāpēc svarīgi jautāt, no kurienes nāk viedokļu veidotāju piedāvātās idejas un garīgās prakses, kas un kāpēc tās piedāvā vai pretēji – noliedz tās. Luterāņu mācītājs Alfrēds Skodelis, kas starpkaru Latvijā publicējis grāmatas un rakstus par garīgo aprūpi, raksta: “Dvēseļu kopējs nedrīkst iespaidoties no sava laika, dzīves, teoloģiskiem un zinātniskiem ieskatiem, viņam pastāvīgi jāpatur lielā bībeles patiesība acu priekšā: “Kas nav izglābts, tas ir pazudināts!””⁸ No mūsdieņu viedokļa šāds apgalvojums ir naivs, jo nav neitrāla skata punkta un Skrodeļa izteikums ir tapis konkrētas tradīcijas ietvarā.

Šajā rakstā izmantotais teologa un filozofa Paula Tiliha (*Paul Tillich*) postulētais protestantu princips ir protests pret jebkuru mēģinājumu pasludināt relatīvo par absolūto.⁹ Lai arī šis princips, kā parādīts tālāk šajā rakstā, ir saistīts ar reformācijas idejām, tas nav identisks protestantismam, jo nepastāv nedz vienota protestantu teoloģija, nedz viens veids, kā protestanti praktizē savu ticību. Tiliha skatījumā ne tikai katoļi, bet arī protestanti bieži ir pārkāpuši viņa postulēto principu. Ortodoksālais protestantisms pamatā ir vienots ar katolicismu dogmatiskā pieejā kristietībai.¹⁰ Saskaņā ar Tiliha izvirzīto tēzi kritizējama ne tikai Romas katoļu un protestantu augstbāznīciskā spārņa izpratne par baznīcas īpašo lomu, bet arī pārdzīvojuma nekritiska izcelšana evaņģelikālismā¹¹ un

faith group.” <https://www.vox.com/identities/2017/11/10/16630178/study-spiritual-but-not-religious> (skatīts 07.06.2018.)

⁸ A. Skrodelis, *Dvēseļu kopšana* (Valmiera: Valmieras iecirkņa mācītāju konference, 1930), 10. lpp.

⁹ Paul Tillich, *The Protestant Era* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), 163.

¹⁰ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 238–239.

¹¹ Pārdzīvojuma loma evaņģelikālismā ir neviennozīmīgāka nekā Vasarsvētku kustībā. Pastāv spriedze starp tiem evaņģelikāļiem, kuri reformātu tradicionālās teoloģijas un neoortodoksijas izpratnē uzskata, ka Dievs runā tikai caur rakstīto Vārdu, un tiem, kuru ticības praksē liela

Vasarsvētku kustībā un prāta lomas pārvērtēšana liberālajā protestantismā.

Pēdējā laikā grāmatas par protestantu, konkrēti, luterāņu, garīgumu parādās arī latviešu valodā. Vienā no tām teikts, ka tas ir Vārda garīgums – “Dieva Gars sasaista sevi ar savu Vārdu, lai atrastu Garu, mēs nemeklējam aiz vai pāri Svētajiem Rakstiem.”¹² Interesanti, ka katras šīs grāmatas nodaļas beigās ir sadaļa “Garīgie vingrinājumi” (šī leksika atgādina Lojolas pazīstamo, tālāk šajā rakstā citēto darbu), kurā ir uzdevumi lasītājiem – baznīcas dziesmu tekstu apcerēšana, dažu Lutera skaidrojumu iemācīšanās no galvas, lūgšanas, konkrēta rīcība. Kā luteriskā garīguma avoti minēti Bībele, Lutera katehisms, luterāņu dziesmu grāmata.¹³ Nav minēta nedz māksla, nedz teātris, lai gan jau 16. gs. šīs kultūras izpausmes tika izmantotas protestantisko ideju tālāknešanā,¹⁴ nedz 20. gs. teologi (piem., Dītrihs Bonhēfers (*Dietrich Bonhoeffer*), kuru nereti kā iedvesmas avotu citē daudzi citi autori). Tāpat par protestantu garīguma īpašu atšķirības zīmi mūsdienās diez vai būtu uzskatāma Bībeles loma – Bībeles interpretācijas un Bībeles praktiskais lietojums protestantisma konfesijās un katolicismā atšķiras (regulāras Bībeles studijas vēl aizvien vairāk raksturīgas protestantiem), taču gan pareizticīgo, gan Romas katoļu liturģijas ir papildītas ar tiešiem vai pārveidotiem Bībeles citātiem. Pēc Vatikāna II koncila katolicisms akcentē regulāras Bībeles lasīšanas svarīgumu. *Lectio Divina* – Bībeles lasīšanas prakse, kas mūsdienās populāra dažādās konfesijās, ir cēlusies benediktīniešu mūku ordenī. Vienlaikus jāņem vērā, ka pievērstība Bībelei var būt arī problemātiska, ja šo kristiešu sakrālo tekstu kopumu uztver nekritiski kā nepastarpinātu Dieva vēstījumu cilvēkiem un absolūtizē tā vietu dogmatisku un ētisku priekšstatu veidošanā.

nozīme ir reliģiskā entuziasma izpausmēm un pārliecībai par Dieva personisku, nepastarpinātu atklāšanos cilvēka dzīvē.

¹² *Luteriskais garīgums* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2014), 1. lpp.

¹³ Roberts Beikers, “Priekšvārds”, *Ibid.*, V.

¹⁴ 16. gs. daudzi reformācijas sekotāji, lai gan norobežojās no viduslaiku mistēriju izrāžu žanra, kura emocionālisms viņiem likās pārāk tuvs mīsei, tomēr izmantoja teātra mākslu savu ideju tālāknešanai. Gan Lutera, gan Melanhtona rosināja drāmu iekļaut skolu mācību programmās (Andrew Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 81–82).

Rakstu skaidrošana, kas “atceļ” kritisko domāšanu, sagroza Bībeles kā teksta pamatideju, jo Bībeles personāžu dzīves situācijas nevar nedomājot pārcelt uz mūsdienām. Kā raksta šveiciešu teologs Ulrihs Lucs (*Ulrich Luz*), “teksti rāda virzienu, kādā jāiet. Tie nenosaka, kāda ir to nozīme mūsdienās”.¹⁵ Tilliha skatījumā šis virziens ir mīlestība. Tas ir kritērijs, kuru viņš pats lielākoties aplūkoja kristietības kontekstā, taču dzīves beigās, kad viņš ceļojumu laikā saskārās ar citām reliģijām, it īpaši budismu, viņš vēl vairāk nekā agrāk bija pārliecināts, ka “nevar dalīt cilvēces reliģijas patiesās un maldīgās. Drīzāk mums visas reliģijas, ieskaitot kristietību, jāpakļauj galējam mīlestības kritērijam, kas bez nosacījumiem apstiprina, vērtē un pieņem citu cilvēku”.¹⁶

Manuprāt P. Tilliha protestantu principa kontekstā ir svarīgi šādi garīguma aspekti:

Vietējās draudzes pirmšķirīgā nozīme

Kristiešu izaugsme primāri notiek vietējā draudzē – tā bija un ir protestantu pārliecība, kuru pēc Vatikāna II koncila vairāk apzinās arī Romas katoļi. Karls Rāners (*Rahner*) atzīst: pagātnē “baznīca bija gandrīz fanātiskas mīlestības objekts”, bet tagad tā ir atteikusies no triumfālisma un atzinusi, ka ir “nabadzīga grēcinieku baznīca, Dieva svētceļnieku telts, kas uzstādīta tuksnesī un pakļauta visiem vēstures vējiem”.¹⁷ Vatikāna II koncilu gan ir kritizējuši ne tikai protestantu, bet arī katoļu teologi (piem., Pjērs Hegī (*Hegy*)) par to, ka koncila dokumentos par lajiem un laju garīgumu ir runāts maz un vispārīgos jēdzienos un ka laji nereti tiek uztverti tikai kā priesteru palīgi (īpaši ņemot vērā priesteru trūkumu).¹⁸ Hierarhijai daudzu katoļticīgo apziņā piemīt liels simboliskais kapitāls un

¹⁵ Ульрих Луц, *Нагорная проповедь (Мф 5–7): богословско-эзегетический комментарий* (Москва: ББИ, 2014), X.

¹⁶ Citēs pēc: Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life & Thought*, Vol. 1: Life (New York: Hagerstown, etc.: Harper & Row Publishers, 1976), 261.

¹⁷ Karl Rahner, *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality* (New York: Crossroad, 1983), 25.

¹⁸ Pierre Hegy, *Lay Spirituality: From Traditional to Postmodern* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2017), 17–18.

reāla vara draudzēs. Katoļu baznīcas oficiālie pārstāvji nereti nostājas koncila dokumentu “pareizo” interpretētāju pusē.¹⁹ Tas ir piemērs tam, kā vara institucionalizē to, ko tā grib uzskatīt par patiesību. Baznīcas pārstāvji iesaka līdzsvara saglabāšanai starp tradīciju un novatorismu balstīties uz pēckoncila pāvestu izdotiem tekstiem, taču šis ieteikums ir pārāk vispārīgs un neņem vērā pāvestu uzskatu atšķirības, kuras, lai arī diplomātiski notušētas, tomēr parādās.

Draudzes kā Dieva ļaužu, kā sadraudzības eklesiolais modelis ir tuvs Lutera pārlicībai par kristieti kā Kristu savam kaimiņam, par baznīcu kā slimnīcu nedziedināmi slimiem, kopienu, kuras locekļi reālistiski apzinās, ka ir vienlaikus taisnoti un vienlaikus grēcinieki. Šo modeli, kas saistīts ar ideju par draudzes locekļu savstarpēju rūpēšanos, Lutera teoloģijā simbolizē Svētais Vakarēdiens. Tāpat kā Kristus sniedz sevi maizē un vīnā, tā kristieši simboliski veido vienu veselumu. Viņi ir vienlaikus brīvi un saistīti kalpošanā. Luters arī izmanto mātes metaforu attiecībā uz baznīcu, pasvītrojot, ka tās uzdevums ir ne tikai mācīt, bet arī gādāt un iedrošināt.²⁰ Līdzīgās idejas paustas arī citās tradīcijās – pareizticīgo teologs, pazīstamais “Parīzes skolas” pārstāvis Nikolajs Afanasjevs (*Николай Афанасьев*) raksta par baznīcu kā kopienu, kurā būtu jāizpaužas mīlestības varai, un jebkura cita vara un tiesības ir tikai tās surogāts.²¹ D. Bonhēfers runā par baznīcu kā starppersonu kopību, kuru “veido pilnīga sevi aizmirstoša mīlestība. Attiecības starp “es” un “tu” pamatā vairs nav pieprasošas, bet gan dodošas”.²²

¹⁹ Prāvests Pauls Kļaviņš tekstā, kas ievada Vatikāna II koncila dokumentu izdevumu latviešu valodā, atsaucoties uz pēckoncila pāvestu teikto, brīdina: “Koncila dokumenti nav lasāmi un skaidrojami, izmantojot modernu vēsturisku pētniecības pieeju, kas vēsturē nepieņem nekādu galīgu patiesību, nedz kādu specifisku interpretāciju. Tajā gadījumā tā būtu postmodernisma metode, kurā noteicošais būtu plurālisms un relatīvisms” (Pauls Kļaviņš, “Vatikāna II koncils – ievērojams 20. gadsimta notikums”, *Vatikāna II koncils: konstitūcijas, dekrēti, deklarācijas* (Rīga: Vox Ecclesiae, 2016), 24. lpp.).

²⁰ *Ibid.*, 48. lpp.

²¹ Николай Афанасьев, *Церковь Духа Святого* (Рига: Балто-Славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994), 302.

²² Dietrich Bonhoeffer, *The Communion of Saints* (New York: Harper & Row, 1963), 123.

Anglikāņu teologs Stīvs Sammers (*Steve Summers*) raksta par draudzi kā draugu kopienu. Viņaprāt, tas simboliski atklājas euharistijā kā draugu mielastā.²³ Šī pieeja liek uzdot kritiskus jautājumus gan par vakarēdiena pieejamību visiem, kuri vēlas piedalīties, gan par tā klerikalizāciju, jo nereti pārliecīgs akcents tiek likts uz garīdzniecības lomu tajā. Mūsdienų liturģijas gan cenšas akcentēt visu ticīgo lomu šajā mielastā, tomēr paliek atvērts jautājums par to, vai liturģijas reformai seko arī pārmaiņas teoloģiskajā domā.

Mūsdienās par draudzību kā universālu konceptu rakstījis arī vācu teologs Jirgens Moltmans (*Jürgen Moltmann*). Savā teoloģiskajā domāšanā viņš iekļauj ideju par dievišķo draudzību, cilvēku draudzību, kas balstīta uz savstarpējo patīku, draudzību Jaunās Derības izpratnē kā atšķirīgu cilvēku atvērtu draudzību.²⁴ Pēdējais minētais aspekts ir pamatā tādām kristīgās kopienas modelim, kas respektē indivīda citādību un saglabā telpu viņa/viņas iespējām veidot savu uzskatu sistēmu un dzīves modeli, vienlaikus vienojoties par kopīgu vērtību sistēmu, kas mūsdienās ir cieši saistīta ar kritisko solidaritāti – iestāšanos par apspiestajiem, pat taisnīgumu un visu radīto. Vienošanās process nav noslēgts, bet ir mainīgs un kontekstuāls.

Tam, ka kristīgās sadraudzības ideāli nereti ir pretrunā ar to, ko cilvēki baznīcā piedzīvo, iemesli meklējami ne tikai vispārīgos apgalvojumos par cilvēka nepilnību vai realitātē, ka kopienas ideja nav viegli realizējama steidzīgā un fragmentētā mūsdienų pasaulē, bet arī šajā rakstā iepriekš kritizētā teoloģijā, kas baznīcu no instrumenta padara par pašmērķi. P. Tillihs, apzinoties baznīcas nepilnības, nāk klajā ar viņam raksturīgu jaunu jēdzienu piedāvājumu, lietojot jēdzienu “garīgā kopiena” kā “Kristus miesas”, visu draudžu “garīgās būtības” apzīmējumu, nošķirot to no vietējām draudzēm. Taču viņš arī apzinās, ka šis jēdziens nenonāks liturģiskā aprītē un ka paliek risks to skaidrot kā ideālu pretstatā esošām draudzēm vai kā

²³ Steve Summers, *Friendship: Exploring its Implications for the Church in Postmodernity; Ecclesiological Investigations* (London, New York: T & T Clark, 2009), 156–185.

²⁴ Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 255–259.

platoniskas mitoloģijas tēlu (uz zemes esošā baznīca kā debesu hierarhijas atspulgs).²⁵

Šeitpasaulīgs garīgums

Kā raksta amerikāņu luterāņu teologs Gerhards Forde (*Gerhard Forde*), mēs bieži iedomājamies garīgo dzīvi kā virzīšanos pretī debesīm, bet īstenībā jābūt pretēji – “mūsu svēttapšana ir ceļojums atpakaļ uz zemes, tā ir veids, kā kļūt cilvēciskākiem, tādiem, kādus Dievs mūs ir radījis. Mūsu problēma ir, ka mēs esam pakļāvušies čūska kārduinājumam – “Mirt jūs nemirsiet [...] Jūs būsiat kā Dievs”. (1Moz 3:4–5) Radītā pasaule nav gana laba priekš mums, mēs vienmēr esam ceļā pēc kā cita”.²⁶ Forde svēttapšanu saista ar spontanitāti (no aprēķina brīva, nepiespiesta rīcība, gluži kā māte itin dabiski steidzas palīdzēt bērnam), palīdzēšanu (tas nav veids, kā nopelnīt pestīšanu, bet ticības sekas), sava aicinājuma īstenošanu (plašākā nozīmē kā savu ikdienas pienākumu pildīšanu), lielākas skaidrības iegūšanu pašam par sevi.²⁷ Viņš uzskata, ka jautājums par progresu šajā procesā ir smieklīgs, jo tas nav izmērāms. Tas gan nenozīmē, ka cilvēka personība nepiedzīvo izaugsmi, jo dzīves laikā mēs saskaramies ar jauniem jautājumiem, izaicinājumiem un iespējām īstenot savu pārliecību praksē. Tas nemaina Dieva skatījumu uz mums – mēs neesam Dievam tāpēc tuvāki vai tālāki, bet maina mūs pašus, sniedz jaunus impulsus mūsu iesaistei pasaulē. Atbrīvošanās teologi Pedro Kasalddliga (*Pedro Casaldliga*) un Džosē Marija Vidžils (*Jose Maria Vigil*) raksta par garīgumu kā alkām pēc realitātes. Šāda pieeja izvairās “no sterilām abstrakcijām un nāk saskarsmē ar īstenību, [...] atstājot jebkādu spirituālismu un ideālismu”.²⁸ Līdzīgi J. Moltmans raksta, ka “mums jātop nevis

²⁵ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 162–164.

²⁶ Gerhard O. Forde, “The Lutheran View,” *Christian Spirituality: Five Views of Sanctification*, ed. Donald L. Alexander (Downers Grove: IVP, 1988), 30.

²⁷ *Ibid.*, 30–32.

²⁸ Pedro Casaldliga and Jose Maria Vigil, *The Spirituality of Liberation* (Tunbridge Wells: Burnes & Oates, 1994), 18.

atpirktiem no šīs zemes, lai no tās atrīvotos, bet mums jābūt atpirktiem līdz ar šo pasauli”.²⁹

Šāds redzējums ir pretstats duālistiskai askētiskai teoloģijai, kuru var atrast daudzos pirmo gadsimtu kristiešu saceļumos, kas vēl aizvien tiek popularizēti. Pie tādiem pieder, piemēram, 7. gs. mūka svētā Jāņa Pakāpnieka teksti, kuri tulcoti arī latviski. Tajos slavināta mūku dzīve, uzskatot, ka ticības “kalngali” sasniedzami tikai askētiem – “pasaulīgi cilvēki to nespēj izdarīt”.³⁰ Ticības dzīve šajos tekstos tiek uztverta kā cīņa un sacensība, kurā vajadzīga stingra askēze – “ēstgribas nonāvēšana, stāvēšana visas nakts garumā, dzeramā ūdens ierobežošana, skopums pie maizes, rūgtais bezgoda kauss – tas viss tev parādīs šauro ceļu”.³¹

Misticisma sekularizācija, viduslaiku garīgās prakses pielāgojot laju vajadzībām un atsakoties no iepriekš aprakstītā “kristīgā mazohisma”, kā arī reformācijas nestās pārmaiņas izpratnē par dievbijību palēnām mazināja šādu priekšstatu izplatību, lai gan protestantisms nav bijis imūns pret galējībām. Garīgās celsmes, īpaši evaņģelikāļu, literatūrā bieži pasvītrots, ka vienmēr jājautā, ko Jēzus darītu mūsu vietā konkrētā situācijā, bet šāda pieceja nav ieraugāma Jaunās Derības tekstos. Kā raksta britu anglikāņu teologs Marks Gibards (*Mark Gibbard*), “Jēzus nesaka “atdariniet mani”, bet gan “kā es esmu mīlējis jūs, tā arī jūs mīliet cits citu” (Jņ 13:34)”.³² Bībele tiešā veidā nerunā par attiecībām ar Jēzu. Leksika, kas pasvītro intimitāti attiecībās ar Kristu, ir raksturīga piētismam, evaņģelikālismam un Vasarsvētku kustībai. Padomju laikā krievu baptismam bija raksturīgs perfekcionisms, kas bija veidojies Rietumu svētuma kustības (*Holiness movement*) un Austrumu pareizticības askētiskās tradīcijas ietekmē, – arhaiska leksika, kas bija pilna ar Bībeles jēdzieniem, biežas lūgšanas (dažkārt arī naktīs) un gavēņi, televīzijas skatīšanās aizlie-

²⁹ Jūrgen Moltmann, *The Source of Life: The Holy Spirit and the Theology of Life* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 74.

³⁰ Sv. Jānis Pakāpnieks, *Pakāpieni uz debesīm* (Jūrmala: Latvijas Kristīgā akadēmija, 2013), 36. lpp.

³¹ *Ibid.*, 35. lpp.

³² Mark Gibbard, “The Adaption of Historical Spirituality for Today,” *The Study of Spirituality*, ed. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold (London: SPCK, 1994), 576.

gums (labvēlīga attieksme bija pret radio, jo varēja klausīties Rietumu kristīgos raidījumus), vēršanās pret kino un teātri. Garo aizliegumu rindu dažkārt papildināja arī noliegums sēdēt sakrustotām kājām un turēt rokas kabatās. Formālās baptistiem raksturīgās draudžu demokrātijas (kongregacionālisma) vietā praksē pastāvēja draudžu vadītāju vara, kas ietekmes ziņā neatpalika no hierarhijas lomas pareizticībā.³³

Nereti duālistisks garīgums ir izpaudies negatīvā attieksmē pret seksualitāti. Mūsdienās šīs pozīcijas pārskatīšana un 20. gs. otrās puses “seksuālās revolūcijas” rezultātu vērtējums ir kaismīgu strīdu objekts. Kā raksta cits anglikāņu autors – Kenets Līčs (*Kenneth Leech*) –, “relīģija var tikt izkropļota tā, ka tā kļūst par seksuālas patoloģijas paveidu. Relīģija un sekss ir nedalāmi saistīti, un garīgumam ir svarīga godīga rēķināšanās ar seksualitāti”.³⁴ Sacītais attiecas ne tikai uz katoļiem, bet arī uz protestantiem, kuri, vēršoties pret celibātu, ir pārspīlētu akcentu likuši uz patriarhālo ģimeni, ignorējot, ka tā ir nevis pāri laikam stāvoša, bet vēsturiska kopdzīves forma, kura mūsdienās piedzīvo krīzi, un šis fakts pats par sevi nav uzskatāms par draudu kristietībai. Bībele nepazīst jēdzienu “ģimenes vērtības”, kurš tiek plaši lietots daudzu kristiešu retorikā. Rūpes, atbildību un mīlestību var parādīt daudzos un dažādos veidos. Draudzes ir ieinteresētas misionārisma un jaunu cilvēku piesaistē, bet ne vienmēr ir gatavas atzīt, ka no konvertītiem iespējams mācīties par to, kā baznīcai mainīties. Amerikāņu teologs Hārvijs Kokss (*Harvey Cox*) jau 20. gs. 60. gados aicināja baznīcu sludināt atbildības uzņemšanos par seksuālām attiecībām un nevis nereālistiski noliegt pirmslaulību seksu. “Tradicionālās kristiešu seksuālās normas nav izņēmums, tās nestāv pāri vēsturei. Tās ir veidojušās, kristiešiem cenšoties dzīvot ticības dzīvi nemitīgi mainīgās sociālās sistēmās.”³⁵ Viņš

³³ Константин Прохоров, *Русский баптизм и православие* (Москва: Издательство ББИ, 2017), 304–307. Svētuma kustība – starpkonfesionāls strāvojums protestantismā, kas izveidojās 19. gs. metodismā un sludināja pilnīgu svēttapšanu. No svētuma kustības vēlāk attīstījās Vasarsvētku kustība.

³⁴ Kenneth Leech, *Soul Friend* (Harrisburg: Morehouse Publishing, 2001), 109.

³⁵ Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York, Macmillan Publishing Company, 1990), 187.

arī ieteica demitoloģizēt romantiskās mīlestības konceptu, kas, viņaprāt, mūsdienu kultūrā ved pie priekšstata, kas ar mīlestību saprot neskaidru un tāpēc nenoturīgu jūtu plūsmu. Viņš uzskatīja: pieņēmums, ka vienīgais legitīmais pamats seksam ir mīlestība, veicina pretēju tendenci morāles “sargu” cerētajai – daudzu partneru maiņu un aizvien lielāku vilšanos attiecībā uz mīlestības iespējamību.³⁶ Anglikāņu teoloģe Mega Vornere (*Meg Warner*) norāda uz to, ka Vecajā Derībā pirmslaulību/ārpuslaulību seksa noliegums tiek primāri attiecināts uz sievieti un ir saistīts ar izpratni par sievieti kā īpašumu, kas jāsauglabā neskarts, jo tikai tad līgavas tēvs varēs saņemt no līgavaiņa izpirkuma maksu. Mūsdienās būtu godīgi atzīt, ka visi kristieši ir revizionisti attieksmē pret Bībeles tekstu, jo tieši vai netieši atzīst, ka šādas un līdzīgas idejas nav pārņemamas.³⁷ Daudzas draudzes vēl aizvien lielu enerģiju ieliek cīņā pret pornogrāfiju, un kategoriskums, kas pavada šo polemiku, izslēdz gan dialoga iespēju, gan atklātību, radot “porno paniku”, kas pārspīlē pornogrāfijas negatīvās puses.³⁸ Par spīti dominējošam noliegumam, aptaujas rāda, ka 21. gs. sākumā gados jauni evaņģelikāļi par aptuveni 70% biežāk nekā vecākās paaudzes evaņģelikāļi nepiekrīt viedoklim, ka ir morāli nepieņemami skatīties pornogrāfiju. Viedokļu maiņa saistīta gan ar pornogrāfijas vispārpieejamību internetā, gan ar pārliecību, ka indivīda paša sirdsapziņa ir morālu lēmumu pamatā.³⁹

Katolicismā ideja par askētismu ir saglabājusies – “garīgā izaugsme sevī ietver askēzi un mortifikāciju (“mērdēšanu”), kas pakāpeniski ved uz dzīvi mierā un priekā Kalna svētību garā”.⁴⁰ Dažādas katoļu garīguma skolas to lieto atšķirīgi, lielākoties pasvītrotot, ka tas nozīmē kaislību pakļaušanu ticībai

³⁶ Ibid., 181–182.

³⁷ Meg Warner, “Sex & Single Girl,” <https://viamedia.news/2018/06/07/sex-the-single-girl/> (skatīts 20.06.2018.)

³⁸ Analītisku rakstu par attieksmi pret pornogrāfiju saistībā ar likumdošanas iniciatīvām Lielbritānijā skat. Feona Attwood and Clarissa Smith, “Regulating Sex/Work: From Crime Control to Neo-liberalism?,” *Journal of Law and Society* 37:1 (2010), 171–188.

³⁹ Justin Farrell, “The Young and the Restless? The Liberalization of Young Evangelicals,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 50:3 (2011), 525–526.

⁴⁰ *Katoliskās baznīcas katehisms* (Rīga: Rīgas metropolijas kūrīja, 2000), 502. lpp.

un prātam. Tautas dievbijībā gan nereti ir populāras duālistiskas pieejas, kas radušās pirms Vatikāna II koncila.⁴¹ P. Tillihs kritizē askētismu un uzskata, ka tam pamatā ir “metafiziski-mistisks koncepts par matērijas pretošanos formai – pretošanos, no kuras atvasināmas visas dzīves nedrošības un eksistences negatīvās puses”.⁴² Vēl viena katoļu garīgās izaugsmes iezīme ir vienība ar Kristu kā “līdzdalība Kristus noslēpumā caur sakramentiem”.⁴³ Tas var likties visus ticīgos iekļaujoši, tomēr katolicismā sakramentālisms ir represīvs, jo euharistiņā nedrīkst piedalīties cilvēki, kuru dzīvesveids neatbilst katolicisma dogmām, piemēram, cilvēki, kuru laulība ir šķirta (Romā katoļu baznīcā iespējams laulību nevis šķirt, bet atzīt par spēkā neesošu), bet kuriem ir jaunas attiecības (ieskaitot seksuālas). Baznīca izmanto vainas apziņu, kas rodas no tā, ka cilvēki nevar piedalīties viņiem ļoti svarīgā rituālā, lai disciplinētu “pārkāpējus”. Katoļu tradicionālistu reakcija uz vismazākām izmaiņām šajā jautājumā rāda, ka represīvais sakramentālisms ir dziļi iesakņojies katolicismā.⁴⁴

⁴¹ Klostermāsa Marija Stefana, ar kuru daļā Latvijas katoļu ir saistītas kanonizācijas cerības, 20. gs. 50. gados, piedzīvojot smagu slimību, pēc operācijas rakstīja: “Mana sirds bija pilna prieka, ka arī es reiz drīkstēju to pārciest. [...] Šis notikums piederēs pie manas dzīves skaistākajām atmiņām.” (Lilija Berzinska, *Māsa Marija Stefana kā Terēzes no Lizjē tēla pārņemēja: reliģiski pētnieciskā kritiskā analīze*. Promocijas darbs (Rīga: Latvijas Universitāte, 2011), 193. lpp.) Mūsdienās M. Stefana vēl aizvien katoļu vidē tiek raksturota kā atdarināšanas cienīgs paraugs. Skat., piemēram, prāvesta Sergeja Dominika Ivanova rakstu “Personības audzināšana. Māsa Marija Stefana (1919. 20. VIII – 1954. 15. VIII) no Nabadzīgā bērna Jēzus – personība, personību audzinātāja,” http://www.rarzi.lv/ejietunmaciet/em_38_S.Ivanovs.htm (skatīts 28.11.2017.)

⁴² Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 210.

⁴³ *Katoliskās baznīcas katehisms* (Rīga: Rīgas metropolijas kūrīja, 2000), 501. lpp.

⁴⁴ Nesen kontraversiju izraisīja pāvesta Franciska apustuliskā pamudinājuma *Amoris laetitia* 8. nodaļa, lai gan tajā ir paredzētas nevis radikālas izmaiņas, bet tikai iespēja, ka šķirtie cilvēki var tikt pielaisti pie dievgalda. Tas atkarīgs no diecēžu izstrādātām vadlīnijām, un tekstā lietotās frāzes formulētas tā, lai līdzšinējā baznīcas mācība būtu saglabāta, – “Baznīca nekādā veidā nedrīkst atteikties no pilnīgā laulības ideāla” (*Mīlestības līksme: Svētā tēva Franciska pēcsinodes Apustuliskais pamudinājums Amoris laetitia bīskapiem, priesteriem un diakoniem, konsekrētajām personām, kristīgajiem laulātajiem draugiem un visiem ticīgajiem lajiem par mīlestību ģimenē*, tulk. Ēvalds Ikaunieks (Rīga: KALA Raksti, 2018), 198. lpp.). Dokuments arī vēl aizvien runā

Ticības misticisms

Misticisms nav pats par sevi kas negatīvs vai atrauts no apkārtējās pasaules, mūsdienīgās interpretācijās tas saistīts ar radošumu, ar tiekšanos pārvarēt savas šī brīža robežas, atklāt ko jaunu visās dzīves jomās un attiecībās ar citiem cilvēkiem un nevis noslēgties kalkulējošā pašapmierinātībā, bet būt gatavam negaidītajam. P. Tillihs daudz raksta par misticismu, ar to saprotot “bezgalīgā klātbūtnes galīgajā pieredzi” un uzskatot, ka protestantisms ir pārāk akcentējis Dieva transcendenci.⁴⁵ Pēc M. Foksa domām, “mistiķis ir bērns, kas spēlējas, – mistiķis ir bērns mūsos”.⁴⁶ Šis jēdziens nav noliedzams, bet atbrīvojams no kristīgā platonismā balstītiem uzslāņojumiem un elitārisma. Mūsdienu katoļu teologs K. Rāners kritizē misticisma teoloģiju par to, ka tā runā par žēlastību kā īpašu Dieva atklāšanos, bet nav skaidrs, kā šāda žēlastība ir saistīta ar to žēlastību, kura kristietības izpratnē tiek pasludināta visiem cilvēkiem.⁴⁷

Vācu luterāņu teologs Volfharts Panenbergs (*Wolfgang Pannenberg*) Lutera izpratni par garīgumu definē kā pāreju no “grēknožēlas dievbijības pie dievišķās klātbūtnes”.⁴⁸ Lutera kritizēja tās viduslaiku dievbijības izpratnes un prakses, kas, viņaprāt, klasificējamās kā mēģinājums ar labiem darbiem nopelnīt pestīšanu. Panenberga skatījumā tas nozīmē nevis misticisma noliegumu, bet gan “ticības misticismu”. Cilvēka

par šķirto cilvēku vainu (lai gan pieļauj vainu mīkstinotus apstākļus), tādējādi šķiršanās sākums turpinot pievienot vēl papildu smagumu. Francisks ir pārņēmis no Jāņa Pāvila II pakāpeniskuma likuma jēdzienu (*Ibid.*, 188. lpp.). Saskaņā ar to cilvēks pamazām tiek virzīts pretī tiem pašiem “pareizajiem” baznīcas noteiktajiem ideāliem, tos neapšaubot.

⁴⁵ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 242.

⁴⁶ Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ* (New York: HarperCollins Publishers, 1988), 61.

⁴⁷ Karl Rahner, *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality* (New York: Crossroad, 1983), 72; K. Rānera izpratne par garīgumu aplūkojama kopsakarā ar viņa “anonīmās kristietības” konceptu. Viņš ir pārliecināts, ka ikviens cilvēks netieši piedzīvo Dievu ikdienā, ja arī pats par to nedomā. Pārskatu par K. Rānera uzskatiem par garīgumu skat. Harvey D. Egan, “The Mystical Theology of Karl Rahner,” *The Way* 52:2 (2013), 43–62.

⁴⁸ Wolfgang Pannenberg, “Luther’s Contribution to Christian Spirituality,” *Dialog: a Journal of Theology* 40:4 (2001), 285.

taisnošana notiek ārpus viņa paša. Pateicoties ticībai, mēs tiekam savienoti ar Dievu.⁴⁹ M. Luters akcentēja personiskas ticības lomu un noliedza taisnošanu kā ceļu caur darbiem un tālāku žēlastību, lai sasniegtu pilnību/vienību ar Dievu.

V. Panenberga skatījumā Lutera postulētā vienība ar Dievu nav ontoloģiska. Dievs ir no mums apslēpts, un viņu mēs varam iepazīt tikai netieši caur Kristu, kas atklājas Rakstos. Tā ir atšķirība no viduslaiku “augstā” misticisma, kas runāja par nepastarpinātu kontaktu ar Dievu. Līdzīgi Kalvins, lai gan rakstīja par vienību ar Kristu un lietoja jēdzienu “mistiska vienotība”, izslēdza varbūtību, ka ir iespējama ontoloģiska cilvēka dabas transformācija. Cilvēks vienmēr paliek ārpus Dieva.⁵⁰ Viduslaiku misticisma saknes ir neoplatonismā – Plotīns mācīja, ka ceļš uz saplūšanu ar Vienoto ir ilgš, dvēselei attīroties no visa ķermeniskā. Saplūšana ar Vienoto Plotīna koncepcijā ir īss, bet ekstātisks piedzīvojums, kas ved atkal ikdienā, bet ar izmainītu skatu. Cilvēka mērķis ir būt Dievam.⁵¹ 2. gs. dominēja platonisma versija, kurā uzmanība tika pievērsta nevis Platona ētikai un politiskajai filozofijai, bet teoloģijai. Pats slavenais filozofs tika uzskatīts par hierofantu, kas dzimis no jaunavas Perikiones.⁵² Kā raksta P. Tillihs, viduslaiku misticisms iztēlojās ceļu pie Dieva kā daudzpakāpju ceļu no meditācijas uz kontemplāciju. Dievs tiek iztēlots “kā aplenkts cietoksnis, kas jāieņem”.⁵³ Protestantisma izpratnē šajā ceļā, tēlaini sakot, cietoksnis jau ir padevis, Dievs pats pēc savas izvēles “pārvar atsvēšinātību starp sevi un cilvēku vienā beznosacījumu pabeigtā piedodošās žēlastības aktā”.⁵⁴

⁴⁹ Wolfhart Pannenberg, “Luther’s Contribution to Christian Spirituality,” *Dialog: a Journal of Theology* 40:4 (2001), 286.

⁵⁰ Edward Howells, “Early Modern Reformations,” *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. Amy Hollywood, Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 124–127.

⁵¹ Tatjana Semane, *Staigājot kopā ar Plotīnu patiesības laukā* (Rīga: Latvijas Universitāte, 1999), 54. lpp.

⁵² Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2007), xii.

⁵³ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 192.

⁵⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 192.

Iepriekš minētai Lutera uzskatu interpretācijai gan ir alternatīvas. Somu teologs Tuomo Mannermā (*Tuomo Mannermaa*) izraisīja kontraversiju ar apgalvojumu, ka, viņaprāt, “saskaņā ar Luteru taisnošana nav tikai ētiskas vai juridiskas attiecības starp Dievu un cilvēku. Kad cilvēks tic Kristum, Kristus ir klātesošs šajā ticībā visā savā dievišķās un cilvēciskās dabas pilnībā”.⁵⁵ Viņš savus argumentus pamatoja ar Lutera sniegto vēstules galatiešiem skaidrojumu: “Viņš (Kristus, V. T.) ir mans apveids (*forma*), kas rotā manu ticību gluži tāpat kā krāsa vai gaisma rotā sienu [...] Viņš paliek manī, dzīvo šo dzīvi, kuru dzīvoju es; dzīvība, ar kuru es šādi dzīvoju, ir pats Kristus.”⁵⁶ Mannermā uzskatīja, ka, atšķirībā no vēlāku laiku luterisma, Lutera vēstules galatiešiem skaidrojumā nenodala taisnošanu no Kristus klātbūtnes ticīgajā.⁵⁷ Tomēr arī T. Mannermā nedomāja, ka Lutera uzskati ir identiski pareizticīgo uzskatiem par deifikāciju.⁵⁸ T. Mannermā kopš 1973. gada piedalījās Somijas luterāņu baznīcas un Maskavas patriarhāta teoloģiskajā dialogā. Lai saprastu viņa nostāju, svarīgs ir konteksts: viņš pārstāvēja augstbaznīcas novirzienu luterānismā – kritizēja Eiropā paralēli notiekošās sarunas starp luterāņiem un reformātiem, kuras rezultējās Leienbergas līgumā. Viņa ietekmē Somijas baznīca nepieņēma šo līgumu, kad tas tika prezentēts tās sinodē 1976. un 1977. gadā. Mannermā noraidīja funkcionālu pieeju garīgajam amatam, kā arī kritizēja daudzu protestantu uzskatu par dogmu izcelsmi kā sākotnējās kristietības deģenerāciju. Tas viņu tuvināja pareizticībai.⁵⁹ Luterāņu teologs Aimo Nikolainens (*Nikolainen*) noraidīja ideju par ontoloģisku vienību ar Kristu, norādot uz sadraudzības ar Kristu eshatoloģisko raksturu. Viņš arī teica, ka Mannermā proponē viedokli, kāds līdz šim luterānismā nav pastāvējis.⁶⁰ Atšķirības

⁵⁵ Tuomo Mannermaa, *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 87.

⁵⁶ Mārtiņš Lutera, *Pāvila vēstules galatiešiem skaidrojums* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2010), 127. lpp.

⁵⁷ Tuomo Mannermaa, *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 87.

⁵⁸ *Ibid.*, 88.

⁵⁹ Risto Saarinen, *Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox dialogue, 1959–1994* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 30–31.

⁶⁰ Risto Saarinen, *Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox dialogue, 1959–1994* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 50.

starp pareizticīgo un luterāņu viedokļiem šajā jautājumā parādās arī Pasaules luterāņu federācijas un pareizticīgo teoloģiskajā diskusijā – dokumentā, kurā runāts par deifikāciju, diplomātiski teikts, ka “luterāņu tradīcijā šī terminoloģija nav bijusi centrāla. Luterāņi labprātāk runā par sanktifikāciju Kristus miesā, kas pats ir klātesošs ticīgo ticībā”.⁶¹ Pats Luters primāri ir bijis ieinteresēts mācības reformā, nevis sabiedrības vai indivīda pārveidē – “ja mācība netiek reformēta, ir veltīgi reformēt dzīvi un ceremonijas”.⁶² Kā norādīts iepriekš, tas nenozīmē, ka viņam neinteresēja, kā indivīds un sabiedrība dzīvo. Drīzāk viņš skatīja šos jautājumus eshatoloģiski – mūsu ierastie pieņēmumi par progresu tiek apvērsti. “Valstība nāk pie mums, nevis mēs nākam tai tuvāk vai paši to ceļam,” raksta G. Forde.⁶³

Garīgās prakses

Garīgo prakšu (metodes, kuras cilvēks izvēlas savu priekšstatu par garīgumu īstenošanai) izvēlē mūs ietekmē personiskie faktori, konfesionālā piederība, attieksme pret kultūru, vēsturi, pasauli kopumā.⁶⁴ Izvēles procesā ir svarīgi šādi personiskie faktori: estētiskie (mūzikas, arhitektūras un dizaina loma), psiholoģiskie (piem., ir cilvēki, kuriem par Dievu vieglāk domāt konceptos, citiem palīdz mentāli tēli) un sociālie faktori (dzimte, sociālā piederība).⁶⁵ Cilvēka garīgās pilnveides procesā nav vienas “lielmetodes”, kas palīdzēs visiem, lai gan tieši to cilvēki nereti meklē. Katram jāveido sava pieeja, un princips “atver acis un dzīvo” ir tikpat leģitīms kā metodes, kas balstītas uz agrīnās baznīcas tradīciju vai mūsdienu garīgumu.

⁶¹ “Authority in and of the church in the light of the ecumenical councils. 9th Plenary of the Lutheran-Orthodox Joint Commission 31 July – 8 August 1998, Sigtuna/Sweden,” https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1998-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf (skatīts 13.11.2017.)

⁶² Mārtiņš Luters, *Galda runas* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2011), 15. lpp.

⁶³ Gerhard O. Forde, “The Lutheran View,” *Christian Spirituality: Five Views of Sanctification*, ed. Donald L. Alexander (Downers Grove: IVP, 1988), 29.

⁶⁴ Alister E. McGrath, *Christian Spirituality: an Introduction* (Oxford, Blackwell, 1999), 8–9.

⁶⁵ *Ibid.*, 11–12.

Viduslaikos garīgās prakses saistījās ar sakrālām vietām un laiku – svētceļojumiem, liturģiskajā kalendārā bija īpaši izceltas dienas, par sakrāliem tika uzskatīti objekti. Reformācija neatcēla, bet relativizēja šādu sakralitātes izpratni. Mūsdienu protestantismā tā atklājas jaunā veidā līdz ar ekumenisku kopienas popularitātes pieaugumu (piem., Tezē) un reliģijas “materialitātes” izpausmēm Vasarsvētku kustībā (pentakostismā), tai pielāgojoties mūsdienu informācijas tehnoloģijām.⁶⁶ Liberālā protestantisma tradīcijas ietvarā teologs Marks Borgs (*Marcus Borg*) raksta par piepildītām vietām (*thin places*), kurās sastopas divi realitātes līmeņi – ikdienas dzīve un dievišķais. Tās var būt gluži parastas, bet kādā brīdī ļoti uzrunājošas vietas, arī cilvēki, māksla, liturģija, Bībele utt.⁶⁷

Tālāk tekstā par divām garīgām praksēm, kuras ienākušas arī Latvijas draudzēs, – **retrītiem** (rekolekcijām) un **garīgo līdzgaitniecību**. Retrītu tradīcija aizsākās katoļu reformācijas laikā, it īpaši Ignācija Lojolas “Garīgo vingrinājumu” iespaidā. Jezuīti bija pirmais ordenis, kas tos regulāri rīkoja un aicināja arī lajus piedalīties. 17. gs. tika atvērti retrītu nami. Romas katoļu baznīcā retrītu tradīcija plašāk izplatījās 19. gs. Anglikānismā 19. gs. 50. gados to ieviesa anglokatoliskā Oksfordas kustība. 20. gs. retrīti plašāk izplatījās arī citās konfesijās.⁶⁸ Taču tas nenozīmē, ka tie uzskatāmi par Trojas zirgu katolicisma propagandai, kā dažkārt ir domājuši

⁶⁶ Tendences pentakostismā ilustratīvi raksturo šāds citāts no kādas Vasarsvētku kustības ietekmē esošas baptistu draudžu locekles ieteikuma – “.. tur, kur ir Jēzus, tur visa tumsa uzreiz atkāpjas, tāpēc lai Kristīvais radio skan visu dienu”. Maigas sūtīta īsziņa Elvirai, pārsūtīta V. Teraudkalnam 11.03.2018. (vārdi pārveidoti konfidencialitātes saglabāšanas dēļ). Minētais piemērs gan nav raksturīgs visiem šīs kustības piekritējiem.

⁶⁷ Marcus J. Borg, *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith* (New York, London etc.: HarperCollins Publishers, 2003), 155–161.

⁶⁸ John Townroe, “Retreat,” *The Study of Spirituality*, ed. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold (London: SPCK, 1994), 580. Lai atspēkotu Anglijas protestantiskā spārna kritiku, Oksfordas kustības pārstāvji pasvītvoja, ka viņu retrīti pielāgoti Anglijas tradīcijām – tajos tādā mērā kā katolicismā netiek akcentēta askēze, tajos ir vairāk brīva laika un galvenā ir tematiska uzruna, ap kuru sagrupētas citas aktivitātes (tāpēc angļu val. tolaik saukti par *preached retreats*). Tuvāk par angļiķu retrītu sākumu skat. John Tyers, “Not a Papal Conspiracy but a Spiritual Principle: Three Early Apologists for the Practice of Retreat,” *Journal of Anglican Studies* 8:2 (2009), 165–183.

protestantiskās ortodoksijas pārstāvji, jo svarīgi ir motīvi, kāpēc kādas citas konfesijas vai reliģijas tradīcija tiek pārņemta, – lai bagātinātos (saprotama izvēle starpreliģiju un ekumenisko dialogu laikmetā) vai nekritiski pārņemtu kādu praksi tāpēc, ka tā liekas “garīgāka”, vai tāpēc, ka pašiem protestantiem nekā nav, ko šajā jomā piedāvāt. Retrītu aizsācēju – jezuītu – pieeja pielāgojama izmantošanai dažādos veidos. Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) Rekolekciju centra vadītājs mācītājs Kārlis Irbe par Lojolas metodes lietojumu raksta: “Ja rekolekcijās tiek lietots kāds tiešs citāts no Ignācija teksta, kurš satur luteriskajai teoloģijai svešus vai pat pretrunīgus terminus vai izteikumus, tad mēs sniedzam skaidrojumu, kā tas būtu saprotams mūsu baznīcas mācības kontekstā.”⁶⁹ Latviski tulkotajā garīgo vingrinājumu krājumā ar Ignācija Lojolas ieteikumiem, kuru izdevusi Lietuvas–Latvijas jezuītu province,⁷⁰ lielākoties ir materiāli, kas izmantojami arī protestantu draudzēs. Grāmatas autori iestājas par sociālo aktīvismu, kura viens no mērķiem ir solidarizēties ar citiem, reaģējot uz pastāvošo nevienlīdzību.⁷¹ Jesuītu piedāvātie līmeņi kontemplācijai par tekstu/notikumu ir racionāli un izmantojami dažādos konfesionālos kontekstos – novērotājs (ar iztēles palīdzību atceras tekstu), aktieris (cilvēks it kā ieiet notikuma telpā, sarunājas ar kontemplējamā notikuma personām), galvenais darbonis (personificēšanās ar notikuma personāžiem).⁷² Bībeles tekstu vizualizācijas metode gan protestantiem un katoļiem ir pieņemamāka nekā pareizticīgajiem. Pēc pareizticīgo teologa Sergija Bulgakova (*Сергий Булгаков*) domām, pareizticībai ir sveša iztēle kā garīgā prakse – “lai garīgi iejustos pārdomātajos notikumos, pietiek ar tiem tēliem, kurus sniedz baznīcas lūgšana un ikona”.⁷³

Vienlaikus jāņem vērā, ka daļai Lojolas izteikumu mūsdienās nepiekrīstu nedz protestanti, nedz daudzi katoļi. Problemātiska ir pārliecīgā “pašrakāšanās” pagātnē, ko Lojola iesaka, – “atsaukt atmiņā visus savus grēkus, pārcilājot prātā

⁶⁹ Kārļa Irbes e-vēstule V. Tēraudkalnam, 15.11.2017.

⁷⁰ *Aicinājums* (Viļņa: Lietuvas–Latvijas jezuītu province, b. g.).

⁷¹ *Ibid.*, 377.

⁷² *Ibid.*, 148–149.

⁷³ Сергей Булгаков, *Православие. Очерки учения православной церкви* (Paris YMCA Press, 1985), 311.

mūža gadus, vienu pēc otra vai katru dzīves posmu”.⁷⁴ Līdzīgi nepieņemams ir apgalvojums: “ja man kaut kas izskatās balts, bet hierarhiskā Baznīca izlemj, ka tas ir melns, [tam ir] jātic”.⁷⁵ Taču tas pats attiecas uz jebkuru citu tekstu, arī uz Bībeles tekstiem, kuri sludina patriarhālismu, vai uz Lutera asajiem izteikumiem, kas vērsti pret jūdiem.

Retrīti mūsdienās ir ļoti daudzveidīgi. Kāds amerikāņu katoļu periodiskais izdevums 21. gs. sākumā rakstīja par pārmaiņām katoļu retrītu namu programmās – agrāk tie pamatā pulcēja garīdzniekus un mūkus, bet tagad – lajus. Ar retrītu namiem aizvien vairāk konkurē vietējās draudzes, kas pašas piedāvā dažādas programmas, kuras ir neformālākas nekā retrītu namos rīkotās, un vairāk akcentē ideju par cilvēku kopīgu pilnveidošanos vietējā draudzē. Mainījušās arī retrītu tēmas, jo mūsdienās pieprasījums ir pēc garīgām praksēm, kas balstītas uz feminismu, ekogarīgumu un indiāņu tradīcijām.⁷⁶ Protams, tas atkarīgs no valsts – Latvijas katoļu retrītu saturs lielākoties ir tradicionāls.⁷⁷ Pret liberālisma idejām katoļu baznīca Latvijā izturas noraidoši, toties ir atvērta Vasarsvētku kustības praksēm, dažkārt pat ekstrēmā veidā, kā tas vērojams dzimtas dziedināšanas rekolekcijās pēc Ugandā dzimušā priestera Jozefu Semakulas (*Yozefu Ssemakula*) mācības, ko Latvijā popularizē kustība “Dzīvības straumes”.⁷⁸ Pasaulē daļa katoļu Semakulas uzskatus atzīst par neatbilstošiem nedz Bībeles, nedz katoļu baznīcas dogmatikai. Viena no Floridas štata diecēzēm (*Diocese of Pensacola-Tallahassee*, ASV), kurā viņš šobrīd darbojas, 2014. gadā paziņoja, ka viņa grāmatai *The Healing of Families* nav *Imprimatur* vai *Nihil Obstat*.⁷⁹

⁷⁴ Ignācijs Lojola, *Garīgie vingrinājumi*, tulk. Jānis Priede (Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2018), 55. lpp.

⁷⁵ *Ibid.*, 174. Lielais sākuma burts vārdā “baznīca” šajā gadījumā ir teksta tulkotāja lietots.

⁷⁶ Rich Heffern, “Changing times for Catholic retreat centers,” *National Catholic Reporter* (27 April 2007), 7.

⁷⁷ <http://katonis.lv/notikumu-kalendars/browse/1/category/rekolekcijas.html> (skatīts 04.03.2018.)

⁷⁸ <http://www.plavinudraudze.lv/2018/03/28/draudze-piedalijas-dzimtas-dziedinasanas-rekolekcijas-gulbene/> (skatīts 14.05.2018.)

⁷⁹ “Official Statement of the Diocese of Pensacola-Tallahassee regarding Rev. Yozefu B. Ssemakula,” <https://ptdiocese.org/documents/Bishop/Official%20statement%20of%20the%20diocese%20regarding%20Father%20Yuzefu%20Ssemakula.pdf> (skatīts 14.05.2018.)

Inta Blūma, kura darbojas ārpus konvencionālās reliģijas ietvara, savukārt piedāvā Jaunā laikmeta (*New Age*) idejas, Austrumu meditācijas, paškonstruētu “balto garīgumu” u. tml.⁸⁰ Par dzimti I. Blūma raksta no esenciālisma pozīcijām, uzskatot, ka katrai dzimtei ir savas īpašības, – “galvenā sievišķās būtības izpaušme ir pieņemšana, turpretī vīriešu – dāvināšana”.⁸¹ Plašu uzskatu un prakšu spektru piedāvā teologa un meditācijas skolotāja Jura Rubeņa vadītais “Elijas nams” un Integrālās izglītības institūts,⁸² kas cita starpā popularizē amerikāņu filozofa Kena Wilbera (*Ken Wilber*) teoriju. Kā jebkura ideju sistēma, šo centru pieeja nav ārpus kritikas un neder ikvienam, taču Latvijā konstruktīvas kritikas par to ir bijis ļoti maz, lielākoties aprobežojoties ar dogmatiskiem pārmetumiem mūsdienu psiholoģijas un citu reliģiju pieredzes pārņemšanā. K. Vilbera teorija ir visievainojamākā tieši tajā punktā, kas var likties pozitīvs, – mēģinājums veidot universālu teoriju. Tā ir pārāk abstrakta. Vilbers atsaucas uz pēcapgaismības atziņu par to, ka viss ir kontekstuāls un situēts (“nekas nav iepriekš dots; pasaule ir ne tikai iztvērums, bet arī interpretējums”),⁸³ taču pēcapgaismībā neiekļaujas pats mēģinājums piedāvāt visaptverošu teoriju. Problemātiska ir arī Vilbera neoplatonisma ietekmē veidotā daudzpakāpju cilvēka pilnveides shēma,⁸⁴ kas ir tik sarežģīta, ka gribot negribot spiež tās praktizētājus izmantot “garīguma industrijas” komercializētos produktus – grāmatas, mācību kursus utt. Vilbers no Junga atvasina arhetipu teoriju un raksta par dziļām struktūrām cilvēkos, taču nekādi pierādījumi šādu struktūru eksistencei netiek sniegti.⁸⁵

Garīgā līdzgaitniecība (latviešu valodā tā nereti tiek tulkota angļu valodas jēdziens *spiritual direction*) tās tradicionālā variantā ir pieeja, kurā cilvēks ticības dzīves jautājumos ir

⁸⁰ <https://sirdscels.blogspot.com/p/vidzemes-centrs.html> (skatīts 08.04.2018.)

⁸¹ Inta Blūma, *Latvietes karma. Sievišķā enerģija tuvpilnā* (b. v.: autorizdevums, 2014), 33. lpp.

⁸² <http://www.iii3.lv> (skatīts 04.04.2018.)

⁸³ Kens Vilbers, *Īsa visaptverošā vēsture*, tulk. Normunds Pukjans (Rīga: Jumava, 2011), 385. lpp.

⁸⁴ “.. ir vismaz septiņi pagrieziena punkti, septiņas nopietnas paradigmas izmaiņas, kas tiek iesaistītas, lai aizvestu jūs līdz šīs Pasaules dvēseles paradigmai” (Ibid., 251.–252. lpp.).

⁸⁵ Kens Vilbers, *Īsa visaptverošā vēsture*, tulk. Normunds Pukjans (Rīga: Jumava, 2011), 260. lpp.

regulārā kontaktā ar garīgo vadītāju. To mūsdienās praktizē ne tikai katoļi, bet arī daļa protestantu, līdz ar to šī prakse var izpausties ļoti atšķirīgi – sākot ar formalizētām attiecībām līdz neformālai pieejai, saskaņā ar to garīgais vadītājs ir vienkārši “uzticības persona garīgos jautājumos”.⁸⁶ Amerikāņu teologs Džozefs Driskills (*Joseph D. Driskill*), kas ir mācītājs Kristus mācekļu (*Disciples of Christ*) denominācijā,⁸⁷ grāmatā par garīgumu protestantismā raksta, ka liberālie (angļu val. *mainline*) protestanti,⁸⁸ atšķirībā no katolicisma, retāk izvēlēsies personisku garīgo vadītāju, jo šajā tradīcijā, viņaprāt, garīgā līdzgaitniecība lielākoties notiek mazās grupās – tās var būt grupas, kuras izveidotas savstarpējam garīgam atbalstam, vai draugi un kolēģi.⁸⁹ Tā ir vide, kurā pastāv garīgai līdzgaitniecībai vajadzīgā uzticēšanās pakāpe. Evaņģelikāļi, pielāgojot garīgo līdzgaitniecību savai tradīcijai, lieto jēdzienu “mentoring”, kas pazīstams biznesa vidē un izglītības sistēmā (piem., vecāko kursu studenti kā pirmkursnieku mentori). Katoļi un protestantu augstbazuāciskā spārna pārstāvji ir tendēti akcentēt garīgajā līdzgaitniecībā mistiscismu, hierarhijas un sakramentālisma lomu, bet evaņģelikāļi brīžiem to padara par menedžmenta projektu. Lūk, frāze no kāda mentora vēstules mentorējamajiem – “es vēlētos, lai jūs katrs izstrādātu personiskās izaugsmes projektu, kas veicinātu jūsu spēju atbilstību kādā konkrētā jomā. Tā var būt Dieva Vārda izpratne, lūgšana, prasmju apgūšana vai jebkura cita jūsu interesējoša joma. Es prasītu no jums atbildību un dotu padomu, kā īstenot projektu”.⁹⁰ Šāda racionalizēta pieeja cilvēka attiecībām ar

⁸⁶ Aleksandra e-pasts V. Tēraudkalnam 2018. gada 10. februārī (vārds pārveidots konfidencialitātes dēļ. E-pasta autors ir mācītājs Anglijas baznīcas Eiropas diecēzē).

⁸⁷ Kristus mācekļi – mūsdienās liberāls protestantisma novirziens, kas izveidojās 19. gs. sākumā ASV.

⁸⁸ *Mainline Protestantism* ir jēdziens, ar ko parasti apzīmē denominācijas, kuras savulaik bija skaitliskā vairākumā vai/un bija privileģētas. Mūsdienās tās lielākoties ir teoloģiski liberālas, tāpēc šāds tulkojums Latvijas kontekstā ir saprotamāks.

⁸⁹ Joseph D. Driskill, *Protestant Spiritual Exercises: Theology, History and Practice* (New York, Harrisburg, Denver: Morehouse Publishing, 1999), 44.

⁹⁰ Pols D. Stenlijs, Dž. Roberts Klintoni, *Mentoring: attiecības, kas veicina izaugsmi*, tulk. Vēsma Sandberga (Rīga: Baltijas Pastorālais institūts, 2017), 176. lpp.

neizzināmo un neizsakāmo ir problemātiska. Tā antropomorfi-
zē dievišķo un var vest pie vilšanās, kad cilvēks secina, ka šā-
dās iedomātās attiecībās sarunājas pats ar sevi un ar kopienas
veidotu Dieva tēlu. Kā raksta P. Tilihs, “Dievs neatrodas pri-
vātās attiecībās ar cilvēku, vienalga, vai tās būtu ģimeniskas
vai audzinošas”.⁹¹

Anglikāņu anglokatoliskā novirziena priesteris Kenets Līčs
(*Kenneth Leech*), kura grāmata “Dvēseles draugs” ir kļuvu-
si par klasiku garīgās līdzgaitniecības žanrā, neuzskata, ka
garīgā līdzgaitniecība vajadzīga visiem cilvēkiem. Viņaprāt,
daži protestanti, kuri līdz šim vairījušies no jebkā, kas pildītu
starpnieka lomu starp Dievu un cilvēku, kriet pretējā galējībā.
Viņš arī kritizē tendenci profesionalizēt garīgo vadītāju insti-
tūciju, koncentrējot to sertificētu “ekspertu” rokās.⁹²

Cilvēkiem, kuri tomēr vēlas izmantot garīgo vadītāju palī-
dzību (vai nu lai izvairītos no profesionālas “izdegšanas”, vai
citu iemeslu dēļ), jāapzinās, ka vadītāji pārstāv konkrētu tradī-
ciju, nevis kādu abstraktu garīgumu. Pat tad, ja teorētiski tiek
atzīts, ka “abi – garīgais vadītājs un cilvēks, kuru viņš vada,
ir meklētāji”,⁹³ vadītājs, tāpat kā jebkurš cits, nevar citādi, kā
skaidrot pasauli no noteikta skatpunkta. Iepriekš citētajā grā-
matā par mentoringu ir minēts nepārprotams mentora teolo-
ģiskais viedoklis, kas nebūt nav vispārpieņemts, – “es vēlētos,
lai [...] jūs veidotu to, ko es saucu par “integrētu perspektīvu”,
t. i., izpratni par Bībeli kā veselumu, katru tās grāmatu kā
veselumu”.⁹⁴ Daudzi protestantu augstbaznīciskā spārna teolo-
ģi (piem., anglokatolis Martins Torntons (*Thornton*)) uzskata,
ka ar garīgo līdzgaitniecību ir cieši saistīta regulāra privātā
grēksūdze un euharistija.⁹⁵ Tas savukārt ir nepieņemami ci-
tiem protestantiem, jo, viņaprāt, izjauc līdzsvaru starp Vārda

⁹¹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1 (Chicago: The University of Chi-
cago Press, 1951), 288.

⁹² Kenneth Leech, *Soul Friend* (Harrisburg: Morehouse Publishing, 2001),
XVI.

⁹³ *Ibid.*, 30.

⁹⁴ Pols D. Stenlijs, Dž. Roberts Klinton, *Mentorings: attiecības, kas veicina
izaugsmi*, 176.–177. lpp.

⁹⁵ Kenneth Leech, *Soul Friend* (Harrisburg: Morehouse Publishing, 2001),
79.

pasludināšanu un vakarēdienu un piešķir privātai grēksūdzei lomu, kāda Jaunās Derības tekstos nav atrodamā.

Kristietība nav guru reliģija, tāpēc ir ierobežojoši pašauties tikai uz viena vai dažu cilvēku redzējumu. Kā raksta amerikāņu benediktīniešu mūķene un kristīgā garīguma tradīciju vēstures pētniece Donaldā Korkorana (*Donald Corcoran*), “kristīgā tradīcija vienmēr ir akcentējusi, ka Kristus vai Svētais Gars ir īstie dvēseļu vadītāji. Mēs redzam tajā būtisku atšķirību no dažām citām garīgajām tradīcijām, kurās garīgā skolotāja loma ir centrāla, pat neaizstājama”.⁹⁶

Baznīcas tēvu laikā un agrīnajos viduslaikos garīgā līdzgaitniecība pamatā bija saistīta ar mūku dzīvi. Taču Rietumu monasticisms, kas pēc sākotnējās harismātiskās fāzes institucionalizējās, lielākoties nekultivēja ļoti personiskas skolotāja-mācekļa attiecības. Viens no izņēmumiem bija tuksneša tēvi – mūki, kuri apmēram 4.–6. gs. dzīvoja Ēģiptē, Palestīnā un Sīrijā un kuri praktizēja personiskās reliģiskās pieredzes tālāk nodošanu mācekļiem.⁹⁷ Vēlākos gadsimtos šī tuksneša tēvu tradīcija turpinājās *starcu* un *staricu* (krievu val. *старцы, старицы*)⁹⁸ darbībā krievu pareizticībā. Oficiālajai baznīcai pret viņiem bija un ir saglabājusies pretrunīga attieksme – no vienas puses, daudzi no viņiem ir ļoti ietekmīgi un cienīti, no otras, viņi tiek kritizēti par autoritārismu, par praksēm (pravietojumiem), ko baznīca uztver ar piesardzību, patriarhālo hierarhisko normu pārkāpšanu (*staricām* veicot darbības, kuras pareizticībā drīkst veikt tikai priesteri).⁹⁹ Līdzīga prakse sniegt pravietojumus un personiskus “gudrības vārdus” indivīdam ir sastopama tradīcijā, kura pirmajā mirklī liekas ļoti tālu no pareizticības, – pentakostismā. Mūsdienu

⁹⁶ Donald Corcoran, “Spiritual guidance,” *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, ed. Jean Lederq, Bernard McGinn, John Meyendorff (New York: Crossroad, 1985), 444.

⁹⁷ *Ibid.*, 445–446.

⁹⁸ Старцы un старицы – grūti tulkojami vārdi, kuri apzīmē cilvēkus (gan lajus, gan garīdzniekus), kuru viena no funkcijām ir garīgā līdzgaitniecība. *Starcu* un *staricu* kalpošana Krievijā atdzima 18. gs. beigās un ir saistīta ar hesihasma renesansi Grieķijā.

⁹⁹ Николай Митрохин, Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы (Москва: Новое литературное обозрение, 2006), 92–94.

pentakostu teologi (piem., Saimons Čans (*Simon Chan*)) norāda uz šo paralēli.¹⁰⁰

Tādā veidā, kā to praktizēja agrīnajā vai viduslaiku baznīcā, garīgā līdzgaitniecība, manuprāt, nav mūsdienās izmantojama, jo konteksts tolaik bija pilnīgi cits: (1) tālaika garīgās līdzgaitniecības teksti domāti galvenokārt mūkiem, daudzi no tiem bija lasītnepratēji, un vadītāja-mācekļa attiecības bija veids, kā nodot tālāk zināšanas un pieredzi; (2) garīgums neredzēti tika saprasts kā elitāra daudzpakāpju sistēma, kuras apgūvei vajadzīgi īpaši cilvēki;¹⁰¹ (3) apzināti tika veicināta cilvēka iekļaušana hierarhiskā sistēmā; (4) uzticības pakāpe, kādu šī pieeja prasa no tā praktizētājiem, “darbojas” katoļu grēknožēlas kultūrā, kurā cilvēki raduši uzticēt priesteriem savas personiskās dzīves detaļas. Mūsdienu psihoterapeitiskā kultūra nodrošina šīs pieejas dzīvotspēju. Šajā ziņā garīgā līdzgaitniecība, lai gan atsaucas uz agrīnās baznīcas tradīciju, ir mūsdienu padomdošanas “industrijas” piemērs. Tomēr jāņem vērā atšķirības – reliģiskās prakses ir veids, kādā tiek tālāk nodotas reliģiskās kopienas normas un vērtības, kas ne vienmēr ir saskaņā ar mūsdienu zinātnes atzinumiem. Spriedze starp individu un kopienai nav nekas neparasts, tā pastāv jebkurā kolektīvā, jautājums ir par to, kā attiecības starp individu un kopienai tiek risinātas un cik plaša rīcības un brīvas domāšanas telpa individam tiek atstāta. Mūsdienās garīgā līdzgaitniecība akcentē cilvēka paša izvēli un kā garīgā vadītāja darbības iezīmes min ieteikumus, kādas grāmatas izlasīt vai kādas jaunas garīgās prakses pamēģināt, kā arī norāda uz tipiskākām kļūdām ticības dzīvē.¹⁰² Šāda versija gan padara garīgās līdzgaitniecības tradicionālo modeli kā atsevišķi pastāvošu praksi vēl

¹⁰⁰ Simon Chan, *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition* (London, New York: Sheffield Academic Press, 2003), 63.

¹⁰¹ Jānis Kasiāns – 4./5. gs. mūks – ir sarakstījis vēlāk plaši izmantotu garīgās līdzgaitniecības tekstu “Konferences”, kura sākumā apraksta, kā kopā ar vēl vienu mūku centās pierunāt slaveni abatu Mozu mācīt viņus. Tas nebija viegli, jo abats bija apņēmies “atvērt pilnības vārtus tikai tiem, kuri vēlējas pa tiem ieņākt ar vislielāko uzticēšanos un sirds skumjām”. John Cassian, “Conferences,” *Conference 1. Chapter 1*, <http://www.newadvent.org/fathers/350801.htm> (skatīts 30.11.2017.)

¹⁰² Woodeene Koenig-Bricker, “What is a spiritual director?,” *The Catholic Answer* (March/April 2011), 19.

mazāk vajadzīgu, jo tās iezīmes var atrast citos veidos, piemēram, draudzībā vai vietējās draudzes dzīvē.

Draudzību kā garīgo praksi 19. gs. definēja viens no anglikāņu Oksfordas kustības vadītājiem Džons Ņūmens (*John Newman*). Pielāgošanās draugu vēlmēm, kuras ir pretējas mūsējām, viņu trūkumu pieciešana, labo īpašību pārņemšana – tas viss, viņaprāt, mūs trenē.¹⁰³ Oksfordas kustība pārņēma draudzības ideālus no klasiskās grieķu-romiešu kultūras un agrīnās baznīcas tēviem. Tās pirmie sekotāji centās tos iemiesot Oksfordas Universitātes akadēmiskajā vidē. Ietekmi atstāja arī tolaik izplatītais romantisms Eiropas kultūrā. Fridrihs Šleiermahers (*Schleiermacher*) par draudzības pamatelementu uzskatīja sarunu, kurā draugi mācās saprast viens otra attieksmes, uzskatus, problēmas, un tādējādi katrs no viņiem bagātinās un paplašina savu pasauli. Vācu teologs kritizēja patriarhālo kultūru, kura akcentēja spriestspējas dominanci pār intuīciju un jūtām. Tāpēc viņš uzskatīja, ka sievietēm jābūt tiesībām uz izglītību un ka ir atbalstāma draudzība abu dzimumu starpā.¹⁰⁴

Latvijas luterānismā piemērs pārspīlētai garīgās līdzgaitniecības izcelšanai ir Roberts Feldmanis, kuru daudzi LELB mācītāji sauc par savu garīgo tēvu. Viņš bija harismātiska personība, kurai ir paliekoša vieta 20. gs. luterānisma vēsturē. Tomēr praksē veidot ciešas attiecības ar saviem “garīgajiem dēliem”, kā nereti tika saukti viņa tuvākie sekotāji, parādās šādas pieejas ēnas puses – nekritiska sajūsmināšanās un “tēva” uzskatu akla pārņemšana, dažiem viņa sekotājiem centieni atdarināt viņu esot daudz radikālāki par viņu pašu.¹⁰⁵ Viņa vadītie dievkalpojumi Mežaparkā daudziem palikuši atmiņā ar

¹⁰³ Nils S. Konstantinovs, “Oksfordas kustība: vīriešu draudzība kā reliģiska prakse”, *Dzimtes konstruēšana III*, sast. Deniss Hanovs, Ilze Jansone, Kārlis Vērdiņš (Rīga: Avens un partneri, 2015), 245. lpp.

¹⁰⁴ *Women and Religion: The Original Sourcebook of Women in Christian Thought*, ed. Elizabeth A. Clark, Herbert Richardson (New York: HarperCollins Publishers, 1996), 187.

¹⁰⁵ Uz to atmiņās norāda Māris Sants (tolaik Rīgas Kristus ev. lut. draudzes mācītājs) – “savu reizi mēs, dēli, atdarinādami viņu, esam paķēruši un ar savu līdzināšanos kariķējuši gan viņa neiecietību pret kādu notikumu, gan iznīcinošo kritiku” (Māris Sants, “Dēli par tēvu”, *Svētdienas Rīts*, 5. aug. (2000), Nr. 29, 5. lpp., http://www.robertsfeldmanis.lv/lv/?ct=publikacija_par_rf&&fu=a&id=1282568583 (skatīts 04.12.2017.)

tajos valdošo sirsnīgo atmosfēru un viņu pašu kā labu sprediķotāju, taču viņu atceras arī kā autoritāru cilvēku, kas nepieļāva diskusijas. Aizputes autonomās evaņģēliski luteriskās draudzes mācītājs Varis Bitenieks atceras: “Viņš ļoti labprāt runāja par mazo Kristus ganāmo pulciņu. Viņš tādā ziņā atkal izveidoja dalījumu “pasaules luterāņi un īpašie Latvijas luterāņi”. Doma, ka Latvijā ir īstās luteriskās baznīcas saknes (paliekas) no M. Lutera laikiem, kas gaida savu augšāmcelšanos.”¹⁰⁶

Nobeigums

Vairums rakstā minēto garīguma tradīciju un prakšu ir izmantojamas dažādi – tās var būt atbrīvojošas, bet var arī veicināt heteronomiju (jēdziens, ar kuru P. Tillihs apzīmē apspiedošu reliģiju). “Heteronoma autoritāte parasti sevi izsaka mīta un kulta valodā.”¹⁰⁷ Vairākas garīgās prakses – grēksūdze, garīgā līdzgaitniecība – ir saistītas ar filozofa Mišela Fuko (*Michel Foucault*) analizēto Rietumu pasaulē gadu simtiem pastāvošo koncentrēšanos uz atzīšanos, dažādam metodēm mudinot cilvēku nosaukt vārdā nodarījumus, kurus kopiena uzskata par nepieņemamiem, vai runāt par līdz galam nepasakāmo (Dievu, ticības pieredzi). “Cilvēks Rietumos ir kļuvis par atzīstošos dzīvnieku.”¹⁰⁸ Mūsdienās tas turpinās jurisprudences un medicīnas praksēs, transformējies dzeltenajā presē populāros slavenību atzīšanās stāstos. Ja uztverti nekritiski, problemātiski ir arī iepriekš aprakstītie reliģisko autoritāšu it kā Dieva vārdā konkrētiem cilvēkiem vai kopienai pausti “pravietiski” vārdi vai kategoriski apgalvojumi (“Dievs man teica”, “Bībele tā saka” ir pazīstamākie šādas pozīcijas retoriskie elementi).

Garīgums ir saistīts ar pašsaprotamu cilvēka vēlmi līdzdalīt citiem savu pārliecību, taču tā var izpausties kā nekritiska

¹⁰⁶ Vara Bitenieka e-vēstule V. Tēraudkalnam 2018. gada 10. augustā.

¹⁰⁷ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 84.

¹⁰⁸ Mišels Fuko, *Seksualitātes vēsture*. I sēj. Zinātgriba, tulk. Irēna Auziņa (Rīga: Zvaigzne ABC, 2000), 42. lpp. Savas personiskās dzīves, arī seksualitātes, atklāšana citiem ir katoļu kustības “Dzīvības straumes” ieteikta prakse – kustības rokasgrāmatas sadaļā, kurā runāts par katoļu baznīcas noliegtām seksuālām praksēm (piem., masturbācija), ieteikts: “par progresu un grūtājiem brīžiem regulāri atskaitieties vismaz vienam cilvēkam” (*Programma “Dzīvības straumes”* (Rīga: Dzīvības straumes, 2011, 179. lpp.)).

sava redzējuma izcelšana. Tas nav raksturīgi tikai reliģiskajai videi, jo kategoriskus viedokļus par garīgumu pauž arī sekularizētu pieeju pārstāvji. Piemēram, nesen latviski izdotā grāmatā par eneagrammām apgalvots: “Uz veselumu jeb nobrieduša cilvēka personību ir tikai viens ceļš neatkarīgi no tā, kā to nosaucam vai kādu uztveres pārmaiņu un izaugsmes sistēmu organizējam.”¹⁰⁹ Grāmatā runāts par patiesā “es” atrašanu. Ārpus tās lappusēm paliek jautājums par to, vai patiesais “es” vispār eksistē vai drīzāk cilvēka personība ir plūstoša, mūžam mainīga un tāpēc viņa dzīvesstāsts būs nevis viengabalains, bet vienmēr konstruēts, izceļot vai noklusējot dažādos apstākļos atšķirīgus aspektus, un cilvēks nebūs savas bērnības “gūsteknis”. Gordons Olports (*Gordon Allport*) jau 1960. gadā izšķīra kontinuitātes un diskontinuitātes teoriju. Daļa personības attīstības teoriju akcentē kontinuitāti un uztver personību kā slēgtu sistēmu. Tās uzskata, ka prasmes, ieradumi un citas iezīmes akumulējas cilvēkā un tā personības attīstībā rada galvenokārt kvantitatīvas izmaiņas. Citas teorijas akcentē, ka attīstības gaitā cilvēks piedzīvo būtiskas pārmaiņas, un cilvēka personību uzskata par atvērtu un aktīvu dzīves pieredzes integrēšanas procesu.¹¹⁰

Izpratne par garīgumu bieži tiek “miksēta” ar vienkāršotām, masām pielāgotām psiholoģijas pieejām. Tikpat problemātisks ir garīgums, kas primāri kalpo indivīda pašrealizācijas vajadzībām, pārvēršoties par tehnoloģiju manipulēšanai ar Dievu. Patēriņa kultūras apstākļos, kad identitātes bieži tiek veidotas un nostiprinātas ar patēriņa starpniecību, risku iespējamība tiek veicināta. Teoloģijas uzdevums ir šādu izpratni dekonstruēt, uzdodot kritiskus jautājumus. Tas var nozīmēt jaunu jēdzienu izmantošanu, jo vārds “garīgums” ir pārāk no-vazāts, vai izvairīšanos no šī vārda lietošanas.

Šajā rakstā vairākkārt citētā Lutera darbus, kuros teoloģiskas atziņas mijas ar sadzīviskām detaļām un reformatoram raksturīgu piparotu valodu, iespējams izmantot kā modeli līdzsvarotai pieejai (gan apzinoties reformatora impulsīvo raksturu un viņa tekstu nesistēmiskumu). Lutera izvairās no

¹⁰⁹ Sūzena Cīrhere, *Eneagrammas garīgums: ceļš uz kontemplatīvu dzīvi* (Rīga: Zvaigzne ABC, 2015), 158. lpp.

¹¹⁰ Barbara Engler, *Personality Theories: An Introduction* (Wadsworth, Cengage Learning, 2014), 239–240.

religiiski filozofiskām spekulācijām, jo, viņaprāt, “kristīga dzīve pastāv un ir ietverta lietās – ticībā, mīlestībā un krustā”.¹¹¹ Lutera “Galda runās” teikts: “Sargieties no pārmērīgas garīguma uzsvēršanas! Ir skaidrs, ko Dievs dod, to Viņš dod redzamā un dzirdamā veidā, un mums tas jāuzņem kā garīga lieta.”¹¹² Lutars arī reālistiski noraidīja pieņēmumu, ka dzīve iedomātā “garīgotā” realitātē tālu prom no ikdienas baudām būtu mazāk pakļauta izaicinājumiem – “bieži vien notiek tā, ka cilvēki, kuri vienmēr ir skaidrā prātā, visspēcīgāk izjūt kārdinājumus”.¹¹³

Noslēdzot jāatzīst, ka jautājums par garīgumu ir jautājums par to, kas ir kristietība. Uz to nav un nebūs vienas atbildes, jo tradicionālistu radītās kristietības versijas atšķirsies no postmetafiziskiem modeļiem, kuri stabili dogmatisku kategoriju vietā meklē radošus veidus, kā Bībeles stāsti var pārveidot cilvēku dzīvi.¹¹⁴ Kristietības vēsturē atrodami gan mēģinājumi izmantot tehnoloģijas, lai manipulētu ar Dievu, gan apzināšanās, ka Dievs nav ietverams cilvēku sajūtu un priekšstatu telpā. Saskarsmi ar Dievu labi raksturo Vecās Derības stāsts par Jēkabu (1Moz 32: 23–33), kas naktī cīnījās ar svešinieku, tā arī neuzzinot, ar ko viņš sastapies. Iespējams, ka tas bija Dievs, bet varbūt eņģelis, vīzija, sapnis vai kas cits – jūdaistu, kristiešu un musulmaņu komentatori piedāvā dažādus skaidrojuma. “Nedrošības elementu nav iespējams izslēgt no ticības, tas jāpieņem,”¹¹⁵ atgādina P. Tillihs. Šajā ziņā protestantismā pazīstamā Fanijas Krosbijas (*Fanny Crosby*) sacerētā dziesma “Apziņa droša, Jēzus ir mans!”¹¹⁶ lai arī izsaka daudzu cilvēku emocijas, tomēr sludina problemātisku teoloģiju, jo agri vai

¹¹¹ Mārtiņš Lutars, *Galda runas* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2011), 95. lpp. Jāņem gan vērā, ka “Galda runas” ir Lutera līdzgaitnieku sastādīts tekstu kopums. To autorība ne vienmēr ir skaidra.

¹¹² *Ibid.*, 57. lpp.

¹¹³ Mārtiņš Lutars, *Pāvila vēstules galatiešiem skaidrojums* (Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2010), 437. lpp.

¹¹⁴ Par postmetafizisko pieeju skat.: Lisa Isherwood, “Jesus Past the Posts: An Enquiry into Post-metaphysical Christology,” *Post-Christian Feminisms: A Critical Approach*, ed. Lisa Isherwood, Kathleen McPhillips (Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing, 2008), 201–210.

¹¹⁵ Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Brothers, 1958), 16.

¹¹⁶ Dziesmas tekstu latviešu valodā skat. metodistu dziesmu grāmatā (*Dziesmu grāmata* (Rīga: Latvijas Apvienotā metodistu baznīca, 2015)), 56. dziesma.

vēlu cilvēks saskaras ar Dieva prombūtnes pieredzi.¹¹⁷ Cilvēks, kas nav gatavs dzīvot spriedzē starp zināmo/nezināmo, šaubām/paļāvību, emociju pārpilnību / emocionālu “sausumu”, riskē palikt ticībā kā viltus patvērumā. Populārā retorika par Dieva gribu indivīda dzīvē (neuzdrošinoties vaicāt, vai šāds “lielplāns” vispār Dieva prātā eksistē), sentimentālām attiecībām ar Jēzu un vainas apziņa, ja šādas sajūtas nav, ir veids, kā vismaz uz kādu laiku uzturēt šādu “garīgu burbuli” ap cilvēku. Šai ticības pieredzei ir alternatīva, ko labi formulējis mūsdienu filozofs Ričards Kērnijs (*Richard Kearney*), – “svešinieks manā priekšā gan ir Dievs (transcendentais Viesis), gan nav Dievs (manu projekciju un pieņēmumu ekrāns). Ticība “izlec” no šīs spriedzes”.¹¹⁸

Šādai pieejai ir praktiskas konsekvences, jo tā maina attieksmi pret lielu daļu ierasto garīgo prakšu, piemēram, lūgšanu, kura vairs nav lūdzējam vēlamā rezultāta izlūgšanās no visvarena un nemainīga, seno laiku monarham līdzīga Dieva. Tas atceļ arī ierasto reliģisko retoriku, jo, kā raksta D. Bonhēfers, “attiecības ar Dievu nav “reliģiskas” attiecības ar augstāko, visvarenāko un vislabāko būtņi, ko vien varam iedomāties. [...] Mūsu attiecības ar Dievu ir jauna dzīve un eksistence priekš citiem”.¹¹⁹ “Priekš citiem” gan skan pārāk patronizējoši, tāpēc precīzāk būtu teikt “ar citiem”. K. Rāners, lai arī ne tik radikālā veidā kā D. Bonhēfers, pauž līdzīgu domu, sakot, ka “nākotnes garīgums būs Kalna svētrunas garīgums”.¹²⁰ Mēs varam līdz ar sinoptiskajiem evaņģēlijiem akcentu likt uz praktisku

¹¹⁷ Jautājums par pestīšanas drošību evaņģelikāļu aprindās vēl aizvien tiek diskutēts. Džeims Pākērs (*James Innell Packer*) – pazīstams mūsdienu anglikāņu konservatīvā spārna teologs – raksta, ka evaņģelikālisma idejiskie priekšteči puritāņi 17. gs. uzskatīja pestīšanas drošību par ko īpašu, kas nošķirams no ticības un nav būtisks. Pretēji tam metodisma dibinātājs Džons Veslijs (*John Wesley*) nošķīra kalpa ticību no dēla ticības, kurai ir šāda pārliecība (taču tā nav garantija, ka cilvēks paliks ticībā līdz galam). James I. Packer, *Knowing God* (London, Sydney etc.: Hodder and Stoughton, 1973), 251.

¹¹⁸ Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God after God* (New York: Columbia University Press, 2010), 15.

¹¹⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (New York: Collier Books, 1972), 181.

¹²⁰ Karl Rahner, *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality* (New York: Crossroad, 1983), 19.

kalpošanu, kurā Kristu ieraugām citos cilvēkos. Cita iespēja ir johanniskajā tradīcijā vai ar Pāvila vārdu saistītos tekstos saskatīt vienību ar Kristu kā saplūšanas piedzīvojumu, kā progresējošu sadraudzību ar Dievu, lai gan ne visi pētnieki Jāņa evaņģēlijā saskata misticismu.¹²¹ Un, protams, varam pēc iespējas mēģināt savietot šos teksta lasījumus. Bet, lai kādu variantu izvēlamies, ir būtiski atzīt savu neziņu un robežas.

Summary

Christian spirituality and P. Tillich's Protestant Principle

The aim of this article is to analyse how various types of Christian spirituality and practices related to them correspond with the Protestant Principle elaborated by Paul Tillich. He does not use the word 'Protestant' in its traditional historical-denominational sense. According to him all truth-claims should include self-negation. The Protestant Principle is violated in all cases when relative (ideologies, structures, practices) is made absolute. It equally applies to cases when Roman Catholicism, especially its pre-Vatican II ecclesiology that places authority of the church and its hierarchy above everything else and also to uncritical exultation of experience (Pentecostal movement), written text (Protestant orthodoxy) and reason (Protestant liberalism). The author writes about importance of a local Christian community, 'worldly' spirituality and faith mysticism as ways of practising faith that can serve as an antidote to violations of the Protestant Principle. For example, a believer can think that he talks to God (favourite Evangelical slogan of personal relationships with Jesus) but at one moment he painfully may realise that he is talking to himself and to the image of God constructed by the community he belongs to. The author also pays attention to two spiritual practices – retreats and spiritual direction. Both of them are filled with diverse content that can be liberating

¹²¹ Fakti, ka Jāņa ev. nav ekstātiskas pieredzes aprakstu un Jņ 3:3 minētā atdzimšana skaidrojama kā process, kas sākas kristībās un turpinās ticībā, var kalpot par pamatu, lai noliegtu mistisko dimensiju šajā tekstā. Jāņa ev. gan runā par dievišķo imanenci, savstarpēju iemājošanu (Jņ 17:21). Alan C. Mitchell, "Mysticism in the New Testament," *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, ed. Julia A. Lamm (Oxford, Malden: Blackwell Publishing, 2013), 113.

and healing for individuals. Contemporary consumer culture intensifies diversification of offers coming from various Christian groups and traditions branded as products to be consumed. But we should be aware of the reality that practices just mentioned as well as others (like private confession) can be used also to turn people into “confessing animals” (M. Foucault), technologies of imposing dualistic understanding of self and sustaining culture of guilt (especially in the field of sexuality).