

Ph.D.

UNA STRODA

VAI SIEVIEŠU ORDINĀCIJA NOVEDĪS PIE GEJU LAULĪBĀM? NETRADICIONĀLA ORDINĀCIJA UN NETRADICIONĀLA LAULĪBA¹

Masu informācijas līdzekļos kā atbilde uz jautājumu, kāpēc Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca (LELB) neordinē sievietes, periodiski izskan apgalvojums, ka sieviešu ordinācija ir solis uz “geju laulību” atzīšanu, jo “metode, kas atļāva Rietumu baznīcām svētīt viendzimuma pārus, izrietēja pēc tam, kad atļāva ordinēt sievietes”². Saskaņā ar konservatīvo teoloģisko viedokli, ko pārstāv LELB, sieviešu ordinācija ir pretrunā gan ar Rakstiem, gan ar baznīcas tradīciju. Mans pētījums koncentrējas uz apgalvojuma otro daļu par baznīcas tradīciju un izvērtē, vai tiešām gadsimtiem ilgā tradīcija sieviešu ordinācijas jautājumā ir bijusi konsekventa un nemainīga un vai atkāpšanās no tās ietekmētu tradicionālās laulības institūciju un novestu pie viendzimuma laulību akceptēšanas baznīcā. Šī darba mērķis ir turpināt diskusiju sieviešu ordinācijas jautājumā un, atzīstot debašu komplicētību, izgaismot šīs diskusijas jaunākos argumentus, tā veicinot turpmākās pārrunas.

1 Raksts tapis Latvijas Luterāņu sieviešu teoģu apvienības pētījumu konkursa “Studentu un pētnieku izstrādāto pētījumu finansēšana dzimumu līdztiesības jautājumos” ietvaros.

2 *Arhibīskaps Vanags: “Sieviešu ordinācija ir solis uz geju laulību atzīšanu”*, 2016. gada 12. augusts, <https://jauns.lv/raksts/zinas/18352-arhibiskaps-vanags-sieviesu-ordinacija-ir-solis-uz-geju-laulibu-atzisanu>

Tā kā apgalvojums, ka sieviešu ordinācija novedīs pie “geju laulībām”, ir divdaļīgs, arī manam pētījumam ir divas daļas: pirmkārt, tas pievēršas jautājumam par sieviešu ordinācijas tradīciju un, otrkārt, pieņemot, ka ar “geju laulībām” tiek saprasta netradicionāla laulība, tas apskata tradicionālās laulības konceptu, tā veidošanās tradīciju un jautājumu, vai tiešām izmaiņas baznīcas attieksmē pret sieviešu ordināciju varētu potenciāli novest pie viendzimuma laulību atzišanas.

Jēdziena skaidrojums Jēdziens “tradīcija” nāk no latīņu vārda *tradere*, kas nozīmē ‘nodot, atdot tālāk’: tradīcija ir izpratne, atziņas, zināšanas, dzīvesveids, tikumi, kas tiek nodoti no paaudzes paaudzē un kam ir simboliska vai īpaša nozīme, kuras aizsākumi meklējami tālā pagātnē. Ar tradīciju vispārējā nozīmē parasti tiek saprasts tas, kas ilgi pastāvējis un regulāri atkārtojas. Attiecībā uz baznīcas tradīciju tiek runāts par mācības un reliģiskās prakses nodošanu no paaudzes paaudzei un par “tradicionālām” sevi mēdz saukt tādas baznīcas, kas uzskata, ka savu mācību un reliģisko praksi ir saņēmušas no Kristus, no apustuļiem un no baznīcas atzītām autoritātēm, un ko tās saglabā un nodod tālāk nākamajām paaudzēm.³ Luteriskā baznīca arī piebilst, ka par autoritātēm uzskata reformatorus un par visa mērauklu un normu – Svētos Rakstus, tādēļ mācības, kas nav pamatotas Rakstos, nav ieviešamas. Gadījumā, ja baznīca pieļauj netradicionālu jaunieviesumu un atsakās no līdzšinējiem uzskatiem par labu kādiem citiem, tas notiek tikai tad, ja jaunais tiek atzīts par apustuliskās mācības radošu tālāknodošanu, nevis ir attiešanās no agrāko baznīcas paaudžu vērtībām.

Tātad tradīcijai ordinēt sievietes būtu jābūt pamatotai Rakstos vai vismaz jābūt pastāvējušai kā senai baznīcas praksei, ko akceptējušas baznīcas autoritātes. Ne vienā, ne otrā jautājumā nav teoloģiskas vienprātības. Ir neskaidrības par pašu ordinācijas jēdzienu: kādā veidā tā notika, kādiem amatiem un kas tika saprasts ar “ordināciju”.⁴ Tāpat atšķiras arī izpratne par ordinācijas mērķiem un tradicionālajām funkcijām: atkarībā no kristīgās konfesijas ordinācija nozīmē vai nu sakramentu pārvaldīšanu, vai tiesības mācīt un sludināt; šodien aizvien lielāks uzsvars ir uz izpratni par ordināciju kā par kalpošanu.⁵ Ņemot vērā Jaunās Derības laikmeta pētnieku atzinumus un to, kas mūsdienās zināms par kristietības pirmsākumiem un kristīgo kopienu veidošanos un struktūru, tiek apšaubīts, vai ir iespējams tradīcijas sākumus reducēt uz primitīvu

3 Bonnidell Clouse and Robert G. Clouse, eds., *Women in Ministry. Four Views* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1989), 26.

4 James R. Beck et al., *Two Views on Women in Ministry*, revised edition (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 126, 219–223.

5 Clouse, op. cit., 144.

formulu, ka no divpadsmit apustuļiem radās mācītāji, priesteri un bīskapi un ka tie tātad būtu ordinācijas tradīcijas sākumi.⁶ Tāpat arī nebija striktu ierobežojumu attiecībā uz dzimumu. Ir vēsturiskas liecības, ka līdz 13. gadsimtam gan vīrieši, gan sievietes tika “ordinēti” dažādiem amatiem pilnā vārda “ordinācija” nozīmē, kādā to saprata tajā laikā: sievietes bija gan abates, gan mūķenes, gan diakones, gan bīskapes un prezbiteres.⁷ Tātad ilgāk nekā pusi no kristietības vēstures “ordinācija” nenozīmēja to pašu, ko ar ordināciju saprot šodien, un tāpēc vien “ordināciju” nav iespējams viennozīmīgi formulēt un pasniegt kā senu baznīcas tradīciju.

Sieviete baznīcas tradīcijā

Taču var runāt par kādu citu, vēsturiski labi apliecinātu baznīcas tradīciju, kura tiešā veidā saistīta ar sieviešu ordināciju un kurā baznīcas nostāja ir bijusi visai skaidra: baznīcas attieksme pret sievieti. Vēsturiski pret sieviešu ordināciju ir pastāvējis tikai viens arguments: sievietei ir iedzimts ontoloģisks defekts, tādēļ viņa nevar tikt ordinēta.⁸ Domu par sievietes nepilnvērtību ilgi pirms kristietības sākumiem bija formulējis Aristotelis: vīrietis pēc dabas ir pilnīgs, attīstīts un nobriedis sugas pārstāvis, kas atbilst normai, kamēr sieviete ir defektīva un nepilnvērtīga, neizdevies vīrietis un kā tāds – dabas kļūda, tāpēc viņai ir nepieciešams pakļauties vīrieša autoritātei.⁹ Tā kā baznīcēvis un agrīno kristietību kopumā tās pamatdoktrīnu veidošanās laikā ietekmēja grieķu filozofija, tad teologi sievietes zemāko stāvokli gadsimtiem ilgi turpināja uzskatīt par dabisku: sieviete ir augstāka par vergu, jo ir brīva, taču atšķirībā no vīrieša nav radīta

6 John O'Brien, *Women's Ordination in the Catholic Church* (Eugene: Cascade Books, 2020), 34, 138–190.

7 Gary Macy, “The Ordination of Women in the Early Middle Ages”, in *History of Women and Ordination: The Ordination of Women in a Medieval Context*, Vol. 1, eds. Bernard Cooke and Gary Macy (Lanham: The Scarecrow Press, 2002), 6–8. Arī Gillian Cloke, *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, 350–450 A. D.* (London: Routledge, 1995); Gary Macy, *The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy in the Medieval West* (Oxford: Oxford University Press, 2008); *Ordained Women in the Early Church: A Documentary History*, eds. and trans. Kevin Madigan and Carolyn Osiek (John Hopkins University Press, 2005); Elizabeth Gillan Muir, *A Women's History of the Christian Church: Two Thousand Years of Female Leadership* (Toronto: University of Toronto Press, 2019); Ruth A. Tucker and Walter L. Liefeld, *Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present* (Grand Rapids: Zondervan, 1987); John Wijngaards, *The Ordination of Women in the Catholic Church. Unmasking a Cuckoo's Egg Tradition* (New York: Continuum, 2001), 139–146.

8 William G. Witt, *Icons of Christ. A Biblical and Systematic Theology for Women's Ordination* (Baylor University Press, 2020), 21; O'Brien, *Women's Ordination*, 129–134.

9 Karl Lehmann, “Place of Women”, in *The Church and Women. A Compendium*, ed. Helmut Moll (San Francisco: Ignatius Press, 1988), 14.

aktīvi iesaistīties politiskās un sabiedriskās norisēs. Piemēram, Tertuliāns (155–220) dēvēja sievieti par “sātana iemiesojumu”, Dieva tēla postītāju un galveno vaininieci Dieva Dēla nāvē; savukārt Origenis (184–253), citējot Pāvilu, rakstīja, ka “sievietei neklājas runāt baznīcā pat tad, ja viņai izdodas pateikt kaut ko svētu vai izcilu, jo tas vienalga nāktu no sievietes mutes”; un Joans Hrizostoms (347–407) norādīja, ka sievietes vieta ir mājās pie pavarda, jo šādu kārtību nosaka vīrieša ontoloģiskais pārkums pār sievieti.¹⁰

Teoloģiski nozīmīgākais posms baznīcas attieksmē pret sievieti bija 13. gadsimts, kura laikā darbojās Bonaventura (1221–1274) un Akvīnas Toms (1225–1274).¹¹ Bonaventura savos izteikumos norādīja uz sakramentālo simbolismu, saskaņā ar to tikai vīrietim ir dabas dota spēja simboliski reprezentēt Jēzu Kristu. Šis simbolisms balstās radīšanas stāstā, kurā Dievs vispirms rada Ādamu kā pirmo cilvēku un tikai tad no Ādama ribas rada levu, tā veidojot “harmonisku kārtību” kā paradigmu attiecībām starp vīrieti un sievieti. Ieva ir simbols zemākam saprātam, vājumam, nestabilitātei un nespējai nepastarpināti uztvert dievišķo gudrību, tāpēc tikai vīrieši var tikt ordinēti.¹² Savukārt Akvīnas Toms izvērtēja jautājumu par ordināciju saskaņā ar katra dzimuma spēju uzņemties vadošas lomas. Atbildot uz jautājumu, vai Kristus būtu varējis savās zemes gaitās ienākt kā sieviete, Akvīnas Toms skaidro, ka Dievam nepiedienētu pieņemt sievietes formu, jo Kristus misija bija būt par skolotāju, vadītāju, līderi, kas vada cīņā uz Kristus uzvaru¹³, – visi šie uzdevumi neatbilst sievietes darbības lokam. Nākamo paaudžu teologi vai nu vienkārši atkārtoja šos argumentus kā “sistemātiski formulētus un plaši izplatītus kristiešu uzskatus”, vai atsaucās uz “tautas gudrību”, ka sievietes pēc dabas ir zemākas kārtas būtnes ar vājāku intelektu un nenoturīgām emocijām.¹⁴ Līdz ar reformāciju un tās īpašo uzsvāru uz cilvēka grēcīgumu vēl vairāk tika izcelts Radīšanas stāsta motīvs (1Moz 3), ka sieviete ir pavadinātāja un viņas dēļ pasaulē ienācis grēks.¹⁵ Tātad šodienas konservatīvā tradīcija liegt ordināciju sievietēm lielā mērā balstās uz viduslaiku uzskatiem un “tautas gudrību” neordinēt sievietes, kas savukārt atsaucas uz baznīctēviem, kuri pieņēma, ka tradīcija neordinēt sievietes ir pastāvējusi vienmēr un visos laikos.¹⁶

10 Witt, op. cit., 21.

11 Pilns saraksts ar tiem viduslaiku teologiem, kas izteikuši savu viedokli par sievietes lomu baznīcā, atrodams šeit: Wijngaards, *Ordination of Women*, 59–67.

12 John Hilary Martin, “The Ordination of Women and the Theologians in the Middle Ages”, in *History of Women and Ordination*, 60–61.

13 Ibid., 99.

14 Ibid., 73–80.

15 Witt, op. cit., 26.

16 Martin, “Ordination of Women”, 104.

Bieži baznīcas tradīciju ordinēt tikai vīriešus pamato ar to, ka Jēzus izvēlējās divpadsmit apustuļus un ka visi bija vīrieši. Kaut arī viņa sekotāju vidū bija sievietes un ir pietiekami daudz liecību, ka citās situācijās Jēzus nepakļāvās patriarhālām sociālām normām, apustuļi bija vīrieši. Taču divpadsmit apustuļu izvēle ir drīzāk saistāma nevis ar Jēzus plāniem dibināt nākotnes baznīcu kā institūciju, bet gan ar tieši pretējiem nodomiem. Kopš 20. gadsimta sākuma Jaunās Derības laikmeta pētniecībā dominē viedoklis, ka laikabiedri Jēzu uztvēra nevis kā jūdu mācītāju vai revolucionāru domātāju un aktīvistu, bet kā apokaliptisku pravieti, kas sludināja drīzu Dieva valstības iestāšanos. Jau apmēram 150 gadus pirms Kristus nākšanas sāka izplatīties jūdu apokaliptiskās eshatoloģijas idejas, kuru pamatā bija duālisms, izpratne par Romas impēriju kā ļaunuma iemiesojumu un gaidas uz tuvākajā nākotnē paredzēto nenovēršamo pēdējo cīņu, kurā Dievs uzvarēs ļaunumu, pienāks laiku beigas un iestāsies Dieva valstība.¹⁷ Jēzus un viņa sekotāji pārstāvēja tieši šo jūdaisma atzaru, kā to, piemēram, apliecina Mk 9:1: “Patiesi es jums saku: daži no tiem, kas šeit stāv, nāvi nebaudīs, pirms nebūs redzējuši Dieva valstību ar spēku atnākam.” Arī apustulis Pāvils ticēja, ka Kristū apsolītais laiks jau ir pienācis un otrā atnākšana gaidāma vistuvākajā laikā:¹⁸ “turklāt jūs esat apjautuši šo brīdi, kad ir pienācis laiks mosties no miega, jo pestīšana mums tagad ir tuvāk nekā toreiz, kad sākam ticēt.” (Rom 13:11) Šajā kontekstā ir labāk izprotams, kādēļ Jēzus izvēlējās divpadsmit tieši vīriešu kārtas mācekļus. Jēzus laikā bija atlikušas tikai divas no Izraēla divpadsmit ciltīm, taču vienlaicīgi pastāvēja cerība, ka līdz ar eshatoloģisko piepildījumu un Mesijas atnākšanu tiks atjaunota sākotnējā pilnība, kuras izpausme bija divpadsmit Izraēla ciltis. Tādējādi, izvēloties divpadsmit apustuļus, Jēzus pasludina, ka eshatoloģiskais laiku piepildījums ir tuvu un ka viņš ir nācis sapulcināt kopā visas divpadsmit Izraēla ciltis.¹⁹ Divpadsmit apustuļu simbolismam ir nozīme tikai jūdu kontekstā, pašos kristīgās kustības sākumos; tiklīdz kristīgā vēsts sāka izplatīties ārpus Palestīnas, šim simbolam zuda nozīme un vērtība un pēc viņu nāves divpadsmit apustuļi netika aizstāti ar jauniem apustuļiem, kas turpinātu simbolismu.²⁰

Izmaiņas 20. gadsimta teoloģijā

Tāpat baznīcas attieksmē pret sievieti kopš pašiem kristietības sākumiem dominējis priekšstats, ka viņa ir nepilnvērtīga būtne ar ontoloģisku defektu vai pat nepilnīgs,

17 Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

18 Geoffrey Kirk, *Without Precedent. Scripture, Tradition, and the Ordination of Women* (Eugene: Wipf & Stock, 2016), 50–51, 64.

19 Beck, op. cit., 69; Kirk, op. cit., 42ff; O'Brian, op. cit., 141; Witt, op. cit., 264ff.

20 O'Brian, op. cit., 142.

neizdevies vīrietis un tādēļ sievietei nevar uzticēt mācītājas amatu. Taču ap 20. gadsimta vidu notika svarīgs teoloģisks pavērsiens: uzskats par sievietes ontoloģisko nepilnību izzuda un visas lielākās kristīgās konfesijas apliecināja, ka vīrieši un sievietes pēc savas būtības ir morāli un intelektuāli vienlīdzīgi.²¹ Kā atbilde jaunajai teoloģiskajai attieksmei pret sievieti parādījās vairākas jaunas teoloģiskās pozīcijas. Neviena no šīm pozīcijām nepārstāv tradicionālo, gadsimtiem dominējušo viedokli par sievietes būtību, jo noliedz argumentus, kas sakņojās antīkajā idejā par sievietes nepilnīgumu. Viena no jaunajām teoloģiskajām pozīcijām ir atziņa, ka vairs nav nekādu iemeslu liegt ordināciju sievietēm. Otra ir katoliskā pozīcija, kas pamatojas uz sakramentālo principu, balstītu idejā, ka Jēzus izvēlējās divpadsmit apustuļus un visi bija vīrieši. Trešā, konservatīvā protestantiskā pozīcija tagad atzīst, ka vīrieši un sievietes ir vienlīdzīgi savā būtībā, tomēr uzsver, ka katram dzimumam ir sava "loma": saskaņā ar radīšanas kārtību vīrieša loma ir vadīt un būt par autoritāti, kamēr sievietes loma ir pakļauties.²² Tikai vīrieši drīkst ieņemt vadošus amatus publiskajā sfērā, kamēr sievietes sfēra ir mājas. Kaut arī tiek uzsvērts, ka abi dzimumi viens otru papildina, tomēr pēc būtības šī pozīcija paredz dzimumu hierarhiju. Interesanti ir tas, ka, lai arī sievietes un vīrieši ir vienlīdzīgi un vienīgā atšķirība ir viņu dažādās "lomas" baznīcā, šie lomu radītie ierobežojumi attiecas tikai uz sievietēm.²³ Tikai tāpēc, ka viņas ir sievietes, viņām tiek liegtas zināmas vīriešiem paredzētās "lomas", kamēr vīriešiem netiek liegtas nekādas lomas.

Arguments, ko šodien līdztekus burtiskai Rakstu interpretācijai visbiežāk lieto, liedzot ordināciju sievietēm, tiek balstīts tradīcijā: mūsdienu baznīca nevar ordinēt sievietes, jo pastāv gadsimtiem sena universāla tradīcija neordinēt sievietes un sieviešu ordinācija būtu jaunieviesums. Taču, kā redzam, tradīcija nav bijusi nepārtraukta, jo izpratne par sievieti kā nepilnīgu zemāka līmeņa būtņi mainījās uz "lomu" paradigmu, kas piedēvē katram dzimumam raksturīgas "lomas". Tātad tēze par tradīcijas kontinuitāti un atsaukšanos uz gadsimtiem ilgu baznīcas tradīciju neordinēt sievietes ir problemātiska: ja ir noticis pārrāvums un radušies jauni iemesli tradīcijas uzturēšanai, tā vairs nav sena, bet gan jauna tradīcija. Šajā gadījumā jaunieviesums būtu nevis sieviešu ordinācija, bet gan jaunie baznīcas argumenti, balstīti uz jauno izpratni par atšķirīgām dzimumu "lomām". Ja tradicionālais iemesls, kas neļāva sievietēm tikt ordinētām, vairs nepastāv, tad secinājumam vajadzētu būt, ka sievietes var tikt ordinētas. Ja prakse vēl izskatās tāda pati, bet teoloģija un iemesli šai praksei jau ir citi, tā vairs nav senas tradīcijas uzturēšana.

21 Witt, op. cit., 29; O'Brian, op. cit., 138.

22 Witt, op. cit., 33.

23 Ibid., 43-44.

No konservatīvā viedokļa raugoties, var iebilst, ka, lai arī tradīcija pārtrūka, baznīcas nostādnes pamatā ir vēlme turēties pretī sekulārām norisēm sabiedrībā, jo to adaptēšana novestu pie baznīcas liberalizācijas. Kaut arī vienīgais jaunieviesums būtu atteikšanās sievieti uzskatīt par nepilnvērtīgu būtni, baznīcas vēsturē jau ir neskaitāmi piemēri tam, ka pasaulīgā ietekme ir veidojusi gan kristīgās baznīcas formu, gan saturu no pašiem pirmsākumiem. Piemēram, bez pasaulīgajiem grieķu filozofijas izteiksmes līdzekļiem nebūtu bijis iespējams formulēt kristīgo doktrīnu un ticības apliecības. Agrīnā baznīca ietekmējās no pasaules, pārņemot hierarhisko struktūru: no ceļojošas Jēzus sekotāju grupas tā pārtapa vispirms par mājas baznīcu, kas atveidoja pirmajam gadsimtam raksturīgo paplašināto mājas saimi un vēlāk sāka atgādināt Romiešu *familia* veidojumu ar *paterfamilia* kā draudzes galvu.

Jautājums ir arī par to, vai pamatā 20. gadsimta teoloģiskajam pavērsienam uz radikāli atšķirīgu izpratni par sievietes vienlīdzīgo būtību ar vīrieti un tam sekojošo sieviešu ordināciju bija pārmaiņas sabiedrībā ārpus baznīcas vai tomēr pašos Rakstos ir ietverts aicinājums uz vienlīdzību jeb, kā to formulēja Lutērs, uz kristieša brīvību gan no iekšējā, gan ārējā gūsta. 1948. gadā tika pieņemta Vispārējā cilvēktiesību deklarācija, kas apliecināja ikviena cilvēka pamattiesības un vīriešu un sieviešu līdztiesību. Dažkārt konservatīvā baznīca interpretē sieviešu ordinācijas jautājumu kā sekulāru spiedienu ieviest baznīcā sabiedrības pieņemto līdztiesības modeli, jo pretējā gadījumā baznīcai tiks pārņemta diskriminācija un cilvēktiesību pārkāpums. Baznīca aizstāv savu atteikšanos pakļauties sabiedrības spiedienam, norādot, ka ordinācijai nav sakara ar līdztiesību vai pamattiesībām. Taču, lai arī "tiesību" tikt ordinētiem nav ne vīrietim, ne sievietei, sieviešu neordinācijas gadījumā baznīca atsaka ordināciju kādai cilvēku kategorijai tikai tāpēc, ka sievietes pieder pie šīs kategorijas. Argumentējot savu nostāju, baznīca uzskata, ka tikai vīrieši var tikt ordinēti, pateicoties kaut kam, kas ir specifiski raksturīgs tikai vīriešiem, un sievietes tiek izslēgtas kādu tikai sievietēm specifiski raksturīgu īpašību dēļ. Tātad baznīca diskriminē kādus cilvēkus kā kategoriju:²⁴ vīriešiem kā kategorijai ir tiesības tikt ordinētiem tādā veidā, kādā sievietes kā kategorija nevar tikt ordinētas.

Attiecībā uz ordināciju baznīcai patiešām ir tiesības diskriminēt noteiktas cilvēku grupas: piemēram, neticīgie nevar tikt ordinēti; bērni nevar tikt ordinēti; daudzās baznīcās atklātās viendzimuma attiecībās esošie partneri nevar tikt ordinēti. Taču nevienā no šiem gadījumiem diskriminācija nenotiek tikai tāpēc, ka kāds pieder pie noteiktas grupas, bet gan tāpēc, ka viņam ir defekts, kas specifiski neļauj šim indivīdam tikt ordinētam. Šis defekts var tikt novērsts, un indivīds var tikt ordinēts: neticīgs var kļūt ticīgs, bērni izaug, un aizliegums uz tiem, kas ir attiecībās ar sava dzimuma partneri,

24 Witt, op. cit., 15f.

neattiecas uz viņu piederību pie kategorijas, bet gan uz viņu uzvedību, jo seksuālā orientācija kā tāda nav šķērslis ordinācijai. Līdz 20. gadsimta vidum arguments pret sieviešu ordināciju attiecās tieši uz defektu, kas it kā piemīt sievietei: inteligences trūkums, emocionāla nestabilitāte, iracionalitāte un nespēja uzņemties vadošu lomu. Taču šodien lielākās konfesijas ir atkāpušās no uzskata, ka būt sievietei ir defekts. Sievietes netiek diskriminētas tāpēc, ka nespētu mācīt, sludināt, veikt pastorālo padomdošanu vai sakramentālas darbības. Sievietēm tiek liegta iespēja tikt ordinētām, pamatojoties nevis uz viņu morālo nepiemērotību vai fizisko nespēju, bet tikai tāpēc, ka viņas pieder pie noteiktas cilvēku kategorijas.

Egalitārisms un tā ietekme uz teoloģiju

Pats apgalvojums, ka sieviešu ordinēšana ir rezultāts dažādām 20. gadsimta kustībām par līdztiesību, nav precīzs arī no vēsturiskā viedokļa. Jau 12. un 13. gadsimtā valdiešiem, kas bija viena no pirmajām reformatoriskajām kustībām ilgi pirms feminisma rašanās, tika pārņemts tas, ka viņi atļauj sievietēm sprediķot.²⁵ Arī sekulārais egalitārisms ir nevis 20., bet gan 19. gadsimta kustība: kaut arī sieviešu ordinācijas idejas un sabiedriskā kustība par brīvību un vienlīdzību ir saistītas, to aizsākumi meklējami nevis 20. gs. 60. gados, bet 19. gs. 60. gados, pēc ASV pilsoņu kara (1861–1865). Vergu brīvlaišanai sekoja paaugstināta sabiedrības aktivitāte cīņā par sieviešu tiesībām un balsstiesībām, un pirmie, kas par to iestājās, bija abolicionisti. Ne vienmēr arī pastāv saistība starp sieviešu ordināciju un baznīcas liberalizāciju: pieņemot, ka sieviešu ordinācija novedis pie “geju laulībām”, ir *post hoc ergo propter hoc* jeb loģikas kļūda.²⁶ Liberālais protestantisms, kura pārstāvji bija, piemēram, Karls Bārts un viņa Konfesionālā baznīca, nostājās opozīcijā nacismu atbalstošajai Vācu kristīgajai baznīcai, taču viņi nekādā gadījumā nebūtu dēvējami par sieviešu ordinācijas atbalstītājiem. Tāpat 20. gs. 60. gados pret rasismu un par pilsoņtiesībām iestājās teoloģiskā liberālisma pārstāvji, bet no tā neizriet, ka katrs, kas atbalsta pilsoņtiesības un ir pret rasismu, ir arī teoloģiski liberāls. Eksistē tradicionālas konservatīvas baznīcas, kas ordinē sievietes, vienlaicīgi apliecinot uzticību baznīcas tradīcijai un Rakstu autoritātei, bet atšķiroties sieviešu ordinācijas jautājumā, taču šīs baznīcas nepārstāv liberālo protestantismu.²⁷ Ne katrs, kas atbalsta vienu no sociālajām pārmaiņām, piemēram, verdzības likvidēšanu vai cīņu pret nacismu, noteikti atbalstīs arī visas pārējās egalitārisma izpausmes.

²⁵ Beck, op. cit., 244.

²⁶ Witt, op. cit., 12.

²⁷ Ibid., 15.

Luteriskā tradīcija pati ir paraugs tam, kā norises ārpus baznīcas ietekmē konfesio- nālo teoloģiju un praksi: kaut arī Mārtiņš Luters iestājās tikai par kristieša garīgo brī- vību, nākamo paaudžu teologi atzina, ka kristieša aicinājums ir iesaistīties arī pasaulīgā cīņā pret nevienlīdzību. Savā darbā “Par kristīga cilvēka brīvību” (1520) Luters runā par iekšējo, garīgo brīvību ticībā un vēlāk publicē “Pret slepkavīgajām zemnieku laupītāju bandām” (1525), nosodīdams 1524.–1525. gada zemnieku karu, kas aizsākās Lutera un reformācijas ideju ietekmē un kurā zemnieki pieprasīja brīvību ar politiskām un ekonomiskām sekām. Taču nākamo paaudžu teologi iebilda Luteram, uzsverot, ka no idejas par kristieša brīvību izriet arī cilvēka personiskā, “pasaulīgā” brīvība, tādēļ būt kalpam un apspiestam ir pretrunā ar kristīgo ticību. It īpaši kopš 19. gadsimta beigām evaņģēlija vēsti aizvien vairāk izprot ne tikai kā tādu, kas apsola personisko pestīšanu, bet arī kā aicinājumu uz vispārējo cilvēku brīvību un vienlīdzību gan likuma priekšā, gan ieviešot likumus praksē.²⁸ Kopš reformācijas laikiem kristīgā doma ir atkāpusies no Lutera izpratnes par kristieša iekšējo brīvību un atzinusi, ka kristīgā vēsts par brīvību un vienlīdzību attiecas ne tikai uz personisko pestīšanu, bet arī uz pilsoniskām brīvībām, ieskaitot rasu vienlīdzību un vienlīdzību starp dzimumiem. Tāpat kustība par vienlī- dzību un līdztiesību nav sekulāra, bet gan kristīgā ticībā saņūta izpratne par brīvību. Pamatā cīņai par sieviešu ordināciju ir nevis sekulārais egalitārisms, bet gan ideja par kristieša brīvību.

Tradicionālās ģimenes koncepts Vecajā un Jaunajā Derībā

Apgalvojumā “sieviešu ordinācija novedīs pie ģeju laulī- bām” izteiktais uzskats attiecas uz baznīcas tradīciju un tās tālāknošanu: gan sieviešu ordinācija, gan ģeju jeb netradicionālā laulība būtu atkāpe no tradicionālām, Rakstos pamatotām agrāko baznīcas paaudžu vērtībām. Tāpat līdztiskus sieviešu neor- dinācijas tradīcijai jāaplūko arī jautājums par tradicionālo ģimeni un laulību. Pastāv plaši izplatīts vispārējs uzskats, ka kristietība aizstāv tradicionālas vērtības un tradicio- nālu ģimeni, kas saņūtas Rakstos un kristīgajā tradīcijā ietvertajās patiesībās. Taču, tuvāk aplūkojot Rakstus un kristīgās tradīcijas veidošanās vēsturi, atklājas, ka, tāpat kā gadījumā ar sieviešu ordināciju, arī attieksmē un izpratnē par tradicionālu laulību un ģimeni nav vērojama kontinuitāte, kas balstītos Rakstos un apustuliskajā tradīcijā. Salīdzinot ar sieviešu ordināciju, kurai var rast piemērus agrīnajā kristietībā un viduslai- kos, “tradicionālā laulība” ir vēsturiski daudz jaunāks koncepts, kuram nav viennozī- mīga pamatojuma ne Rakstos, ne tradīcijā.

²⁸ Witt, op. cit., 13f.

Bibliskajos laulības un ģimenes aprakstos pastāv liela dažādība. Tāpat kā daudzās citās kultūrās, kur dominējošā laulības forma bijusi un ir daudzsievība,²⁹ kas Rietumeiropā tika aizliegta tikai mūsu ēras 12. gadsimtā,³⁰ arī no Vecās Derības tekstiem ir redzams, ka senajā Izraēlā daudzsievību,³¹ kā arī prostitūciju uztvēra ja ne par normu, tad katrā gadījumā ne par ko amorālu vai nelikumīgu. Var iebilst, ka tie ir izņēmumi un atkāpe no normas, taču Rakstos ne prostitūciju, ne daudzsievību nenosoda ne Dievs, ne tekstu autori, ne citi šo tekstu varoņi. Ābrahāmam un Sārai bija tas, ko šodien sauc par “atvērtu laulību”: tā Ābrahāms vispirms aizdod Sāru lietošanai Ēģiptes faraonam (1Moz 12:11-20), tad filistiešu ķēniņam Abimeleham (1Moz 20:2); Sāra aizlienē savu kalponi Hagaru Ābrahāmam, lai tā iznēsā viņam bērnu (1Moz 16); Ābrahāma un Sāras dēls Īzaks arī uz laiku aizdod savu sievu Rebeku tam pašam Abimeleham (1Moz 26:7); Ābrahāma mazdēls Jēkabs kalpoja Lābanam 14 gadus (1Moz 29), lai tiktu pie divām sievām, Leas un Rahēles, kuras abas vēlāk piedāvā Jēkabam lietošanai un bērnu iznēsāšanai savas kalpones Bilhu un Zilfu. Jozuas grāmatā (2:1) Rahāba, kuru vēlāk Matejs pieskaita Jēzus ciltskokam (Mt 1:5) un kuras mazmazdēls ir ķēniņš Dāvids, ir prostitūta, un tas netika uzskatīts ne par kaut ko nelegālu, ne grēcīgu, ne apkaunojošu. Dāvidam pašam bija vismaz piecas sievas, taču ne tuvu ne tik daudz, cik viņa dēlam Zālamānam, kuram piederēja ne vien 700 sievas, bet arī 300 blakussievas jeb konkubīnes (1Kĕn 11:3). Tekstos Zālamana uzvedība tiek nosodīta, taču nevis lielā sievu skaita dēļ, bet gan tādēļ, ka tās lielākoties nāca no citām zemēm, un rezultātā Izraēlā nonāca un tika pielūgtas svešzemju dievības. Arī citi Vecās Derības teksti, it īpaši 3. un 4. Mozus grāmata, kas satur likumus un noteikumus, nevis atbalsta priekšstatu par tradicionālām bibliskām ģimenes vērtībām, bet gan apliecina sievieti kā vīra īpašumu, kura galvenais mērķis ir radīt pēcnācējus.

Vai agrīnā kristietība un Jaunās Derības laikmets radīja aizsākumu tam, kas šodien tiek dēvēts par “tradicionālo ģimeni”? Evaņģēliju teksti un Pāvila vēstules liecina, ka ne Jēzus, ne Pāvils neaicina veidot jaunas kristīgas ģimenes, bet drīzāk atteikties no ģimenes par labu Dieva valstībai. Par galveno iemeslu, kādēļ pirmie kristieši neuzskatīja par svarīgām stabilu ģimenes un draudžu struktūru veidošanu, pieņem šim laikam raksturīgo sabiedrisko un politisko noskaņojumu Palestīnā, kas dzīvoja gaidās uz drīzu Mesijas nākšanu. Jēzus sekotāji, kas viņā redzēja apsolīto Mesiju, cerēja uz eshatoloģisku kosmiska mēroga notikumu, valstības nākšanu un radikālām izmaiņām visās dzīves sfērās. Šīs idejas atspoguļojas evaņģēlijos, kuri apraksta Jēzu kritizējam tradicionālo laulību

29 Stephanie Coontz, *Marriage, a History. How Love Conquered Marriage* (New York: Penguin Books, 2005), 27.

30 *Ibid.*, 124.

31 Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Vintage Books, 1989), 11.

un ģimeni:³² piemēram, Lk 14:26 viņš aicināja ienīst tēvu, māti, sievu un bērnus, brāļus, māšas un savu paša dzīvību, kā arī pamest ģimeni, lai sekotu viņam. Citā epizodē Jēzus pat neļauj vienam no saviem sekotājiem apbedīt tēvu (Mt 8:21-22), kas senajā Palestīnā būtu bijis lielākais negods un aizvainojums ģimenes vērtībām.

Tradicionāli par Jaunās Derības pamatojumu laulībai uzskata tekstus, kas atsaucas uz Radīšanas stāsta formulu “tādēļ vīrs atstās tēvu un māti un pieķersies savai sievai, un tie kļūs par vienu miesu” (1Moz 2:24). Laulības īpašais statuss tiek uzsvērts ar aizliegumu šķirties: “Ja kāds savu sievu atlaiž un citu apprec, tas pārkāpj laulību pret to. Un, ja sieva no sava vīra šķiras un apprec citu, tā pārkāpj laulību.” (Mk 10:11-12, kā arī Mt 19:7-9 un Lk 16:18) Tomēr kontekstā ar domu, ka Jēzus sekotāji tuvākajā nākotnē sagaidīja apokaliptisku esošās pasaules galu, kas atnesīs Dieva valstību vēl viņu dzīves laikā vai ļoti drīz, šos tekstus var interpretēt arī citādi, uzsverot nevis ģimenes dibināšanu, bet tieši šķiršanās un otrreizējās laulības aizliegumu. Vienīgais iemesls, lai Jēzus laikā kāds šķirtos, būtu bijusi vēlme apņemt jaunu sievu. Vairāki autori uzsver, ka Jēzus un arī Pāvils iestājās pret šķiršanos tieši tāpēc, lai novērstu otrreizēju apprecēšanos,³³ jo nesaskatīja nepieciešamību pēc laulības vispār. Tūkstošiem gadu laulības galvenais mērķis bija prokreācija.³⁴ Tāpēc, ka cilvēks ir mirstīgs, laulības uzdevums bija radīt pēcnācējus un turpināt dzimtu. Laulība bija daļa no nebeidzama cikla: sekss, piedzimšana, nāve, satrūdēšana.³⁵ Daudzās reliģiskajās tradīcijās ir zināms vienkāršākais veids, kā pārtraukt šo ciklu: jāatsakās no tā sākumposma, tātad sekta un jutekliskas baudas, tāpēc askēze ir visplašāk izplatītā prakse daudzās reliģijās. Kā ir teicis Joans Hrizostoms, “kur ir laulība, tur ir nāve” (*De virginitate*, 14.6). Jēzus piedāvāja jaunu veidu, kā pārtraukt šo ciklu, – sludinot, ka mirušie tiks augšāmcelti. Līdz ar to Dieva valstībā laulība un pēcnācēji nebūs nepieciešami, jo gan dzīvie, gan mirušie paši turpinās dzīvot un nāves un satrūdēšanas vairs nebūs. Šādu interpretāciju atbalsta Mk 12:25, “jo, kad tie celsies augšām no mironiem, tad tie nedz precēs, nedz taps precēti, bet tie būs kā eņģeļi debesīs”, kā arī paralēlie teksti Mt 22:30 un Lk 20:36. Tas izskaidro mīklaino atsauci uz eņģeļiem, jo tie tika saprasti ne tikai kā bezdzimuma, bet arī kā nemirstīgas būtnes, kurām nav jādodomā par pēcnācējiem.

Jēzus laikā neaizsākās “tradicionālā ģimene”, tieši otrādi: gaidāmā nenovēršamā Dieva valstības nākšana padarīja nevajadzīgu laulību kā institūciju. Tās vietā Jēzus aicināja uz alternatīvu, izveidojot ceļojošu grupu, kuras locekļus nevienoja ne radniecība, ne laulība. Viņa sekotāji un mācekļi cerēja uz tūlītēju Valstības nākšanu un jaunu

32 Dale B. Martin, *Sex and the Single Savior* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 104.

33 Kirk, op. cit., 44; Martin, *Sex and the Single Savior*, 125–147.

34 Pagels, op. cit., 11.

35 Martin, *Sex and the Single Savior*, 105.

pasauli, kurā īstenosies Dieva vara. Kaut arī Jēzus dzīves laikā tas nerealizējās, pirmās kristīgās draudzes joprojām turpināja uzturēt Valstības gaidas, pastāvot kā alternatīvas, eshatoloģiskas kopienas un veidojumi.

Ģimene apustuļa Pāvila un agrīnās kristietības laikā

Pāvila nostāja bija vēl radikālāka: Pāvils sludināja, ka askētisms ir labākais veids, kā uzturēt miesu šķīstu, lai sagaidītu un pieredzētu augšāmcelšanos.³⁶ 1Kor 7:8 Pāvils pauž uzskatu, ka ideāli katram kristietim būtu labāk palikt

neprecētam, tāpat kā Pāvilam pašam, taču pieļauj, ka daži ir pārāk vāji un kārību dzīti, tāpēc tādiem ir labāk apprecēties. Pretstatā modernajam baznīcas uzskatam, ka vienīgi laulībā drīkst izpaust savas seksuālās vēlmes un iekāri, Pāvilu vairāk uztrauca nevis tas, kā šīs seksuālās dziņas izpaust, bet gan kā tās apspiest un no tām izvairīties. 1Tes 4:5 Pāvils formulē, ka seksuālā dziņa ir tas, ar ko “deg pagāni, kas nepazīst Dievu”, tāpēc tai jābūt daļai no pasaules, ko kristieši atstājuši pagātnē. Pāvils noteikti nebija mūsdienu “tradicionālās laulības” pamatlicējs, un viņa interesēs nebija turpināt dzimtu, radīt pēcnācējus un dibināt ģimeni. Pāvils deva priekšroku celibātam un askēzei, nevis laulībai kristiešu starpā. Tāpat kā pirmie Jēzus sekotāji, kas pameta ģimeni un pievienojās ceļojošām grupām, arī Pāvila laika kristieši uzskatīja, ka kristīgajai kopienai nevis jāatbalsta ģimene, bet jāstājas tās vietā.³⁷ Šāds uzskats atspoguļojas autentiskajās Pāvila vēstulēs, taču vēlākajās Pāvilam piedēvētajās vēstulēs sāk parādīties pavisam pretējs viedoklis.

Līdz ar kristīgo ideju plašāku izplatīšanos, jaunu draudžu veidošanos un kristiešu skaita palielināšanos izmainījās kristīgās vēsts saturs, kā arī baznīcas struktūra. Baznīca no kopienas, kuru vieno mesiāniskas cerības, pārtapa par organizētu hierarhisku veidojumu. Vēstulēs kolosiešiem un efeziešiem parādās noteikumi, uz kādiem pamatiem ir jābalsta gan ģimene, gan baznīca: abas ir daļa no pasaules un Visuma struktūras, kuru pārvalda Dievs. Tāpat kā Dievs ir baznīcas galva, vīrietis ir ģimenes galva, kura pakļautībā ir sievietes, bērni un vergi. Šāds baznīcas modelis ļoti līdzinājās ģimenes modelim, kas bija pazīstams Romas impērijā: ģimenes galva ir *paterfamilias*, kurš ir nevis daļa no ģimenes, bet gan stāv atsevišķi no ģimenes un valda pār to. Tāpēc visi noteikumi attiecas uz sievietēm, bērniem, kalpiem un vergiem. Vīriešiem nebija jāzina, kā uzvesties, viņiem bija tikai jāzina, kā panākt, lai pārējā ģimene uzvedas un ievēro noteikumus.³⁸ Tātad baznīcas tradīcijas veidošanās gaitā ir vērojama pāreja no egalitārisma uz hierarhisku struktūru, kas visvairāk izpaužas pastorālajās vēstulēs. Šīs tendences īpatnība: jo

³⁶ Martin, *Sex and the Single Savior*, 114.

³⁷ *Ibid.*, 109.

³⁸ Coontz, *op. cit.*, 79.

hierarhiskāka un strukturētāka kļuva baznīca, jo mazāka loma un vērtība tika atvēlēta sievietēm.³⁹ Vienlaicīgi tā bija arī atkāpšanās no Jēzus mācības: visa viņa darbība bija vērsta uz to, lai izaicinātu sava laika tradicionālās autoritātes, kamēr vēlāko laiku kristieši darīja tieši pretējo, sludinādami evaņģēliju, kas balstās tradicionālajā hierarhiskajā ģimenes struktūrā.

Paralēli šādam baznīcas modelim, kas veidojās pēc Romas impērijas tradicionālās ģimenes parauga, attīstījās arī cita tendence: askētisms, tuksneša tēvu kustība un monasticisma sākumi. Tas radīja situāciju, kad zināmu laika posmu pastāvēja divi konfliktējoši uzskati: viens, kas aizstāvēja hierarhiskas “ģimeniskās vērtības”, un otrs, kas lielāku nozīmi piešķīra askētismam, vērtējot celibātu augstāk nekā laulību.⁴⁰ Šis konflikts sasniedza kulmināciju ar Joviniānu (m. 405), kristīgā askētisma pretinieku: pēc Joviniāna domām, laulības institūcija nav mazāk svarīga kā celibāts un abi ir vienlīdzīgi ceļi pie Dieva. Šāds uzskats – ka laulībai ir vērtība izaugsmē pretī Dievam – tika pasludināts par herēzi, ko nosodīja svarīgākie un ietekmīgākie tālaika Baznīcas tradīcijas veidotāji, kā Džeroms, Ambrozijus un Augustīns. Mūsdienās šķiet dīvaini, ka tie, kas runā par tradicionālām kristīgām ģimenes vērtībām, uzsver, ka viņi ir īstenie kristīgās tradīcijas uzturētāji un turpinātāji, kaut arī pirmajos kristietības gadsimtos šāds viedoklis tika atzīts par herēzi.⁴¹ Tāpat arī joprojām pastāv mīts, ka laulības svētīšana baznīcā ir notikusi kopš baznīcas sākumiem, tomēr ne Romas impērijā, ne pašā baznīcā pirmo tūkstoš gadu laikā tāds rituāls nepastāvēja: lai uzskatītu laulību par faktiski noslēgtu, pietika ar abu pušu neoficiālu piekrišanu, uzsākot kopdzīvi.⁴² Tikai 16. gadsimtā protestanti iebilda pret katoļu baznīcas nostāju, ka laulība būtu nevērtīgāka par celibātu, un slēdza klosterus. Taču Trento koncils (1545–1563) protestantu idejas pasludināja par anatēmu un turpināja izcelt celibāta pārākumu pār laulību.⁴³ Tātad faktiski lielāko daļu no kristietības vēstures augstākā vērtība bija celibāts, nākamā pakāpe – šķīstība un atturēšanās laulības ietvaros⁴⁴ un viszemākā – aktīva seksualitātes izpausme laulāto starpā, kas šodien tiek dēvēta par ideālu tradicionālai kristīgai izpratnei par laulību.

Teologs un Jaunās Derības laikmeta pētnieks Deils Martins (*Dale B. Martin*) šo ideoloģiju, kuru modernie kristieši pieprasa atzīt par tradicionālo un biblisko pozīciju, dēvē par “ģimenes elkdievību”.⁴⁵ Martins norāda – ja tiešām pievēršas Rakstiem un tradīcijai,

39 O'Brian, op. cit., 142f.

40 Martin, *Sex and the Single Savior*, 116.

41 Ibid., 18.

42 Coontz, op. cit., 2.

43 Ibid., 132ff.

44 Pagels, op. cit., 29.

45 Martin, *Sex and the Single Savior*, 122.

tad kļūst redzams, ka doma par “tradicionālo ģimeni” ir pilnīgi pretēja Jēzus mācībai, evaņģēliju autoru uzskatiem, Pāvilam, kā arī vairumam kristīgo autoritāšu, baznīctēvu un svēto. Tēze par tradicionālo ģimeni un tās dievināšana un pielūgšana nav saistīta ar kristīgo tradīciju un atspoguļo radikālu un ļoti nesenu jaunievedumu kristīgajā mācībā un ētikā. Nukleārās ģimenes ideoloģiju ir kritizējis arī Karls Bārts, kurš norāda, ka bauslis “mīli savu tuvāko”, izpaužoties kā mīlestība pret vistuvākajiem ģimenes locekļiem, patiesībā nozīmē šī baušļa noliegumu, jo šī mīlestība ir “uz savu ģinti vērsti slinki kūtrs vēlīgums” (*indolent peace of clannish warmth*), kas vienlaicīgi demonstrē vēsu vienaldzību pret visiem citiem.⁴⁶ Bārta izpratnē Jēzus un Pāvils māca, ka baznīcai jābūt nevis vietai, kur pulcējas nukleāras ģimenes, bet jākļūst par patvērumu un ģimeni tiem, kam tās nav.

Mīts par “tradicionālo laulību”

Mīts par “kristīgas laulības tradīciju” ir tikai daļa no plašākas mitoloģijas par “tradicionālo ģimeni”. Vēsturniece Stefānija Kunca (*Stephanie Coontz*) to dēvē par “nostalģiju pēc pagātnes, kas nekad nav bijusi”.⁴⁷ Viņas galvenā tēze ir tā, ka modernā, uz mīlestību balstītā laulība, kādu to pazīstam šodien un ko esam nodēvējuši par “tradicionālo laulību”, ir apgaismības laikmeta produkts un nevis gadu tūkstošiem sena tradīcija. Līdz 18. gadsimta beigām laulība bija darījums, kuras mērķis bija ekonomisku un politisku apsvērumu dēļ apvienot divas dzimtas, nevis divus indivīdus.⁴⁸ Savstarpējas jūtas varēja būt pozitīva piedeva, bet ne iemesls stāties laulībā. Svarīgāka par individuālajām vēlmēm un jūtām bija nepieciešamība veidot saites starp vairākām dzimtām, iegūt jaunus radniekus un radīt pēcnācējus kā darbaspēka papildinājumu. Pateicoties laulībai, tika paplašinātas ietekmes sfēras, nodrošināti jauni resursu avoti un veidotas saites un alianses starp iepriekš svešām vai naidīgām cilvēku kopām. Līdz 18. gadsimtam laulība tika uzskatīta par pārāk svarīgu ekonomisku un politisku pasākumu, lai to balstītu tikai uz divu cilvēku brīvo gribu, it īpaši tad, ja tās pamatā ir tik nenoturīga un neracionāla lieta kā mīlestība.

To, ko mūsdienās uzskata par “tradicionālo laulību”, Bernards Šovs apraksta šādi: laulība ir institūcija, kas saved kopā divus cilvēkus, kurus pārņēmusi viena no vismežonīgākajām, neprātīgākajām, maldinošākajām un pārejošākajām kaislībām; no viņiem pieprasa zvērēt, lai abi turpina turēties šajā satrauktajā, nenormālajā un mokošajā

⁴⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics IV/2*, 551, citēts pēc Dale B. Martin, *Biblical Truths. The Meaning of Scripture in the Twenty-first Century* (New Haven: Yale University Press, 2017), 342.

⁴⁷ Sk. Stephanie Coontz, *Marriage un The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*, revised and updated edition (New York: Basic Books, 2016).

⁴⁸ Coontz, op. cit., 25.

stāvoklī, līdz kamēr nāve viņus šķirs.⁴⁹ Šī tradīcija, ka laulība ir mīlestībā balstīta divu indivīdu savienība, nevis kontrakts, kas noslēgts, balstoties vēlmē paplašināt ģimeņu koalīcijas un īstenot politiskas vai ekonomiskas intereses, radās tikai 18. gadsimta beigās. Apgaismības idejas izcēla indivīda vērtību un izvirzīja tēzes, ka ikviens ir apveltīts ar vienlīdzīgām un neatņemamām tiesībām uz dzīvību, brīvību un cilvēka cieņu, tāpēc arī uz laulību sāka raudzīties kā uz savstarpēju personisku un privātu attiecību izpausmi. Pirmais solis uz laulības īpašo statusu bija celibāta noliegšana un klosteru slēgšana reformācijas periodā. Pakāpeniski kopš reformācijas laika aizvien biežāk par sociālu normu sāka kļūt partnera brīva izvēle, līdz apgaismības laikmetā par laulības galveno iemeslu kļuva mīlestība.⁵⁰ Šī jaunieviesuma pretinieki neticēja, ka uz jūtām balstīta laulība var ilgi noturēties, un paredzēja laulības kā institūcijas sabrukumu. Kritiķi uzskatīja, ka uz jūtām balstītas divu cilvēku savienības izjauks sabiedrisko un morālo kārtību, kā arī uztraucās, ka tad, ja laulībā vīrietis un sieviete būs vienlīdzīgi, sievietes sāks sev pieprasīt vienlīdzīgas tiesības arī citās sabiedriskās dzīves sfērās.⁵¹ Izmaiņas laulības institūcijā 20. gadsimta beigās pierāda, ka viņiem bija zināma taisnība.

Tomēr 19. gadsimtā tas vēl nenotika, jo apgaismības laikmetam sekoja reakcionāras pārmaiņas, tajā skaitā burtisks interpretējums domai par visu cilvēku “brālību”, attiecinot vienlīdzību tikai uz vīriešiem.⁵² Karalienes Viktorijas laikmeta liecības un 19. gadsimta romantiskā literatūra atspoguļo jaunu ģimenes modeli un jaunas attiecības starp dzimumiem. Laulības jomā, kaut arī sieviete vairs netika uztverta par zemāku un vīrietis par pārāku būtni, tomēr izveidojās uzskats, ka abi “pēc dabas” ir tik ļoti atšķirīgi, ka pieder dažādām sfērām: vīriešu sfēra ir aktīvā ārpusaule, kamēr sievietes sfēra ir mājas. Sievietēm piemērot unikāla morāla vērtība, kas jāsargā no aktīviem ekonomiskiem un politiskiem satricinājumiem, tāpēc viņai jāizvairās no vīriešu aktivitātes sfēras. Tādējādi sieviešu izslēgšana vairs nebija viņu nepilnības dēļ, bet it kā cieņas apliecinājums un sievietes īpašo talantu atzīšana. Radusies laikmetā, kas sekoja apgaismībai, šī jaunā teorija par dzimumu atšķirībām (saskaņā ar to vīrieši pārstāv aktīvo un racionālo, bet sievietes – dzīves cilvēcisko un žēlsirdīgo aspektu) arī postulēja, ka bez stāšanās laulībā ikviens ir nepilnīgs.⁵³ Tikai apvienojot abus pretstatus, abas atšķirīgās sfēras kopā laulībā, veidojas perfekts, ideāls veselums.

Vēsturiskajā ziņā šim radikāli jaunajam uzskatam par romantiskā mīlestībā balstītu laulību, kas radās līdz ar apgaismību un ieguva savu izsmalcināto formu 19. gadsimtā,

49 Coontz, op. cit., 15.

50 Ibid., 306.

51 Ibid., 149.

52 Ibid., 153.

53 Ibid., 156.

jau no aizsākumiem bija raksturīgas nestabilitātes iezīmes, kas to sāka vajāt vēlāk, it īpaši 20. gadsimta beigās. Tās pašas īpašības, kas padarīja laulību pieņemamāku attiecību ziņā, vienlaicīgi iedragāja laulības kā institūcijas pamatus.⁵⁴ Tā kā iepriekšējo tūkstošu gadu laikā viens no galvenajiem laulības iemesliem bija bērnu radīšana dzimtas turpināšanai un darbaspēka papildināšanai, parādījās izmaiņas bērnu tiesību jomā, kas postulēja, ka bērni ir jāaudzina, nevis jāizmanto kā lēts darbaspēks. Līdz ar ideju par laulību kā divu saderīgu cilvēku savienību, kas balstīta mīlestībā, radās jautājums par laulības šķiršanu – ko darīt, ja šī saskaņa vairs nepastāv? Un, ja attiecību kvalitāte ir svarīgāka nekā laulības kā institūcijas ekonomiskās un politiskās funkcijas, vai neprecētu cilvēku mīlestība ir mazāk svarīga par formālu laulību, ko uztur ekonomisku apsvērumu dēļ? Tā kā par pieņemamu sāka uzskatīt tikai laulību mīlestības dēļ ar domu, ka visu citu veidu laulība nav morāla, radās nepieciešamība mainīt likumus, lai sievietes, kuras neatrod saderīgu partneri, drīkstētu strādāt un sevi uzturēt, nestājoties laulībā vienīgi ekonomisku iemeslu dēļ. Šie un citi no modernā laulības modeļa izrietošie jautājumi bija sākums vēlākām izmaiņām laulību likumdošanā, tajā skaitā arī kustībai par vien dzimuma laulību atzīšanu, kuras aizstāvji argumentēja, ka, ja laulības pamatā ir mīlestība, tad nav iemesla to reducēt tikai uz laulību starp vīrieti un sievieti.

Līdz ar industriālo revolūciju vēl vairāk izmainījās ģimenes modelis, jo palielinājās to sieviešu skaits, kas strādāja algotu darbu ārpus mājas. Šajā laikā aizvien lielāku ietekmi guva idejas par sieviešu līdztiesību un personisko brīvību, pārvēršoties politiskā kustībā, un rezultātā 20. gadsimta sākumā dzimumu segregācijas sistēma sāka ļodzīties. Divi pasaules kari un ekonomiskā depresija radīja jaunas izmaiņas abu dzimumu attiecībās, taču līdz ar pēckara ekonomisko uzplaukumu sekoja unikāls periods, kas uz laiku apturēja vēsturiskos sasniegumus emancipācijas jomā un radīja īslaicīgu jaunu laulības modeli, ko mūsdienās uztver kā “tradicionālo laulību”. Šis modelis bija rezultāts 150 gadus ilgam procesam, kurā par ideālu bija kļuvusi mīlestībā pamatota laulība, vīrietis kā maizes pelnītājs un sieviete kā pavarda uzturētāja. Taču 20. gs. 50. gadu Rietumu pasaules “tradicionālās laulības” modelis nepastāvēja ilgi un sabruka 20. gs. 60. un 70. gados.⁵⁵ Arvien pieauga strādājošo sieviešu skaits, un izmaiņas politiskajā un sabiedriskajā dzīvē transformēja arī attiecības. Jo vairāk sieviešu strādāja ārpus mājas, jo vairāk darbs, nevis ģimene kļuva par sievietes identitātes noteicēju. 20. gs. 70. gadu izmaiņas sieviešu nodarbinātībā, pieaugošais izglītības līmenis sievietēm, pilsoņtiesību kustības un kontracepcijas līdzekļu plaša pieejamība radīja augsni izmaiņām likumos, kas definēja laulību kā divu vienlīdzīgu indivīdu savienību.⁵⁶ Pilsoņtiesību kustība, kas

54 Coontz, op. cit., 8.

55 Ibid., 247.

56 Ibid., 250ff.

aizsākās kā cīņa par vienlīdzīgām cilvēka pamattiesībām neatkarīgi no rases, rosināja domāt arī par laulību kā par vienu no cilvēka pamattiesībām, kuras pamatā būtu brīva partnera izvēle. Kaut arī pieņemtie likumi sākotnēji vērsās tikai pret diskrimināciju laulībā attiecībā uz rasi, šie principi ir pamatā vēlākajā likumdošanā atzītām tiesībām uz viendzimuma laulībām.

Pretēji apgaismības laikmeta laulības kritiķu paredzējumiem, laulība kā institūcija nav beigusī pastāvēt, taču ir mainījies tās saturs. Kunca salīdzina procesus baznīcā kā institūcijā un laulībā kā institūcijā: tāpat kā baznīca, zaudējusi vienīgās oficiālās reliģijas statusu daudzās valstīs, spēja mainīties un piesaistīt cilvēkus baznīcai citu iemeslu dēļ, nekā tas notika iepriekš, arī laulība, kurā šodien izlemj stāties no pagātnes atšķirīgu apsvērumu dēļ, piesaista uz jauniem pamatiem un noteikumiem; tomēr abas institūcijas joprojām saglabā savu nozīmi sabiedrībā.⁵⁷ Laulību mūsdienās uztver kā vienlīdzīgas partnerattiecības, kas piepilda emocionālās un seksuālās vēlmes, un tas ir divus gadsimtus ilga procesa rezultāts.⁵⁸ Jaunās vērtības un sociālās normas, kas radušās divu gadsimtu laikā, ir pārdefinējušas laulību, un, tāpat kā industriālā revolūcija, kas noteica izmaiņas visās dzīves jomās, arī šis process ir neatgriezenisks.

Netradicionālā laulība Tāpat laulības forma un modelis mainās līdz ar ekonomiskajām, politiskajām, ideoloģiskajām un sabiedriskajām pārmaiņām. Kunca uzskata, ka šodienas prasība pēc līdztiesīga statusa viendzimuma laulībām ir neizbēgams rezultāts iepriekšējai revolūcijai heteroseksuālajā laulībā, kas aizsākās ar apgaismības laikmetu un pasludināja mīlestību kā laulības pamatu.⁵⁹ Tieši šo procesu dēļ laulība zaudēja stabilitāti: šķiršanās, nepilnas ģimenes, neprecēto kopdzīve (un jo īpaši progress kontracepcijā un tās ietekme uz seksuālajām attiecībām, laulību, ieņemšanu un bērnu iznēsāšanu) ir izmainījuši laulības lomu un nozīmi sabiedrībā. Tie paši cēloņi, kas radīja moderno, mīlestībā balstīto “tradicionālo ģimeni”, galu galā radīja arī netradicionālo: nepilnas ģimenes, ģimenes bez bērniem, kopdzīvi bez laulības, ģimenes ar bērniem no iepriekšējām laulībām un arī viendzimuma laulību.

Izteikumi, ka sievietes ordinēšana ir solis uz geju laulību atzīšanu, norāda uz vairākiem pieņēmumiem: pirmkārt, ka “geju laulības” ir netradicionāla laulības forma, pretēja “tradicionālajai kristīgai laulībai”, otrkārt, ka “tradicionāla laulība” ir balstīta stabilās vērtībās, kamēr viendzimuma attiecību pamatā ir tikai jūtas, un, treškārt, ka homoseksualitāte ir grēks un baznīca neatbalstīs grēku. Pirmkārt, kā redzams no

57 Coontz, op. cit., 280.

58 Ibid., 306.

59 Ibid., 274.

laulības vēstures pārskata, “tradicionāla laulība” nav tradicionāla – labākajā gadījumā tā ir radusies 19. gadsimtā; nukleāra ģimene kā vispārpieņemts modelis izveidojās tikai pēc Otrā pasaules kara. Līdz tam par tradicionālu ģimeni bieži uzskatīja paplašinātu saimi, un līdz 12. gadsimtam Eiropā nebija sveša arī daudzsievība. Ne Jēzus, ne Pāvils neaizstāv tradicionālo ģimeni, bet gluži otrādi – vērsas pret to, un vēlākos gadsimtos augstākā kristīgā vērtība bija askētisms un celibāts, nevis laulība. Otrkārt, “tradicionāla laulība”, kādu to grib redzēt tās aizstāvji, balstās uz jūtām un mīlestību un ir modernā laikmeta jaunieviešums. “Tradicionālo laulību” nevar pretstatīt netradicionālajai “geju laulībai”, kuras rezultātā nerodas pēcnācēji “tradicionālā” veidā un kura, kā bieži tiek argumentēts, ir balstīta “tikai uz jūtām”, nevis stabilām vērtībām, jo patiesībā šī modernā “tradicionālā laulība” pati ir netradicionāla, tādēļ ka balstās uz vēsturiski nesenu fenomenu – uz jūtām kā laulības pamatu. No šī viedokļa nav iemesla vienu modernas ģimenes veidojumu uzskatīt par tradīciju, bet citu – par netradicionālu, jo abas ir netradicionālas. Tāpat kā sieviešu ordinācija nav pretrunā ar seno tradīciju, tikai jauno, arī “geju laulības” ir pretrunā tikai ar jauno, moderno ģimenes tradīciju, tāpēc nevar apdraudēt neesošu senu tradīciju.

Treškārt, galvenais arguments baznīcas nostājai pret viendzimuma laulībām ir tas, ka homoseksualitāte ir grēks. LELB uzskata, ka viendzimuma pārus nedrīkst laulāt baznīcā tādēļ, ka “Dieva Vārds homoseksuālu dzīves veidu uzskata par grēku, bet grēks bez tā nožēlas un piedošanas ved pie mūžīgas iznīcības”⁶⁰. Dieva Vārds, kurš atklājas Jaunās Derības tekstos, atspoguļo tradicionālos grieķu-romiešu sabiedrības uzskatus un kultūrvīdi, kuros viendzimuma seksuālās attiecības tika uzskatītas par pret dabiskām, bet ne grēcīgām. Tā kā no sievietes kā no nepilnīgas būtnes, kas pēc dabas noliktās kārtības ir zemāka par vīrieti, sagaidīja pakļaušanos vīrietim, tad situāciju, kurā viens vīrietis pakļaujas otram, saredzēja kā pret dabisku. Pāvils savos izteikumos ir salīdzināms ar citiem grieķu-romiešu autoriem, ieskaitot Aristoteli, kas runā par “pretdabiskām vēlmēm”, jo pēc “dabiskās” kārtības vīrietis seksuāli izpaužas kā tas, kurš iekļūst, tādēļ būt par to, kurā iekļūst, ir uzskatāms par sevis pazemošanu, labprātīgi uzņemoties zemāko, sievietēm paredzēto lomu.⁶¹ Saskaņā ar šo redzējumu, dabā, kur viss ir pakārtots cits citam, vīriešiem ir piešķirta aktīvā, bet sievietēm pasīvā loma, tādēļ šīs hierarhijas apvērsums ir pret dabisks. Pāvils par pozitīvām neuzskatīja nekādas no pasaulīgajām iekārēm un kaislībām, ieskaitot laulāto starpā,⁶² vienmēr norādīdams tieši uz pretēju mērķi – jebkādu kaislību apslāpēšanu, jo kaislības Pāvila izpratnē novērs no Kristus.

⁶⁰ Vanags, *ibid.*

⁶¹ Martin, *Sex and the Single Savior*, 58.

⁶² *Ibid.*, 59.

Vēl viena problēma ar jebkuru bibliisko tekstu izmantošanu homoseksualitātes nosodīšanai ir tā, ka piedēvēt Pāvilam viedokli par dzimuma identitāti, kuras koncepts nebija pazīstams pirmā gadsimta Romas impērijā, ir anahronisms, jo vēsturi un tās notikumus nevar vērtēt no mūsdienu skatpunkta. Ne Vecās, ne Jaunās Derības autoriem nebija izpratnes par “homoseksualitāti” vai jebkādu seksuālo orientāciju – jēdzieniem, kas pirmo reizi parādījušies 19. gadsimta beigās un izveidojušies līdz ar modernās psiholoģijas un socioloģijas nozaru attīstību. Arī šeit, tāpat kā attiecībā uz sieviešu ordināciju, nav nepārtrauktas senas tradīcijas, kas balstītos Rakstos. Tikai 19. gadsimtā tika definēts jēdziens “homoseksualitāte”, un izmantot Rakstu vietas, kurām ir cits konteksts, izpratne un pasaules redzējums, nozīmē aizsākt jaunu tradīciju, nevis balstīties Rakstos pamatotā senā kristīgā tradīcijā.

Secinājumi

Analizējot kontekstus, kuros veidojās baznīcas attieksme gan pret sievieti, gan pret viendzimuma attiecībām, patiešām var saskatīt saikni starp sieviešu ordināciju un “geju laulībām”: abi ir daļa no senā uzskata par vīriešu pilnvērtību un sieviešu nepilnvērtību. Gan agrākajam baznīcas viedoklim par sievietes ontoloģisko defektu, kas liedz viņai tikt ordinētai, gan joprojām pastāvošajam priekšstatam, ka homoseksualitāte ir “pretdabiska” un tādēļ grēcīga, ir pamatā izpratne par “dabisku” hierarhiju pasaules un Visuma uzbūvē. Saskaņā ar to sieviete, kā arī vīrietības ideālam neatbilstošs vīrietis ir zemākas, nepilnvērtīgas būtnes. No šī viedokļa LELB patiešām turpina senu tradīciju, kuru citas baznīcas jau ir pārtraukušas. Tāpat arī var secināt, ka tradīcija, ko baznīca sauc par nepārtrauktu, patiesībā nav bijusi nepārtraukta. Rodoties jaunām teoloģiskām nostājām, kas apliecina, ka ne sieviete, ne homoseksuāli orientētas personas nav ontoloģiski nepilnīgas, baznīca nāk klajā ar jaunu atbildi, aizsākot jaunu tradīciju, taču turpina uzstāt, ka ievēro senu, apustuliskā ticībā balstītu tradīciju. Nenoliedzami, ir Rakstu vietas, ko var interpretēt kā aizliegumu sieviešu ordinācijai un “geju laulībām”. Taču, ja raugās no tradīcijas viedokļa, atsaukšanās uz senu tradīciju šajos jautājumos ir problemātiska. Pareizāk būtu atzīt, ka LELB nostāja attiecībā uz netradicionālo (sieviešu) ordināciju un netradicionālo (viendzimuma) laulību balstās modernā konservatīvā nostājā un Rakstu interpretācijā, bet ne senā apustuliskā baznīcas tradīcijā.

SUMMARY

Will women's ordination lead to gay marriage? Unconventional ordination and unconventional marriage

Evangelical Lutheran Church of Latvia, together with other conservative Christian churches and theologians, asserts that the ordination of women will inevitably and logically lead to embracing same-sex marriage by the church. While the objections to the ordination of women are based on arguments from both scripture and tradition, my paper focuses exclusively on the aspect of tradition, addressing its beginnings, sources, claims to continuity, as well as the correlation of the non-ordination of women to same-sex marriage. Since the statement that the ordination of women will result in acceptance of same-sex marriage pertains both to the issue of traditional or male-only ordination and the issue of traditional or the opposite-sex-only marriage, my paper has two parts: the first part questions the concept of “traditional” ordination that excludes women because of their gender, and the second part deals with the idea of “traditional” marriage and the church’s opposition to same-sex marriage as a deviation from tradition. Common to both traditions of exclusion is their adherence to the ancient concept of a hierarchical understanding of the relation between men and women, rooted in preindustrial socioeconomic structures and located in assumptions of ontological inferiority of some men and all women. Because the view of ontological inferiority is no longer relevant today and has been abandoned by the church, the argument that the church can deny ordination to women based on the apostolic tradition is questionable. The tradition of ordination has been neither continuous nor consistent, therefore using the argument from tradition to justify non-ordination of women and also to condemn same-sex marriage is problematic and contrary to the new theological understanding of the equality of men and women within the diversity of the church as the one body of Christ.