

DEIVIDS SKĒRS

KRISTĪBA

DEIVIDS SKĒRS

KRISTĪBA



Luterisma mantojuma fonds
Rīga, 2011

UDK 284.1+24

Sk 300

© 1999 by The Luther Academy, P.O. Box 94, Cresbard, SD 57435,
USA

© 2003 Ģirts Grietiņš, tulkojums latviešu valodā

© 2011 Luterisma mantojuma fonds

No angļu valodas tulkojis – Ģirts Grietiņš

Teoloģiskie redaktori – Aleksandrs Bite un Atis Vaickovskis

Korektore – Ināra Vilka

Vāka autore – Agata Muze

Maketētājs – Juris Uļģis

Izdevējs: nodibinājums "Luterisma mantojuma fonds"

Reģ. nr. 50003360631

A. Deglava iela 10–1, Rīga, LV–1009

fonds@lmf.lv

www.lmf.lv

Scaer, David P.

Baptism. Confessional Lutheran Dogmatics, XI.

Latvian edition 600 copies printed March 2011

*The translation and publishing of this book has been made by the
Lutheran Heritage Foundation:*

51474 Romeo Plank Road

Macomb, MI 48042

www.LHFmissions.org

ISBN 978-9984-753-51-5

Iespiests SIA "Jelgavas tipogrāfija"

Veltīts visiem bērniem, kuri ir apzināti izrauti no savu māmiņu miesas templiem. Neļaujot piedzimt “no apakšas”, viņiem tikusi liegta iespēja Kristības sakramentā piedzimt “no augšienes”. Lai Dievs, kurš Kristībā visus aicina pie Sava Dēla, žēlīgi pieņem Savos apskāvienos šos nevainīgos svētos, “jo tādiem pieder debesu valstība”!

SATURA RĀDĪTĀJS

Priekšvārds	10
Saīsinājumi	13
Ievads: Kristība kā pamatsakraments	15
1. Kristība kā zāles pret iedzimto grēku	20
2. Kristība kā dievišķa pavēle	43
<i>Mateja 28:19 Luterā izpratnē kā pavēle baznīcai</i>	44
<i>Kristība – Bauslība, Evaņģēlijs vai abi kopā</i>	46
<i>Kristība nav izolēts sakraments.</i>	48
3. Kristības bibliskā izcelsme	50
<i>Jāņa kristība</i>	58
<i>Jāņa veiktā Jēzus kristīšana</i>	63
4. Kristības iedarbība	66
<i>Kristības iedarbība grēku piedošanai: konfesionālā nostāja</i>	66
<i>Kristības iedarbība grēku piedošanai: Jaunās Derības nostāja</i>	69
<i>Kristības iedarbība grēku piedošanai: ticības apliecības un liturģija</i>	73
<i>Kristība kā visaptveroša realitāte</i>	76
<i>Pārsniedzot piedošanu.</i>	79
<i>“Kristītie par mirušajiem”: aplama prakse ar sakramentālu nozīmi</i>	81

<i>Citas Pāvila norādes.</i>	88
<i>Norādes johanniskajā literatūrā</i>	90
Pielikums: Vai kalpošana ir Kristības rezultāts?	98
5. Kristības formula: Kristība trīsvienīgā Dieva vārdā	106
<i>Šķietamais Kristības pavēles trūkums</i>	
<i>Marka un Lūkas evaņģēlijos</i>	113
<i>Citas atsauces uz “vārdu”</i>	115
<i>Trinitārā Kristības formula un tās nepieciešamība</i>	117
<i>Baznīca kā sakramentu izdalīšanas vieta</i>	119
<i>Kristības pārvaldītāji</i>	120
<i>Kristība, ko veikuši neatdzimuši garīdznieki vai krāpnieki</i>	122
6. Kristīšana.	126
7. Kristība un Svētais Gars	139
Pielikums: Dzīvais ūdens – ūdens un Gars	156
Pielikums: Gadījums pastorālajā praksē	159
8. Zīdaiņu Kristība: vēsturisks strīds, kurā iesaistīta teoloģija	165
9. Zīdaiņu Kristības bibliskais pamatojums	177
<i>Sinoptiskie evaņģēliji</i>	177
<i>Johanniskā literatūra</i>	185
<i>Pāvila vēstules</i>	189
10. Zīdaiņu ticība	191
11. Kristības nepieciešamība un izņēmumi.	204

12. Karla Bārta uzskati par Kristību	216
13. Kristības rituāls	233
14. Kristība un katehēze	248
Nobeigums	254
Bibliogrāfija	257

RAKSTU VIETU RĀDĪTĀJS.	266
PERSONVĀRDU RĀDĪTĀJS.	271
TEMATISKAIS RĀDĪTĀJS.	276

Priekšvārds

1984. gada rudenī Konkordijas teoloģiskā semināra Fortveinā, Indianā, prezidents Dr. Roberts Proiss (*Dr. Robert Preus*) dažus kolēģus iepazīstināja ar ieceri veidot grāmatu sēriju ar nosaukumu *Konfesionāli luteriskā dogmatika (Confessional Lutheran Dogmatics)*. Šī sērija bija domāta kā papildinājums Pīpera (*Pieper*) *Kristīgajai dogmatikai (Christian Dogmatics)*, nevis kā tās aizvietotāja. Sērija tika paredzēta mācītājiem, semināru studentiem un visiem, kuriem ir interese par konfesionāli luterisko teoloģiju. Šie darbi tika plānoti vairāk kā teoloģiskas esejas, nevis kā visaptverošas dogmatikas grāmatas. Katram autoram ļāva brīvi izvērst savu tēmu saskaņā ar viņa iecerēm.

Kad 1995. gada 4. novembrī Dr. Proiss negaidīti mira, mans darbs bija jau gandrīz pabeigts un tika nodots Dr. Stefensonam (*Dr. Stephenson*), kas kļuva par šīs sērijas redaktoru. Stefensons sniedza vērtīgus ieteikumus un labojumus, tādēļ mans darbs ir kļuvis apjomīgāks. Ar ieteikumiem palīdzēja arī mācītājs Daniels Proiss (*Daniel Preus*) un Dr. Martins Nolands (*Martin Noland*). Tapšanas gaitā šo manuskriptu izvērtēja arī vairāki studenti, tai skaitā Skots Štīgemeijers (*Scott Stiegemeier*), Kristofers Esgets (*Christopher Esget*), Duglass Punke (*Douglas Punke*) un Lerijs Rasts (*Larry Rast*), mans kolēģis, kas nepieļāva, ka mūsu draudzība mīkstinātu aizrādījumus un ieteikumus redaktora darbā. Noslēguma stadijā šo manuskriptu pārskatīja arī mani kolēģi Arturs A. Džasts (*Arthur A. Just*) un Viljams C. Veinrihs (*William C. Weinrich*). 1997. gada novembrī šis manuskripts tika nosūtīts mācītājam Džonam Maksfildam (*John Maxfield*), kurš izvērtēja argumentācijas precizitāti un formu, pirms viņa sieva sāka maketēšanas un noslēguma rediģēšanas darbu. Maksfilda kundze, kura ir strādājusi pie visām šīs sērijas grāmatām un vienlaikus audzinājusi bērnus, strādādama pie šīs grāmatas, laida pasaulē savu ceturto bērnu – dēlu Džosiju Danielu.

Arī daudzajiem kavējumiem grāmatas tapšanas laikā bija savi pozitīvi rezultāti, piemēram, pieauga dažādo izmantoto avotu skaits. Mans nu jau mirušais draugs Jaunās Derības pētnieks C. S. Manns (*C. S. Mann*) pievērsa manu uzmanību anglikāņu pētnieka Džonatana Triga (*Jonathan Trigg*) grāmatai *Kristība Mārtiņa Luterā teoloģijā* (*Baptism in the Theology of Martin Luther* (1994)). Tā kā šī grāmata sniedz neaizstājamu ieguldījumu Luterā domāšanā un praksē, lasītājs pamanīs, ka tā tiek bagātīgi citēta. Tika izmantots arī vēl viena anglikāņu pētnieka Braiena Spinksa (*Bryan Spinks*) raksts *Lutheran Quarterly* (1995), kas vēsta par to, cik zemu tiek vērtēta bērnu Kristība tajās baznīcās, kuras to praktizē. Īsi pirms darba pabeigšanas man bija iespēja konsultēt sava bijušā studenta un tagad kolēģa disertāciju (*Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (1998)). Tajā tiek aplūkotas atšķirības starp Kristības trinitāro formulu Mateja evaņģēlijā un līdzīgām formulām citur Jaunajā Derībā, īpaši Apustuļu darbos.

Šī grāmata vainago manu ilggadējo nodarbošanos ar šo tēmu, kas aizsākās ar doktora disertāciju Konkordijas seminārā Sentluisā 1963. gadā. Šajā disertācijā ar nosaukumu *Bērnu Kristības doktrīna deviņpadsmitā gadsimta vācu protestantiskajā teoloģijā* es pievērsu uzmanību vispārējai neatbilstībai daudzu luterāņu teologu uzskatos: viņi bija pārņēmuši baptistu pieņēmumu, ka bērni nevar ticēt un netic, tomēr vairumā gadījumu šie teologi neuzskatīja, ka bērnu kristīšana būtu jāpārtrauc. Kaut gan pastāvēja šāda neatbilstība starp intelektuālo pārliecību un faktisko praksi, ir jāpateicas Dievam, ka daudzi bērni tomēr tika kristīti.

Šajos gados mana sieva Doroteja ir bijusi kopā ar mani mūsu ceļā no Minsteres Vācijā caur Konektikutu un Ilinoisu līdz Fortveinai.

Reiz kāds mūsu semināra kapelas apmeklētājs izteica neapmierinātību, ka dievnama altāra daļā atrodas reti lietots un bez ievēribas atstāts kristāmtrauks. Tā vietā nāca akmens trauks, bet šis kristāmtrauks tika pārvietots pie ieejas dievnamā un pat aizšķērsoja to. Katram, kas ienāca pa galvenajām durvīm, bija jāiet tam apkārt. Ar to vien šis kristāmtrauks ir savu uzdevumu izpildījis. Uz jebkuru kristāmtrauku kristietis var skatīties kā uz vietu, kur viņš vai viņa ir tikuši kristīti, un sadzirdēt, kā trīsvienīgais Dievs viņus uzrunā.

Būdams dekāna amatā, es negribīgi piekritu prasībai izvākt veco kristāmtrauku. Varbūt šīs lappuses varētu daļēji izlīdzināt manu vainu. Lai pienācīgi attiektos pret šo sakramentu, mums par atgādinājumu uz katra kristāmtrauka vai tā tuvumā vajadzētu būt rakstītiem Luteru vārdiem: *In baptismo sonat vox Trinitatis* ("Kristībā skan Svētās Trīsvienības balss").

Deivids P. Skērs (*Scaer*)
Konkordijas teoloģiskais seminārs
Fortveina, Indiana
Mūsu Kunga Jēzus augšāmcelšanās svētkos 1998. gadā

Saīsinājumi

Atsauces uz Bībeles angļu tulkojumiem:

KJV	Karaļa Jēkaba versija
RSV	Revidētā standarta versija
NIV	Jaunā internacionālā versija
NKJV	Jaunā karaļa Jēkaba versija

Atsauces uz Vienprātības grāmatu:

ATA	Augsburgas ticības apliecība
Ap.	Augsburgas ticības apliecības apoloģija
ŠA	Šmalkaldes artikuli
Tr.	Traktāts par pāvesta varu un primātu
MK	Mazais katehisms
LK	Lielais katehisms
KF	Konkordijas formula
Ep.	Epitome

Atsauces uz Vienprātības grāmatas izdevumiem un tulkojumiem:

BKS *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.* Edited by the Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss. 10th ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

Tappert *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church.*
Translated and edited by Theodore G. Tappert.
Philadelphia: Fortress Press, 1959.

Atsauces uz Luteru darbu apkopojumiem:

WA *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.*
58 vols. Weimar: Herman Böhlau und Nachfolger,
1883–1948.

WATr *D. Martin Luthers Werke. Tischreden.* 6 vols.
Weimar: Herman Böhlau und Nachfolger,
1912–1921.

AE *Luther's Works: The American Edition.* 55 vols.
Edited by Jaroslav Pelikan and Helmut T.
Lehmann. St. Louis: Concordia Publishing House;
Philadelphia: Fortress Press, 1958–1967.

Atsauces uz Romas katoļu baznīcas katehismu

KBK Katoliskās baznīcas katehisms. – R.: Rīgas
Metropolijas Kūrīja, 2000.

Atsauces uz Indriķa hroniku

ILV Indriķa Livonijas hronika. Tulkojis J. Krīpēns. –
SIA Kopa, 1993.

ILV latīņu versija

Heinrici Chronicon Livoniae. – Darmstadt:
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.

KRISTĪBA KĀ PAMATSAKRAMENTS

Luterāņi Kristībai nav pievērsuši tik lielu uzmanību kā Svētajam Vakarēdienam vai nesen atjaunotajai privātās grēksūdzes un absolūcijas praksei.¹ Mārtiņš Luters nevērtēja vienu žēlastības līdzekli augstāk par citiem grēku piedošanas ziņā, tomēr viņš nošķīra to nozīmi. Viņš uzskatīja, ka katram sakramentam ir unikāla iedarbība un ka vienu sakramentu nevar aizvietot ar citu. Kristība viņam nebija tikai ienākšanas brīdis kristīgajā kopībā; tā bija pielīdzināma kristieša dzīvei, un tā noteica baznīcas robežas. Luters apgalvoja, ka pāvesta piekritēji nevar saukt luterāņus par herētiķiem, jo viņiem ar luterāņiem ir kopīga Kristība.² Šis sakraments ne tikai iesaista ticīgos derībā, bet pats ir šī derība.³ Luteram Kristība bija pamatsakraments, kurā savu nozīmi iegūst visi citi sakramenti: "Kristība ir pirmais un vissvarīgākais sakraments, bez kura visi citi sakramenti nav nekas, kā to arī viņiem [pāvesta piekritējiem] jāatzīst."⁴ Būt kristītam ir gluži tas pats, kas būt Kristū. Pēdējā laikā īpaši Amerikas luterāņu baznīcās ir ticis diskutēts par Luteru baznīcas un kalpošanas amata doktrīnām, bet šajās diskusijās ir palicis neievērots, ka daudz dziļāku nozīmi Luters piešķīra Kristībai. Kā doktors Luters varēja likumīgi pievērsties reformācijai, bet pārbaudījuma brīžos viņš palāvās nevis uz savu ticību, svētumu un garīgajiem sasniegumiem, bet

1 Anglikāņu pētnieks Džonatans D. Trigs (*Jonathan D. Trigg*) pauž šādu trāpīgu novērojumu: "Analizējot Luteru sakramentālo teoloģiju, reformatora pētniecībā ir novērojama tendence pievērst lielu uzmanību Svētajam Vakarēdienam uz Kristības rēķina" (*Baptism in the Theology of Martin Luther* [Leiden: E. J. Brill, 1994], 8. lpp.). Trigs sniedz īsu, bet noderīgu kopsavilkumu par jaunākajiem pētījumiem attiecībā uz Kristību Luteru teoloģijā.

2 AE, 41: 194.–195. lpp.

3 AE, 1: 228. lpp. Reformāti ar vārdu "derība" saprot savstarpēju vienošanos. Luterāņi tikai dažreiz to lieto šādā nozīmē. Apgraizīšana vai citi sakramenti kā derība ir Dieva iedibināti žēlastības līdzekļi, kam ir vajadzīga ticība, bet tos var definēt arī bez ticības jēdziena.

4 AE, 41: 195. lpp.

gan uz Kristību, kura viņam vienmēr bija tagadnes realitāte un nevis vienkārši notikums pagātnē:

“Patiešām, ja man būtu teikšana pār šīm lietām, es negribētu, lai Dievs runā ar mani no debesīm vai parādās man; bet es gribētu – un par to es lūdzu ik dienas –, lai es ar pienācīgu cieņu un patiesi spētu novērtēt Kristības dāvanu, jo es esmu kristīts (*baptizatus sum*)..”⁵

Lai mēs tiktu attaisnoti, Kristībai ir nepieciešama arī ticība, bet tieši Kristība un nevis ticība ir tā, kas sniedz pestīšanas drošību. Daži pētnieki Lutera teoloģijā ir saskatījuši pretrunu starp attaisnošanu ticībā un paļaušanos uz pestīšanu Kristībā.⁶ Taču ticība, kas ir *incurvatus se*, pievērsta sev, ir gan nevajadzīga, gan pašiznīcinoša. Šāda ticība bija monasticismā, no kura Luters bēga. Šī ticība atkal parādījās anabaptistiem, kuri Kristībā nesaredzēja neko vairāk kā ticības apliecināšanu.⁷ Cilvēka vājuma dēļ tai tika pievienota sludināšana un Eiharistija, bet Lutera uzskatos tikai Kristība palika kristiešu patvērums.⁸ Lutheram ticība Dievam un Viņa vārdam nozīmēja ticību Kristībai.⁹

Lutera izpratne par Kristību kā kristīgās dzīves pamatu līdz ar to veidu, kā tā tika iekļauta luteriskajās ticības apliecībās, noteikusi šī konfesionāli luteriskās dogmatikas darba tapšanu.¹⁰ Lai konfesionāli

5 AE, 3: 165. lpp.

6 “Nav iespējams pienācīgi samierināt Lutera skaidro mācību par attaisnošanu ticībā un viņa uzskatus par atdzimšanu Kristībā. Viņa laikabiedri saredzēja šo plausu viņa bruņās, tāpat kā daudzi radikāļi, kas tiem sekoja” (*James Atkinson, Martin Luther and the Birth of Protestantism* [Baltimore: Penguin Books, 1968], 192. lpp.).

7 AE, 40: 240. lpp.

8 AE, 3: 124. lpp.

9 Heiko Oberman, *Luther: Man Between God and the Devil*, tulk. Eileen Walliser-Schwarzbart (New Haven and London: Yale University Press, 1989), 225.–227. lpp.

10 “Bet ir pārsteidzoša visai niecīgā uzmanība, kāda tiek pievērsta Kristībai, jo Kristības teoloģija uzdod jautājumus, kas nav uzreiz pamanāmi Eiharistijas kontekstā, īpaši soterioloģijas (kristīgās dzīves sākums, atgriešanās) un eklesioloģijas (baznīcas daba un robežas) jomās” (*Trigg, Baptism*, 8. lpp.).

luteriskā teoloģija būtu patiesa pret sevi, tai ir jāizklāsta sava nostāja Svēto Rakstu kontekstā. Šis uzdevums ir saistīts ar angļiski runājošo nāciju pausto kritiku, jo tajās vairums kristietības formu sakņojas drīzāk reformātu, nevis luterāņu mantojumā. Šo uzdevumu mēs esam nodomājuši veikt pārdomāti un nesatricināmi. Nedrīkst pieļaut, ka dogmatiskā teoloģija būtu nošķirta no bibliskās teoloģijas, jo tādā gadījumā tā nevarētu pretendēt uz sekošanu Lutera un luterāņu tēvu tradīcijai. Diskusija par luterāņu Kristības doktrīnas pamatiem ir veltīta tam, lai vērstos pret baptistu un reformātu argumentu (kas dažreiz arī ir bibliski) ietekmi luterāņu vidū. Šis reformātu un īpaši baptistu ietekmes dēļ daudzi ir sākuši uzskatīt, ka viņi nevar palauties uz savu Kristību, lai tiktu pestīti, īpaši, ja tikuši kristīti agrā bērnībā. Modernās ar Kristību saistītās problēmas būtiski neatšķiras no tām, kuras reformācijas laika sākumā izvirzīja anabaptisti un Ulrihs Cvinglijs. Tādējādi vidē, kurā valda uzskats, ka Kristība nav nepieciešama pestīšanai, un kur Kristības prakse visbiežāk tiek attiecināta uz pieaugušajiem, šī grāmata piedāvā luterāņu nostāju, kas balstīta bibliskā skatījumā, jo dogmatiskā teoloģija savā būtībā ir bibliska teoloģija.¹¹

11 Biblisko un dogmatisko teoloģiju sāka nošķirt tikai pirms diviem vai trim gadsimtiem. Apgalvot, ka Luters bija tikai Vecās Derības pētnieks un nevis dogmatiķis, var tikai cilvēks, kas nav informēts par Lutera akadēmisko karjeru un viņa lekciju saturu, jo Lutera lekcijas bija dogmatiski traktāti un reizē rūpīga Bībeles tekstu ekseģēze. Viņa pieeja gan nelīdzinājās moderno komentētāju precīzajai ekseģētiskajai metodei, kur tiek sīki aplūkota katra vārda un teikuma gramatiskā struktūra. Lai gan Luters grieķu valodu bija mācījies pie reformatora Filipa Melanhtona, savās lekcijās viņš pamatojās uz latīņu Vulgātu. Gan Luters, gan Melanhtons bija Bībeles pētnieki, bet viņi abi rakstīja arī dogmatiskus traktātus, un daži no tiem tika iekļauti luteriskajās ticības apliecībās. Mūsdienās pazīstamais ekseģēzes un dogmatikas disciplīnu nošķirums netieši parādījās jau vācu piētismā un plašāk attīstījās apgaismības laikā. Oponējot dominējošajai luterāņu ortodoksijai, piētisma tēvs Spensers garīgās barības meklējumos vērsās pie Bībeles (*Gerhard Ebeling, Word and Faith*, tulk. *James W. Leitch* [Philadelphia: Fortress Press, 1963], 84. lpp.). Dominējošās *theologia scholastica* vietā piētisms piedāvāja *theologia biblica*. Lai labotu agrāko ortodoksiju, apgaismības laikmeta racionālisms no Bībeles ieguva visdažādākās teoloģijas (*D. A. Carson, "Current Issues in Biblical Theology: A New Testament Perspective", Bulletin for Biblical Research* 5 [1995]: 18.–21. lpp.).

Es esmu ieinteresēts, lai Kristības doktrīna tiktu izklāstīta pēc iespējas plašākā

Kristības un it īpaši zīdaiņu Kristības noniecināšana nav tikai reformācijas laika un moderno laiku fenomens, bet šāda domāšana bija raksturīga jau viduslaikos, kad grēksūdze un gandarīšanas labie darbi tika uzskatīti par daudz nozīmīgākiem. Iestāšanās klosterī, lai darītu labus darbus, bija “otrā kristība”. Šī “kristība” deva tādus labumus, kādus pirmā un tādējādi otrajai pakļautā Kristība nevarēja dot. Bērni tika kristīti, bet, lai iegūtu pestīšanu, mūku zvērestam bija lielāka nozīme.¹² Salīdzinājumā ar Romas katoļiem, Austrumu pareizticīgajiem, reformātiem un baptistiem luterāņi Kristību vērtē visaugstāk, lai gan diemžēl to nevar teikt par visiem luterāņiem vienādā mērā. Saskaņā ar luterāņu teoloģiju Kristība nav tikai pretlīdzeklis iedzimtajam grēkam un pastrādātajiem grēkiem, bet paliek grēcinieka patvērumš visu dzīvi. Šāda nostāja pat katoļiem nav pieņemama. Viņiem Kristības žēlastībai ir jāpievieno konfirmācijas žēlastība. Kristībā iegūtā žēlastība var tikt pazaudēta, tādēļ ticīgo uzmanība tiek pievērsta grēku nožēlas sakramentam.¹³ Pretstatā Romas baznīcai Austrumu pareizticīgā baznīca uzskata, ka Kristības iedarbība turpinās visas dzīves garumā un kristieši pie tās var arvien atgriezties, bet viņu doktrīna par cilvēka samaitātību nav formulēta tik stingri kā luterāņu doktrīna par iedzimto grēku, jo luterāņu

biblisķā perspektīvā. Tādēļ manas teoloģiskās pārdomas vietām pievēršas sīkākai ekseģēzei. Ja dogmatiskajai teoloģijai ir jābūt ekseģētiskai, it īpaši, ja tā vēlas būt konfesionāli luteriska, tad, lai tā kļūtu patiesi *teoloģiska* (dogmatiska) disciplīna, ekseģēzei ir jāpārvar apgaismības laikmeta mantojums. Par laimi, ir izskanējuši daži aicinājumi uz teoloģisku ekseģēzi. Mūsdienās Karls Bārts ir atjaunojis biblisko teoloģiju, kurā ekseģēzes un dogmatikas disciplīnas ir apvienotas. Sk. *David S. Yeago*, “The New Testament and the Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Theological Exegesis”, *Pro Ecclesia* 3 (Spring, 1994): 152.–164. lpp.; un *Brevard S. Childs*, “Toward Recovering Theological Exegesis”, *Pro Ecclesia* 6 (Winter, 1997): 16.–26. lpp.

¹² *Oberman, Luther*, 231. lpp.

¹³ Lai gan Romas katoļi atzīst Kristības nepieciešamību, kristīgās dzīves pamatā viņiem ir Eiharistija (*Catechism of the Catholic Church* [Mahwah, NJ: Paulist Press, 1994], 1324. par.). Ja Luteram Kristība ir visu citu rituālu un sakramentu pamatā, tad katoļiem kristīgās dzīves pilnība ir redzama Eiharistijā. Viņiem Kristībā iegūtā žēlastība tiek pazaudēta, izdarot smagu grēku, un šī žēlastība netiek atjaunota ar Kristības, bet ar grēku nožēlas sakramenta palīdzību. Arī luterāņi uzskata, ka Eiharistija ir kristīgās (sakramentālās) dzīves centrā un ir tās mērķis, bet par šīs dzīves pamatu viņi uzskata Kristību.

mācībā pat tikko dzimušam bērnam ir nepieciešama izpirkšana.¹⁴ Reformētās baznīcas, ieskaitot baptistus, konsekventi nesaskata pašā Kristības rituālā nekādu pestījošu aktivitāti vai dievišķu klātbūtni. Viņu teoloģijā tai ir atvēlēta tikai palīga loma, un praktiskā ziņā tā nav nepieciešama. Šajā darbā ir izklāstīts luterāņu uzskats, ka Kristība ir gan kristīgās dzīves pamats, gan arī tās pastāvīgais saturs.

14 Plašāku diskusiju par iedzimto grēku un īpaši to, kā tas tiek formulēts Austrumu pareizticībā, būtu jāatvēl kādai citai šīs sērijas grāmatai. Džons Meijendorfs (*John Meyendorff*) raksta, ka "patristiskā pestīšanas doktrīna nav pamatota idejā par vainu, kura mantota no Ādama un no kuras cilvēku ir atbrīvojis Kristus, bet gan daudz eksistenciālākā izpratnē par "kritušo" un "atpirkto" cilvēci" (*Byzantine Theology* [New York: Fordam University Press, 1987], 193. lpp.).

KRISTĪBA KĀ ZĀLES PRET IEDZIMTO GRĒKU

Doktrīna par Kristību luteriskajās ticības apliecībās tika formulēta kā atbilde anabaptistiem. Anabaptisti noliedza Kristības pestījošo iedarbīgumu, īpaši attiecībā uz bērniem. Viņi neatzina bērnu Kristību, un tā sākās pirmā šķelšanās starp tiem kristiešiem, kuri vērsās pret pāvesta varu.¹ Šī doktrīna ir apskatīta atsevišķos artikulos *Augsburgas ticības apliecībā* [ATA] (IX), *Augsburgas apoloģijā* [Ap.] (IX), *Lutera Mazajā un Lielajā katehismā* [MK; LK] (IV) un *Šmalkaldes artikulos* [ŠA] (III, V).² Neskatoties uz daudzām atšķirībām, pat jautājumā par Kristību, luterāņi bija vienoti ar Romas katoļiem izpratnē, ka šis sakraments ir nepieciešams pestīšanai un ka tas ir patiess žēlastības līdzeklis.

Vienprātība ar katoļiem šajā jautājumā viņus strikti nodalīja no anabaptistiem, kuri Kristību saprata nevis kā patiesu žēlastības līdzekli, kas nepieciešams pestīšanai, bet drīzāk kā ticīga cilvēka Dieva apliecinājumu. Šāda nostāja bija arī Ulriham Cvinglijam. Žans Kalvins saredzēja Kristību kā zīmi, kas pavada Dieva darbu ticīgajā, bet viņš neuzskatīja Kristību par līdzekli, ar kuru ir dota pestīšana.³ Lai gan reformētās baznīcas, kuras paturēja zīdainu Kristību, mē-

1 Jau reformācijas sākumā Luters bija paredzējis, ka izcelsies strīds par Kristību no pāvesta piekritēju puses. 1521. gadā viņam nācās stāties pretī anabaptistiem un vēlāk Karlštatom un Cvinglijam, kas, neskatoties uz savstarpējām atšķirībām, bija vienoti, noliedzot Kristības sakramentālās īpašības. 1524. gadā Luteram nācās saskarties ar Cvinglija kļūdainajiem uzskatiem par Sv. Vakarēdienu. Kristība un Sv. Vakarēdiens sniedza drošību kristīgajai ticībai, tomēr tie bija arī pirmie un joprojām neatrisinātie šķelšanās iemesli pāvesta varas pretinieku vidū. Pārskatam par šo sakramentu nozīmīgumu reformācijas rītausmā sk. *Oberman, Luther*, 226.–245. lpp.

2 Minēto konfesionālo rakstu (arī *Konkordijas formulas* [KF] un *Epitomes* [Ep.]) citāti turpmāk no izd.: *Vienprātības grāmata*: Augsburgas Institūts, 2001. – Tulk. piez.

3 *The Institutes of the Christian Religion*, tulk. *Henry Beveridge*, 4 sēj. (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1994), IV. XV. 1–5. Tulkots no 1559. gada izdevuma; ja nav citu norāžu, visi turpmākie citāti ir no šī izdevuma.

ģināja norobežoties no anabaptistiem, tās piekrita viņiem, izprotot Kristību galvenokārt kā simbolu un nevis kā žēlastības līdzekli.

Anabaptistiem Kristība simbolizēja apliecinājumu, kuru izsaka ticīgais. Tam reformāti piekrita, bet viņi uzskatīja, ka Kristība simbolizē arī sākotnējo žēlastības aktu. Tādējādi princips, ka Kristība ir simbols, ir gan anabaptistu, gan reformātu (arī arminiāņu) tradīciju pamatā.⁴ Šo kopīgo pamatu atzina arī Johans Gerhards, kas ir nozīmīgākais luteriskais teologs tūlīt aiz Luteru un Melanhtona. Viņš norādīja, ka reformātu teologi, ar kuriem viņš strīdējās, bija atšķirīgās domās par sakramentiem, ieskaitot Kristību. Tomēr viņi bija vienprātīgi, ka sakramenti, būdami tikai zīmes, nesniedz žēlastību.⁵ Tas pats attiecās uz kalvinistiem un arminiāņiem, kas kristīja zīdaiņus, kā arī uz baptistiem, kuri nekristīja.⁶ Starp šīm grupām var atrast izņēmumus, bet tas nemaina fundamentālo doktrināro mantojumu, kas sakņojas Cvinglijā uzskatos un kas ieguva savu klasisko un mazāk stingro struktūru Kalvina uzskatos. Reformātiem, tāpat kā bap-

4 Arminiāņi, kas ietver metodistus un dažādas entuziastu grupas, uzskata, ka cilvēks ir pestīšanas cēlonis. Viņi atšķiras no reformātiem, kas apliecina doktrīnu par dubulto predestināciju. Bet attiecībā uz sakramentiem abas grupas ir vienās domās. Jāzeps Armīnijs, Hugo Grocijs un citi ievērojami teologi tiek bieži pieskaitīti reformātu baznīcai, lai gan viņi krasi atšķīrās no klasiskā kalvinisma jautājumā par brīvo gribu. Sk., piem., *William Stacy Johnson* un *John Leith*, eds., *Reformed Reader: A Sourcebook in Christian Theology*, 2 sēj. (Louisville, KY: Westminster Press/John Knox Press, 1993), 1: xvi–xvii.

5 Johans Gerhards, iespējams, nozīmīgākais teologs 17. gs., ir plaši diskutējis par sakramentiem Vecajā un Jaunajā Derībā. Tajā skaitā par apgraizīšanu kā Kristības priekšteci (šo saistību reformāti lietoja, lai parādītu, ka neviens no šiem rituāliem nesniedz žēlastību). Sk. 4. sēj. viņa *Loci Theologici* (ed. *Eduard Preuss* [1770; atkārtots izdevums, 9 sēj., Berlin: Gustaf Schlawitz, 1866]). Šī dogmatika pirmo reizi iznāca 1657. gadā, divdesmit gadus pēc Gerharda nāves (1637. gadā), un to rediģēja viņa dēls. Visas atsauces uz Gerharda *Loci* ir no Proisa (*Preuss*) izdevuma ceturrtā sējuma.

6 Gerhards citēja reformātu tēvus, lai parādītu viņu vienprātību par to, ka sakramenti kā zīmes nesniedz žēlastību. Cvinglijs uzskatīja: “Es ticu, patiesībā es droši zinu, ka visi sakramenti ir tik tālu no žēlastības sniegšanas, ka tie pat to nepiedāvā, nedz arī piešķir.” Kalvinam “sakraments nav nekas vairāk kā ārēja liecība dievišķajai laipnībai pret mums, liecība, kas pārstāv garīgas žēlastības ar redzamu zīmi”. Beza atbild uz savu jautājumu: “No kurienes nāk sakramentu iedarbība? Īsumā sakot, no Svētā Gara darbības, nevis no zīmēm. Ja nu vienīgi mūsu iekšējās izjūtas aizkustina šie ārējie objekti” (turpat, 146. lpp. [18. 23]).

tistiem, Kristības vērtība ir galvenokārt simbolisks Dieva apliecinājums ticīgajam vai ticīgā apliecinājums Dievam. Viņiem Kristības vissvarīgākā nozīme parādās pieaugušo dzīvē. Luteram, tieši pretēji, katra Kristība, tajā skaitā pieaugušo, ir savā ziņā bērna Kristība.⁷

Kad *Augsburgas ticības apliecība* (1530) un *Augsburgas apoloģija* (1530–1531) tika uzrakstītas, reformātu nostāja, par kādu to atzina vēlāk, vēl nebija pilnīgi izpaudusies savā klasiskajā formā.⁸ Tādējādi anabaptistu Kristības sakramentālā rakstura noliegums pamudināja formulēt luterāņu nostāju. *Augsburgas apoloģijas* IX artikulā Melanhtons atzīmē, ka viņa Romas oponenti ir pieņēmuši to, ko luterāņi teica par Kristību *Augsburgas ticības apliecībā*. Viņš bieži atkārtoti, ka luterāņi ir pret anabaptistu atteikšanos kristīt zīdaiņus.⁹ Šajā strīdā luterāņu pusē bija baznīcas tradīcija. Tas bija arguments, ko viņi nepalaida garām neizmantoju. Drošība attiecībā uz pestīšanu bija jautājums, kas bija anabaptistu zīdaiņu Kristības nolieguma pamatā. Šī drošība viņiem bija atkarīga no ticīgā apzinātas izpratnes, kuru viņi saprata kā pestījošas ticības būtību. Luterāņiem šī drošība attiecībā uz pestīšanu pamatojās Kristībā. Tās pestījošais iedarbīgums nebija atkarīgs no kristītāja vai kristāmā ticības. “Tādēļ pārdroši un neprātīgi ir tie, kas spriež: kur ticība nav patiesa, tur arī Kristība nevar būt īsta.”¹⁰

Anabaptistiem Kristība kalpoja kā apliecinājums tam, ko Dievs ir jau paveicis ticīgajā ar tiešu Svētā Gara darbību. Šī nostāja ir spēkā arī mūsdienu baptistu vidū.¹¹ Lai gan mūsdienu baptisti nav sešpad-

7 Sk. *Oberman, Luther*, 230. lpp. Luteram zīdaiņu Kristība atklāja Kristības patieso dabu, jo šajā sakramentā bērns saņem svešo [Kristus pelnīto] taisnību. Obermans šādi saredz Luteru nostāju: “Labs kristietis vienmēr ir bērns savā atkarībā no Dieva, un šādi viņš ir vienmēr saistīts ar Kristu un Viņa baznīcu” (turpat, 230. lpp.).

8 Kalvins pretstatā Cvinglijam saredzēja vērtību sakramentos kā zīmēs.

9 Romas *Konfutācija*: “Devītais artikuls par Kristību.. ir atzīts un pieņemts, [luterāņu firstiem] ir taisnība, noliedzot baptistus..” (citēts no *Tappert*, 178. lpp.; *BKS*, 264. lpp.).

10 LK, IV (447. lpp.).

11 *Stenley J. Grenz, Theology for the Community of God* (Nashville: Broadman and Holman, 1994), 659.–680. lpp. “Kristībā mēs gan pasludinām Jēzus vēsts svarīgumu visiem ticīgajiem, gan pirmo reizi publiski apliecinām ticību Kristum” (turpat, 659. lpp.). Sk. arī *Augustus Hopkins Strong*: “Kristiešu Kristība ir ticīgā iegremdēšana ūdenī par zīmi viņa jau esošajai kopībai ar Kristus nāvi un augšāmcelšanos vai, citiem vārdiem, par zīmi viņa atdzimšanai caur vienību ar Kristu”

smitā gadsimta anabaptistu teoloģiskie pēcteči un viņus nevajadzētu ar tiem sajaukt, īpaši attiecībā uz aicinājumu pārveidot sabiedrību ar revolūcijas palīdzību, tomēr viņi turas pie tiem pašiem fundamentālajiem uzskatiem, noliedzot atdzimšanu Kristībā un zīdaiņu Kristību. Šajā ziņā luterisko ticības apliecību vārdi par tiem, kuri noliedz zīdaiņu Kristību, nav zaudējuši savu nozīmi.

Kalvina teoloģijā Kristība rādīja ne tikai to, ko Dievs ir izdarījis un turpina darīt, bet – zīdaiņu gadījumā – ko Viņš grasās darīt (lai gan viņa teoloģijā šis jautājums nav pilnīgi atrisināts, kā to paskaidro dažādi *Institūciju* (*Institutes*) izdevumi). Pirmajā *Institūciju* izdevumā (1536) viņš šķietami seko Luteram, piedēvējot bērniem Kristībā ticību, bet cits jautājums ir, vai ar to viņš domāja to pašu, ko Luters.¹² Tādēļ, ka Dieva svarīgo un nepieciešamo darbu – radīt ticību sirdī – Svētais Gars ir pabeidzis bez jebkādas starpnieciskas aktivitātes, Kristība Kalvinam bija vienkārši zīme tam, ko Dievs ir jau izdarījis ticīgajā.¹³

Anabaptisti gāja tālāk un mudināja tos, kuri bija kristīti kā bērni, iegūt to, ko viņi uzskatīja par autentisku Jaunās Derības Kristību. Tādējādi Kristība kļuva par ticīgā veiktu aktu, ar šī rituāla palīdzību apliecinot labu ticību, paklausību Dieva pavēlei un pakļaušanos Viņa gribai. Rituāls ar ūdeni tika uzskatīts par ticīgā svētdarīšanas daļu, jo, ļaujoties šim baznīcas rituālam, viņš parādīja, ka ir padots Dievam, lai Viņam labpatiktu.¹⁴

(*Systematic Theology* [1907; atkārtots izdevums, Boston: Griffith & Rowland Press, 1912], 931. lpp.).

12 “Tādējādi paliek nemainīgs viedoklis, ka neviens netiek pestīts citādi kā vien ticībā, vai tie būtu bērni vai pieaugušie. Šī iemesla dēļ ir pareizi kristīt zīdaiņus, kuriem ir ticība tāpat kā pieaugušajiem” (tul. *Ford Lewis Battles* [Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1975], 101. lpp.). 1539. gada *Institūciju* izdevumā Kalvins runā, ka bērniem ir ticības sēkla un ka viņi tiek kristīti, ņemot vērā viņu ticību nākotnē. Šādas nostājas Luteram nav. Šis jautājums ir aplūkots nodaļā par bērna ticību.

13 Tas joprojām ir reformātu uzskats par Kristību. Sk., piem., *Peter Toon* (anglīķu garīdznieks): “Pāvils pieņem, ka iekšējais Gara darbs pavada ārējo Kristības aktu..., kad ticīgie tiek mazgāti ar ūdeni, viņi saņem Gara iemājošanas dāvanu” (*Born Again* [Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987], 45. lpp.).

14 *Calvin, Institutes*, IV. XV. 15. Kristība tiek saukta par “drošāku ticības izpausmi”. Komentējot Ananijas mudinājumu Pāvilam nomazgāt savus grēkus Kristībā (Ap. d. 22:16), Kalvins arī apgalvo, ka Kristība pati no sevis nepiedod grēkus, bet apstiprina Pāvilam Dieva apsoliājumu piedot. Pāvila ticība ir vērsta uz šo apsoliājumu.

Reformātiem un anabaptistiem Kristība bija nepieciešama kā labs darbs, kas izplūst no labprātīgas sirds. Kalvins apgalvoja, ka Svētā Gara darbs līdzinās sakramentiem, un tādējādi norādīja, ko Dievs dara. Viņš arī pievienoja tam anabaptistu domu, ka Kristība norāda uz ticīgā labajiem nodomiem attiecībā uz Dievu. Sakraments “ir liecība Dieva labvēlībai pret mums, ko apstiprina ārēja zīme ar savstarpēju mūsu dievbijības apliecināšanu Viņam”.¹⁵ Kopumā reformātiem Kristība nebija ceļš vai līdzeklis, ar kuru Dievs īsteno ticīgā pestīšanu.

Šajā ziņā ir milzīga atšķirība starp luterāņiem un reformātiem. Lai gan godīgi jāmin atšķirības starp reformācijas laika anabaptistiem, vēlākajiem baptistiem un reformātiem, kas pat pieprasīja zīdaiņu Kristību, tomēr viņiem ir kopīga izpratne, ka Kristība, stingri ņemot, nav tā, ar kuras palīdzību Dievs dod Savu žēlastību tās saņēmējam. Viņi vienprātīgi noliedz Luteru nostāju, kuru viņi bieži identificē vai tišām jauca ar Romas katoļu nostāju.

Atšķirības jautājumā par Kristību agrinās reformācijas periodā rādīja galveno teoloģisko plaisu, kas atdalīja luterāņus no Cvinglija un anabaptistiem. Nesaskaņas jautājumā par Kristību bija pirmās, kas sašķēla Romas pretiniekus.¹⁶ Pat pirms nesaskaņām par Svēto Vakarēdienu, kas noveda pie neatgriezeniskas šķelšanās starp Cvingliju un Luteru 1529. gadā Marburgā, tikpat kritiskas atšķirības jautājumā par Kristību bija izraisījušas Tomasa Mincera un Andreasa Karlštata nošķiršanos no Luteru. Jau dažus gadus agrāk Cvinglijs bija pārvarējis visas šaubas par zīdaiņu kristīšanu. Anabaptistu atteikšanās kristīt zīdaiņus un viņu iestāšanās par jau bērnībā kristīto pārkristīšanu (vārds “anabaptists” nozīmē – “pārkristītājs”) bija tieši pretēja tajā laikā joprojām pieņemtajai senās baznīcas paražai. Reformātu Kristības kā žēlastības līdzekļa noliegums nebija viennozīmīgs, jo viņi atzina zīdaiņu Kristību, lai gan, kā tiks parādīts vēlāk, viņu pamatojumi diez vai bija pieņemami luterāņiem. Viņiem vienmēr ir bijušas grūtības attaisnot šādu praksi. Tomēr atšķirības jautājumā par zīdaiņu Kristību mūsdienās netraucē sadraudzību

15 Citēts no *Felix B. Gear, Our Presbyterian Belief* (Atlanta: John Knox, 1980), 63. lpp.

16 Sk. *Oberman, Luther*, 228.–229. lpp.

starp dažādām reformātu baznīcām.¹⁷ Mācītāji un draudzes locekļi šo baznīcu starpā nereti maina draudzes piederību, lai gan šajās baznīcās ir atšķirīgi uzskati jautājumā par zīdaiņu Kristību.

Anabaptistu darbība eklesiāli un kulturāli sagrāva jebkuru iespējamo vienību starp pāvesta varas pretiniekiem reformācijas laikā. Šai darbībai bija arī nopietnas politiskas sekas Vācu Svētās Romas Impērijas un visas Rietumeiropas politiskās kartes veidošanā. Kristība nodrošināja ne tikai piederību baznīcai, bet arī impērijas pilsonību. Šāds stāvoklis saglabājās līdz Napoleona īstenotajai valsts sekularizācijai deviņpadsmitā gadsimta sākumā. Reformācijas laikā un vēl dažus gadsimtus vēlāk Kristība nodrošināja likumīgu vietu sabiedrībā. Skandināvijas valstīs šāds stāvoklis bija saglabājies līdz nesenai pagātnei. Noteiktos gadījumos īpaši izņēmumi tika piemēroti ebrejiem, bet parasti nekristītie ebreji un musulmaņi nebija pilnīgi līdztiesīgi kristītajiem pilsoņiem. Parasti kristiešu iekarotajās teritorijās pakļautie iedzīvotāji kristījās, lai izvairītos no došanās trimdā un iegūtu pilsonību. Tā tas notika 1492. gadā, kad Ferdinands un Izabella pakļāva Spānijā palikušos musulmaņus, un šī prakse tika lietota, arī iekarojot Ameriku. Kristītie Amerikas indiāņi kļuva par Spānijas karalistes pavalstniekiem. Tomēr viduslaiku baznīcas un valsts vienība nemotivēja konfesionālo luterāņu diskusiju par Kristību un tās piemērotību bērniem. Luterāņi nekad neveicināja zīdaiņu Kristību piespiedu kārtā, lai saglabātu civilo un kultūras vienotību. Vēl divdesmitā gadsimta vidū teologi ir diskutējuši par zīdaiņu Kristības lomu baznīcas un valsts attiecībās.¹⁸

Reformācijā jautājums par Kristību tika risināts divējādi. Luterāņiem Kristība bija Dieva pavēlēta kā veids, lai piepildītu Viņa žēlastības pilno darbību mūsu vidū. Anabaptistiem un reformātiem tā bija veids, kā mēs paužam savu uzticību Dievam. Cvinglijs un Kalvins atbalstīja zīdaiņu Kristību. Tomēr, neskatoties uz to, ka

17 Sk., piem., Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1997), 982.–983. lpp. Sakramenti reformātiem ir adiafora, un jautājumi par sakramentu pārvaldīšanu nesašķēļ kristiešus savā starpā. Tādējādi piederība pie noteiktas baznīcas vai konfesijas nav šķērslis Svētā Vakarēdiena saņemšanai.

18 Piem., Karl Barth, *Church Dogmatics*, 5 sēj. tulk. G. W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1969), 4/4: 169.–170. lpp.

viņi, tāpat kā luterāņi, praktizēja zīdaiņu Kristību, viņu fundamentālajai teoloģijai, šķiet, bija vairāk kopīga ar anabaptistiem nekā ar luterāņiem.¹⁹ Luterāņi un reformāti darija to pašu, bet dažādu iemeslu mudināti. Līdzīga prakse slēpa būtiskas teoloģiskas atšķirības. Reformāti uzskatīja zīdaiņu Kristību par nepieciešamu tāpēc, ka tā ir baznīcas atbilde uz Dieva pavēli, nevis nepieciešams līdzeklis Dieva žēlastības pilnajās rūpēs par grēciniekiem. Tas, vai bērni tiek kristīti vai ne, reformātiem ir otršķirīgs jautājums, jo viņi var tikt pestīti bez Kristības, kas, stingri ņemot, viņiem nav žēlastības līdzeklis. Kalvins nepieļāva ārkārtas jeb notes kristību! Šeit atkal kļūst skaidrs, ka reformātu teoloģijas sistēmā sakramenti ir adiafora.

Luterāņu un reformātu strīda objekts bija jautājums, vai Kristība jāsaprot kā Bauslība vai kā Evaņģēlijs, lai gan šis jautājums netika formulēts tieši šādi. Vai Kristība ir darbība, ko mēs veicam, lai apmierinātu dievišķu prasību, tāpat kā desmit baušļus? (Tā – anabaptisti.) Vai tā ir Dieva žēlastības pilna darbība, kas vērsta uz mums? (Tā – luterāņi.) Lutars skaidri saredz Kristību kā Evaņģēlija veidu un nekad nepagurst atkārtot, ka Evaņģēlijs ir Dieva darbs (LK, IV (439.–443. lpp.)). “Kristība [latv. tulkojumā lietots – “ticība” (tulk. piez.)] nav mūsu, bet Dieva darbs.”²⁰ Lutars gan lieto izteikumus, no kuriem pirmajā acu uzmetienā varētu šķist, ka viņš Kristību saredz

19 27. artikuls no *Trīsdesmit deviņiem Anglijas baznīcas artikuliem* (kam episkopālā baznīca pilnībā piekrist) pieļauj atdzimšanu Kristībā. Kristība tiek saukta par “atdzimšanas jeb jaunas dzimšanas zīmi, ar kuras kā instrumenta palīdzību tie, kas saņem Kristību, tiek pienācīgi uzņemti baznīcā” (*John H. Leith, ed., Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, 3. izdevums [Atlanta: John Knox Press, 1982], 275.–276. lpp.). Ja “baznīca” šeit nozīmē *una sancta* (lat. – viena svēta), tad ir skaidrs, ka Kristība ir žēlastības līdzeklis. Bet “baznīcu” šeit var saprast arī reformātu nozīmē kā ārēju sadraudzību. Ja no 27. artikula nevaram gūt pilnīgu skaidrību, tad *Kopīgo lūgšanu grāmata* (*Book of Common Prayer*) māca atdzimšanu Kristībā un bērna ticību, un, tāpat kā luterāņu rituālos, jautājumi tiek uzdoti tieši bērnam (New York: Thomas Nelson & Sons, 1944). Klasisko anglikānismu labi ilustrē tas, ka, pateicoties unikālai vēsturiskai attīstībai, tas nav vienkārši kalvinistisks vai pat reformatorisks savās apliecībās, bet joprojām ietver kalvinistu, luterāņu un pat Romas katoļu teoloģijas elementus. Pateicoties tik visaptverošiem jēdzieniem, reformāti nevar vienoties ar anglikāņiem, lai gan Anglijas baznīca savās apliecībās ir ietvērusi daudzus reformātu elementus.

20 LK, IV (443. lpp.).

kā “Bauslību”. Bet viņš tikai vēlas pateikt, ka tā ir pamatota Dieva autoritātē. Luters sauc Kristību par Dieva rīkojumu (*Gottes Ordnung*) un Viņa pavēli (*Gebot*). Reformātiem “pavēle” nozīmē Bauslību, bet Luteram abi šie vārdi ir sinonīmi “[Dieva] vārdam”, kuru viņš patiesībā definē kā Evaņģēliju (LK, IV (447. lpp.)).

Luterāņu teoloģijā rīkojums [*ordinance*] nenozīmē morālu prasību, kas kristiešiem ir jāizpilda, lai patiktu Dievam. Kur šis nozīmes tiek sajauktas, tur Evaņģēlijs (Kristība) kļūst par Bauslību. *Luterāņu izpratne nav šāda*. Kristībai ir jābūt Evaņģēlijam vienkārši tāpēc, ka tā ir pamatota Kristus nāvē un augšāmcelšanās. Kur šī kristoloģija pilnībā neatbilst Kristības saturam, augļiem un nozīmei, tā tiks skaidrota kā pienākums pildīt Bauslību. Tādējādi sakramenta fundamentālā daba tiks zaudēta. Kad luterāņi aizstāv šādu skaidrojumu, reformāti viņus visdrīzāk sauks par sakramentalistiem jeb Romas atbalstītājiem. Taču luterāņi neaizstāv šo nozīmi rituāla dēļ, bet Kristus dēļ. Luteram “rīkojums” [*ordinance*] un “pavēle” [*command*], lietoti saistībā ar Kristību, attiecas uz Evaņģēliju un tā autoritāti, kas ir Dieva dibināta, lai nestu cilvēkiem pestīšanu. Tā nav sinonīms Bauslībai, kā tas ticis lietots Bauslības un Evaņģēlija dialektikā, kas ir tik svarīga luterāņu teoloģijā.

Izsakoties pavisam vienkārši, Kristība nav Bauslība; tādējādi tas nav darbs, ko mēs darām, lai izpildītu Dieva prasības. Kristība labpatīk Dievam nevis morālā nozīmē, bet tāpēc, ka ar tās palīdzību Kristus dibina Savu baznīcu un nes mums Savu valstību. Nicināt Kristību ir daudz ļaunāk nekā neievērot Dieva morālās prasības, tādēļ ka Kristība sniedz ticīgajam visu Dieva žēlastību, ieskaitot Dievu pašu. Viena lieta ir nedarīt, ko Dievs prasa, bet pavisam cita ir nicināt Viņa žēlastības pilno darbību Jēzū Kristū. Pēdējai ir daudz nopietnākas sekas.

Raksti runā par pavēlēm, priekšrakstiem vai pat likumiem, lai atsauktos uz visu Dieva atklāsmi (Ps. 1:1). Kristība noteikti pieder pie Kristus pavēlēm, bet tā līdzinās pavēlei ticēt. Šī pavēle ir aicinājums bez draudiem sodīt. Kur piezogas sodīšanas draudi, tur Evaņģēlijs ir atkāpies Bauslības priekšā. Ir arī citi piemēri, kur baušļu valoda attiecas tikai uz Evaņģēliju. Galu galā, Kristus likums ir Evaņģēlijs (Rom. 8:2, 10:4; Gal. 6:2). Kad likums, pavēle un priekšraksti tiek

lietoti šajā kontekstā, tie atsaucas uz Dievu kā viņu autoru, kā arī uz šo rituālu pastāvējumu baznīcā. Pārpratumi šajā ziņā var novest pie maldu mācībām. Otrā gadsimta baznīcā Markions izmantoja šo vārda “likums” dubulto nozīmi, lai noliegtu Vecās Derības autoritāti. Viduslaiku kristietība ieņēma pretēju nostāju un piešķīra Bauslībai Evaņģēlija vietu. Tā cilvēki tika atstāti bez Dieva apsolījumiem. Kristība pieder Evaņģēlijam, un dievišķā pavēle, kas tai pievienota, ir prasība, kura pauž Dieva rūpes par cilvēkiem. Kā pestīšanas līdzekli Kristību vienkārši nevar uztvert kā patvaļīgu lēmumu no Dieva puses, lai radītu vēl vienu šķērslī ceļā uz pestīšanu, un to arī nevar atcelt. Luters nešauboties apgalvo, ka “Kristība arvien paliek spēkā”.²¹ Viņš salīdzina pavēli kristīt ar ceturto bausli, kas pieprasa vecāku godāšanu, un secina, ka pati šī pavēle pieprasa Kristību. Gan Bauslības, gan Evaņģēlija autors ir Dievs. Pat Bauslības gadījumā Dievs atklāj, ka parasta miesa un asinis ir māte un tēvs (LK, IV (444. lpp.)). Kristība, tāpat kā pavēle godāt vecākus, ir pamatota Dieva autoritātē, bet tai ir apsolījums, ko debesis un zeme nevar aptvert. Tā “apsola un sniedz: uzvaru pār grēku un nāvi, grēku piedošanu, Dieva žēlastību, Kristu un Svēto Garu līdz ar visām Viņa dāvanām”.²² Arī šajā ziņā luterāņu teoloģija ir skaidri atšķirama no reformātu teoloģijas.

Kalvina izpratnē bērni tika svētdarīti un bija tiesīgi kristīties, pateicoties tam, ka viņi bija dzimuši ticīgiem vecākiem. Kalvinam Kristība nav atdzimšanas līdzeklis, bet tikai apstiprina zīdaiņu statusu ģimenē un tam līdzī nākošo Dieva darbību viņu dzīvē.²³ Tādējādi reformātiem zīdaiņu vai pieaugušo Kristības trūkums neradīja šķēršļus pestīšanai, kā tas bija luterāņiem un Romas katoļiem. Tā kā reformātiem Kristība, ko izpildīja laji vai īpaši sievietes, bija jāatkārto ordinētam mācītājam, tās rituāls un pareiza rituāla izpildīšana veidoja tās būtību. Pašam ūdenim šeit nebija nozīmes. Turpretī luterāņi saprata Kristību sakramentāli, tas ir, ka Kristības akts patiesībā kaut ko *dara*. Apskatot Kristību *Augsburgas ticības apliecības* 2. artikulā, redzam, ka Kristībai tika ierādīta nozīmīga vieta. Bez Kristības iedzimtais grēks nolād tos, *qui non renascuntur per baptismum et*

21 LK, IV (449. lpp.).

22 LK, IV (444. lpp.).

23 Calvin, *Institutes*, IV. XV. 15.

spiritum sanctum (“kuri neatdzimst caur Kristību un Svēto Garu”, ATA, II (41. lpp.)). Šeit ir skaidra sakarība, ka bez Kristības pestīšana netiek dāvāta. Zāles tika atrastas Kristībā, kas bija nepieciešama pestīšanai: [*Baptismum*] *sit necessarius ad salutem* (“[Kristība] ir nepieciešama pestīšanai”; ATA, IX (44. lpp.)).

Pirmā atsaucē uz Kristības praksi *Augsburgas ticības apliecībā* nav izsecināta no īpašās Dieva pavēles, bet ir atvasināta no tā, ka tā ir vienīgā iespēja izbēgt no Dieva vispārējā lāsta pār visiem grēciniekiem, ieskaitot zīdaiņus. Kristība ir nepieciešama tādēļ, ka Dievs to piedāvā kā Savu grēka problēmas risinājumu. Izņēmumi un privilēģijas pestīšanā ārpus Kristības pieder Dievam un ne mums. Iedzimtais grēks ir tik postošs, ka bez dievišķas iejaukšanās Kristībā un ar Kristību visi cilvēki virs zemes, ieskaitot zīdaiņus, ir nolādēti uz mūžīgo nāvi. Luterāņu arguments par Kristības nepieciešamību izriet no cilvēku vispārējās samaitātības un nav domāts, lai padarītu nesvarīgus citus Kristības prakses iemeslus. Drīzāk doktrīna par vispārējo samaitātību pieprasa tikpat skaidri izteiktu doktrīnu par vispārējo žēlastību, kas Kristībā ir pieejama visiem, ieskaitot zīdaiņus. Doktrīna par pilnīgo samaitātību luteriskajās ticības apliecībās ir iepriekšpieņēmums ticības apliecību izpratnē par cilvēci, grēku, kristoloģiju, attaisnošanu un teoloģiju kopumā. Patiesībā bez doktrīnas par iedzimto grēku kristiešu pamatdoktrīnas nav pilnīgi saprotamas. Iedzimtā grēka noliegums ved pie visas kristīgās teoloģijas sistēmas vājināšanās un iespējama sabrukuma. Bez iedzimtā grēka cilvēku var uzskatīt par savā ziņā spējīgu uz pašizglābšanos. Kristus darbs vairs netiek uztverts kā vietnieciska grēku izpirkšana, bet kā labo darbu piemērs kristiešiem. Šādu nostāju ieņēma Pelāģijs, Abelārs un apgaismības laikmeta teologi.²⁴

Kristības nepieciešamība neizriet no atsevišķas pavēles vai Dieva vārda, kas būtu nošķirts no iemiesošanās, bet šīs nepieciešamības nozīme un izcelsme ir meklējama Kristus darbā un grēku izpirkšanā, kura aptver visus cilvēkus. Katrs cilvēks tiek kristīts, apliecinot savu grēku un ticību, jo uz viņu attiecas Dieva *vispārējais* lāsts grēkam. Individuālajos un atsevišķajos grēkos tikai izpaužas sākot-

24 Sk. *Gustaf Aulen, Christus Victor*, tulk. A. G. Hebert (London: SPCK, 1953), 112.–113., 149.–152. lpp.

nējais vispārējais cilvēku grēcīgums. Cilvēks šeit ir *kā grēcinieks*, bet svarīgi, ka viņš ir tikai grēcīgās cilvēces daļa: “Visi cilvēki (..) ir piedzimuši ar grēku.”²⁵ Cilvēka grēka visaptveramība [*universality*], kas ir neierobežota savā darbības laukā, paredz dievišķās žēlastības visaptveramību, kura īstenojas Kristībā. Kur Kristības nozīme un saturs tiek uztverts šķirti no Kristus grēku izpirkšanas, tur to var sākt saprast vienīgi kā baznīcas rituālu. Tā tas bija ar astoņpadsmitā gadsimta apgaismības teologiem. Pat apgalvojums, ka tā ir Kristus pavēlēta, var nebūt pietiekams, veidojot Kristības definīciju. Šāda pavēle jeb rīkojums var tikt saprasts kā Bauslība, kā jau tas apskatīts iepriekš attiecībā uz reformātu nostāju.

Kristībai būtiski ir, ka tā izriet no Kristus nāves un augšāmcelšanās. Viņa nāve bija nāve grēkam, un ar Viņa augšāmcelšanos tika iegūta attaisnošana. Tādējādi Kristībā ticīgie mirst grēkam Viņa nāvē un tiek augšāmcelti attaisnošanai Viņa augšāmcelšanā: “[Kristība] ir vecā Ādama nonāvēšana un pēc tam – jaunā cilvēka augšāmcelšanās. Gan vienam, gan otram jānotiek mūsos visu šīs dzīves laiku.”²⁶ Kristus nav tikai viena Kristības sastāvdaļa, bet gan tās *būtība*. Luters saka: “Kas atmet Kristību, tas atmet Dieva vārdu, ticību un Kristu, kas mums norāda uz Kristību un saista pie tās.”²⁷ Kristus nopelni tiek sniegti Kristībā, jo Kristus Savā nāvē bija paredzējis tos mums. Viņa nāve ļoti patiesā nozīmē bija mūsu Kristība. Vai, citiem vārdiem, kad Viņš mira, mēs tikām kristīti. Dieva vārdu, kas svētī ūdeni Kristībā, luterāņi saprot nevis maģiskā nozīmē, bet gan kā Kristus līdzdalību ūdenī. Kā Luters saka, tā ir “Kristus Kristība”.²⁸ Viņš šeit nepieciešami ir klāt kopā ar Savu Tēvu un Garu, tā ka Kristība notiek Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārdā.

Lai gan luterāņi un Romas katoļi ir vienisprātis, uzskatot Kristību par atdzimšanu, tomēr viņu uzskati atšķiras jautājumā par to, ko šī atdzimšana ietver. Luterāņi uzlūkoja Kristību kā zāles pret iedzimto grēku bērnos. Tādējādi viņi norobežojās no Romas katoļu nostājas, kuri uzskatīja žēlastību par “ielietu” dvēselē (*gratia infusa*), kas

25 ATA, II (41. lpp.).

26 LK, IV (448. lpp.).

27 LK, IV (443. lpp.).

28 LK, IV (443. lpp.).

saņēmējam, visbiežāk bērnam, deva jaunu raksturu (*habitus*). KBK joprojām to izsaka šādi: “Kristība atstāj dvēselē neizdzēšamu garīgu zīmogu (lat. *character*), kas kristīto veltī kristiešu reliģijas kultam.”²⁹ Kristībai jāsniedzas pāri pestīšanas individualizēšanai, jo tā ievie kristīto cilvēku baznīcā, kur tiek pielūgts Dievs. Bet runāšana par “neizdzēšamo garīgo zīmogu” tikai saskan ar Romas katoļu uzskatu, ka Kristības žēlastība ir substance, kas *materiāli* vai *organiski maina* cilvēku. Uzskatu, ka atdzimšana izraisa pārmaiņas substancē, kas ir atjaunošanās, pauda Ozianders, bet to nosodīja *Konkordijas formula*.³⁰ Uzskats, ka Kristība ietver mistisku vai substancionālu pārmaiņu, ir Oziandera izpratnes “sakramentāls” pārveidojums. Luterāņiem Kristība aizsāk nevis *substancionālas* pārmaiņas, bet *jaunas attiecības* ar Dievu, un, pateicoties šīm attiecībām, kristietis tiek pestīts. Tā neatceļ iedzimto grēku, jo pēc tās cilvēks neiegūst neaptraipītu pagātni, bet Kristība ir tāds Dieva apsolījums ticīgajam, kas paliek spēkā arī turpmāk un ir pastāvīgs.³¹ “Tādēļ Kristība arvien paliek spēkā.”³²

Turklāt luterāņu doktrīna par iedzimto samaitātību ir daudz bargāka nekā Romas katoļu teoloģijā, kas mūsdienās pieļauj, ka pat tie, kuriem nav ticības Kristum, var iemantot pestīšanu. Citiem vārdiem, Romas katolis secina, ka cilvēks ir slikts, bet ne tik slikts, lai nevarētu patikt Dievam. Tas nav vienkārši jautājums par to, vai Dievs var sniegt žēlastību nekristiešiem, bet vai cilvēkam ir morālas spējas, kas darītu viņu pieņemamu Dievam. Šādu nostāju reformācijas laika luterāņi stingri noliedza.³³ Kristība tika apliecināta kā absolūta prasība: “Turklāt ir nopietni un stingri pavēlēts, ka mums ir jātop kristītiem, citādi netapsim pestīti” [*saved*; latv. tulkojumā – “svēti” (tulk. piez.)].³⁴ Lai gan Romas katoļi savā *Konfutācijā* pieņē-

29 KBK, 1280. par.

30 Ep., III; KF, III.

31 *Leif Grane, The Augsburg Confession*, tulk. John H. Rasmussen (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987), 46.–47. lpp.

32 LK, IV (449. lpp.).

33 Diskusiju par šo jautājumu sk. John R. Stephenson, *Eschatology, Confessional Lutheran Dogmatics*, 13. sēj. (Fort Wayne, IN: The Luther Academy, 1993), 109.–110. lpp.

34 LK, IV (440. lpp.).

ma *Augsburgas ticības apliecības* nostāju par Kristību, viņi nepieņēma tās nostāju par iedzimto grēku. Sīkāks izklāsts par to, kā luterāņi saprata Kristību, ir atrodams nevis *Augsburgas apoloģijas* artikulā, kas veltīts šim jautājumam (IX), bet gan iedzimtā grēka jēdziena aizstāvēšanā (Ap., II). Kristība nevis izskauž grēku vai iekāri, bet novērš to vainu. Tā aptver visu dzīvi, ne tikai iedzimto grēku un tos grēkus, kas izdarīti pirms Kristības. Luterāņi saredzēja Kristībā vairāk nekā Romas katoļi, kas piedēvēja dažus Kristības augļus gandarīšanai, konfirmācijai un savā ziņā arī purgatorijam. Romas katoļi pareizi uzlūkoja Kristību kā risinājumu iedzimtajam grēkam, bet nesaskatīja to kā sakramentu, kas aptver kristīgo dzīvi kopumā³⁵.

Luterāņu teoloģija pretstata grēku un attaisnošanu (grēku izpirkšanu). Abos gadījumos visa cilvēce stāv Dieva tiesas priekšā. Atbildība Dievam un Dieva priekšā, *iustificari coram Deo*, ir luterāņu izpratnes par grēku (ATA, II) un pestīšanu (ATA, IV) centrā. Cilvēka, kas ir grēcinieks un reizē izpirkts, individuālā atbildība Dieva priekšā parādās Kristībā. Dieva vispārējā tiesa pasaulei grēka dēļ un ar to saistītais vispārējais attaisnojošais spriedums tiek individualizēts ticīgajam Kristībā. Šajā rituālā viņš atpazīst sevi vispirms kā grēcinieku, bet pēc tam kā izpirkto. Viņš ir aprakts un augšamcelts ar Kristu, un tādējādi viņš ir gan nosodīts, gan atbrīvots. Kristība notiek vienreiz, bet tā ir visas kristīgās dzīves pamatā un nāk tai līdzī. Kristītais Kristības aktā apliecina sevi par grēcinieku, bet Dievs no Savas puses atzīst viņu par svēto, viņš ir *simul iustus et peccator* (*vienlaikus taisnais un grēcinieks*). Ja no šī formulējuma atņem iedzimto vai vispārējo grēku, kā to dara reformāti un īpaši bap-

35 Luters rakstīja par Romas katoļu gandarīšanas [*Penance*] doktrīnu, ka tā "atņem Kristības lietošanas iespēju, un Kristība mums vairs nevar būt noderīga" (LK, IV (449. lpp.)). Romas katoļiem arī mūsdienās ir šādi uzskati: sk. KBK, 1446. par.: "Gandarīšanas sakramentu Kristus iedibināja visu Savas baznīcas locekļu, kas grēkojuši, labā, vispirms to labā, kuri pēc Kristības ir krituši smagā grēkā un tā ir zaudējuši Kristības žēlastību, kā arī kaitējuši baznīcas vienotībai. Viņiem gandarīšanas sakraments sniedz jaunu iespēju atgriezties un atkal atrast attaisnošanas žēlastību. Baznīcas tēvi šo sakramentu nosaukuši par "otro [pestīšanas] plostu pēc zaudētās žēlastības plosa nogrimšanas". Luters nosoda šo doktrīnu Hieronīma darbos. KBK to atrod Tertuliāna darbos. Katrā minētajā gadījumā Luterā kritika ir joprojām spēkā.

tisti, tad skatījums uz Kristības sakramentu fundamentāli mainās. Romas katoļi ar savām doktrīnām par gandarīšanu un konfirmāciju pieļauj, ka Kristībai netiek pievērsta pienācīga uzmanība. Kristība luterāņiem ir kas vairāk nekā sakraments, ar kuru cilvēks ienāk kristīgajā kopībā, jo tā parāda, ko nozīmē būt kristietim. Tā pastāvīgi aicina kristīto atsaukties ticībai, un tādējādi tā pieder tagadnei un nākotnei tāpat kā pagātnei.³⁶

Kristība nebija luterāņu savstarpējo debašu strīdus artikuls, kas noveda pie *Konkordijas formulas* sarakstīšanas, bet šīs konfesionālās ticības apliecības pirmais artikuls rūpīgi apskatīja doktrīnu par pilnīgo cilvēka samaitātību. Vēsturiski tur, kur artikulā par iedzimto grēku tiek pieļauti kompromisi, Kristība zaudē savu vērtību un drīz to sāk lietot nepareizi, kā tas notika apgaismības laikmeta Eiropā. Kur doktrīna par iedzimto grēku un vispārējo samaitātību tiek apšaubīta, tur tiek minēti citi iemesli, lai atbalstītu zīdaiņu Kristības prakses turpināšanu. Tomēr tiek pazaudēta fundamentālā Kristības definīcija, kas to saredz kā grēka pamešanu un ieiešanu Dieva valstībā. No otras puses, pilnīga izpratne par cilvēka samaitātību negarantē pareizu Kristības izpratni. Kalvins samaitātības problēmu risināja, norādot uz dievišķo izredzētību, par kuru varēja zināt tikai no Gara iekšējās liecības. Tādējādi viņa teoloģijā nebija nepieciešamības pēc sakramentālas Kristības izpratnes. Vispārējais grēks ir Kristības izpratnes iepriekšpieņēmums, bet tas neizskaidro Kristības saturu.

Luterāņi saprot kristietību kā Evaņģēlija reliģiju tajā nozīmē, ka Dievs velta *visas* Savas pūles kritušās cilvēces izpirkšanai. Cilvēka samaitātību var varbūt saredzēt, to vērojot, bet tās vispārējā un pilnīgā izplatība nepavisam nav saredzama. Filozofiem ir bijuši dažādi viedokļi par to, cik pasaule ir ļauna vai laba. Divdesmitā gadsimta eksistenciālisti bieži ir nonākuši līdz izmisuma robežai. No otras puses, renesanses humānistu tradīcija vispilnīgāk uzplauka astoņpadsmitā gadsimta apgaismības laika prāta slavināšanā. *Augsburgas ticības apliecības* otrais artikuls saskata vispārējā [*universal*] grēka izcelsmi Ādama krišanā un kopā ar pelagiāņiem nosoda jebkuru,

36 Diskusiju par Lutera nostāju jautājumā par Kristību kā visaptverošu sakramentu sk. Trigg, *Baptism*, 197. lpp.

kas piedēvē cilvēcei pozitīvas un pestījošas īpašības.³⁷ Galvenais *Augsburgas ticības apliecībā* bija jautājums, vai cilvēks var patikt Dievam visās lietās, kas attiecas uz pestīšanu. Otršķirīgs *Augsburgas ticības apliecības* doktrīnā par vispārējo samaitātību un savā ziņā atdalīts no tās bija jautājums par cilvēka spējam racionāli un morāli darboties pasaulē. Uz šo jautājumu tika atbildēts apstiprinoši (ATA, XVI). Tādējādi *Augsburgas ticības apliecība* iesaka un pat pieprasa cilvēka līdzdalību pilsoniskajā sfērā, tomēr tā galvenokārt aplūko cilvēka saistību ar Dievu. Jautājums nav par to, cik labs cilvēks var būt sabiedrībā, bet par to, cik ļauns viņš patiesībā ir. Ticības apliecības negrasās izvērst pilnīgas cilvēka samaitātības filozofiju kā neatkarīgu teoloģijas disciplīnu, tā ka cilvēce būtu atstāta izmisumā, bet tikai kā nepieciešamu fonu, lai parādītu Dieva žēlastību Kristū.

Luterāņu teoloģijā Dieva dusmas nekad nepaliek bez ievēribas. Par tām tiek runāts kā par pastāvīgu vai raksturīgu Dieva atribūtu, bet arī kā par Viņa mīlestības un žēlastības priekšvēstnesi.³⁸ Tā

37 Terminu “pelagiānis” lieto, lai apzīmētu herētisko Pelāģija mācību piekritēju. Pelāģijs bija piektā gadsimta īru mūks, kas mācīja, ka cilvēks ir morāli neitrāls un var vienlīdz viegli izvēlēties būt labs vai ļauns. Pagātnes darbi neietekmēja darbus nākotnē. “Pelagiānisms” tiek lietots, lai apzīmētu jebkuru teoloģiju, kas uzskata, ka cilvēks var kaut kā veicināt savu pestīšanu, lai gan kā vēsturisks spriedums par šo teoloģiju tas ne tuvu nav precīzs. Luterāņi brīvi lietoja šo terminu, lai nosodītu brīvo gribu kā nozīmīgu faktoru pestīšanas sasniegšanā (KF, II).

38 Klasiskā reformātu teoloģija joprojām uzskata, ka Kristus grēku izpirkšana nav tik visaptveroša kā Dieva dusmas, lai gan tuvākā pagātnē Kalvina ierobežotās grēku izpirkšanas teorijas skaidrotāji ir mēģinājuši šo nostāju mikstināt. Piemēram, Grudems (*Grudem*) raksta: “Vai Kristus samaksāja par visu neticīgo, kas būs mūžīgi pazudināti, grēkiem, un vai pie krusta Viņš pilnībā samaksāja par viņu grēkiem? Šķiet, ka uz šo jautājumu ir jāatbild – nē” (*Systematic Theology*, 601. lpp.). Ierobežotās grēku izpirkšanas teorijai ir vairāki aspekti. Pirmkārt, tie ir nepareizi uzskati par Dievu, vairāk akcentējot Viņa dusmas, nevis mīlestību. Otrkārt, šāda izpratne parāda reformātu nespēju atzīt, ka Kristus cilvēcisko dabu pilnīgi caurvij Viņa dievišķā daba (*genus maiestaticum*). Pēc definīcijas, Kristus grēku izpirkšanai jābūt tikpat visaptverošai, kāds ir Dievs. Reformātu uzskats par ierobežoto grēku izpirkšanu to nepieļauj. Treškārt, viņi saprot grēku izpirkšanu nevis kā trinitāru aktu, kas nepieciešami ietver visu to, kas un kāds ir Dievs, bet gan kā tirgus darījumu, kurā Tēvs pieņem Dēla īstenoto grēku izpirkšanu (samaksu) tikai par dažiem grēkiem, bet ne visiem. Luterāņu teoloģija saredz, ka Dieva mīlestība Kristū sniedzas daudz tālāk un aplāj dievišķās dusmas. Kristība fokusē šo mīlestību grēcinieku dzīvē. Šādi luterāņi runā par Kristības nepieciešamību.

kā dievišķās dusmas rod savu piepildījumu dievišķajā mīlestībā, tad idejai par ierobežotu grēku izpirkšanu nav vietas luterāņu teoloģijā. Dievišķās dusmas ir būtiskas, lai saprastu grēku izpirkšanu, kas tās pilnīgi uzsūc sevī. Bet dievišķo dusmu pasludināšana neatklāj Dieva fundamentālo attieksmi pret cilvēci. Tas ir darbs, kas ir svešs Dieva dabai, *opus alienum*, bet nepieciešams, lai sagatavotu žēlastības atklāšanos Evaņģēlijā, pie kura pieder Kristība. Citiem vārdiem, Dievs grib izdarīt kaut ko labu ar Bauslības palīdzību, lai gan klausītājs to nekad neuzzinās, ja nedzirdēs Evaņģēliju! Artikuls par iedzimto grēku satur apsolījumu, ka cilvēks tiek pestīts caur Kristību, un runā arī par Kristus nopelnu (ATA, II). Luterāņu teoloģijā cilvēces vispārējā un pilnīgā morālā samaitātība pieprasa Dieva iejaukšanos cilvēka traģiskajā stāvoklī, un indivīds to piedzīvo Kristībā. Šis jautājums nav tik daudz loģiski vai teoloģiski abstrakts, cik konkrēts vai savā ziņā eksistenciāls. Kristības nepieciešamība pamatojas cilvēka stāvokļa bezpalīdzības atzīšanā un tiek uzskatīta par Dieva risinājumu šajā stāvoklī. No cilvēces puses Kristība tiek atzīta par nepieciešamu: "Mums jātop kristītiem, citādi netapsim pestīti" [latv. tulk. – "svēti" (tulk. piez.)].³⁹

Luterāņi nav vienīgie, kas uzskata, ka Kristība ir nepieciešama, bet citi šo nepieciešamību izprot citādāk. Romas katoļiem Kristība darbojas, izdzēšot pagātnes grēkus, bet ar to nepietiek, lai novērstu nākotnes grēkus. Kalvins uzskata, ka Kristība apstiprina Dieva iepriekšējo aktivitāti, anabaptisti (tāpat kā mūsdienu baptisti) saredz to kā apliecinājumu, kuru Dievs mums pieprasa, lai mēs parādītu labu ticību. Tas bija tikai Cvinglija nostājas variants, kas aicināja kristītos bērnus uz kristīgu dzīvesveidu un viņu vecākus – sniegt saviem bērniem kristīgu izglītību. Luterāņu teoloģija uzskata, ka Kristībā Dieva vispārējais sods par katra cilvēka grēku ir pārvarēts Dieva grēku izpirkšanā Kristū. Apglabāšana un augšāmcelšanās ar Kristu ir vairāk nekā līdzība; tā ir īsta un aktuāla. Kristībā tiek pasludināts nāves spriedums grēkam un tiek dota augšāmcelšanās dāvana. Tā nav simboliska, bet īsta. *Augsburgas ticības apliecības* īsaiss artikuls par iedzimto grēku ietver visu teoloģiju miniatūrā. Tas sākas ar Ādama grēkākrišanu; tad cilvēce turpina grēkot, kam seko

39 LK, IV (440. lpp.).

mūžīgais lāsts kā šī grēka rezultāts; tad tiek dotas zāles, kuras sniedz Svētais Gars Kristībā, Kristus nopelns un cilvēka ar darbiem iegūtās pašattaisnošanās mēģinājumu nosodījums:

“Baznīca māca, ka pēc Ādama krišanas grēkā visi cilvēki, kas dabiski dzimuši, ir piedzimuši ar grēku, tas ir, bez dievbijības, bez palāvības uz Dievu un ar ļaunu iekāri, un ka šī sērga jeb iedzimtā vaina patiesi ir grēks, kas arī tagad pazudina un ieved mūžīgajā nāvē tos, kuri neatdzimst caur Kristību un Svēto Garu.

Baznīca nosoda pelagiāņus un citus, kas noliedz, ka iedzimtā vaina ir grēks, tādējādi mazina Kristus nopelna un Viņa pestīšanas darba godu, apgalvodami, ka cilvēks var tapt taisnots Dieva priekšā pats ar savu spēku un prātu.”⁴⁰

Augsburgas ticības apliecības izpratnē Kristība saistās ar Dieva plāna plašāku kopsakarību un to nevar saprast tikai subjektīvā nozīmē kā tādu, kas sniedz mierinājumu, lai gan, protams, Kristība dara tieši to. Pat Kalvins uzskatīja, ka Kristība sniedz ticīgajam drošību, lai gan vairāk simboliska žesta nozīmē. Luterāņu teoloģijā Kristība fokusē vispārējo Ādama grēku kristītā cilvēka dzīvē kā viņa paša grēku un tad pievērš uzmanību Kristus krusta vēsturiskajam brīdim, lai sniegtu kristītajam grēku piedošanu un attaisnošanu. Pirms Kristības atzīšanas par “Kristus notikumu” kristītajam tas vispirms ir “Ādama notikums”, kurā kristītais identificējas ar savu pirtēvu un atzīst viņa grēku par savu grēku. Kristībā Ādama grēcīgie bērni caur Kristu kļūst par Dieva attaisnotajiem bērniem. Kristība patiesi ir atdzimšana (*renascuntur per baptismum*). Pestīšana, kas ir būtiska, lai saprastu Kristību, ir vairāk nekā vārdisks apsolījums vai garantija piedošanai nākotnē; tā ir klātesoša realitāte, jo Kristus pats ir klātesošs Kristības ūdenī. Kristoloģiskā realitāte ir Kristības būtība; tā veido rituāla aprises, un šādi tā vieno kristīto ar Kristu.

Doktrīna par vispārējo samaitātību un dievišķās žēlastības nepieciešamību atbilstoši pamato luterāņu Kristības doktrīnu, īpaši, kad tā pieprasa zīdaiņu Kristību. Tas nebūt nenozīmē, ka luterāņi vēlāk neizveidoja doktrīnu par Kristību, kas bija pamatota bibliskajos tek-

40 ATA, II (41. lpp.).

stos. Aizstāvēt zīdaiņu Kristību, luteriskās ticības apliecības nelieto perikopes par bērniem sinoptiskajos evaņģēlijos, kas vēlāk kļuva un ir palikušas izšķirošas luterāņu nostājā. Luters iekļāva Marka evaņģēlija perikopi savā kristību rituālā. Anabaptistu un vēlāk baptistu argumenti panāca to, ka luterāņu teoloģija pievērsās ekseģētiskām diskusijām. Cilvēku dēļ bija godīgi jāatbild uz viņu nepareizajiem skaidrojumiem, jo Bībeles sagrozījumi tiek bieži lietoti, lai luterāņus un citus atrunātu no zīdaiņu kristīšanas. Perikopes par zīdaiņu svētīšanu tiks aplūkotas turpmāk.

Zīdaiņu Kristība ir praktisks jautājums, jo tās prakse ir lielā mērā atkarīga no vecākiem vai citiem pieaugušajiem, kas uzņemas atbildību par savu vai citu zīdaiņu kristīšanu. Mācītāji var sprediķot par Kristību, bet pārējiem pašiem jānāk vai jāved kristīties citi. Artikulos par iedzimto grēku (ATA, II) un Kristību (ATA, IX) reformācijas laika teologi nenodarbojās ar abstraktiem teoloģiskiem jautājumiem, bet raizējās par to, ka liela iedzīvotāju daļa nonāk anabaptistu iespaidā un tādēļ viņu bērni paliek nekristīti. Reformācijas laika teologiem bija svarīga zīdaiņu pestīšana. Tas bija īpaši svarīgs jautājums, jo tolaik daudz zīdaiņu nomira, nesusnieguši pieaugušā vecumu. Izredzes, ka nekristīts bērns izdzīvos līdz pieaugušā vecumam, nebija lielas. Liegt bērniem Kristību luterāņu reformatoriem nozīmēja to pašu, ko sūtīt viņus pazušānā. Kristības atteikšana bērniem bija praktisks jautājums ar kritiskām sekām. To var salīdzināt ar modernās sekulārās pasaules praksi, kur bērniem ir liegta dzīvība abortu dēļ. Lai kādas problēmas Luteram bija attiecībā ar Romu, Romas baznīca vismaz kristīja zīdaiņus, un tādēļ tā tika atzīta par baznīcu.⁴¹ Anabaptistus nevarēja tikpat noteikti atzīt par baznīcu, jo viņi liedza bērniem Kristību. Šajā jautājumā luterāņi nepiekāpās, un 1577. gadā *Konkordijas formulā* (KF, XII) viņi izskaidroja anabaptistu nosodījumu daudz izvērstāk. Nosodīti tiek anabaptistu maldi, "ka nekristītie bērni Dieva priekšā nav grēcinieki, bet taisni un bezvainīgi, tā

41 Sešpadsmitajā gadsimtā baznīca un valsts bija savienotas *Corpus Christianum* vienībā, un valdnieku uzskati ticības jautājumos bija nozīmīgs faktors, kas noteica reliģisko praksi. Bērniem, kas piedzima luterāņu un Romas katoļu pārvaldītajās pilsētās un zemēs, Kristība tika nodrošināta. Bet tajās zemēs, kuras pārvaldīja anabaptisti, zīdaiņu Kristība bija aizliegta.

kā viņiem vēl nav saprašanas, viņi ir pestīti bez Kristības (kas, pēc anabaptistu domām, bērniem nav vajadzīga). Tādā veidā viņi atmet visu mācību par iedzimto grēku līdz ar visu, kas tai pieder”.⁴²

Lai gan šis jautājums bija praktisks, tā pamatā bija divi pretēji skatījumi uz kristietību ar atšķirīgiem uzskatiem par grēku, antropoloģiju un pašu pestīšanu. Šīs atšķirības parādījās uzskatos par sakramentiem, tādējādi atspoguļojot fundamentālas teoloģiskas atšķirības. Tā kā līdz Lutera nāvei 1546. gadā Kalvins vēl nebija ievērojams teologs, viņa Kristības teoloģija un zīdaiņu kristīšanas iemesli netiek apskatīti apliecībās, kuras rakstījuši Luters vai Melanhtons. Tā kā ne Cvinglijs, ne Kalvins neuzskatīja Kristību par zālēm pret iedzimto grēku, viņiem tā nebija tik nepieciešama kā luterāņiem. Viņu Kristības prakses iemesli šķiet samāksloti. Lai pamatotu zīdaiņu Kristības praksi, gan Cvinglijs, gan Kalvins lietoja savus skaidrojumus par Vecās Derības apgraizīšanas praksi, kas nodrošināja uzņemšanu Israēla kopienā, lai gan Kristības izpratne Cvinglijam un Kalvinam bija atšķirīga. Kalvins pretstatā Cvinglija nostājai uzskatīja Kristību par dievišķu apliecinājumu. Arī Luters lietoja apgraizīšanas jēdzienu diskusijā par Kristību, bet viņam tā bija vairāk nekā ienākšana reliģiskajā kopienā. Tāpat kā Kristība, apgraizīšana “arī bija sakraments, tas ir, mūžīgās pestīšanas zīme tiem, kas tic”.⁴³ Luteram Kristība bija turpinājums Dieva sakramentālajām darbībām Vecajā Derībā. Uguns stabs, mākonis un salīdzināšanas vāks [*mercy seat*, sal. 2. Moz. 25:17, tulk. piez.], tāpat kā Kristība, bija žēlastības līdzekļi.⁴⁴ Turpretī Kalvins uzskatīja Vecās Derības apsolījumus galvenokārt par fizisku vai laicīgu atalgojumu tiem, kas pildīja Bauslību. Viņam Dieva garīgie mērķi aprobežojās ar mesianiskiem pravietajumiem un tipoloģiju.⁴⁵ Jaunajā Derībā Dievs Savus ļaudis atalgoja garīgi.

42 KF, XII (502. lpp.).

43 AE, 3: 110. lpp.

44 AE, 1: 309. lpp.

45 Trigg, *Baptism*, 54.–55. lpp. Arī J. Samuel Preus, *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to Luther* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969), 155.–156. lpp.

Kalvinistiem sešpadsmitajā gadsimtā zīdaiņu Kristības praktizēšanas teoloģiskie iemesli nebija tik svarīgi kā drošība, ka tā var turpināties, neskatoties uz anabaptistu iebildumiem, kuru populisms bija pietiekami iedarbīgs, lai izraisītu bez zemes palikušo zemnieku sacelšanos. Uzturēt sabiedrību, kurā valda eklesiāli principi, ieskaitot zīdaiņu Kristības praksi, bija daļa no Kalvina eklesiāli pārvaldītas sabiedrības uzturēšanas sistēmas. Calvinisti bija vienisprātis ar anabaptistiem, noliedzot jebkādu Kristības aktam piemītošu atdzimšanas spēku, bet viņi nevarēja aizstāvēt tās praksi, pamatojoties uz to, ka Kristība ir nepieciešama pestīšanai. Tādējādi viņiem vajadzēja atrast citus argumentus, lai pamatotu Kristības prakses turpināšanu.

Jāatzīmē, ka *Konkordijas formula* (XII) starp nosodītajiem anabaptistu maldiem ietver arī tādus, ko ierobežotā veidā var attiecināt uz Cvingliju, Kalvina un reformātu nostāju:

“Kristiešu bērni – tādēļ ka tie dzimuši kristīgiem un ticīgiem vecākiem – arī bez un pirms Kristības saņemšanas ir svēti un Dieva bērnu skaitā. Tādēļ viņi uzskata, ka bērnu Kristība nav augstu vērtējama, ne arī ieteicama – pretēji Dieva apsoliņuma skaidrajiem vārdiem, kas attiecas vienīgi uz tiem, kuri Dieva dāribu ievēro un to nenoniecina” (1. Moz. 17:4–8, 19–21).⁴⁶

Konkordijas formula šeit vēršas pret anabaptistiem, bet arī Cvinglijs un Kalvins pievienojās viņu uzskatiem, ka bērni ir svēti pirms un bez Kristības, pateicoties saviem kristīgajiem vecākiem. Tādēļ viņi neaizstāvēja ārkārtas Kristību bērniem, kam draudēja nenovēršama nāve. Katrs luterāņu mācītājs zina, ka arī daudzi luterāņi ved savus bērnus kristīties, pamatodamies uz iemesliem, kas ļoti līdzinās tradicionālajai reformātu mācībai. Dažiem tā ir tikai ģimenes tradīcija. Šādu stāvokli var labot tikai rūpīga pastoraļā padomdošana, bet dažos gadījumos tas nav iespējams. Neatbilstība starp praksi un doktrīnu ir tikpat sena kā Pāvila vēstules, un pat Luters nevarēja to pārvarēt. Kristību nevar liegt vai kavēt tikai tāpēc, ka tie, kas vēlas kristīt bērnus, ir nepietiekami vai pat kļūdaini informēti. Luterāņi ir uzskatījuši, ka reformātiem ir Kristība, pat ja viņiem nav tai at-

46 KF, XII (502.–503. lpp.).

bilstošo teoloģisko pamatojumu. Misūri sinodes luterāņu liturģijā ir pavisam skaidri pateikts, ka iedzimtais grēks ir Kristības iegants: “No Dieva vārda mēs uzzinām, ka esam ieņēmti un dzimuši grēcīgi un tādēļ mums ir vajadzīga piedošana. Mēs būtu mūžīgi pazuduši, ja vien netiktu atbrīvoti no grēka, nāves un mūžīgā soda.”⁴⁷ Tādējādi arguments, ka iedzimtais grēks nosaka Kristības nepieciešamību, ir baznīcas kopīgās liturģiskās dzīves sastāvdaļa.

Līdzās būtiskajiem jautājumiem par zīdaiņu Kristību kā strīdus jautājumu, kas šķir luterāņus no anabaptistiem, arī atšķirības tās praksē norādīja uz fundamentāli atšķirīgu kristietības izpratni, tādēļ viņu starpā būtu grūti atrast vienprātību attiecībā uz jebkuru ticības apliecības artikulu. Luteriskajās ticības apliecībās pavisam noteikti neparādās nekāda saskaņa ar anabaptistiem, nedz arī vēlme meklēt vienprātību. Kur nav iespējams vienoties jautājumā par grēka vispārējo raksturu un tā nosodījumu, tur visi citi artikuli par ticību ir pakļauti dažādiem skaidrojumiem vai pat noliegumam. Pat apgalvojums, ka kristīgu vecāku bērni tiek pestīti bez ticības vai tikai paredzot ticību nākotnē (būtisks reformātu arguments), kompromitē attaisnošanu vienīgi ticībā, kas ir artikuls, par kuru baznīca stāv un krīt. Šis apgalvojums arī izsmej doktrīnu par iedzimto grēku, izdarot izņēmumus, kas ir sava veida garīga “radu būšana” jeb priekšrocību piešķiršana radiniekiem. Protams, ka idejai par Dieva mīlestību pret cilvēkiem viņu ģimenes saišu dēļ nav bibliska pamatojuma. Patiesībā Kristība aizsāk jaunas ģimenes attiecības.

Ar mūsdienu baptistiem ir saistīta daudz būtiskāka problēma. Liedzot Kristību zīdaiņiem, viņi noliedz grēka vispārējo raksturu un tā sekas. Tāpat viņi noliedz, ka bērniem var būt ticība. Tādējādi viņi atņem bērniem Kristus dāvanas, kas var tikt dotas tikai ticīgajiem. Šāds Kristības noliegums vairs nav nenožīmīgs, bet gan kļūst par svarīgāko kristīgās ticības jautājumu. Dažādās zīdaiņu Kristības prakses aizvien atklāj fundamentālas atšķirības to pamatā. Teoloģiskie Cvinglija un Kalvina pēcteči mūsdienu reformātu baznīcās, kristot zīdaiņus, prakses ziņā ir saskaņā ar luterāņiem, bet ideoloģiski viņi ir tuvāki baptistiem. Katra teoloģija, kas neuzskata

47 *Lutheran Worship* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1982), 199. lpp.

Kristību par zālēm pret iedzimto grēku, ir nepieņemama luteriskajām ticības apliecībām.

Lai gan mūsdienu baptisti var pamatoti teikt, ka viņi nav ne reformācijas laika anabaptisti, ne viņu sekotāji, tomēr motivācija, kādēļ nekristīt bērnus, viņiem ir kopīga. Tie, kas mūsdienās praktizē tikai pieaugušo Kristību, varbūt mācot par pilnīgu cilvēces samaitātību, bet bērnu gadījumā izdarot izņēmumu, ir pretrunā paši ar sevi. Viņi skaidro, ka samaitātība jeb grēks ir tikai apzināts gribas lēmums, bet, protams, vārdi “pilnīga samaitātība” to nenožīmē. Saskaņā ar to arī ticība tiek definēta kā apzināts gribas lēmums. Šāda tā sauktā “lēmumu teoloģija” nevar ilgi pastāvēt līdzās teoloģijai, kas pieprasa zīdaiņu Kristību. Tie baptisti, kas vērsas pret abortiem, bet noliedz zīdaiņu ticību, ir nekonsekventi.

Luterāņi tiešām ieņēma kritisku nostāju pret Romas katoļu priekšstatiem par vispārējās samaitātības dziļumu un viņu žēlastības kā “ielietas” substances (*gratia infusa*) definīciju, īpaši, kad tā darbojas Kristībā. Bet abām pusēm Kristība bija nepieciešama.⁴⁸ Pēc Otrā Vatikāna koncila Romas katolisms piešķir prātam augstāku lomu atgriešanās procesā un uzskata par iespējamu pestīšanu bez ticības Kristum. Tas nepārprotami ir pelagiānisms un vismaz modificēta universālisma forma. Tomēr šādi izņēmumi, kas paredz pestīšanu ārpus baznīcas, nav ietekmējuši Romas katoļu praksi. Viņu bērni joprojām tiek kristīti. Mūsdienās Romas katoļu vidū ir ticis apšaubīts tradicionālais ticējums, ka nekristīti bērni tiek nosūtīti uz *limbus infantium*, kas ir vieta starp debesīm un elli. Tika apgalvots, ka bez Kristības sakramentālās žēlastības viņi nebija pieņemami debesīs, bet viņi nebija pietiekami samaitāti, lai pelnītu elli.⁴⁹ Nesen iznākušais KBK (*Catechism of the Catholic Church*, 1994) ieņem mīkstinātu nostāju, ka mēs tomēr varam “cerēt, ka pastāv pestīšanas ceļš bērniem, kas miruši nekristīti”.⁵⁰

48 Leifs Greins (*Leif Grane*) uzskata, ka attiecībā uz Kristību “Tridentas koncils skaidri norobežojas no pelagiānisma” (*Augsburg Confession*, 48.–49. lpp.). Problēmas radās jautājumos par attaisnošanu un atšķirīgo žēlastības izpratni.

49 Daži to pieņēma par Romas katoļu dogmu vēl 1976. g. Sk., piem., Robert C. Broderick, *The Catholic Encyclopedia* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1976), 349.–350. lpp.

50 KBK, 1261. par.

Anabaptistu atteikšanās kristīt zīdaiņus viņu morālās atbildības trūkuma dēļ un tradicionālā Romas katoļu doktrīna par *limbus infantium* atspoguļo vienādu izpratni, ka jaundzimušie vai bērni atrodas citādās morālās attiecībās ar Dievu nekā pārējā cilvēce. Tas joprojām ir jautājums par iedzimtā grēka izpratni. Luterāņu izpratne par Bauslību un Evaņģēliju, īpaši par to, kā Evaņģēlijs izpaužas Kristībā, nekad neatļaujas tādu greznību kā *limbus infantium* vai zīdaiņu atbrīvošanu no morālās atbildības Dieva priekšā (*coram Deo*), bet pieprasa, lai Kristību uzskatītu par nepieciešamu, jo no Kristības ir atkarīga mūžīgā dzīvība vai nāve. *Augsburgas apoloģija* uzskata, ka pestīšanas apsoliņums bērniem “neattiecas uz tiem, kas ir ārpus Kristus baznīcas, kur nav ne Vārda, ne sakramentu, Jo Kristus valstība pastāv tikai ar Vārdu un sakramentiem”.⁵¹ Šeit galvenais jēdziens ir “baznīca” un nevis “kristīga ģimene”. Tā kā kristietis savas dzīves laikā nevar izvairīties no iedzimtā grēka fakta un realitātes, Kristība aizvien ir nozīmīga viņa dzīvē.

51 Ap., IX (166. lpp.).

KRISTĪBA KĀ DIEVIŠĶA PAVĒLE

Luterāņu teoloģija uzskata vispārējo samaitātību par problēmu, kuru Dievs ir iecerējis risināt ar Kristības palīdzību. Kristības prakses nepieciešamību luterāņu teoloģija atvasina no Tā Kunga pavēles Mt. 28:19 kristīt visas tautas (Ap., II; MK, IV; LK, IV). Luterāņu konfesionālajos rakstos vēl vairāk nekā Melanhtona darbos aplūkoti jautājumi, kas izriet no Mateja evaņģēlija 28. nodaļas pantiem. *Mazajā katehismā* īsi formulēts, ka Kristība nav tikai ūdens, kas savienots ar Dieva vārdu, bet gan tāds ūdens, kurš ir ietverts Dieva pavēlē un tās apņemts. Vairāki jautājumi, kas Luteram bija pašsaprotami viņa konfesionālajos rakstos, vēlāk tikuši apstrīdēti, tādēļ tie tuvāk jāapskata mūsdienu teoloģijā.

Lai gan astoņpadsmitā gadsimta racionālistiem nebija grūti uzvert Kristību kā Jēzus pavēli, viņi uzskatīja, ka tā ir saistoša tikai apustuļiem.¹ Daudz smagāka problēma radās saistībā ar vēsturiskā Jēzus meklējumiem, it īpaši izpratnē par Viņa augšāmcelšanos kā vēsturisku notikumu. Pavēle kristīt ir piedēvēta augšāmceltajam Kungam. Tādēļ tie, kam nebija stigras pārliecības par augšāmcēlšanos, bija spiesti šiem vārdiem meklēt citu izcelsmi. Pat tie, kas neapšaubīja Jēzus augšāmcēlšanos, saskārās ar to pašu jautājumu, apsverot, vai tie ir bijuši augšāmceltā Kunga autentiskie vārdi vai varbūt tos Viņam piedēvēja vēlākā baznīca vienu vai divas paaudzes pēc augšāmcēlšanās.²

1 Piem., *Julius August Ludwig Wegscheider, Institutiones Theologiae Christianae Dogmaticae*, 3. rev. izd. (Halle: Gebauer et Filii, 1817), 364.–365. lpp.

2 Šaubas par kristību trinitārās formulas vēsturisko autentiskumu pirmais izteica Edmunds Šlinks (*Schlink*), *The Doctrine of Baptism*, tulk. *Herbert J. A. Bouman* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1972), 26.–30. lpp. Heiko Obermans (*Oberman*) uzskata, ka anabaptistu kritika par Kristības nepieciešamību ir pamatota mūsdienu pētījumos, kas "atzinuši, ka Luteram visvarīgākā Bībeles vieta – pavēle kristīt – tikai vēlāk tikusi pievienota Marka un Mateja evaņģēlijiem. Šī pavēle kristīt ir agrinās kristīgās kopienas mācība" (*Luther*, 231. lpp.).

Vēl viens fundamentāls jautājums ir par to, kā evaņģēlists Matejs saredz Kristību visa evaņģēlija kopsakarībā. Vai mēs šeit redzam no pārējā evaņģēlija nošķirtu Rakstu vietu, kuras nolūks ir paust dogmatisku patiesību, kas izveidota vēlāk un ko māca baznīca, vai arī šo Rakstu vietu var uztvert kā neatņemamu Mateja evaņģēlija un tādējādi arī Jēzus sludināšanas sastāvdaļu?

Mateja 28:19 Luterāņu izpratnē kā pavēle baznīcai

Luters *Lielajā katehismā* izmanto Mt. 28:19 saistībā ar objektīvu Dieva žēlastības darbu, kas nav atkarīgs no cilvēka (pat no viņa ticības ne). Tas izriet no viņa sadursmes ar anabaptistiem, kas uzskatīja, ka Kristība ir cilvēka labais darbs vai pienākums tādā nozīmē, ka tā ir paklausīga atbilde Dievam. Luters uzskatīja, ka Kristība ir tikpat nepieciešama kā desmit baušļi vai lūgšana *Mūsu Tēvs*. Tā “ir dievišķa lieta, un tā nav cilvēku izdomāta”, un, tāpat kā pārējās katehisma daļas (desmit baušļus, ticības apliecību, lūgšanu *Mūsu Tēvs*), to “nav vis sagudrojis kāds cilvēks savā galvā, bet gan pats Dievs mums to visu ir atklājis un dāvinājis”.³ (Jāatzīmē, ka Luters uzskata ticības apliecību, tas ir, *Apustuļu ticības apliecību*, par Kristus dotu!) Luteram Kristus ir Dievs, un, lai ko Dievs pavēlētu, tam ir jāklausa. Dievišķais vārds piešķir nozīmi visnebūtiskākajām lietām. Ja Dievs pievienotu Savu vārdu salmu kušķim, šim vārdam būtu jāpaklausa un jāgodā salmu kušķis.

Kristus ne tikai pavēl kristīt, bet arī pats kristīt. Luterāņi nolūks, aizstāvēt dievišķās žēlastības darba objektivitāti Kristībā, nav uzskatīt ticību par nevajadzīgu pestīšanai, bet drīzāk *savienot* pestīšanai nepieciešamo ticību ar Kristības ūdeni. Ticība tic pestīšanas Vārdam, kas ir Kristus pats un Viņa Evaņģēlijs Kristības ūdenī. Luterāņu sakramentālajā teoloģijā Kristus ir klāt tādējādi, ka, no sakramenta *iekšienēs* raugoties, Viņš ir gan žēlastības sniedzējs, gan ticības *objekts*. Luterāņu nostāja ir krasā pretstatā reformātiem, kuriem sakramentālā darbība tiek īstenota uz zemes, bet Kristus tiek pielūgts debesīs.⁴

3 LK, IV (439. lpp.).

4 Kalvins uzskata, ka pestīšanas dotie labumi tiek iegūti caur Kristus nāvi un

Saikne starp Kristu, pavēli kristīt un pašu Kristību ir tik cieša, ka saskaņā ar Luteru tas, “kas atmet Kristību, tas atmet Dieva vārdu, ticību un Kristu, kas mums norāda uz Kristību un saista pie tās”.⁵ Kristība ir pilnīgi kristoloģisks notikums, jo Kristus ir tas, kurš to pavēl, ir tajā klāt kā tās veicējs un ir arī tas, uz kuru vērsta ticība.

Luters nekad neuzskatīja, ka jākristī neticīgie, tāpat kā viņš neuzskatīja, ka kristāmie zīdaiņi ir neticīgie. “Bez ticības Kristība ir veltīga, lai arī pati par sevi tā ir dievišķs, nenovērtējams dārgums.”⁶ Tomēr viņš apgalvo, ka, tāpat kā neticība nepadara nederīgu Altāra sakramentu, tāpat arī tā nepadara nederīgu Kristību. Luteram apgalvojums, ka zīdaiņu Kristība būtu derīga, pat ja viņi neticētu, un ka tā nebūtu jāatkārto vēlāk dzīvē, kad parādītos apzināta ticība (ko uzsvēra anabaptisti), tiek minēts tikai kā hipotētisks piemērs, lai apstiprinātu šī sakramenta objektivitāti (LK, IV). Luteram tas nebija vienkārši jautājums par sakramenta objektivitātes aizstāvēšanu, bet drīzāk drošība attiecībā uz Kristu, kura persona un darbi pastāv arī nošķirti no ticības vai neticības. Tomēr Kristus šajā sakramentā vai jebkurā citā formā kļūst iedarbīgs pestīšanas labā tikai ar ticību. Luteriskās ticības apliecības nenošķir zīdaiņu un pieaugušo Kristību attiecībā uz to, kas tās ir, ko dara vai ko pieprasa, it kā viena Kristība prasītu ticību, bet otra ne. Ir tikai viena Kristus pavēlētā Kristība, kas ir nepieciešama pestīšanai un kas pieprasa grēku nožēlu un ticību. Luteriskajās ticības apliecībās doktrīna par Kristību ir galvenokārt doktrīna par zīdaiņu Kristību. Tam bija divi iemesli. Socioloģiski raugoties, viduslaikos pieaugušie tika kristīti tikai retos gadījumos.⁷ Teoloģiski zīdaiņu Kristība ir kļuvusi par normu visu citu cilvēku Kristībai, jo bērni ir vispiemērotākie Dieva valstībai. Tas tiks sīkāk apskatīts turpmāk.

augšamcelšanos, tomēr tos nesniedz ne Kristus, ne Kristība, bet Svētais Gars. Tēvs tiek saukts par pestīšanas cēloni, Dēls – par saturu un Gars – par “mūsu šķīstīšanas un atdzimšanas veicēju” (*Institutes*, IV. XV. 6.).

⁵ LK, IV (443. lpp.).

⁶ Turpat.

⁷ *Toon, Born Again*, 85. lpp.

Kristība – Bauslība, Evaņģēlijs vai abi kopā

Tā kā luteriskās ticības apliecības saprot Kristību kā Dieva pavēli (vācu val. – *Befehl*; latīņu val. – *praeceptum*), rodas jautājums, vai Kristība ir Bauslība vai Evaņģēlijs. Dažreiz sakramenti tiek saukti par Dieva pavēlēm. Šo terminu ir pareizi attiecināt uz rituāliem, kas pildīti baznīcā tās vajadzībām, bet ir nepareizi to attiecināt uz to, ka mēs gribam patikt Dievam, piepildot Viņa Bauslību. Šo jautājumu nevar atrisināt, vienkārši apgalvojot, ka sakraments ir nepieciešams pestīšanai. Bez iepriekšējiem paskaidrojumiem var teikt, ka gan Bauslības piepildīšana, gan ticēšana Evaņģēlijam ir nepieciešama pestīšanai, lai gan nepieciešamība šeit saprotama dažādās nozīmēs. Bauslība piedāvā pestīšanu tiem, kas to piepilda, lai gan neviens no mums to nav spējīgs. Evaņģēlijs sniedz pestīšanu bez mūsu darbiem. Lai saprastu Kristību, ir jāatšķir, kādā ziņā pestīšanai ir nepieciešama Bauslība un kādā Evaņģēlijs. Bez šīs atšķirības kristītais cilvēks savā apjukumā var sākt ticēt, ka, veicot šo liturģisko rituālu, viņš ir izdarījis Dievam pakalpojumu.

Luters saprata visu Mt. 28:19 pantu kā pavēli, kas dota apustuļiem un kas joprojām ir saistoša baznīcai. Šajā pavēlē viņš atrada Kristības konfesionālas izpratnes pamatojumu. Luters saredzēja Mt. 28:19 kā Kristības teoloģijas pamatu. Šāds skatījums ir balstīts paša Evaņģēlija iekšējā liecībā. Pavēle apustuļiem darīt par mācekļiem visas tautas jeb pagānus ar Kristības palīdzību ir atvasināta no pavēles “darait par mācekļiem”. Vārdus: “..mācīdami turēt visu, ko Es jums esmu pavēlējis,” evaņģēlists attiecina uz visu Jēzus mācību kopumu, ko Viņš ir devis Savai baznīcai ar apustuļu palīdzību. Luters, saprotot Kristību kā pavēli Kristus baznīcai, ir pareizi atspoguļojis vienkāršo un gramatisko perikopes izpratni, ka Kristus patiešām ir devis mācekļiem pavēli. Izprotot Mt. 28:19 kā saistošu pavēli baznīcai, Luters nosoda anabaptistus, kuri atbrīvo sevi no šīs pavēles, atsakoties kristīt bērnus, un apgalvo, ka tas nav nepieciešams. Tādējādi anabaptisti parāda, ka viņi neseko Kristus pavēlei. Tā kā šī Rakstu vieta bija baznīcas dibināšanas pamatā, tie, kas tai nepaklausīja, radīja problēmu, ka viņus uzskatīja par nepaklausīgiem Dievam. Patiesībā viņus vairs

nevarēja saukt par kristiešiem, tas ir, Kristum ticīgiem, kuri parāda savu ticību Viņam, ticot Viņa vārdam.

Vai Luters, piedēvējot Mt. 28:19, 20 tik izšķirošu nozīmi, gan veidojot savu Kristības teoloģiju, gan vērtējot citus, šo Rakstu vietu vairāk saistīja ar Bauslību nekā ar Evaņģēliju? Šīs pavēles nosaukšana par “evaņģēlisko pavēli” maz palīdz problēmas noskaidrošanā un var to tikai sarežģīt. Kā jau minēts, priekšstats par dievišķo pavēli šajā perikopē ir atrodams divreiz. Pavēle darīt par mācekļiem visas tautas tiek piepildīta vispirms tad, kad divpadsmit mācekļi kristī visas tautas, un pēc tam – kad viņi māca jaunajiem mācekļiem visu, ko Jēzus ir pavēlējis. Ir skaidrs, ka izteikums vai paziņojums, ar kura palīdzību Kristus dibina Savu baznīcu un nosprauž mērķus tās darbībai, pieder Evaņģēlijam, nevis Bauslībai. Pavēle darīt par mācekļiem visas tautas, tās kristījot, ir izteikums, kurā pamatojoties un ar kura palīdzību Kristus dibina Savu baznīcu. Tā attēlo, kā tiek piepildīts Kristus apsolījums Pēterim par baznīcas celšanu (Mt. 16:18). Pavēles – darīt par mācekļiem ar Kristības palīdzību – neklausīšana vai neņemšana vērā ir līdzvērtīga kristīgās vēsts noliegumam. Šāds noraidījums nav vienkārši tāda paša mēroga grēks kā morālā likuma vai desmit baušļu pārkāpums. Nepildīt pavēli kristīt ir vēl bīstamāk, jo, uzbrūkot vai nepildot Mt. 28:19, 20, tiek uzbrukts pašiem baznīcas pamatiem. Luters labi apzinājās šīs Rakstu vietas svarīgumu, kā to norāda viņa dedzīgais uzbrukums anabaptistiem, kuru prakse bija tai tiešā pretstatā. Ja pārkāpjam Bauslību, varam atrast pestīšanu Evaņģēlijā, bet Evaņģēlija (kas ir paša Dieva risinājums Bauslībai) nicināšana nav attaisnojama.

Priekšstats par paklausību vai svētdarīšanas dzīvi, kas paverda Kristību, ir atvasināts no Rakstu vārdiem: “..tās mācīdami *turēt* [angļu tulkojumā (*NIV*) lietots *obey* – “paklausīt”, tulk. piez.] visu, ko Es jums esmu pavēlējis” (Mt. 28:20). Tomēr šo vārdu mērķis nav runāt par kristīgo dzīvi, bet par Jēzus mācības kā Dieva vārda dabu vai īpašībām.⁸ Parastais Jaunās Derības vārds, lai apzīmētu “Bauslību”,

8 Sk. Eugene C. Chase, Jr., “Jaunajā internacionālajā versijā (New International Version) lietoto grieķu vārdu τηρέω un φυλάσσω tulkojums un tā saistība ar mūsdienu teoloģiju”, *Lutheran Theological Review* 6 (Spring/Summer, 1994), 21.–36. lpp. Komentējot šo Mt. 20:28 tulkojumu, Chase atzīmē, ka vārda “paklau-

kura ir vajadzīga, lai iegūtu pestīšanu, ir *nomos* (νόμος), kas var arī apzīmēt pierakstīto Dieva atklāsmi vai nu attiecībā uz Mozus grāmatām (Toru), vai uz to, ko mēs saucam par Veco Derību. Vārds, kuru Jēzus šeit lieto, ir radniecīgs vārdam *entolē* [gr. val. “bauslis”, tulk. piez.], kas attiecas uz teiktajiem vārdiem kā tādiem, kuri nāk no paša Dieva, neskatoties uz šo vārdu vai vēsts īpašo saturu. Šī vārda lietojums darbības vārda formā nosauc visu Mateja evaņģēliju par Dieva vārdu, kam jāklūst par apustuliskā pasludinājuma tautām saturu, un kristītajām tautām ir jātic šim pasludinājumam.

Kristība nav izolēts sakraments

Luteriskās ticības apliecības neuzskata Kristību par izolētu sakramentālu darbību. Reformācijas laikā vispārēji atzīta Romas katoļu nostāja pret Kristību bija, ka tā piedod iedzimto grēku un tos grēkus, kas izdarīti pirms šī sakramenta saņemšanas, bet neietekmē tos grēkus, kuri pastrādāti vēlāk. Gandarīšana atjauno tos, kas ir zaudējuši savu Kristībā iegūto žēlastību, un “sniedz jaunu iespēju atgriezties un atkal atrast attaisnošanas žēlastību”.⁹ Pilnīga šķīstīšanās bija iegūstama šķīstītavā.¹⁰ Romas katoļu baznīca “iesaka arī žēlsirdības dāvanas, atlaidas un gandarīšanas darbus mirušo labā”.¹¹

Luteriskajās ticības apliecībās Kristība ir sakraments, kas patiesībā sniedz grēku piedošanu. Šeit tās ir saskaņā ar Romas katoļu uzskatiem. Tomēr atšķirībā no pretiniekiem, kas nāca no Romas katoļu puses, luterāņi bija pārliecināti, ka Kristībā iegūtā grēku piedošana aptver visu kristieša dzīvi. Tādējādi Luters *Mazajā katehismā* runā par Kristības ietekmi uz kristieša ikdienu. Tā ik dienas liek mirt cilvēka ļaunajai dabai, kas vēl palikusi kristītajā, un ļauj jaunajam cilvēkam jeb kristietim celties dzīvei, kura pildīta ar labiem darbiem

sīt” lietojums vārda “turēt” vietā var norādīt, ka “ārējā paklausība tiek uztverta kā vissvarīgākais Jēzus teiktā aspekts”. Iekšēji turēt nozīmē kopt (turpat, 35. lpp.). Jēzus pavēle, kas ietver Kristību, cilvēkiem bieži tiek pasniegta kā likums. Tieši no tā Chase brīdina.

9 KBK, 1446. par.

10 Turpat, 1030.–1032. par.

11 Turpat, 1032. par.

un patīk Dievam. *Lielajā katehismā* viņš runā par veco Ādamu, “kas dienu no dienas iet mazumā, līdz beidzot iznīkst pavisam”.¹² Leifs Greins (*Leif Grane*) šādi skaidro *Augsburgas ticības apliecības* mācību: “Kristība nozīmē nomiršanu grēkam un jauna cilvēka atdzimšanu Dieva žēlastībā. Tas pilnībā nevar notikt pirms miesas nāves; tādējādi visa dzīve līdz pašai nāvei bez apstājas ir garīga Kristība.”¹³

Diez vai būtu pareizi teikt, ka Luters vai luteriskās ticības apliecības atsacījās no trešā sakramenta – grēku nožēlas [*penance*, ko katoļi tulko kā “gandarišana”, tulk. piez.]. Luters nevis atsacījās no grēku nožēlas, bet to iekļāva Kristībā, tā ka Kristība nav tikai izolēta sakramentāla darbība, ar kuras palīdzību kristieši tiek iniciēti baznīcas sadraudzībā, bet sakraments, pie kura kristietis var ik dienas atgriezties. Laika posms starp Kristības brīdi un brīdi, kad tiek pastādēts grēks, nemazina Kristības iedarbību, sniedzot grēku piedošanu. Luters pārliecinoši saka: “Tādēļ Kristība arvien paliek spēkā.”¹⁴

Vai grēku nožēla [*penance*] ir ietverta Kristībā (kā Luteram *Lielajā katehismā*) vai tā kā ilgstoša grēku nožēla [*repentance*] dzīve kļūst par atsevišķu sakramentālu darbību (kā Melanhtonam *Augsburgas apoloģijā* (XIII)), baznīcas ticības dzīvei ir nenozīmīgi. Lai gan Luters saskatīja grēku nožēlu [*penance*] kā Kristības daļu un nevis atsevišķu darbību, tomēr tieši Luters, nevis Melanhtons veltīja *Mazā katehisma* iedaļu (V mācību gabalā) tam, kā cilvēkiem jāsūdz grēki un jāsaņem absolūcija. Pēc absolūcijas jānāk “labiem darbiem, kas ir atgriešanās augļi”.¹⁵ Iedaļu par grēksūdzi un absolūciju Luters ir novietojis pēc nodaļas par Kristību, lai parādītu, ka tās ir Kristības turpinājums, kā arī pirms nodaļas par Svēto Vakarēdienu, lai parādītu, ka grēku nožēla [*repentance*] ir priekšnoteikums Kristus miesas un asiņu saņemšanai. Tā kā Luters grēksūdzei ir piešķīris atsevišķu iedaļu *Mazajā katehismā*, var rasties iespaids, ka viņš to uzskatīja par atsevišķu sakramentālu darbību. Lai kā tas arī būtu, Luters uzskatīja grēksūdzi un absolūciju par sakramentālām darbībām, jo viņš sarežģīja tajās Kristības saistību ar baznīcas dzīvi.

12 LK, IV (448. lpp.).

13 *Augsburg Confession*, 105. lpp.

14 LK, IV (449. lpp.).

15 ATA, XII (45. lpp.).

KRISTĪBAS BIBLISKĀ IZCELSME

Luteriskās ticības apliecības nemēģina sniegt izsmeltošu skaidrojumu tām Bībeles vietām, kas saistītas ar Kristību, dodot priekšroku pierādījumiem, kuri balstīti grēka un žēlastības universalitātē. Ekseģētiskas studijas ir daļa no konfesionālā mantojuma, tomēr luterisko ticības apliecību autori, īpaši Luters, savos rakstos sniedz plašākus pamatojumus. Izvērstā diskusija par bibliskajām liecībām kļūst daudz svarīgāka tādā reliģiskā vidē, kur baptistiem ir izdevies citus pārliecināt, ka Rakstu liecības apstiprina viņu uzskatus par to, ka Kristība nav sakraments. Runājot par Kristības iestādīšanu un tās augļiem, Luters savos katehismos lieto Mt. 28:19, kā arī garāko un apstrīdēto Marka evaņģēlija nobeigumu (Mk. 16:16): “Kas tic un top kristīts, tas tiks izglābts.”¹ Runājot par Kristības augļiem, Luters lieto

1 Lielākajā daļā seno manuskriptu nav šīs Rakstu vietas, tā ka šo jautājumu nevar uzskatīt par pilnīgi atrisinātu. Viens no oponentiem populārajam viedoklim, ka Mk. 16:9–20 nav sarakstījis evaņģēlists Marks, ir V. Farmers (*William R. Farmer, The Last Twelve Verses of Mark* (London and New York: Cambridge University Press, 1974)). Lietojot kritiskas pētniecības metodes, Farmers secina, ka Marks ir pievienojis šos pantus pēc tam, kad galvenā evaņģēlija daļa bija pabeigta. Marks, apzinoties, ka viņa nobeigums (Mk. 16:8) ir neapmierinošs, īpaši salīdzinājumā ar Mateja 28. nodaļu, pievienoja 9.–16. pantu. Salīdzinot apstrīdēto evaņģēlija daļu ar pārējo evaņģēliju, Farmers secina, ka šeit nav nekā stilistiski unikāla. Tādējādi tikpat labi arī Marks var būt apstrīdētā pielikuma autors.

Šajā daļā arī nav nekā, kas būtu teoloģiski unikāls. Tajā var atrast paralēles gan ar Marka evaņģēliju, gan citām Jaunās Derības vietām. Neatkarīgi no argumentiem par vai pret šīs daļas autentiskumu nav nemaz neiespējams, ka vārdus: “Kas tic un top kristīts” (Mk. 16:16), Jēzus īstenībā ir teicis un ka tie bija pirmā daļa no mutvārdu tradīcijas. Kad tika atzīta šo vārdu nozīme, tad tie tika pievienoti evaņģēlijam. Jņ. 20:30 un 21:25 apgalvo, ka lielākā daļa no Jēzus teiktā nav iekļauta pierakstītajos evaņģēlijos. Mk. 16:9–20 tika iekļauti evaņģēlijā pēc tam, kad galvenā daļa bija jau pabeigta. Tādējādi Mk. 16:16, kā to citē Luters *Mazajā katehismā*, var tikt lietots bez koriģēšanas vai komentāriem.

Verners Elerts (*Werner Elert*), kas kopā ar Paulu Althausu Jaunāko (*Paul Althaus, Jr.*) un Hermani Zasi (*Hermann Sasse*) tiek atzīts par vienu no trijiem lielajiem 20. gadsimta vācu konfesionālajiem teologiem, piedāvā citu skaidrojumu. Viņš izvirza pieņēmumu, ka kāds Bībeles pārrakstītājs agrīnajā baznīcā pamanīja

Tit. 3:5 un, aprakstot tās iedarbību kristieša dzīvē, citē Rom. 6:4. Šo Rakstu vietu galvenā doma ir līdzīga pašreiz apšaubītajai Mk. 16:16, tā ka konfesionālā patiesība netiek atcelta, jo tai ir atbilstošs biblisks pamatojums.

Tā kā luteriskajās ticības apliecībās Mt. 28:19 ir galvenais pamatojums, ir jāautā, vai pavēle kristīt ir Jaunajā Derībā atrodams jauninājums bez parauga Vecajā Derībā. Citiem vārdiem, vai pavēle kristīt ir izolēta sakramentāla pavēle, kas ir pievienota Mateja evaņģēlija nobeigumam, vai arī Kristība ietver Dieva iepriekšējās “sakramentālās” darbības.

Gan luterāņu, gan reformātu teoloģija atrod Jaunās Derības Kristības pamatojumu Vecās Derības notikumos un rituālos. Luterāņu teoloģija uzlūko abas derības kā žēlastības līdzekļus, turpretī reformātu teoloģija tā neuzskata. Abās nostājās attiecīgi lietoti savi principi, kas, protams, ir pilnīgi pretēji viens otram. Vienoties par kopīgu “sakramenta” definīciju un tad to projicēt atpakaļ Vecajā Derībā ir problemātiski. Ja mēs esam pārliecināti, ka *tieši* Kristība un Svētais Vakarēdiens ir baznīcas sakramenti, tad mēs nevaram priekšstatu par sakramentiem definēt tik šauri, ka tas liegtu saredzēt, ka Dievs vienmēr ir sakramentāli darbojies ar Savu tautu. Sakramenti nav vienīgi Jaunās Derības ieviesti jauninājumi, un tomēr Vecās Derības rituāli nav saistīti ar Kristus iemiesošanos un grēku izpiršanu tādā veidā kā Kristība un Svētais Vakarēdiens. Drīzāk Vecās Derības rituāli un pat noteikti vēsturiskie notikumi ir Jaunās Derības sakramentu priekšvēstneši. Luters raksta, ka plūdi un iziešana no Ēģiptes ir Kristības prototips.² Lai gan šādi Vecās Derības liturģiskie rituāli un vēsturiskie notikumi nevar izsmelt Kristības nozīmi, tie var norādīt uz Kristību.

Kristības trūkumu Marka evaņģēlija beigās un mēģināja to labot, pievienojot pašreiz apstrīdēto nobeigumu. Viņš arī piezīmē, ka Marks, aprakstot Jēzu kā tādu, kas kristī ar Svēto Garu (Mk. 1:8), pazīst kristiešu Kristību. Viņš izsaka līdzīgus argumentus gan par Jāņa, gan Lūkas evaņģēliju, kā arī Pāvila vēstulēm, kur arī trūkst izvērstas pavēles kristīt (*Der Christliche Glaube*, 5. paplašinātais izd. ar Ernsta Kindera (*Ernst Kinder*) priekšvārdu [Hamburg: Fruche-Verlag, 1960], 442.–443. lpp.).

2 AE, 53: 97. lpp.

Pāvila norāde uz Kristību, kas nav veikta “cilvēku rokām”, un uz “Kristū apgraizītajiem” (Kol. 2:11–12) ir ļoti svarīga. Ir sarežģīti salīdzināt Kristību ar apgraizīšanu, it īpaši reformātu gadījumā, jo viņi savieno apgraizīšanu ar savu priekšstatu par derību, kas nodrošina glābšanu ticīgo bērniem. Derība kā līdzeklis, lai saprastu Kristību, bija Cvinglija nostājas pamatā. Viņš skaidri noliedza, ka Kristība kaut ko sniegtu kristītajam, un uzskatīja, ka tā ir tikai ticības un atgriešanās zīme.³ Viņš pauda anabaptistu idejas; viņš ir anabaptistu garīgais tēvs. Arī Karls Bārts (*Karl Barth*) nosauc Cvingliju par savu garīgo tēvu. Sākumā Cvinglijs gribēja atnest zīdaiņu Kristību, bet vēlāk atrada iemeslu tās turpināšanai apgraizīšanas rituālā, kas saistīja kopā Vecās Derības Israēlu kā vienotu tautu. Šāds skaidrojums apliecināja, ka Vecajai Derībai ir Jaunajai Derībai līdzvērtīga autoritāte un vērtība.⁴ Kalvina Kristības izpratne arī izriet no apgraizīšanas Vecajā Derībā⁵. Tomēr pretēji Cvinglijam Kalvins iet tālāk un uzskata abus rituālus par dievišķi dotiem ārējiem apliecinājumiem vai zīmēm. Kalvina izpratnē neviens no abiem rituāliem nesniedz žēlastību.⁶ Gan Kalvins, gan Cvinglijs redzēja tikai vienu derību, kas ietver tādas ārējās zīmes kā apgraizīšana un Kristība, un viņi abi neuzskatīja nevienu no šiem rituāliem par žēlastības līdzekli.⁷ Šis nepareizais apgraizīšanas un Kristības skaidrojums izriet no uzskata par derību, kurā ir nepieciešama cilvēka līdzdalība, it kā Dievs un cilvēks būtu partneri, slēdzot līgumu vai vienošanos. Karls Bārts atzina, ka šajā jautājumā viņš piekrīt reformātu teologiem, jo Lutera darbos viņš šādu uzskatu neatrada. Tā kā reformāti, aizstāvot zīdaiņu Kristību, tik ļoti paļāvās uz apgraizīšanu Vecajā Derībā, luterāņiem bija kārdinājums to izmantot, veidojot biblisku Kristības teoloģiju. Daudzi luterāņi to izmantoja šādā veidā un tādējādi padarīja

3 No *Huldrych Zwinglie sämtliche Werke*, citējis *Ulrich Gähler, Huldrych Zwingli: His Life and Work*, tulk. *Ruth C. L. Gritsch* (Philadelphia: Fortress Press), 128. lpp.

4 Turpat, 125.–131. lpp.

5 “Protams, ja apgraizīšana bija vienkārši zīme, tāpat jādomā arī par Kristību, jo Vēstules kolosiešiem 2. nodaļā apustulis nebūt nepadara vienu garīgāku par otru..., jo [Pāvila] mērķis ir parādīt, ka Kristība kristiešiem ir tas pats, kas jūdiem agrāk bija apgraizīšana” (*Institutes*, IV. XVI. 11.).

6 Turpat, IV. XVI. 4.

7 Trigg, *Baptism*, 217. lpp.

derību nederīgu kā kategoriju, ko lieto, lai saprastu Kristus nāvi un Svēto Vakarēdienu. Viņi atzina, ka Vecajai Derībai atbilst reformātu uzskats, ka derība ir kontrakts jeb līgums. Tādēļ viņi uzskatīja, ka jēdziens “derība” ir teoloģiski nepiemērots. No šādas luterāņu piekāpšanās reformātu izpratnei par derību izriet, ka reformātu definīcijas ir patiesas. Tādējādi luterāņi zaudē derīgus bibliskus jēdzienus un noliedz paši savu mantojumu, kas balstās ne tikai Luterā, bet arī Johana Gerharda teiktajā.⁸

Pāvils, salīdzinot Kristību ar apgraizīšanu, norāda uz kopību ar Kristu un atteikšanos no grēka (Kol. 2:11–12). Kristība “nogriež” grēku, tāpat kā apgraizīšana nogriež miesas daļu. Kristība iekļauj kristīto Kristus nāvē un augšāmcelšanā, tāpat kā apgraizīšana iekļāva tās saņēmējus Israēla glābjošajā kopībā. Vecās saistības tiek izbeigtas, un tiek uzsākta jauna dzīve. Šī Rakstu vieta ir vienīgā vieta Jaunajā Derībā, kur apgraizīšana ir lietota kā Kristības paraugs. Saistība starp Pāvila vēstuli kolosiešiem un vēstuli galatiešiem ir neskaidra, bet var būt, ka Pāvils centās pārliecināt jūdaisma atbalstītājus baznīcā, ka Kristība ir beidzot ieņēmusi apgraizīšanas vietu. Mūsu ticības apliecības izmanto šo Rakstu vietu, bet ne saistībā ar Kristību.⁹ Luters savās *Lekcijās par 1. Mozus grāmatu* lietoja “apgraizīšanu”, lai pilnveidotu savu Kristības izpratni, īpaši saistībā ar bērniem un viņu ticību (sk. 10. nod.).¹⁰ Gan apgraizīšana, gan Kristība ir saistīta

8 Gerharda darbā *Loci Theologici* diskusija par sakramentiem atrodama 18. artikulā, par apgraizīšanu un Pashā mielastu – 19. artikulā un par Kristību – 20. artikulā.

9 Ap., XII (177. lpp.); Šī Rakstu vieta tiek lietota, lai parādītu, ka patiesa grēku nožēla [*repentance*] sastāv no sirds satriektības [angļu val. – *contrition*; lat. val. – *contritio*] un ticības.

10 Veidojot savu izpratni par Vecās Derības sakramentiem, Gerharda rīcībā bija Luterā *Lekcijas par 1. Mozus grāmatu* (*Loci Theologici*, 4: 184. lpp. [*locus* 18, 46. par.]; 4: 177. lpp. [*locus* 18, 64. par.]), un nav brīnums, ka viņu uzskati bija līdzīgi. Piemēram, Kristība un apgraizīšana nav līdzvērtīgi rituāli, bet abos parādās Kristus klātbūtne (4: 141. lpp. [*locus* 18, 10. par.]), un abi ir iniciācijas sakramenti (4: 160.–161. lpp. [*locus* 18, 44. par.]). Gerharda saistība ar Luterā uzskatiem parādās, piemēram, uzskatot par sakramentiem Vecās Derības upurus un varavīksni. Pretēji Jaunās Derības sakramentiem sakramenti Vecajā Derībā ir ierobežoti laikā, bet tie joprojām ir sakramenti, kuros ir klāt Kristus. Romas katoļu un reformātu nostāja jautājumā par sakramentiem parasti bija pretrunā, bet viņi bija

vienisprātis, ka žēlastība netiek sniegta Vecās Derības rituālos. Šo nostāju pau-
da Florences koncils 1439. gadā, un to apstiprināja Tridentas koncils 1545.–1560.
gadā, to arī aizstāvēja Romas katoļu teologs Roberts Bellarmīns [*Robert Bellar-
mine*]. Gerharda apgalvojums, ka Vecās Derības sakramenti ir iedarbīgi žēlastī-
bas līdzekļi, nošķīra viņu ne tikai no reformātiem, bet arī no Romas katoļiem
(4: 174. lpp. [*locus* 18, 60. par.]). Plašāka diskusija par Vecās Derības rituāliem un
notikumiem kā sakramentiem, ieskaitot viņu saistību ar radišanu, ir paredzēta
atsevišķā darbā par sakramentiem konfesionālo luterāņu dogmatikas sērijā. Sk.
arī *David P. Scaer*, “Sacraments as an Affirmation of Creation”, *Concordia Theolo-
gical Quarterly* 54 (October, 1993): 241.–264. lpp.

[Lai gan Luters savos komentāros par 1. Moz. 10. nod. visai plaši iztīrīja Kris-
tības un apgraizīšanas analogiju, *Komentāros par apustuļa Pāvila vēstuli galatie-
šiem* viņš pavisam noteikti attiecina apgraizīšanu uz Bauslību, nevis uz Evanģēli-
ju (sk. Luteru kom. par Gal. 5:3: “No jauna es apliecinu katram cilvēkam, kas tiek
apgraizīts, ka viņam jāizpilda visa Bauslība,” un arī kom. par Gal 3:8). Luters šajos
komentāros pilnīgi nošķir apgraizīšanu no attaisnošanas, savukārt Kristība lute-
riskajā dogmatikā ir vienmēr tikusi uzskatīta par attaisnošanas līdzekli (*medium
iustificationis sive remissionis peccatorum*).

Luteriskās ticības apliecības īpaši neapskata jautājumu par Vecās un Jaunās De-
rības iestādījumu savstarpējo saistību. Neapšaubāmi, ka Evanģēlija vēsts vieno
Jauno un Veco Derību, tomēr attiecībā uz apgraizīšanas un Pashā iestādījumiem
Svētajos Rakstos mēs varam ievērot, ka: 1) apgraizīšana un Pashā atšķiras no citiem
VD iestādījumiem ar to, ka tie saņemti pirms un neatkarīgi no Bauslības došanas,
un ar to, ka visi citi VD iestādījumi (kalpošanas, upuri u. c.) ir atgādinājums par
grēku (Ebr. 10:3), nevis norāde uz Dieva žēlastību; 2) apgraizīšana un Pashā ietver
paralēles ar Kristību un Sv. Vakarēdienu (Kol. 2:11–12; Mt. 26); 3) Svētie Raksti
atklāj arī principiālas atšķirības starp apgraizīšanu un Kristību: a) apgraizīšana ir
cieši saistīta ar Bauslību un tās ievērošanu (Gal. 5:3; Rom. 2:25; 1. Kor. 7:19; Ap.
d. 15:5, 24), Kristība ir cieši saistīta ar ticību (Mk. 16:16); b) Kristība ir cieši saistīta
ar attaisnošanu, apgraizīšana – rūpīgi nošķirta no tās (apgraizīšana nav *attais-
nošanas līdzeklis*) un ir tikai reiz Ābrahāma saņemtās attaisnošanas ārēja zīme
un atgādinājums audžu audzēs (Rom. 4:9–12); c) ne apgraizīšana, ne Pashā tie-
šā veidā nesatur (vienīgi simbolizē) grēku piedošanas apsolījumu, bet tiešā veidā
satur laicīgas žēlastības apsolījumus un atgādinājumus (1. Moz. 17:7–11; 2. Moz.
12:12, 26, 27; Kol. 2:11–12). Kopsavilkumā varētu sacīt, ka, lai gan Raksti apgrai-
zīšanu un Pashā drīzāk piedēvē Bauslibai nekā Evanģēlijam (Jņ. 7:23; Ap. d. 15)
un tajos nevar noliegt implicitā veidā ietvertu norādi uz Evanģēliju, Evanģēlija
zīmēm, tomēr luteriskā teoloģija nerunā par JD sakramentiem vienīgi kā par zī-
mēm; šāda izpratne vairāk raksturīga reformātu teoloģijai (mūsdienu sakramen-
tārieši sauc sakramentus pat par “efektīvām zīmēm”, “zīmogiem” utt.).

Šeit būtu pieminēšanas vērti izcilā teologa Hermana Zasses vārdi: “Neskatoties
uz Kol. 2:11, Kristība nevar tikt uzskatīta par apgraizīšanas analogiju, tāpēc ka
apgraizīšanai trūkst tieši tas, kas dara Kristību par Kristību. Tās [apgraizīšana

ar ārēju vājumu, un tās abas ir maskas, aiz kurām darbojas Dievs. Nav tā, ka Lutērs neredzētu ārējās zīmes nozīmi. Zīme norāda uz noteiktu realitāti aiz tās. Gerhards pievienojās Luteram, apgalvojot, ka apgraizīšana ne mazāk kā Kristība bija pestīšanas līdzeklis.¹¹ Gan Kristībai, gan apgraizīšanai ir nepieciešama ticība.¹² Gan apgraizīšana, gan Kristība ietver ciešanas¹³, un abi rituāli nav tikai iniciācijas rituāli derībā, bet *ir pati derība*. Unikālais luterāņu teoloģijā ir tas, ka tā uzlūko Kristību kā līdzēju visu kristiešu dzīvē, un Lutērs lietoja “apgraizīšanu”, lai to ilustrētu.¹⁴ Ūdens iznīcinošā un glābjo-

un Kristība] ir vismaz tikpat atšķirīgas kā Vecā un Jaunā derība, kā miesīgais Israēls no garīgā Israēla; ja uzskata tās abas par paralēlām, tad Kristība nevar tikt uzskatīta par kaut ko vairāk kā žēlastības zīmi. Tā nekad nevarētu būt sakraments vārda pilnā nozīmē, lai gan reformāti ir mēģinājuši šo terminu paturēt attiecībā uz Kristību” (*H. Zasse, We Confess The Sacraments*, St. L.: CPH, 1985, 44. lpp.).

Uzskats par to, ka arī Vecajā derībā ir bijis jābūt analogam pestīšanas veidam kā Jaunajā derībā, kas no Augustīna pārmantots arī dažu luterisko teologu un dogmatiku darbos (īpaši luteriskās ortodoksijas laikmetā), vairāk ir pamatots filozofiskā iepriekšpieņēmumā nekā Svētajos Rakstos. Šis iepriekšpieņēmums paredz, ka Dievam ir kāds universāls *sacramentum*, pēc kura parauga Viņš rīkojas dažādos laikmetos un pat reliģijās (tā uzskatīja Augustīns). Daļa konfesionālo luterisko teologu uzskata, ka nekādā gadījumā nevajadzētu pamatoties uz šādiem filozofiskiem iepriekšpieņēmumiem, bet sekot vienīgi Svēto Rakstu liecībām. H. Zasse par to raksta: “Kristus nav iedibinājis kādu abstraktu *sacramentum*. Viņš ir iedibinājis kalpošanas amatu, Kristību, Svēto Vakarēdienu un atslēgu varu. Tikai tad, ja mēs atgūsim šo luteriskās reformācijas brīvību, mēs skaidri sapratīsim to, uz ko norāda termins “sakraments”, un tā būtību, kura nav atrodama nekādos reliģijas vēstures fenomenos vai kādās cilvēku spekulācijās par to, kas Dievam būtu jādara mūsu pestīšanas labā. To var atrast vienīgi Tā Kunga iestādījumā, kas izvirās no visiem cilvēciskiem “kāpēc”, un neaptveramajā inkarnācijas brīnumā” (*H. Zasse, We Confess The Sacraments*, St. L.: CPH, 1985, 15. lpp.). – *Teol. red. piez.*].

11 *Ergo circumcisio fuit salutare medium, per quod non solum praeputium carnis, sed etiam cordis in infantibus fuit oblatum* (*Loci Theologici* 4: 178. lpp. [locus 18, 64. par.]).

12 *Ergo sacramenta V. T. itidem fuerunt efficacia media spiritualium beneficiorum credentibus collatorum* (turpat, 182. lpp. [69. par.]).

13 AE, 3: 143., 136., 170.–171., 102., 135. lpp.

14 Par Lutera nostāju Trigs [*Trigg*] saka: “Kristība iniciācijas derībā nav tikai sakraments. Tāpat kā apgraizīšana, tā *ir* derība. Aizklīdis prom, klejotājs atgriežas pie Kristības jeb apgraizīšanas; šeit nav teikts, ka tām kā iniciācijas zīmēm nav turpmāka lietojuma. Vēl citā veidā abas zīmes nosaka dzīvi derībā kā nāvi un augšāmcelšanos. ..Baznīca dzimst caur Kristības (tāpat kā caur apgraizīša-

šā iedarbība Vecajā Derībā gan Pēterim, gan Pāvilam bija sākotnējā līdzība, skaidrojot Kristību. Šāds skatījums šķiet dabiski saistīts ar Kristību, jo grieķu vārds *baptizo* (βαπτίζω) nozīmē lietot ūdeni.

1. Pēt. 3:18–22 ietver trīs lietas: agrīnu *Apustuļu ticības apliecības* paveidu, Noas plūdu ūdeņus un Kristību. Pēc vārdiem par Kristus upuri, kas ir nāve grēku dēļ un ko nes taisnais netaisno dēļ, lai mūs vestu pie Dieva, Pēteris turpina stāstīt par Kristus nokāpšanu cietumā, lai sludinātu tiem, kuri nav dzirdējuši Noas Evaņģēlija pasludinājumu daudzus gadus iepriekš, par Viņa augšāmcelšanos, uzņemšanu debesīs un sēdēšanu pie Dieva labās rokas. Šajā norādē uz Nou Pēteris atsaucas uz plūdu ūdeņiem nevis kā uz iznīcinošu spēku (sagaidāmā nozīme), bet gan kā uz glābjošu ūdeni, kas paceļ šķirstu un izglābj to no iznīcināšanas. Citādi postošie plūdu ūdeņi tiek salīdzināti ar Kristību, kas tagad glābj kristiešus, tas ir, baznīcu: “Kristība, kura tagad arī jūs glābj” (1. Pēt. 3:21). Plūdi ir dievišķā tiesa neticībai un kļūst par *līdzekli*, lai glābtu astoņas dvēseles, tas ir, Nou un viņa ģimeni, no kuriem kā pēdējiem cilvēkiem uz zemes Dievs veidos jaunu cilvēci. Luters secina, ka šķirsts ir baznīca, kuru “paceļ” Kristības ūdeņi. Tāpat kā Pāvila “apgraizīšanas” lietojumā, uzmanība ir pievērsta jaunam sākumam un iniciācijai. 1. Pētera vēstulē pestīšanas pamats ir tieši ūdens (διεσώθησαν δι’ ὕδατος). Skatoties tālāk atpakaļ, radīšanas ūdeņi, no un ar kuriem tika veidota pasaule (2. Pēt. 3:5), var kalpot par pamatojumu Kristības ūdenim, kurā Dievs rada jaunu radību. Šādu izpratni varētu saskatīt Tit. 3:5, kur frāze “mazgāšana atdzimšanai” atsauc atmiņā 1. Mozus grāmatas radīšanas stāstu ar vārda *palingenesia* (παλιγγενεσία) palīdzību. Pavisam burtiski sakot, kristietis tiek radīts atkal ar Kristības palīdzību.¹⁵

nas) zīmi. Kā iniciācijas zīmei Kristībai ir sava loma, nosakot baznīcas robežas” (*Baptism*, 45. lpp.).

15 Ābrahāms Kalovs [*Abraham Calov*], komentējot *Konkordijas formulu* (KF, III. 18.–19. lpp.), lieto valodu, kas atgādina 1. Mozus grāmatas radīšanas stāstu: *Illa vero in novum hominem mutamur, et ad imaginem Dei in justitia et sanctitate sitam renovamur. Regeneratio praecedit, renovatio sequitur, quia per fidem justificati renovamur et sanctificamur, etc.* [“tā patiesi mēs tiekam pārveidoti par jaunu cilvēku un mums dota iespēja tikt atjaunotiem Dieva līdzībā taisnībā un svētumā utt.”] (citēts no *Philippi, Kirchliche Glaubenslehre*, 5. sēj., 2. nr. [Stuttgart: Samuel Gottlieb Liesching, 1864], 213. lpp.).

Pāvila apgalvojums 1. Kor. 10:1–2, aprakstot Israēla kā tautas dzimšanu caur kristīšanu padebesī un jūrā, līdzinās 1. Pēt. 3:20, 21, kas arī saredz ūdeni kā Dieva līdzekli. Tēvi, kas dibināja Israēlu, tika “padebesī un jūrā uz Mozu kristīti”. Šeit skaidri redzami Kristībai raksturīgi izteikumi, kas atgādina tipiskus Jaunās Derības izteikumus par kristiešiem, kuri tiek kristīti Kristū. Lai gan vārds “ūdens” nav lietots, uz to nepārprotami norāda vārdi “jūra” un “padebesis”. Tie abi ir ūdens. Israēla tauta atstāja Ēģiptes veco dzīvi aiz sevis un, šķērsojot jūru, iegāja jaunā dzīvē. Ko Dievs aizsāka, kad viņi šķērsoja jūru, to Viņš turpināja ar mākoņa palīdzību, kas viņus ieskāva un apņēma. Kristība ieceļ jaunā kārtā, kas ir paliekoša. “Kristīšana uz Mozu” ir vairāk nekā iniciācija; tā dibināja Israēlu kā Dieva tautu un nāciju.

Pashā svētki – jūras šķērsošanas pieminēšana – tiek saistīti ar Lieldienām (1. Kor. 5:6–8). Šajos svētkos, svinot Kristus augšāmcelšanos, baznīca kristīja katehūmenus un sniedza viņiem Svēto Vakarēdienu. Rakstu vieta 1. Kor. 15. nodaļā, kur Pāvils runā par augšāmcelšanos, varētu būt domāta, lai aprakstītu Lieldienu svinēšanu korintiešu draudzē, un ir saistīta ar Kristību, lai gan korintiešu Kristības prakse ir kļūdaina (1. Kor. 15:29). Šeit Mozus parādās kā Kristus pārstāvis, kas aizvieto Kristu. Viņš nav bargs likumdevējs, bet persona, caur kuru Dievs sniedz pestīšanu savai tautai un ap kuru tautai jāapvienojas, ja tā vēlas saņemt tās svētības, ko Dievs caur Mozu dāvina tautai. Vārdi: “Visi gājuši caur jūru” (1. Kor. 10:1) norāda, ka bērni var tikt kristīti, ko baptisti gan nevar pieņemt!¹⁶ Zīmīgi, ka Luters izmanto gan “plūdus”, gan “jūras šķērsošanu” savā kristību liturģijas *Plūdu lūgšanā*:

“Visuvarenais mūžīgais Dievs, kas saskaņā ar Savu taisnīgo spriedumu esi sodījis neticīgo pasauli ar plūdiem un Savā lielajā žēlastībā esi pasargājis ticīgo Nou un viņa ģimeni un kas esi noslīcinājis sirdi apcietinājušo faraonu ar visiem viņa pulkiem Sarkanajā jūrā un esi izvedis Savu tautu Israēlu cauri jūrai uz sauszemi, tādējādi paredzot mazgāšanu Tavā Kristībā..”¹⁷

16 G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1962), 181.–185. lpp.

17 AE, 53: 97., 107. lpp.

Pilnīgu Kristības doktrīnu nevar atvasināt, atsaucoties uz Veco Derību, bet arī tajā Dievs darbojas ar tādiem žēlastības līdzekļiem kā apgraizīšana un ūdens, lai darītu Israēlu par Savu tautu. Apgraizīšana, plūdu ūdeņi, kas pacēla šķirstu, un iziešana caur jūru bija iniciācijas akti, ar kuru palīdzību Dievs glāba Savu tautu. Jaunās Derības autori redzēja, ka Dievs Kristībā *nedarīja* kaut ko pilnīgi jaunu, bet tikai pilnveidoja un pabeidza to, ko Viņš jau bija izdarījis. Jautājums nav par to, vai Kristība ir atrodamā Vecajā Derībā. Pavisam noteikti nav. Bet Dievs *sakramentāli* darbojās ar Savu tautu, lai ievadītu to jaunā dzīvē. Jaunās Derības autori to apzinājās un, runājot par Kristību, savā skaidrojumā ietvēra Vecās Derības izpratni. Izmantojot šīs darbības, Dievs piedeva Savas tautas grēkus. Tieši tāda ir Dieva žēlastības nozīme!¹⁸ Lai gan Jēzū ir sākums izpratnei par Dieva žēlastības pilno darbību Savā tautā ar Kristības palīdzību, pravieši bija tie, kas nodrošināja pamatojumu Jaunās Derības autoru mācībai par Kristību.

Jāņa kristība

Jāņa Kristītāja persona ir saikne starp Dieva sakramentālajām attiecībām ar Israēla tautu un Viņa unikālajām attiecībām ar baznīcu – jauno Israēlu – ar Kristības palīdzību. Jāņa kristība parādās jaunas ēras rītausmā, kurā Israēls atdzimst kā Dieva jaunā tauta. Diskusijai par Dieva sakramentālajām attiecībām ar Israēlu jeb Jāņa kristību var arī nebūt tūlītējas praktiskas vērtības, jo šie rituāli sen vairs nepastāv. Tomēr tiem ir milzīga dogmatiska un homilētiska vērtība, ne tikai lai saprastu kristiešu Kristības dabu, bet arī lai neaizmirstu, ka Dieva sakramentālās attiecības ar Savu tautu nesākās ar Jaunās Derības ēru. Pamatus kristiešu sludināšanai par Kristību var veidot Vecā Derība. Pīpers (*Pieper*) un Hēneke (*Hoenecke*) saista Jāņa kristību un vēlāko kristiešu Kristību, jo abas ir iedibinājis

18 Par apgraizīšanu Ādolfs Hēneke (*Adolf Hoenecke*) saka: “Sie hat geistliche Wirkung, vermittelt Gnade” [“tai ir garīga iedarbība, un tā sagādā žēlastību”; tulk. piez.] (*Ev.-Luth. Dogmatik*, 5 sēj. [Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1909–1917], 4: 69. lpp.).

Dievs un abas sniedz grēku piedošanu.¹⁹ Visi četri evaņģēliji atvēl ievērojamu vietu Jāņa kristībai kā tādai, kas ievada Jēzus Kristību, kura seko pēc augšāmcelšanās. Mateja (Mt. 3:1; 11:11–12) un Lūkas (Lk. 7:20, 33) evaņģēliju sarakstīšanas laikā Jānis tiek saukts par “Kristītāju” (Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής). Šis tituls norāda ne tikai uz to, ka kristīšana jeb ūdens lietošana bija raksturīgākā viņa kalpošanas iezīme, bet gan arī uz to, ka viņš bija “kristītājs”, caur kuru Dievs deva Savu sakramentu baznīcai un pasaulei. Kristīdamies pie Jāņa, Jēzus piešķīra šim rituālam jaunu nozīmi divējādi: gan kristīdamies pie Jāņa, gan ar Savu nāvi un augšāmcelšanos Viņš piešķīra nozīmi Jāņa kristībai un tādējādi paaugstināja to, līdz tā pārtapa par kristie-

¹⁹ Pieper, *Christian Dogmatics*, tulk. un izd. Theodore Engelder, John Theodore Mueller, Walter Albrecht, 3 sēj. (St. Louis: Concordia Publishing House, 1950–1953), 3: 288.–289. lpp.; Hoenecke, *Ev.-Luth. Dogmatik* 4: 83. lpp.

[Ir plašs teoloģisku problēmu loks, kas neļauj mums likt vienādības zīmi starp Jāņa kristību un kristīgās baznīcas Kristības sakramentu. Raksti pamatā visu Jāņa kalpošanu attiecina uz Bauslibu, nevis uz Evaņģēliju. Jņ. 3:31 mēs lasām paša Jāņa Kristītāja vārdus par sevi: “Kas ir no zemes, tas ir no zemes, un viņa runa ir no zemes” (kā zināms, Evaņģēlijs ir debesu vēsts), Mt. 3:11: “Es jūs gan kristīju ar ūdeni uz atgriešanos no grēkiem..” – tas norāda uz Bauslibas darbu, jo Evaņģēlija vēsts nav grēknožēlas, bet pestīšanas un grēku piedošanas vēsts. Jāņa kalpošanas būtība bija sagatavot “uz Kristu”, būt par bērnaudzinātāju (παιδαγωγός; Gal. 3:24) “uz Kristu”. Tā par sevi arī liecina Jānis (Jņ. 1:23) un norāda, ka Kristus kalpošana atšķirsies pēc būtības (Jņ. 1:33).

Tas, ka Jāņa kristība ir no debesīm (Mt. 21:25), un tas, ka Jānis norāda uz Kristu, vēl nepadara Jāņa kristību par sakramentu, jo arī Bausliba ir dota no debesīm (Gal. 3:19) un norāda uz Kristu (Rom. 3:21); neskatoties uz to, Bausliba nevis ataisno, bet nolād.

Spriežot pēc visa iepriekšminētā, Jāņa kristība bija īpašs Bauslibas pasludināšanas rituāls (līdzīgi Vecās Derības upurēšanām; Ebr. 10:3), un tie, kas to pieņēma, ar to apliecināja, ka viņi ir grēcinieki, nevis atpestītie un viņiem nepieciešama pestīšana. Arī Jānis pats visiem tiem, kas bija viņa kristīti, norādīja uz Bauslibu [darbiem], nevis uz ticību (Lk. 3:7–14). Turpretī kristīgais Kristības sakraments vienmēr pieprasa vienīgi ticību (*sola fide*).

Arī Luters novelk skaidru robežu starp Jāņa un Jēzus Kristību: “Tādējādi atšķirība starp Kristus Kristību un Jāņa kristību ir šāda: Jānis cilvēkiem nenes un nedod grēku piedošanu. Viņš vienīgi norāda uz To, kas šo piedošanu dāvā. Jāņa kristībā piedošana ir apsoluta, Kristus Kristībā tā tiek dota” (LW, 22, 177. lpp.). – *Teol. red. piez.*

šu Kristību. Tas, kas notika, kad Jānis kristīja Jēzu, atkārtojas kristiešu Kristībā. Arī Luters tā domā:

“Tāpat – un vēl vairāk – tev jāgodā Kristība, jātur tā cēla un brīnišķīga Dieva vārda dēļ, kā arī Viņš pats to ir pagodinājis gan ar vārdiem, gan darbiem, turklāt vēl apstiprina ar brīnumu no debesīm. Jo – kā gan tev šķiet, vai tas bija kāds joks, ka tad, kad Kristus lika Sevi kristīt, debesis atdarījās, Svētais Gars, pats dievišķais spožums un varenība, nāca pār Kristu redzamā veidā?”²⁰

Iedziļinoties šajā Lutera izteikumā, var secināt, ka viņa izpratnē Kristības iedarbība ir saistāma ar to, kas notika, Jēzum kristoties.²¹ Šeit Luters aizsteidzas priekšā vispārīzplatītajām ekseģētiskajām nostādnēm, saistot Mt. 28. nodaļu ar Jņ. 3. nodaļu. Jāņa kristībā ūdens bija savienots ar vārdu, un šeit parādās Trīsvienība, kuras vārdā tiek sniegta kristiešu Kristība.²² Luters ietver šo domu savas kristību liturģijas *Plūdu lūgšanā*:

“..kurš caur Sava Bērna, mūsu Kunga Jēzus Kristus, Kristību ir konsekkrējis un nošķīris Jordānu un visus ūdeņus kā dziedinošus plūdus un bagātu un pilnīgu grēku mazgāšanu..²³

Matejs uztver Jēzus Kristību un Jāņa kristību, kas notika pirms Lieldienām, kā līdzvērtīgas. Ceturtā evaņģēlija autors min Jēzus un Jāņa kristības līdzās, nevis saredz tās kā savstarpēji konkurējošas (Jņ. 4:1–3). Abu kristību norise tiek aprakstīta kā grēku nožēlas [*repentance*] pasludināšana, jo debesu valstība ir tuvu (Mt. 3:2, 4:17). Jānis ir kristījis Jēzu un, iespējams, arī Pēteri, Andreju un Nātānaēlu kā savus mācekļus (Jņ. 1:35–51). Jānim un Jēzum pirms Viņa krustāsišanas ticības un pestīšanas sludināšanu pavadīja kristīšana, lietojot ūdeni, ar kura iedarbību tie, kas ticēja Tam, kurš nāk, tika iekļauti Dieva pestīšanas darbā. Nav nekā tāda, kas liktu domāt, ka Jāņa sludinātais ietvēra galvenokārt Bauslību un nosodījumu, bet

20 LK, IV (442. lpp.).

21 To atzīst arī baptists *Frederick Dale Brunner*, *The Christ Book* (Waco, TX: Word Publishing, 1987), 87.–88. lpp.

22 AE, 8: 145. lpp.

23 AE, 53: 97. lpp.

Jēzus sludinātais – Evaņģēliju un mīlestību. Abi sludināja par to, ko Dievs *gatavojās* darīt Jēzū. No vienas puses, kad Jānis runā par to, ko Dievs darīs, viņu var saistīt ar Vecās Derības praviešiem; no otras puses, kad Jānis ievieš kristiešiem raksturīgo Kristības veidu, kas ietver Evaņģēlija pasludināšanu, grēku izsūdzēšanu un dievišķā autoritātē pamatotu ūdens lietošanu (Mt. 21:25), viņu var saistīt ar Jēzu. Gan Jēzus, gan Jānis ir Dieva pilnvaroti. Šis Jāņa kristības sastāvdaļas nav tikai ārējas zīmes, bet gan tādas, kas ietekmē cilvēka esamības kodolu. Marks apgalvo, ka tieši Jāņa kristība sniedz grēku piedošanu (Mk. 1:4). To pašu Matejs attiecina uz Kristus asinīm Svētajā Vakarēdienā (Mt. 26:28).

Ja kristiešu Kristības nozīmi un iedarbību pilnīgi izsmeltu grēku piedošana, tad būtu viegli uzskatīt, ka Jāņa kristība un kristiešu Kristība ir līdzvērtīgas. Bet tas tā nav. Kristiešu Kristība ietver sevī un tad papildina Jāņa kristību. Mateja 28:19 priekšnoteikums ir Jēzus nāve un augšāmcelšanās, kas pamato Kristību. Ar šī rituāla palīdzību ticīgais tiek iekļauts šajos pestījošajos notikumos. Kristība pieprasa ticību nevis Tam, kas nāks, bet Tam, kurš, pateicoties Savam krustam, ir jau atnācis un nāk joprojām ar ūdens un Savu asiņu palīdzību (1. Jņ. 5:6). Pāvils runā par Kristību Jēzus nāves un augšāmcelšanās kopsakarībā, kam Pēteris pievieno Viņa uzņemšanu debesīs un sēdēšanu pie Dieva labās rokas. Kristības, kuras veica Jānis, Jēzus un viņu mācekļi pirms augšāmcelšanās, bija tikai Jēzus nāves un augšāmcelšanās priekšvēstneses; šādas sagatavojošas kristības neiekļāva to saņēmējus šajā nāvē un augšāmcelšanās.

Problēma, kas saistīta ar Jāņa kristības iedarbīgumu kristiešu kopienā pēc augšāmcelšanās, parādās Ap. d. 19:1–7, kur Pāvils Efezā sastop kristiešus, kurus viņš sauc par mācekļiem un kuri ir saņēmuši Jāņa kristību, bet nav dzirdējuši par Svēto Garu. Viņi tiek saukti par mācekļiem, jo viņi ticēja Jāņa vēstij, ka Jēzus ir Tas, kam jānāk. Viņi nav pieskaitīti neticīgajiem, bet mācekļiem, kas tic Evaņģēlijam. Lai gan viņi ir ticējuši Jēzum un ir kristīti ar Jāņa kristību, tagad viņi tiek kristīti Kunga Jēzus vārdā (t. i., Tēva–Dēla–Gara vārdā) un runā sev nepazīstamās valodās. Pat virspusīga interpretācija neļauj kristības, kas notikušas pirms un pēc Lieldienām, atzīt par pilnīgi identiskām. Šiem mācekļiem Efezā tiek sniegta *cita* Kristība.

Cits jautājums ir, vai *visi*, kas bija kristīti pirms augšāmcelšanās, ieskaitot Jēzus plašo sekotāju loku Palestīnā, piemēram, pieci simti brāļu (1. Kor. 15:6), bija kristīti ar citu Kristību. Nav nekādu ziņu vai mājienu par citu Kristību, ko būtu saņēmuši pirmslieldienu Jēzus sekotāji, kas minēti Apustuļu darbu 1. un 2. nodaļā, kur apustuļi sludina un kristī, bet netiek otrreiz kristīti. Kādā mērā pirmslieldienu kristība bija derīga jeb iedarbīga? Varbūt to var skaidrot tādējādi, ka tie, kas pazina Jēzu Viņa šīs zemes dzīves laikā un bija Viņa augšāmcelšanās liecinieki, tika uzskatīti par Viņa augšāmcelšanās dalībniekiem un viņiem nebija jākristās Kunga Jēzus vārdā. Vasarsvētkos, kad tika izliets Gars, Jāņa sniegtā kristība kļuva par Jēzus Kristību. Jāņa kristība, tāpat kā viņa sludināšana, bija Jēzus Kristības priekšgājēja un tātad nepilnīga. Gan sludinot, gan kristot Jānis gaidīja to, ko Dievs drīz grāsijs darīt Jēzus nāvē un augšāmcelšanā. Jāņa kristība nenotika Jēzus vārdā, un tādējādi pilnīga Dieva (kā Tēva–Dēla–Gara) atklāsme netika dota. Tā varēja tikt dota tikai vēlāk caur krustāsišanu, kurā Tēvs upurēja Jēzu, kas Kristībā deva baznīcai Savu Garu. Diez vai Efezas mācekļu nezināšana par Svēto Garu ir intelektuāla nezināšana, tas ir, ka viņi nebūtu dzirdējuši vārdus “Svētais Gars”, jo Jānis māca, ka Jēzus kristīs ar Svēto Garu. Drīzāk viņi nezināja par pēclieldienu situāciju, kurā Gars liecina par Jēzus nāvi un augšāmcelšanos kā pabeigtiem pestīšanas notikumiem. Brīnumainā Dieva darbu paušana svešās valodās ir Vasarsvētku brīnuma atkarotajums, lai parādītu, ka šie mācekļi ir pilnā mērā uzņemti baznīcas apustuliskajā kopībā. Lai gan Jāņa kristību un kristiešu Kristību nevar identificēt, tomēr pirmā piešķir apveidu un zināmā mērā arī saturu otrajai. Džons A. T. Robinsons (*John A. T. Robinson*) pareizi raksta, ka Jēzus Kristība “ir Jāņa kristība, kas pieņēmusies lielākā spēkā – ūdenī un Garā, kā viņš to bija paredzējis”.²⁴ Abu kristību ārējā liturģiskā forma ir vienāda; tas ir, ticīgie tiek kristīti ar ūdeni,

24 *The Priority of John*, izd. J. F. Coackley (Oak Park, IL: Meyer-Stone Books, 1987), 185. lpp. Robinsons šo argumentu ir aizguvis no A. Robinsona (*Armitage Robinson*) komentāriem par Jņ. 3:3–5: “Kad Nikodēmam tika teikts: “..ja kāds neatdzimst ūdenī un Garā, netikt tam Dieva valstībā,” – viņam katrā ziņā tika atgādināts par Kristītāja darbiem un vārdiem: šī izteikuma pamatā ir visa Jāņa mīsijs” (*The Historical Character of John's Gospel* [London and New York: Longman's Green, 1929], 24.–25.lpp.).

pamatojoties uz viņu grēku izsūdzēšanu un ticību. Tas, kam jānāk, ir zaudējis šīs zemes miesu krustāšanās un augšāmcelšanās, kuras tagad veido kristiešu Kristības būtību. Kristieši netiek kristīti tikai Kristū, bet Viņa nāvē un augšāmcelšanās, un Dievs viņiem tiek atklāts kā Tēvs–Dēls–Gars.

Jāņa veiktā Jēzus kristīšana

Jāņa veiktā Jēzus kristīšana ir nozīmīgs faktors Lutera Kristības definīcijā. Uz tās svarīgumu norāda šīs kristīšanas iekļaušana visos četros evaņģēlijos. Ar šo notikumu aizsākas Jēzus īstenotā pestīšana. Pirmajos trijos evaņģēlijos šo notikumu pastiprina debesu atvēršanās un balss no debesīm, kas nosauc Jēzu par Dieva Dēlu. Ceturtā evaņģēlija autors apgalvo, ka Jānis redzēja Garu, kas nolaidās uz Jēzu kā balodis (Jņ. 1:32). Mateja evaņģēlijā Jēzus noraida Jāņa atteikšanos Viņu kristīt, jo tikai šādi Dieva pestījošā taisnība var tikt piepildīta (Mt. 3:15). Nedrīkst Jāņa kristību uzskatīt tikai par ārēju liturģisku formalitāti vai par rituālu bez iekšēja satura, jo ar tās palīdzību Jēzus *sakramentāli* kļūst saistīts ar grēciniekiem. Jāņa veiktā Jēzus kristīšana Jēzum kļūst par *sakramentālu* līdzdalību Viņa paša nāvē, tādēļ Viņš var saukt Savu nāvi par Savu kristību: “Bet Man jātop kristītam ar vienu kristību, un kā Man ir bail, kamēr tā būs pabeigta” (βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ, Lk. 12:50; autora tulkojums: *I have a baptism with which to be baptized and I am under great distress until it is completed*). Mācekļu nāve viņiem arī kļūst par kristībām. Tāpat kā Jāņa klausītāji (un arī vēlākā baznīca) kristīdamies atzina savus grēkus, tā arī Jēzus kristīdamies atzīst Savu vienlīdzību ar grēciniekiem. Tādēļ Viņš kļūst par grēku mūsu labā (Pāvils [sal. 2. Kor. 5:21; tulk. piez.]) vai par pašu galveno grēcinieku (Luters).²⁵ Šis grēks izraisa nevis parastu

25 “Jēzus ļāva, ka Jānis Viņu kristīs un tādējādi izrādīja Savu solidaritāti ar tiem cilvēkiem, kas nožēloja grēkus, jo gaidīja mesianiskā laikmeta atnākšanu. Jēzus kristīšana bija agrīna izpausme tam, ka Viņš apzinājās Sevi kā pazemotu Cilvēka Dēlu. Tādējādi šeit ir nepārprotama saikne starp Viņa ļaušanos Jāņa kristībai un izteikumu Mk. 10:38, kur Jēzus saista Savu nāvi ar kristību. Tā solidaritāte ar vainīgo cilti, ko Jēzus izrāda, pieņemot grēcinieku grēku nožēlas kristību, ietver Viņa

nāvi, bet Jēzus nāvi par grēciniekiem un viņu vietā. Viņa kristība ir vietnieciska nāve grēcinieku labā. Tāpat kā Kristība sakņojas Dieva pestījošajos darbos Vecajā Derībā, tā arī pavēle Mt. 28:19 nav vienkārši dievišķa, izolēta sakramentāla pavēle, bet gan nepieciešama realitāte, kas pamatojas tajā, ka Jānis kristīja Jēzu Viņa nāvē. Šī nāve savukārt ir Jēzus kristība un kristiešu Kristības pamats. Visi tie, kas ir kristīti Kunga Jēzus vārdā, kopā ar Viņu ir līdzdalīgi šajā nāvē. Arī *Nīkajas ticības apliecībā* minētā “viena Kristība grēku piedošanai” jau iepriekš atzīst, ka Kristus nāve ir viena nāve visu labā. Vārds piešķir ūdenim tā sakramentālo spēku piedot grēkus; bet šis vārds nav kāda ziņa, kas atsūtīta no tālām debesīm, bet gan *patiesā* Dieva-Cilvēka Jēzus Kristus klātbūtne, kurš Savā kristībā atrodas kopā ar grēciniekiem un viņu vietā un kurš pats kļūst par “kristītāju” un aicina viņus dalīties Savā nāvē. Jāņem vērā Lutera teiktais: “[Dievs] parādās tev Kristībā. Viņš pats tevi kristī un pats uzrunā tevi (atlaiž tev grēkus).”²⁶ Starp Jāņa kristību un kristiešu Kristību ir kas vairāk nekā vienīgi secība; kopā ar Jēzus nāvi un augšāmcelšanos tās veido vienu realitāti.

Marka evaņģēlijs vienīgais ietver jautājumu Jēkabam un Jānim: “Vai jūs varat.. tapt kristīti ar to kristību, ar ko Es topu kristīts?” (Mk. 10:38–39).²⁷ Tas, ka evaņģēlija autors tik īsā fragmentā sešas rei-

atraidījuma un nāves nepieciešamību. Grēku nožēlas kristība pati par sevi ir nāve, kurai jāievada patiesā jaunā dzīve Dieva valstībā” (*Regin Prenter, Creation and Redemption*, tulk. *Theodor I. Jensen* [Philadelphia: Fortres Press, 1967], 464. lpp.).

²⁶ *Ipsē Deus revera adest, baptisat et absolvit* (AE, 5: 21. lpp.). Var tikai minēt, kāpēc AE tulkotāji tulko *absolvit* kā “uzrunāt”, “vērsties pie” (*address*), nevis “atlaist grēkus” (*absolve*).

²⁷ Mk. 10:38–39 apvieno Mt. 20:22–23 un Lk. 12:50: “Bet Jēzus tiem sacīja: “Jūs nezināt, ko jūs lūdzat. Vai jūs varat dzert to biķeri, ko Es dzeru, vai tapt kristīti ar to kristību, ar ko Es topu kristīts?” Bet tie uz Viņu sacīja: “Varam.” Bet Jēzus tiem sacīja: “Jūs gan to biķeri dzersit, ko Es dzeru, un tapsit kristīti ar to kristību, ar ko Es topu kristīts”” (ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πίνειν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ δυνάμεθα. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆρεσθε). Lūka (Lk. 12:50) ciešanas saista ar Kristību, un Matejs (Mt. 20:22–23) tās saista ar biķeri, kas, iespējams, ir norāde uz Svēto Vakarēdienu. Marks (Mk. 10:38–39) ciešanas saista gan ar biķeri, gan ar Kristību. Viedoklis, ka Marks pēc Mateja rīkojuma vispirms minēja biķeri un tad pievienoja Kristību no Lūkas

zes lieto vārdus “kristība” un “kristīt”, norāda nevis uz pārmērīgu noteikta izteiksmes veida lietošanu, bet gan uz to, ka viņš tajā ietver sakramentālu skaidrojumu.²⁸ Jēzum nāve ir pilnīgākā kristība, jo Savā nāvē un augšāmcelšanā Viņš pārvēršas, nododot Savu dzīvi citu labā un to atkal atgūstot, lai attaisnotu grēciniekus.²⁹ Tādējādi Kristība Kunga Jēzus vārdā sasniedz savu pilnīgāko izpausmi kristītā cilvēka nāvē un viņa augšāmcelšanā kopā ar Kristu.

evanģēlija, ir stipri apšaubāms. Protams, to nevar pierādīt, bet šķiet acīmredzami, ka ciešanas šeit tiek aprakstītas sakramentālā valodā.

28 Nav pārsteidzoši, ka baptistu ekseģētam Bislejam-Marejam (*Beasley-Murray*) ir nepatīkams šo pantu sakramentāls skaidrojums, bet viņš pieļauj šāda skaidrojuma iespēju (*Baptism*, 72.–77. lpp.).

29 Kristības lietošanas sakarā šajā Rakstu vietā C. S. Manns (*C. S. Mann*) atzīmē, ka “parastajā grieķu valodā [“ūdens”] bija vienkāršs izteikums, kas nozīmēja būt pārpludinātam vai būt pārņemtam”, un kā piemēru viņš citē Lk. 12:50 (*Mark, The Anchor Bible*, 27. sēj. [Garden City, NY: Doubleday, 1986], 412. lpp.). “Mk. 10:38–39 atbilst Papija liecībai, ka Jēkabs un Jānis gāja bojā no jūdu rokas asinsliecinieku nāvē, bet šī tradīcija ir stipri apšaubāma. Tajā laikā, kad tika uzrakstīts Marka evanģēlijs, Jēkabs jau bija miris kā asinsliecinieks. Jēkabs un Jānis, tāpat kā Pēteris un citi mācekļi, ne tikai paredz varmācīgo nāvi, kas gaida Jēzu, bet arī paši izsaka savu vēlēšanos to līdzdalīt” (turpat).

KRISTĪBAS IEDARBĪBA

Kristības iedarbība grēku piedošanai: konfesionālā nostāja

Mazajā katehismā ir uzskaitītas Kristības sniegtās dāvanas. Tā īsteno grēku piedošanu, glābj no nāves un velna un dod mūžīgo pestīšanu [latv. tulkojumā – “svētlaimi”, tulk. piez.].¹ *Liēlajā katehismā* Luters par to runā plašāk: “Tādēļ ikvienam kristietim visu mūžu Kristībā pietiek, ko mācīties un vingrināties, jo viņam arvien stingri jātic tam, ko Kristība apsola un sniedz, proti: uzvaru pār grēku un nāvi, grēku piedošanu, Dieva žēlastību, Kristu un Svēto Garu līdz ar visām Viņa dāvanām.”² Luterāņu izpratne par Kristības iedarbību ir pamatota tās spējā sniegt grēku piedošanu, kas ietver arī visu citu Dieva dāvanu klātesamību.

Luters tikai plašāk izvērsē Jaunās Derības domu par to, ka Kristība sniedz grēku piedošanu: “Atgriezieties no grēkiem un liecieties kristīties., lai jūs dabūtu grēku piedošanu” (Ap. d. 2:38). Patiešām, lai kur Jaunās Derības apustuļu pasludinājumā būtu lietots izteikums “grēku piedošana”, ja neskaita dažus izņēmumus, visur tas norāda uz piedošanu, kas sniegta Kristībā. Kristus nāves nopelns ir pieejams Kristībā, un tādēļ nav jāmēģina pretstatīt Jēzus krustu un Kristību. Evaņģēlijs tiek sludināts tā, ka cilvēki var ticēt un tapt kristīti, lai saņemtu grēku piedošanu. Viedoklis, ka cilvēkiem tikai jādzird sludināšana un jāpaliek nekristītiem, ir pretrunā ar Jauno Derību. Šī nepieciešamā saikne starp Kristību un piedošanu ir atvasināta no Jaunās Derības un ir būtiska Lutera teoloģijai, it īpaši *Liēlajā katehismā*. Šāda saikne ir problemātiska reformātu protestantisma jaunajās evaņģēliskajās kustībās, kur ticība kā apzināts un pārdomāts gribas lēmums tiek uzskatīta par priekšnoteikumu glābšanai.³ Tie, kas ti-

1 MK, IV (348. lpp.).

2 LK, IV (444. lpp.).

3 “..jo ūdens Kristība neietekmē identifikāciju, bet simbolizē to un pieņem kā priekšnoteikumu” (Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*, izd. pārstrādājis Vernon D. Doerksen [Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1979], 320. lpp.).

cību uzskata par apzinātu lēmumu, Kristības nozīmi vērtē zemu, it īpaši tas attiecas uz bērnu un zīdaiņu Kristību. Tiem, kas tikuši kristīti kā bērni, tiek mācīts, ka Kristība ir nepilnvērtīga un ka to vajag pilnveidot ar apzināta lēmuma palīdzību, piemēram, tas varētu notikt konfirmācijas rituālā.⁴ Tas tiek saukts par “izšķiršanos par Kristu” vai – harizmātisko grupu gadījumā – “Kristību Svētajā Garā”. Šo populāro viedokli, ka Kristība nav būtiski nepieciešama, aizstāv daudzi slaveni teologi. Mūsdienās Karls Bārts nošķīra Svētā Gara kristību no ūdens Kristības, tādējādi atbalstīdams tos, kas Kristību vērtē zemu.⁵

Luteram Kristība ir Dieva pavēlēta, bet šāda dievišķa pavēle nav vienīgais veids, kā pamatot šo sakramentu. Par Mt. 28:19 un Mk. 16:16 Luters raksta: “Pirmām kārtām tev jāievēro, ka šajos vārdos ir dota Dieva pavēle un iestādījums, lai mēs nešaubītos, ka Kristība ir dievišķa lieta un ka tā nav cilvēku izdomāta.”⁶ Tā kā Kristība ir pamatota augšāmceltā Kunga pavēlē, tā ir nepieciešama baznīcai (ja tā patiešām grib būt baznīca), un tā vienmēr ir sevī pabeigta darbība, kas nav atkarīga no tās pārvaldītājiem vai saņēmējiem. Romas katolismā Kristība sniedz tikai pagātnes grēku piedošanu; lai piedotu vēlākos grēkus, tā jāaizvieto ar grēksūdzes sakramentu. Šāds uzskats par Kristību ir Romas katoļu sakramentu sistēmas pamatā, kur vēlākie sakramenti aizstāj agrākos. Konfirmācija, grēksūdze un pēdējā svaidīšana katra sniedz tādu žēlastību, kādu Kristība nesniedz. Tādējādi Romas katolismā Kristība nodrošina ienākšanu baznīcā, bet tā nepaliek kristiešu pestīšanas drošības pamatojums. Līdzīgi ir ar reformātiem. Lai gan viņu nostājas ir atšķirīgas, viņi ir vienprātīgi, ka Kristība neietekmē pestīšanu, jo kristītajam ir jāpievēršas nevis savai Kristībai, bet Svētā Gara darbībai viņa dzīvē un pestīšanas drošībai. Tādējādi gan Romas katoļiem, gan reformātu protestantisma Kristība viena pati attiecībā uz pestīšanu nav pabeigta darbība.

4 Konfirmācijas kā atsevišķa rituāla kritiku sk. Robert W. Jenson, “Part Two: The Two Sacraments”, *Christian Dogmatics*, red. Carl E. Braaten un Robert W. Jenson, 2 sēj. (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 2: 328.–329. lpp.

5 *Church Dogmatics* 4/4. Sējumu, kurā runāts par Kristību, viņš sadala divās nodaļās – *Kristība ar Svēto Garu* (3.–40. lpp.) un *Kristība ar ūdeni* (41.–213. lpp.).

6 LK, IV (439. lpp.).

Lai gan, no vienas puses, Kristībā kaut kas notiek, bet, no otras, – tā ir tikai simboliska darbība; lai iegūtu pestīšanas drošību, abās konfesionālajās sistēmās ir jāpievēršas kaut kam citam, nevis Kristībai.

Pretstatā tam luteriskā teoloģija saredz Kristību kā sevī pabeigtu darbību, kas ietver kristīgo dzīvi tās kopumā. Gan kristieša ikdienas grēksūdze, gan piedošanas saņemšana caur tādiem žēlastības līdzekļiem kā sprediķošana, privātā grēksūdze, absolūcija un Altāra sakraments pamatojas Kristības objektīvajā realitātē, kas paliek spēkā visu kristieša dzīvi, kā Luters *Lielajā katehismā* raksta:

“Tādā kārtā grēku nožēla nav nekas cits kā atgriešanās pie Kristības un tuvošanās Kristībai, ka atkārtotam un turpinām to, kas iepriekš iesākts un tomēr atstāts.

To saku tādēļ, lai novērstu domu, kas ilgu laiku mūs jau maldinājusi, proti – ka Kristība beidzas ar Kristības brīdi un, ja pēc tās mēs atkal kļūtam grēkā, tad tā mums vairs nepalīdz. Šādi Kristība tiek uzskatīta tikai kā vienreiz paveikts darbs. Tik tālu esam nonākuši tādēļ, ka arī Sv. Hieronīms rakstījis: “Grēku nožēlošana ir dēlis, ar kuru mums jāizpeld krastā, kad salūzis kuģis, kurā bijām iekāpuši, kad pirmoreiz ienācām kristietībā.” Līdz ar to tiek atņemta Kristības lietošanas iespēja un Kristība mums vairs nevar būt noderīga. Tas nav pareizi sacīts vai arī nav pareizi saprasts. Kuģis nevar salūzt, jo tas (kā jau sacīts) ir Dieva iestādījums, nevis mūsu lieta. Bet var gan notikt tā, ka mēs paslīdam un izkļūstam no tā; ja nu kāds ir izkritis, lai raugās, kā atkal kuģim piepeldēt un pieķerties, līdz nokļūst atpakaļ uz šā kuģa.”⁷

Džonatans Trigs pareizi raksturo Lutera uzskatu, apgalvojot, ka “marginalizēt Kristību, ierobežojot tās darbību tikai pagātnē, nozīmē iznīcināt Evaņģēliju, jo piedošana, kas iegūstama ticībā Kristum, Evaņģēlijs un Kristības derība ir viens un tas pats”.⁸

Luteram ticība saņem Kristības dotās dāvanas, bet neattiecas uz tās būtību.⁹ Romas katoļiem Kristība ir iedarbīga bez ticības (*fides*

7 LK, IV (449. lpp.).

8 Trigg, *Baptism*, 149. lpp.

9 LK, IV (443.–444. lpp.).

ar nozīmi “piekrist”).¹⁰ Reformātu protestantismā ticība pieder pie Kristības definīcijas; tā ir kaut kas tāds, ko veic ticīgais. Kalvins, kas šķietami tuvinās Luteram, saredzot Kristības kā zīmes svarīgumu visam mūžam, tomēr uztver Kristību kā cilvēka atbildi.¹¹ Luterāņu teoloģijā ticība ir vajadzīga, lai Kristība būtu iedarbīga, bet tā nepieder pie Kristības definīcijas, kura nosaka to, kas šis sakraments ir. Grēku piedošana ir Kristībā kā piepildīta un pabeigta realitāte, kas pieprasa un rada ticību.¹² Bet, lai gan tā neveido Kristības saturu, tai ir jābūt, lai saņemtu Kristību: “Bez ticības Kristība ir veltīga, lai arī pati par sevi tā ir dievišķs, nenovērtējams dārgums.”¹³

Kristības iedarbība grēku piedošana: Jaunās Derības nostāja

Konfesionālo luterāņu izpratne par saikni starp Kristību un piedošanu izcelsme pamatojas Jaunajā Derībā. Jānis, kā raksta Marks, “nāca tuksnesī, sludinādams grēku nožēlas [nožēlas [*contrition*] un ticības – aut. piez.] kristību uz [ar mērķi saņemt – aut. piez.] grēku piedošanu” (κηρύσσω βαπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Mk. 1:4). Tāpat kā Jēzum Viņa pirmsliedienū kalpošanā, Jānim kristība nebija vienīgi simbolisks liturģisks rituāls, bet tāda dievišķa klātbūtne ūdenī, kura patiesībā sniedz grēku piedošanu. Ir izteikti dažādi viedokļi, lai izskaidrotu Jāņa kristības iedarbību, bet pat starp luterāņu teologiem nav pilnīgas vienprātības. Tomēr mūsu nostāja nevar būt tāda kā reformātu nostāja pret sakramentiem vispār, – ka Jāņa kristība bija tikai simboliska darbība. Jāņa veikto Jēzus kristīšanu nevar uzskatīt tikai par simbolisku, jo Jēzus to pieņēma un ar tās palīdzību uzņēmās visas pasaules grēku nastu (Jņ. 1:32–36). Šajā kristībā Jēzus parādījās kā grēcinieks starp īstiem grēciniekiem un norādīja uz Savu nāvi kā uz tādu kristību, kurā tiek uzņemti visi grēki (Mk. 10:39; Lk. 12:50). Jēzus pakļaušanās Jāņa kristībai iezīmēja šī rituāla apveidus, bet vēlāk – ar Viņa nāves un augšāmcelšanās palīdzību – to pārveidoja.

10 Sk. Trigg, *Baptism*, 208.–209. lpp.

11 Sk. turpat, 214.–219. lpp.

12 LK, IV (443.–444. lpp.).

13 LK, IV (443. lpp.).

Ja sakramentu definē vienkārši kā grēku piedošanas pasludināšanu (šāda definīcija apmierinātu reformātus), tad nav atšķirības starp pirms- un pēclieldienu kristībām. Bet šāda pielīdzināšana neņem vērā Jēzus nāvi un augšāmcelšanos kā faktorus, kas ir nepieciešami, veidojot un definējot kristiešu Kristību. Jāņa kristība kristītajam norādīja uz to, ko Dievs grasās darīt, un tādēļ tā saskanēja ar Vecās Derības rituāliem tajā ziņā, ka tā iezīmēja to, ko Dievs grasījās darīt, nevis to, ko Viņš jau bija izdarījis Jēzus nāvē un augšāmcelšanā. Tomēr abās kristībās fundamentāla nozīme ir idejai par piedošanu un kristītā jaunām attiecībām ar Dievu. Šīs idejas kristiešu Kristība pārņēma no Jāņa kristības. Tādējādi Jāņa kristība piepildīja Veco Derību, un, tāpat kā Vecās Derības rituāliem, tai bija nepieciešama Bauslibas pasludināšana, kā arī tā sludināja grēku piedošanu kā Evaņģēliju. Tā paredzēja kristiešu Kristību un tika tajā uzņemta.

Lai gan jāpamana abu kristību atšķirības, tomēr nevar neievērot abu kristību formulu līdzību. Pētera aicinājums kristīties: "Atgriezieties no grēkiem un liecieties kristīties ikviens Jēzus Kristus vārdā, lai jūs dabūtu grēku piedošanu" (Ap. d. 2:38), ar nelielām izmaiņām atgādina Jāņa aicinājumu visos trijos sinoptiskajos evaņģēlijos. Piemēram, kā teikts gan Lk. 3:3, gan Mk. 1:4, Jānis sludināja "grēku nožēlas kristību uz grēku piedošanu". Tas skaidri parāda, ka, pēc Jāņa sludinātā, viņa kristībā grēki tiek piedoti. Mēs pieminam, ka Jāņa kristība sniedz grēku piedošanu, vienkārši tāpēc, lai parādītu, ka luterāņu nostāja ir stingri pamatota Jaunās Derības liecībā.¹⁴

14 Jāpiezīmē, ka nepareizais *The Living Bible* Bibeles tulkojums atņem Kristībai tās sakramentālo nozīmi. Šajā tulkojumā nav īsti pieņemams Ap. d. 2:38: *Each one of you must turn from sin, return to God, and be baptized in the name of Jesus Christ for forgiveness of sins* ("katram no jums jānovēršas no grēka, jāatgriežas pie Dieva un jākristās Jēzus Kristus vārdā uz grēku piedošanu"). Var saprast, ka novēršanās no grēka ir nožēla un atgriešanās pie Dieva ir ticība. Pilnīgi nepieņemams ir Mk. 1:4 tulkojums: *[John the Baptist] taught all should be baptized as a public announcement of their decision to turn their backs on sin, so God could forgive them* ("[Jānis Kristītājs] mācīja, ka visiem ir jākristās, lai publiski paziņotu savu lēmumu novērsties no grēka, tā ka Dievs varētu viņiem piedot"). Tulkojums *The Living Bible* ar manipulāciju palīdzību rada iespaidu, ka katra kristība ir pilnīgi atšķirīga. Saskaņā ar *The Living Bible* Jāņa kristība ir kaut kas, ko mēs darām! Ja pieļaujam šādu tulkojumu, tad Jāņa kristība kā grēku piedošanas pasludinājums nekādā ziņā nedrīkst noteikt kristiešu Kristību, kas nav cilvēku, bet gan dievišķs

Izteikums “uz grēku piedošanu” visos apustuļu misijas sprediķos Apustuļu darbos attiecas uz to, ko Kristība dod tiem, kuri ienākuši kristiešu kopienā. Augstā priestera priekšā Pēteris sludina, ka Jēzus mira un augšāmcelās, “lai vestu Israēlu pie atgriešanās un grēku piedošanas” (Ap. d. 5:31). To pašu vēsti Pēteris sludina Kornēlija saimei, un viņi tiek kristīti (Ap. d. 10:43–48). Jaunās Derības priekšstats, ka Kristība piedod grēkus, ir pārņemts arī *Apustuļu* un *Nīkajas ticības apliecībās*. Kad *Apustuļu ticības apliecība* saka: “Es ticu uz Svēto Garu,.. grēku piedošanu,” tā atsaucas uz grēku piedošanas iedarbību Kristībā. *Nīkajas ticības apliecība* to pasaka skaidrāk: “Mēs apliecinām vienu Kristību grēku piedošanai.” Izteikums “Kristība grēku piedošanai” patiesībā ir identisks ar Mk. 1:4. Luterāņu ticības apliecībās, kuru pamatā ir *Apustuļu* un *Nīkajas ticības apliecības*, no senajām ticības apliecībām ir pārņemta ideja par piedošanu Kristībā un caur Kristību.

Šī nepieciešamā savstarpējā saikne starp Kristību un ticības apliecību pēcapustuliskajā baznīcā ir pastiprināta, lietojot ticības apliecību, lai sagatavotu Kristības kandidātus. Kristībai ir nepieciešama ticība. Šī ticība pirms Kristības tiek apliecināta ticības apliecībā, lai gan tās garums dažādās vietās ir bijis dažāds. Luterāņu Kristības litur-

darbs. *The Living Bible* tulkotāji apzināti izvēlas kristiešu Kristību skaidrot Jāņa kristības gaismā, proti, ka tā nav nekas vairāk kā indivīda paziņojums vai morāls lēmums dzīvot labāku dzīvi. Šī tulkojuma morālo Kristības izpratni skaidri rāda 1. Pēt. 3:21 tulkojums, kurā uzsvars ir likts uz to, ko mēs darām Dievam, nevis uz to, ko Viņš dara mums.

Uzskats, ka Jāņa kristība ir saistīta ar lēmumu negrēkot un kristiešu Kristība – ar piedošanu, nav nekas cits kā dispensacionālisma paveids, pārliecība, ka Dievam ir dažādi pestīšanas plāni dažādos laika periodos. Saskaņā ar to cilvēki pirms Kristus atnākšanas (Bauslība) tika pestīti, pateicoties morālam taisnīgumam, bet pēc Viņa atnākšanas – ar žēlastības palīdzību (Evaņģēlijs). Tas ne tikai noliedz pestīšanu ar žēlastību ticībā, bet pieļauj, ka bez Kristus ir arī cits pestīšanas veids. *The Living Bible* sniedz nedaudz pieņemamāku šīs Apustuļu darbu vietas tulkojumu. Tomēr, neskatoties uz uzlabojumu, šis tulkojums pieļauj tajā saredzēt baptistu uzskatu, ka Kristība ir beidzamais un nepieciešamais solis, ar kura palīdzību kristietis izpatīk Dievam. Sal. *Stanley J. Grenz*: “Tomēr Kristība ir vairāk nekā mūsu paklausības izrādīšana, tā ir nozīmīgs uzticības zvērests” (*Community of God*, 685. lpp.). Abas Rakstu vietas, gan tā, kas attiecas uz Jāņa kristību, gan tā, kura attiecas uz kristiešu Kristību, lieto to pašu leksiku, lai atsauktos uz grēku piedošanu saistībā ar šo sakramentu.

ģijā lietotā ticības apliecība bija daudz īsāka nekā mūsu, bet tās saturs bija tāds pats. Mūsu ticības apliecības prakse pirms kristīšanas jautājumu un atbilžu formā ir skaidri pamatota Jaunajā Derībā, un tā ir vairāk nekā kāds rituāls, kas mantots no senbaznīcas, lai gan, protams, šī prakse ir baznīcas mantojuma sastāvdaļa. Šādi Kristība veido baznīcas vēsturisko nepārtrauktību jeb *katoliskumu*.¹⁵ Tie, kas bija saņēmuši pirmsaugšāmcelšanās kristību, dzirdēja Jāņa sludināšanu par To, kam jānāk, nožēloja savus grēkus un saņēma kristību grēku piedošanai. Pēc lieldienu baznīcā tie, kas tika kristīti, arī nožēloja savus grēkus. Šī prakse, kas pārņemta no Jāņa kristības, joprojām saglabā savu vietu mūsu Kristības liturģijās. Tā vietā, lai apliecinātu savu ticību Tam, kuram jānāk, – kā to darīja tie, kas kristījās pie Jāņa, ticīgie pēcaugšāmcelšanās baznīcā tagad apliecināja, ka “Tas, kam jānāk”, ir patiesi atnācis Jēzū. Katra pielāgošanās mūsdienų ebrejiem jautājumā par to, vai Mesija (Kristus) ir atnācis vai vēl tikai nāks, ir pretrunā ar kristiešu Kristības pašu pamatu, kas nepieļauj identificēt ar Mesiju nevienu citu kā tikai to, kurš atnācis Jēzus personā. Augšāmcelšanā “Dievs Viņu [Jēzu] ir darījis par Kungu un Kristu” (Ap. d. 2:36). Viņa nāvē un augšāmcelšanā ir īstenojusies Dieva valstība, un ar Kristības palīdzību kandidāts jeb katehūmens to apliecina un tiek tajā uzņemts.

Sākumā kristīgā ticība tika izteikta, vienkārši apliecinot, ka Jēzus ir Kristus jeb tas, kurā ir piepildījušies Dieva apsolījumi. Tādēļ Apustuļu darbi runā par kristīšanu “Jēzus vārdā”. Šādā formulējumā bija ietverta izpratne par to, ka Jēzus ir Dieva Dēls, caur kuru tiek dota piedošana un Svētais Gars (Ap. d. 5:38–39). Kā tas tiks apskatīts 5. nodaļā, ir drošs pamats ticēt, ka formulējums Tēvs–Dēls–Svētais Gars tika lietots no pašiem sākumiem kā liturģiska formula. Šādu secinājumu atbalsta arī šīs formulas iekļaušana *Didahē* (VII. 1.), kuru daži zinātnieki datē ar Jaunās Derības sarakstīšanas laiku.¹⁶

15 Attiecībā uz Luteru Trigs atzīmē: “Pirmkārt, [Kristība] definē visu kristīto kopību kā tādu, kuru uzrunā grēku piedošanas un apsolījuma vārds. ..Otrkārt, Kristība nodala vīriešus un sievietes pēc tā, kā viņi atbild šim vārdam un acinājumam” (*Baptism*, 199. lpp.).

16 *The Apostolic Fathers*, tulk. Kirsopp Lake, Loeb Classical Library, 2 sēj. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 1: 319.–321. lpp.

Kristība Jēzus vārdā tika saprasta saistībā ar trinitāro realitāti. Dieva Dēls Savā kristībā tika apveltīts ar Svēto Garu (Mt. 3:16–17), un tagad Viņš Kristībā dara ticīgos par Sava Tēva bērniem. Viņš, kurš bija apbruņots ar Garu, lai cīnītos pret sātanu (Mt. 4:1), tagad dod viņiem Savu Garu (Mt. 28:20). Ar Jēzus nāvi un augšāmcelšanos Dieva valstība vairs nebija gaidāma nākotnē, kā tas bija Jāņa kristībā, bet kļuva par piepildītu realitāti, kas tagad ir dota kristiešu Kristībā. Lai gan ieskaņas no tā, ko Dievs grasījās darīt Jēzū, jau parādījās Jāņa kristībā, tomēr tās saņēmēji meklēja kaut ko vairāk. Tas, kas Jāņa kristībā parādās netieši, skaidri izpaužas tajā Kristībā, kuru Jēzus caur apustuļiem deva Savai baznīcai.

Kristības iedarbība grēku piedošanai: ticības apliecības un liturģija

Lai gan mums pašreiz pazīstamā *Apustuļu ticības apliecība* tiek datēta dažus gadsimtus pēc *Nikajas ticības apliecības*, kura tika izveidota 381. gadā Konstantīnopolē, kāds no tās agrīniem variantiem, kas satur izteikumu “grēku piedošana”, bija pazīstams Romā jau otrā gadsimta vidū.¹⁷ Noteiktas Jaunās Derības vietas (piem., 1. Pēt. 3:18–22 un Rom. 6:4) norāda, ka šīs ticības apliecības priekšteces bija Kristības liturģijas sastāvdaļas jau senākajās apustuliskajās baznīcās.¹⁸ Saistībā ar Kristības un Eiharistijas rituāliem radās mūsu Jaunās Derības raksti; tādējādi šie sakramenti bija minēto dokumentu vēsturiskais konteksts. Šīm agrīnajām liturģijām bija apustuliska izcelsme, tās bija atvasinātas no Jēzus mācības un atbalsoja pašu apustuļu sludināšanu. Tādējādi Kristības saturs kristītajam nebija nekas jauns un ievada viņu tajā realitātē, kuru saturēja viņam sludinātā vēsts. Dievs, kas bija upurējis Savu Dēlu un apveltījis Viņu ar Svēto Garu, ievada ticīgo trinitārajā realitātē ar Kristības Tēva, Dēla un Svētā Gara vārdā palīdzību. Dievs ne tikai piešķīra Kristībai autoritāti, bet caur to iedarbojās uz ticīgo. Sākot no agrīnā apustuliskā laika, Kristība, grēksūdze, ticība un grēku piedošana veidoja ne-

17 J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 2. izd. (New York: David McKay, 1960), 156. lpp.

18 Turpat, 13.–29. lpp.

šķiramu vienību. Mūsu *Nikajas ticības apliecība* sākotnēji ir lietota saistībā ar Kristību. Tā ir atrodama Austrumu baznīcas Eiharistijā jau 318. gadā.¹⁹ Rietumos devītajā gadsimtā Kārlis Lielais ieviesa šo ticības apliecību Eiharistijā. Luteriskajās ticības apliecībās ir iekļauta sākotnēji Kristībā un vēlāk Eiharistijā lietota ticības apliecība. Tātad īstenībā luteriskās baznīcas konfesionālās dzīves avots ir meklējams Kristībā. Ticības apliecības apliecināšana katru svētdienu Svētā Vakarēdiena dievkalpojumā izsaka to, ko kristieši jau ir apliecinājuši savā Kristībā.²⁰

Ticības apliecināšana nozīmēja, ka Kristība joprojām nosaka ticīgā dzīves kritērijus, pamatu un saturu. Šādu tradicionālajā liturģijā saglabāto ticības apliecību pamatā ir atziņa, ka ticīgais pieņem par patiesu to, ko Dievs atklāj. Ar to ir saistīta vēl svarīgāka atziņa, ka *viņš arī paliek savā Kristībā*. Kad ticīgais saņem Kristus miesas un asiņu sakramentu, viņš nepamet Kristību aiz sevis. Tieši otrādi, Kristība ir nepieciešams priekšnoteikums un prasība, lai saņemtu Svēto Vakarēdienu. Tāpēc, ka kristietis ir kristīts, viņš ir spējīgs pieņemt Kristus aicinājumu pedalīties Viņa miesas un asiņu sakramentā.

Šis princips ir licis dažiem luterāņiem pārdomāt senbaznīcas paražu dot bērniem Svēto Vakarēdienu, kas joprojām ir populāra

19 Tagad tiek apšaubīta F. J. A. Horta (*F. J. A. Hort*) un Ādolfā fon Harnaka (*Adolph von Harnack*) teorija, ka par *Nikajas ticības apliecību* ir "atbildīgs" Eisēbijs. Šāds pieņēmums pamatojās vienas Eisēbija vēstules, kas apraksta Nikajas koncilu, nepareizā tulkojumā. J. N. D. Kelijš min liecības, ka *Nikajas ticības apliecība* ir cēlusies no siriešu izcelsmes palestīniešu Kristībā lietotas ticības apliecības (turpat, 227. lpp.). Tās lietojumu Austrumos ieviesa Justīns II 568. gadā, bet Spānijā – Rekareds (*Reccared*), visigotu karalis, 589. gadā. Īru mūki, kas bija ietekmējušies no spāņu liturģijas, atveda šo ticības apliecību uz Kārļa Lielā galmu jau pirms 800. gada. *Nikajas ticības apliecību* sāka pastāvīgi lietot Eiharistijas liturģijā tikai pēc tam, kad Henrijs II tika kronēts par imperatoru Romā. *Nikajas ticības apliecība*, kas sākotnēji bija bijusi Kristībā lietota ticības apliecība, izveidojās par pretariāņu ortodoksijas simbolu (turpat, 348.–357. lpp.).

20 Lai gan *Apustuļu ticības apliecība* tiek uzskatīta par Kristības ticības apliecību, bet *Nikajas ticības apliecība* – par Eiharistijas ticības apliecību, otrā ir cēlusies no pirmās. Šis ir vairāk liturģisks, nevis teoloģisks iedalījums, jo gan viena, gan otra apliecība var tikt lietota Eiharistijā. Kristībai nav nepieciešams nekas vairāk kā Svētajam Vakarēdienam. Plašāku diskusiju par ticības apliecību vēsturisko attīstību sk. turpat, 344.–357. lpp.

Austrumu pareizticīgajā baznīcā.²¹ Viens sakraments neaizvieto citu, bet katrs sagatavo, paredz un pievienojas citiem. Piedalīšanās Svētajā Vakarēdienā arī ir apliecinājums, ka tie, kas to saņem, ir kristīti. Liturģijas sakramentālajā dziļumā ir klāt Kristus. Priekšstats, ka konfirmācija vai bikts ir nepieciešama vai piešķir citu žēlastības veidu, iznīcina to sakramentālo vienību starp Kristību un Svēto Vakarēdienu, kura ir baznīcas pamatā un nosaka tās definīciju. Kad pirms Svētā Vakarēdiena tiek sūdzēti grēki, tā nav izolēta darbība, bet gan saistāma ar Kristību. Grēksūdze un absolūcija, kas pieder pie luterāņu dievbijības un liturģiskās prakses, iegūst nozīmi tad, kad tā parāda Kristības būtību un spēku. Kristība ir vairāk nekā vēsturisks brīdis ticīgā dzīvē: tā ir realitāte, kurā viņš dzīvo. Kristības drošība, ka grēki ir piedoti, nav atmiņas par kādu pagājušu notikumu, bet gan ticīgā pašreizējās situācijas apraksts.

Kā raksta Luters: “Tā mums ir jāsaprot Kristība un jālieto tā kā mierinājums un stiprinājums, kad grēki un sirdsapziņa mūs apgrūtina, lai sakām: “Es taču esmu kristīts; bet, ja esmu kristīts, tad man arī apsolīts, ka tapšu svēts un iemantošu mūžīgo dzīvošanu dvēse-

21 Gan Romas katoļu, gan Austrumu pareizticīgā baznīca uzskata Kristību, konfirmāciju (iesvaidīšanu) un Eiharistiju par iniciācijas sakramentiem. Parasti katoļi pēdējos divus attiecina uz vecākiem bērniem vai pieaugušajiem. Austrumu pareizticīgie sniedz visus trīs sakramentus zīdaiņa vecuma bērniem. Pašreiz luterāņu starpā tiek izvirzīts jautājums, vai Svētais Vakarēdiens jādod kristītiem bērniem. To pamato apstāklis, ka Jaunajā Derībā un senajā baznīcā šie sakramenti sader kopā. Sk., piem., *Lutheran Quarterly* 10 (Autumn, 1996) trīs rakstus: *Craig R. Koester*, “Infant Communion in the Light of the New Testament” (233.–239. lpp.); *Todd W. Nichol*, “Infant Communion in the Light of the Lutheran Confessions” (241.–247. lpp.) un *Marc Kolden*, “Infant Communion in the Light of Theological and Pastoral Perspectives” (249.–257. lpp.). Sk. arī “Should Babies Be Communed?”, red. *Ronald B. Bagnall*, *Lutheran Forum* 30 (Winter, 1996): 16.–35. lpp. Pretēju viedokli sk. *Edward Kettner*, “The Practice of Infant Communion”, *Lutheran Theological Review* 1 (Fall/Winter, 1988–1989): 5.–17. lpp. Pret bērnu pielaišanu pie Svētā Vakarēdiena tiek lietoti tādi argumenti kā apzinātas ticības trūkums vai bērna nespēja sevi pārbaudīt. Līdzīgus argumentus lieto baptisti, lai noliegtu Kristību. Arguments, ka Svētajā Vakarēdienā sniegtais ir pieejams Kristībā, nesaskata katra sakramenta unikālo raksturu, un tad jau arī pieaugušie varētu izvairīties no Svētā Vakarēdiena saņemšanas. Diez vai šāda prakse tiks ieviesta luterāņu starpā, lai gan dažās baznīcās komunikantu vecums ir samazināts.

lei un miesai.”²² Šī ticība vai apliecinājums, kas ir Kristības ievads, gūst skaidru un pastāvīgu izpausmi ticības apliecināšanā, īpaši Svētā Vakarēdiena liturģijas laikā. Šo ticības apliecību izņemšana no liturģijas ne tikai norādītu, ka tajās saglabātā doktrīna netiek pilnībā novērtēta, bet arī to, ka Kristības aktuālā nozīme ticīgā cilvēka dzīvē ir pazaudēta. Līdz ar ticības apliecību jebkura Svētās Trīsvienības pieminēšana liturģijā atspoguļo baznīcas kā kristīto kopības ticību. Viscaur Jaunajā Derībā ir atrodamas šādas atsauces uz Kristību, un to iekļaušana mūsu liturģijā norāda uz pēctecību starp apustuļu un mūsu laikmetu. Skaidrs, ka Trīsvienības piesaukšanas (“Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārdā”) izcelsme izriet no pavēles kristīt. Arī citas atsauces uz Trīsvienību norāda uz Kristības realitāti, kurā baznīca dzīvo un kalpo. “Kunga Jēzus Kristus žēlastība un Dieva mīlestība, un Svētā Gara sadraudzība” (2. Kor. 13:13) diez vai norāda uz kaut ko citu kā Kristību.

Kristība kā visaptveroša realitāte

Kristība ir tā realitāte, kurā agrīnie kristieši pazina Dievu un Viņa piedošanu; tā aprakstīja un noteica kritērijus visai cilvēka eksistencei. Luters ir pelnījis atzinību par to, ka viņš Kristībai ierādījis pienācīgu vietu: “Tādēļ ikvienam kristietim visu mūžu Kristībā pietiek, ko mācīties un vingrināties.”²³ Luters nevēlas, lai kristietis apcerētu Kristības rituālu, bet grib, lai viņš pārdomātu Kristības *saturu*: “[Kristietim] arvien stingri jātic tam, ko Kristība apsola un sniedz, proti: uzvaru pār grēku un nāvi, grēku piedošanu, Dieva žēlastību, Kristu un Svēto Garu līdz ar visām Viņa dāvanām.”²⁴ Luteram Kristība aptver visu kristieša dzīvi.

Kristieši mācās un praktizē to, ko sniedz Kristība. *Mazajā katehismā* Luters iekļauj kristīgās ticības praksi, sakot, ka grēcīgajam

22 LK, IV (445. lpp.). Jāņem vērā arī Triga teiktais šajā jautājumā: “Kā redzējām, Luters nesaskata paliekošu drošību bijušajā ticībā, kādreizējā svētumā vai kādreizējos garīgajos sasniegumos. Gan attaisnošanai, kam ir nepieciešama ticība, gan Kristībai, kurai ir nepieciešama atbilde, tā ir nepieciešama tagad” (*Baptism*, 172. lpp.).

23 LK, IV (444. lpp.).

24 Turpat.

cilvēkam ik dienas jāmirst un jaunajam cilvēkam ik dienas jāceļas (MK, IV). Kristība nav tikai kaut kas, kas vienreiz ir noticis, bet tā ir kas tāds, kas *notiek vienmēr*. Šāda domāšana ir unikāla un raksturīga vienīgi luterāņu Kristības izpratnei. Tai nevar atrast paralēles Romas katoļu uzskatos, kur Kristības žēlastībai ir jātiek papildinātai. Reformātiem žēlastība nav iekļauta pašā Kristības aktā, bet kristītajam Svētā Gara darbības zīmes jāmeklē sevī. Austrumu pareizticība māca, ka Kristība atjauno sākotnējo un dabisko brīvības veidu. Tādējādi šis sakraments ietver aicinājumu uz brīvību, kas bērniem ir tikai potenciāla.²⁵ Kristība iedarbojas, aicinot kristīto uz brīvību, bet grēku nožēla atjauno kritušo cilvēku baznīcā. Turpretim luterāņu teoloģijā grēku nožēlotāji, atkal atrazdami savu vietu baznīcā, atgriežas pie savas Kristības. Luteram Dieva vārds, Kristus, Gars un ūdens ir kopā, un tādējādi Kristība ir pilnīga.²⁶

Luters uzsver, ka mēs nevaram izsmelt Kristības nozīmi, un varbūt nebūtu pārspīlēti teikt, ka mēs nekad neizsmelsim Luteru vārdus par Kristību. Protams, Luters vienīgi precizēja, ko saka Jaunā Derība, un tikai viņa pēcteči varēja izprast Luteru mācības par Kristību dziļumu. Kristībā saņemtā grēku piedošana nav tikai soda par pagātnes noziegumiem un pārkāpumiem novilcināšana, bet uzvara pār sātanu, un šo uzvaru mēs esam ieguvuši, pateicoties mūsu līdzdalībai trīsvienīgā Dieva dzīvē. Pārdomāsim vēlreiz šos Luteru vārdus: Kristība sniedz “uzvaru pār grēku un nāvi, grēku piedošanu, Dieva [Tēva] žēlastību, Kristu [iemiesoto Dēlu] un Svēto Garu līdz ar visām Viņa dāvanām”.²⁷ Lai gan līdz ar Luteru mēs nevēlamies uzskatīt, ka viens žēlastības līdzeklis būtu pārāk par citiem, tomēr, īpaši saistībā ar grēku piedošanu, viņš saredz Kristību kā tādu, kura aptver visu, kas attiecas uz kristietību.²⁸

25 Sk. *Meyendorff, Byzantine Theology*, 194.–197. lpp.

26 Plašāku kalvinistu kritiku par luterāņu doktrīnu sk. *Charles Hodge, Systematic Theology*, 3 sēj. (London: Thomas Nelson, 1873), 3: 482.–485., 599.–609. lpp.

27 LK, IV (444. lpp.).

28 Trigs aplicina, ka Luters vērtēja sakramentus augstāk nekā Kalvins. Luters novieto “sludināto [Dieva] vārdu *līdzās* citām ārējām zīmēm.. un atsakās šķirot žēlastības līdzekļus” (*Baptism*, 217.–218. lpp.). Trigs norāda, ka Kalvins, iespējams, norādot uz Luteru, apgalvo, ka daži cilvēki piešķir pārāk lielu nozīmi šiem sakramentiem. Luters uzskata, ka Kristībā darbojas Kristus asinis. Kalvins no-

Būtiski konfesionālajai domāšanai ir tas, ka luterāņi, īpaši pats Luters, neveido sakramentu teoloģiju, kas iepriekš nosaka, kā Dieva vārds un sakramenti tiks definēti. *Augsburgas ticības apliecībā* un *Augsburgas apoloģijā* Melanhtons artikulu par sakramentu lietošanu (XIII) novieto pēc artikuliem par Kristību (IX), Svēto Vakarēdienu (X) un grēksūdzi (XI). Reformātu teoloģija sāk ar sakramentu teoloģiju, kura iepriekš nosaka un ierobežo to, ko var sagaidīt no Kristības un Svētā Vakarēdiena.²⁹ Tas, ko Luters domā par sakramentiem, ir jāatvasina no tā, ko viņš saka par Kristību, grēksūdzi, absolūciju (kuru viņš saredz kā Kristības praktizēšanu) un Svēto Vakarēdienu. Reformāti noteica kritērijus, pēc kuriem tad definēt šos sakramentus. Citiem vārdiem sakot, var teikt, ka reformātiem ir sakramentu teoloģija, bet viņu teoloģija nav sakramentāla. Par luterāņiem jāsaka pretējais. Luterāņu teoloģija ir sakramentāla, bet tā nepieprasa kādu noteiktu sakramentālās teoloģijas izteiksmi jeb formu. Tikai vēroties pret Romas katoļu un īpaši reformātu nostāju sakramentu jautājumā, ir izveidojusies luterāņiem raksturīgā sakramentālā teoloģija.

Lutera sakramentu teoloģijai bija jārespektē viņa doktrīna par attaisnošanu ticībā, kura viņam bija visa centrā kā artikuls, kas satur kopā visus citus artikus. Attaisnošana vienmēr bija saistīta ar visām doktrīnām, kas attiecās uz kristoloģiju, un tā nekad netika izdalīta atsevišķi. Tādējādi Luters saprata Kristību, to vērtējot pēc kristoloģiskiem kritērijiem. Kristus iedibināja šo sakramentu un noteica tā saturu. Ja Kristus iedibinātajam sakramentam nese ko izpratne, ka Viņš ir tā vienīgais saturs, tad Kristību var saprast kā Bauslibu. Lutera lielās pretenzijas Kristības sakarā ir saprotamas Kristības kristoloģiskās definīcijas gaismā. Izvēlēšanās starp Kristību un Kristu ir nepareiza alternatīva; Kristība ir vairāk nekā instruments, kas ved pie Kristus; tā ir sakraments, kurā Kristus ir

šķir Kristus asinis no Kristības, lai Kristus asiņu spēku nevarētu ietvert Kristībā. "Kalvinam mazgāšana ūdenī un attīrīšanās Kristus asinīs ir pilnīgi nošķirtas, un vienas spēks nav jāietver otrā" (turpat). Ženēvas reformators uzskatīja, ka Kristus dievišķā un cilvēciskā daba darbojas kopā (*communicatio operatum*), nevis viena caur otru (*genus apotelesmaticum*), kā uzskatīja luterāņi. Kalvina kristoloģija līdzinājās viņa Kristības doktrīnai, kurā Gars darbojās līdzās, bet atšķirti no ūdens lietošanas.

29 Hodge, *Systematic Theology* 3: 490.–525. lpp.

pastāvīgi klātesošs ticīgajam. Saskaņā ar Triga teikto – kad Luters sadūrās ar aplamu pretstatījumu, kurā baznīca tika definēta vai nu ar ticības, vai ar sakramentu palīdzību, viņš nosliecās sakramentu virzienā: “Lutera Kristības teoloģija nepavisam nepieder pie tiem faktoriem, kas velk pretējā virzienā – pretim sakramentāli definētai baznīcai.”³⁰ Luters nepieļauj, ka Kristība ir iedarbīga bez ticības, bet viņa uzskati par šo sakramentu atspoguļo Evaņģēlija – kuru nekad nevar pieņemt bez ticības – objektivitāti un noteiktību. To, ko Luters teica par sakramentiem, viņš patiesībā teica par Kristu. Nevar paļauties uz ticību tā, kā var paļauties uz Kristību.³¹ Luteram šis sakraments definē baznīcu. Tas ne tikai nav nebūtisks rituāls, bet tas nāk līdzī visu kristiešu dzīvē un ticībā, un šādi tas definē, nosaka un dara atpazīstamu pašu baznīcu.³² Apliecināt ticību baznīcai – “es ticu uz vienu svētu katolisku un apustulisku baznīcu” – nozīmē vienīgi apliecināt, ko Kristība ir paveikusi: “Es ticu uz vienu Kristību grēku piedošanai.” Kristība nosaka kristieša un baznīcas dzīvi. Kad Luteru nomāca grēks, viņš varēja izsaukties: *Ego tamen baptizatus sum* (“es taču esmu kristīts; bet, ja esmu kristīts, tad man arī apsolīts, ka tapšu svēts [angļu tulkojumā – “pestīts”, tulk piez.] un iemantošu mūžīgo dzīvošanu..”).³³

Pārsniedzot piedošanu

Jēdziens “grēku piedošana” tomēr nesniedz izsmelošu glābjošās Kristības izpratni Jaunajā Derībā. 1. Pēt. 3:21, kas tiek lietota luterāņu Kristības liturģijās, skaidri apgalvo, ka “Kristība.. tagad arī jūs glābj”. Šie vārdi ietverti kādā agrīnā ticības apliecības formulā, kurā

³⁰ Trigg, *Baptism*, 6.–7. lpp.

³¹ “Kad nu mūsu gudrinieki, jaunie gari, apgalvo, ka tikai ticība vien dara svētu, bet darbiem un ārējām lietām te nevar būt nozīmes, mēs atbildam: bez šaubām, mūsos darbojas vienīgi ticība, kā arī vēlāk to dzirdēsim. Taču šie aklie ceļveži negrib redzēt, ka ticībai vajadzīgs kas tāds, kam tā tic, tas ir, pie kā ticība turas, kur tā balstās un rod pamatu. Tā nu ticība turas pie ūdens, ticēdama, ka Kristības ūdens ir tas, kurā ir dzīvība un svētība, kas nenāk no paša ūdens, kā jau sacīts, bet gan rodas no tā, ka tas savienots ar Dieva vārdiem un Viņa kārtību un nes paša Dieva vārdu” (LK, IV (442.–443. lpp.)).

³² Trigg, *Baptism*, 50.–58. lpp.

³³ LK, IV (445. lpp.).

teikts, ka Kristus ir grēku dēļ miris, augšāmcēlies, uzkāpis debesīs un tagad ir pie Dieva labās rokas (1. Pēt. 3:18–22). Tādējādi šeit atkal ir redzama Kristības, ticības un ticības apliecību būtiskā vienība. *Mazajā katehismā* Luters lieto Tit. 3:5, uzskatīdams Kristību par mazgāšanu atdzimšanai un atjaunošanai Svētajā Garā. Tādēļ, definējot Kristību, luteriskās ticības apliecības neaprobežojas ar tām Jaunās Derības vietām, kurās ir lietots grieķu vārds βαπτίζω un tam radniecīgie vārdi.³⁴

Arī Pāvils (1. Kor. 6:3) atsaucas uz priekšstatu par Kristību kā mazgāšanu. 1. Kor. 6:1–11 Pāvils norāda uz Kristību ne tikai kā uz rituālu, kas ir nepieciešams ienākšanai kristiešu kopienā, bet kā uz tādu rituālu, kurš piešķir kopienai tās unikālo raksturu gan savstarpējā piedošanā, gan atmaskojot netikumīgus darbus. Korintieši nevarēja sūdzēt tiesā savas kopienas locekļus vai dzīvot atklāti netikumīgu dzīvi, jo tādi cilvēki neiemanto Dieva valstību (1. Kor. 6:10). Šo izteikumu saistībā ar Kristību lieto gan Jānis, gan Jēzus. Šāda uzvedība korintiešiem ir kļuvusi neiespējama Kristības dēļ; viņi “ir tikuši mazgāti [kristīti], svētdarīti [vesti pie ticības] un attaisnoti Kunga Jēzus vārdā un mūsu Dieva Garā” (1. Kor. 6:11). Kristība paliek iniciācijas rituāls, bet tādā veidā, ka tā turpina noteikt ticīgā dzīvi šajā kopienā.³⁵ Pāvila lietotā secība – mazgāšanās (Kristība),

34 Vārda “mazgāšana” lietojums, atsaucoties uz Kristību, atgādina par diviem nozīmīgiem jautājumiem šajā sakarībā. Pirmkārt, sakramentālā skatījuma pretinieki bieži norāda uz vārdu “Kristība” un “kristīt” trūkumu, gribēdami pierādīt, ka šajos tekstos nav norādes uz šo sakramentu. Tādējādi viņi mēģina panākt savu iepriekš nosprausto mērķi, secinot, ka Jaunā Derība maz runā par Kristību. Diemžēl jāatzīst, ka daudzi luterāņu teologi ir pārņēmuši šo nostāju un lieto tādus pašus argumentus attiecībā uz citiem tekstiem. Pret šo izaicinājumu ir jāieņem stingra nostāja. Otrkārt, termina “mazgāšana” lietojuma atzīšana pieļauj iespēju atpazīt vairāk atsauču uz Kristību Jaunajā Derībā. Pieņemot minimālistu attieksmi, kad meklējam atsauces uz Kristību Bībelē, mēs radām iespaidu, ka mūsu sakramentu teoloģija ir ar plāniem diegiem šūta. Luterāņu Kristības doktrīna ir attīstījusies arī no tām perikopēm, kur tieši šis vārds nav lietots. Jāņem vērā Jņ. 3. nodaļa, kur vārds “Kristība” nav lietots. Kalvins un Bārts aizstāv viedokli, ka “ūdens” Jņ. 3:5 ir vienkārši atsauce uz Garu un nevis Kristību (*Barth, Church Dogmatics* 4/4: 120.–121. lpp.; Bārts citē Kalvina *Commentary on John*)! Luterāņiem jāseko Lutera piemēram un jāatzīst daudzās atsauces uz Kristību. Šaubas par to, iespējams, atspoguļo raksturīgu un varbūt neatpazītu reformātu ietekmi.

35 Luters par Kristību runā tagadnes laikā: “Neturieties pie šāda uzskata, bet

svētdarīšana un attaisnošana – atspoguļo viņa izpratni par Kristības iedarbību. Kristībā, kuru viņš sauc par “mazgāšanu”, pilnībā darbojas Gars, kas svētdara un pretendē uz kristīto kā uz Savu īpašumu. Kur tas ir noticis, tur kristītais saprot, ka viņš ir ticis attaisnots un Dievs viņu ir Kristū pieņēmis. Tādējādi Kristība nav tikai drošs pamats ticībai, bet ir Svētā Gara darbība, kas veido visu kristieša dzīvi. Viņš tagad ir Svētā Gara templis un nolēmis bēgt no netikumības (1. Kor. 6:12–20).

“Kristītie par mirušajiem”: aplama prakse ar sakramentālu nozīmi

Nevar atstāt bez ievēribas problemātiskā 1. Kor. 15:29 panta (“Ko tad tie darīs [autors citē no RSV: *What do people mean..* – “ko cilvēki domā”, tulk. piez.], kas liekas kristīties par mirušajiem? Ja jau mirušie augšām necelsies, kam tad kristīties par viņiem?”) dogmatisko nozīmi. Šim pantam, kuru pamatoti sauc par *crux interpretum* (“interpretatoru krustu”), šķiet neiespējami atrast viennozīmīgu skaidrojumu. Tomēr ticams ir skaidrojums, ka šīs neparastās prakses pamats ir izteikti sakramentāls skatījums uz Kristību. Mormoņu praksei šeit nav pilnīgi nekādas dogmatiskas nozīmes, jo viņu reliģija ir tikai viegli maskēta politeisma forma. Sakarā ar mirušo kristīšanu nav pamata runāt par cilvēku, kas atrodas bezsamaņā, uz nāves robežas vai jau ir miris. Laiku pa laikam uzzinām, ka mācītāji kristījuši zīdaiņus, kas piedzimuši nedzīvi. Mēs esam pret kristīšanu pirms dzimšanas tādu pašu iemeslu dēļ kā pret kristīšanu pēc nāves: atdzimšana nozīmē, ka kristītais ir piedzimis un ir dzīvs.

Jautājums šeit ir par to, kāda veida Kristība tika praktizēta Korintā. Pāvils jau ir novilcis Kristības teoloģijas vadlīnijas. Kristība jūrā un

saprotiet, ka tāda ir Kristības nozīme, ka caur to jūs mirstat un atkal dzīvojat. Tādēļ vai ar nožēlas palīdzību vai kādā citā veidā jūs varat vienīgi atgriezties pie savā Kristībā iegūtā spēka un darīt to, ko jums ļauj darīt Kristība un ko Kristība nozīmē. Kristība nekad nekļūst nederīga, ja vien tu nekrīti izmisumā un neatsakies atgriezties pie savas pestīšanas.. Tādēļ mēs nekad neesam bez Kristības zīmes, nedz arī bez tā, ko tā apzīmē. Patiešām, mums pastāvīgi jātiek kristītiem vēl un vēl, kamēr mēs pilnīgi piepildīsim šo zīmi pastarajā dienā” (*The Babylonian Captivity of the Church*; AE, 36:69. lpp.). Plašākai diskusijai sk. *Trigg, Baptism*, 201.–202. lpp.

padebesī padarīja Israēlu par Dieva tautu (1. Kor. 10:1–2). Daudz pilnīgāk attīstīta teoloģija tiek dota 1. Kor. 6:11–20, kur Kristība notiek trīsvienīgā Dieva vārdā, un tā ietekmē attaisnošanu un kristiešu dzīvi. Kristība “par mirušajiem” ir būtisks jautājums, kad Pāvils aizstāv augšāmcelšanos: “Ja jau mirušie augšām necelsies, kam tad kristīties par viņiem (εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν, 1. Kor. 15:29b). Tādējādi diez vai var uzskatīt, ka šai praksei nav nekādas nozīmes.

Johans Gerhards ir izteicis viedokli, ka korintieši nevis kristījās *par* mirušajiem, bet gan *pār* mirušajiem [burtiski: “over the dead” – “pār mirušo”, tulk. piez.], tas ir, veica Kristību pie viņu kapiem, kas norāda, ka baznīca jau bija patvērusies katakombās vai vismaz noturēja dievkalpojumus kapos.³⁶ Šādi slepeni dievkalpojumi būtu bijuši nepieciešami vajāšanu gadījumā, bet nav ziņu, ka korintieši būtu piedzīvojuši vajāšanas. Korintiešu griešanās tiesā norāda, ka viņi bija godīgi pilsoņi (1. Kor. 6:1–6). Svētā Vakarēdiena svinēšana viņiem līdzinājās bakhanālijām, tādēļ tā diez vai notika pazemes ejās; tā notika viņu mājās (1. Kor. 11:20–22). Tas, ka draudzei nepiederoši cilvēki (1. Kor. 14:16 [RVS – *outsider*; latv. tulk. – “vienkāršais draudzes loceklis”, tulk. piez.]) regulāri apmeklēja viņu dievkalpojumus, norāda, ka viņi noturēja dievkalpojumus atklāti un nebaidījās no arestēšanas. Viņi turpināja pildīt pagānu apbedīšanas rituālus (1. Kor. 8:1–9) un, iespējams, piedalījās parastajā sinagogas dievkalpojumā (1. Kor. 12:3). Pāvilam bija daļēji nepieņemamas viņu liturģijas sastāvdaļas, bet šajā vēstulē nekas neliecina par vajāšanām vai bēgšanu uz katakombām, lai noturētu dievkalpojumus pie mirušo ticīgo kapiem. Tik jaunā draudzē varēja būt tikai daži mirušie, tādēļ tur nevarēja būt īpašu kapu tikai kristiešiem. Burtiski “par mirušajiem” ir daudz pieņemamāks tulkojums nekā “pār mirušajiem”. Līdzīgi arī Kristus miesa ir dota “par jums” (τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν), nevis “pār jums” (1. Kor. 11:24).

36 Johann Gerhard, *A Comprehensive Explanation of Holy Baptism and Lord's Supper* (1610), tulk. Elmer Hohle (Decatur, IL: The Johan Gerhard Institute, 1996), 135.–137. lpp. Gerhards uzskaita sešas citas iespējamās nozīmes, iekārtot mirušo mazgāšanu un vecā Ādama nonāvēšanu.

Lai atšifrētu izteikumu “par mirušajiem”, jāvienojas par to, kas ir domāts ar “mirušajiem”. Vai cilvēkus kristīja, ņemot vērā viņu “kritušo dabu” vai gaidāmo nāvi? Citiem vārdiem sakot, vai šie korintieši uztvēra Kristību kā atbrīvošanu no stāvokļa, kurā cilvēks ir nomiris grēkā, vai varbūt viņi atzina Kristības spēku piecelt viņus no kapa? Kristība norādīja uz galīgo augšāmcelšanos, kas būs nākotnē. Tāda bija Pāvila Kristības izpratne, bet šāda izpratne nevarēja būt tiem Korintas draudzes locekļiem, kas skaidri noliedza augšāmcelšanos.

Karls Bārts norāda, ka Kristība par mirušajiem ir “noteikts kristiešu rikojums kalpot saviem tuvākajiem, kuriem vēl nav šīs cerības un kuri šajā ziņā ir miruši”.³⁷ Tomēr šīs Rakstu vietas konteksts nesatur atsauci uz svētdarīšanas darbiem. Viņa skaidrojums, kurā apvienoti dažādi pieņēmumi, ir diezgan komplicēts un nedabisks. Bārts uzskata, ka šie kristieši tika kristīti, lai cilvēki, kas joprojām bija miruši grēkā, varētu tikt pestīti ar viņu liecības palīdzību. 1. Kor. 15. nodaļā ir domāta to cilvēku augšāmcelšanās, kuri patiesi ir miruši, tādā pašā nozīmē, kā bija miris Kristus. Tā kā Kristus tika augšāmcelts, arī mirušie Kristū tiks augšāmcelti. Kāpēc “mirušie” pēkšņi nozīmētu “kritušo dabu” vai “neticīgos”? No tā izrietētu absurds un nepamatots skaidrojums, ka Kristus tika celts augšām no Viņa kritušās dabas. Bārts uzskata Kristību nevis par sakramentu, bet par cilvēka veiktu darbību, un šeit labi iederas viņa ideja par kalpošanu citiem. Bārtam Kristība ir sava veida ordinācija visiem kristiešiem darīt baznīcas darbu.³⁸ Maldīgais pieņēmums, ka Kristība mudina kristīto uz “kalpošanu”, ir populārs pat dažu luterāņu vidū, lai gan tas, iespējams, nav izveidojies Bārta ietekmē.

Vienkāršākais veids, kā saprast šo pantu, ir, ka korintieši patiesībā kristīja pilnvarotos, kas kristījās to mirušo ģimenes locekļu labā, kuri bija miruši pirms Evaņģēlija pasludinājuma dzirdēšanas. Nav iemesla apšaubīt Bisleja-Mareja (*Beasley-Murray*) atzinumu, ka Kristība par mirušajiem nesakrita ne ar vienu no pagānu ticējumiem, bet grieķi vienkārši vairāk cienīja savus mirušos.³⁹ Mirušo vietā veiktajā Kristībā viņi savienoja savu jauniegūto ticību ar agrā-

³⁷ *Church Dogmatics* 4/4: 201. lpp.

³⁸ Turpat.

³⁹ *Beasley-Murray, Baptism*, 192. lpp.

kajiem priekšstatiem par mirušajiem. Saskaņā ar citu ticamu pieņēmumu viņi tika kristīti to katehūmenu vietā, kuri bija miruši pirms katehēzes (kas bija apmācības kurss, lai sagatavotos Kristībai) beigšanas. Gluži saprotams, ka viņi uztraucās par to cilvēku pestīšanu, kuri nomira pirms katehēzes pabeigšanas, un tādēļ kristījās par viņiem.⁴⁰

Donalds A. Kārsons (*Donald A. Carson*) pievēršas 1. Kor. 15:29 skaidrošanas problēmai, to saistot ar mormoņu praksi, jo mormoni tiek "kristīti par mirušajiem".⁴¹ Lai gan Jaunajā Derībā vai agrīno apustulisko tēvu darbos viņš neatrod nevienu citu atsauci uz šo praksi, tomēr viņš pieļauj, ka daži varētu būt kristījušies to savu radnieku vietā, kuri "nomira, pēc tam kad bija uzticējušies Evaņģēlijam un pirms bija kristīti".⁴² Skaidrs, ka tā bija neparasta prakse. Kārsons pieņem reformātu nostāju, ka "kristiešu Kristība ir daļa no šīs personiskās atbildes, un tā ir arī derības apliecinājums".⁴³ Viņa viedoklis, ka šie mirušie jau bija nākuši pie ticības, bet nebija tikuši kristīti, ir līdzīgs, bet ne identisks ar viedokli, ka viņi bija katehūmeni, kas

40 Par norādījumu, ka Kristība tika veikta to katehūmenu vietā, kuri mira, pirms bija saņēmuši savu Kristību, esmu pateicīgs C. S. Mannam (*C. S. Mann*). Bez skaidrām liecībām šī hipotēze šķiet tikpat ticama kā tā, kas aizstāv kristīšanos neticīgo mirušo radnieku vietā. Grūtības, kas baznīcai bija ar ticīgajiem, kuri mira, pirms bija kristīti, tika risinātas, ieviešot tādus jēdzienus kā "vēlēšanās Kristība" (*a baptism of desire*) vai "asins Kristība", kas ir asinsliecinieka nāve. Uz mirušo kristīšanu vai priekšstatiem par Kristību bez ūdens mudina bažas par citu cilvēku likteni. Par Kristības trūkumu mēs runāsim vēlāk, tādēļ tagad mums pie šī jautājuma nav jākavējas. Kristība citu labā vēlāk tika nosodīta, un tā saglabājās tikai herētiskās grupās. Sakramentu sakarā ir izveidojušās daudzas nepareizas paražas, tādēļ mums nebūtu jābrīnās par Kristības par mirušajiem aplamību. Ir labi zināmi gadījumi, ka ir tikušas kristītas veselās ciltis bez pārliecināšanās par viņu ticību. Līdzīgi tikuši kristīti nedzīvi piedzimušie bērni, neticīgie, kas atradās bezsamaņā, un nedzīvi priekšmeti, kā, piemēram, baznīcas zvani. Paraža likt Kristus miesas sakramentu tieši mutē kļuva nepieciešama, kad tie, kas to saņēma rokā, ņēma to līdzī uz mājām kā amuletu. Aplama prakse gandrīz visos gadījumos ir atvasināta no nepareiziem uzskatiem par sakramentu būtību. Tikai dažos no šiem aplamajiem gadījumiem ir pievērsta uzmanība sakramenta saņēmēja ticībai.

41 "Did Paul Baptize for the Dead?", *Christianity Today* 42 (August 10, 1998): 63. lpp.

42 Turpat.

43 Turpat.

mira pirms katehēzes pabeigšanas. Kārsons uzskata, ka Pāvila jautājums par to, kāpēc korintieši tiek kristīti mirušo vārdā, ir retorisks jautājums. Tas ir līdzīgs protestantu jautājumam: kāpēc lūgt par mirušajiem, ja mirušie netiek augšāmcelti? Vai arī, varētu piebilst, – ja viņu dvēseles vairs nepastāv.

Bernards Marī Fušīnī (*Bernard Marie Fushini*) ir aplūkojis šīs strīdīgās perikopes četrdesmit skaidrojumus un dod priekšroku aizvietošanas skaidrojumam, ka korintieši bija izveidojuši Kristībai līdzīgu rituālu, lai pieminētu mirušos.⁴⁴ Arī šis autors nevar izvairīties no skaidrojuma, ka šie mirušie nebija kristieši, bet gan viņu tuvinieki, kas nomira pirms Pāvila atnākšanas. Lai kāda būtu atbilde uz šo jautājumu, mēs pievienojamies Kārsona piesardzīgajam secinājumam: “Mēs patiešām nezinām.” Tomēr ir daudz ticamāk, ka, lai kādi bija tās iemesli, tā tiešām bija vietnieciskā Kristība.

Nepievēršoties jautājumam, cik lielu uzmanību Pāvils pievērsa šai praksei, viņa argumentācija parāda, ka korintieši tika pieķerti darām to, kas bija pretrunā ar viņu skaidri izteikto augšāmcelšanās noliegumu. Šie agrīnie kristieši noliedza augšāmcelšanos, bet ticēja, ka Kristība dāvā grēku piedošanu un, lietojot Lutera izteikumu, “dzīvību un pestīšanu”. Viņi ticēja, ka Kristība patiesībā kaut ko *dara*. Kristība ietekmēja tās saņēmēju pestīšanu, pat ja viņi bija miruši. Ja korintieši, kā Pāvils to vēlējās, būtu aplūkojuši šīs aplamās paražas iemeslus, tad viņi būtu atklājuši, ka šāda kristīšanas prakse apliecina vispārējo augšāmcelšanos. Citiem vārdiem sakot, viņu sludināšana, kas noliedza augšāmcelšanos, bija pretrunā ar viņu sakramentālo Kristības izpratni, kura to apliecināja, pat ja Kristība tika nepareizi praktizēta par mirušajiem. Vārds ir tas, kas nosaka un paskaidro šī sakramenta aprises. Šeit Pāvils norāda uz korintiešu aplamo Kristības praksi (sakramentu), lai labotu viņu kļūdīgo sludināšanu, ka nav augšāmcelšanās (Vārdu). Šeit ir ietverta 1. Kor. 15. nodaļā paustā Kristības izpratne, ka šis sakraments iecel kristīto Kristus nāvē un augšāmcelšanā (sk. īpaši 1. Kor. 15:20).⁴⁵

44 “Those Who Are Baptized for the Dead”, *Catholic Biblical Quarterly* 12 (July, 1950): 260.–276. lpp. un (October, 1950): 379.–388. lpp.; 13 (January, 1951): 46.–78. lpp., (April, 1971): 172.–198. lpp. un (July, 1951): 276.–283. lpp.

45 Bislejs-Marejs plaši apskata šo jautājumu un piekrist, ka šīs Kristības tika

Šim *crux interpretum* jāpievieno beigu piezīme: Ričards E. Demariss (*Richard E. DeMaris*) sniedz pārliecinošus un detalizētus arheoloģiskus un antropoloģiskus argumentus, kas pamato uzskatu, ka Korintas kristieši apvienoja pagānu ticējumus ar nesen iegūto ticību, kristīdamies mirušo vietā.⁴⁶ Korintā bija nostiprinājies grieķu–romiešu mirušo kults. Mirušajiem tuviniekiem tika upurēts un noturēti mielasti. Pie kapiem notika reliģiska rakstura mielasti, kur mirušajiem atstāja barību, un dažreiz tika ziedots arī dzēriens, pa īpašām caurulēm to ielejot kapos. Saprotais, ka šādā vidē korintiešus, kas bija kļuvuši par kristiešiem, joprojām nodarbināja mirušo stāvoklis. Baznīcas vēsturē ir ļoti daudz kristiešu ticējumu, kas ir

veiktas mirušo vietā (*Baptism*, 185.–192. lpp.). Viņš pareizi parāda, ka piemēri no Jēzus sludināšanas un Pāvila rakstiem neliecina par šādas prakses atzīšanu. Galu galā, Dievs nāk kā zaglis naktī. Šim baptistu pētniekam grūtības sagādā tas, ka Kristība šeit ir veikta sakramentāli. Viņš piekrīt Bultmanim, ka “Kristība par mirušiem pārstāv neētisku, nekristīgu sakramentālismu” (turpat, 190. lpp.). Bīsejs-Marejs apgalvo, ka šī ir vienīgā Rakstu vieta, kur Pāvils saredz Kristību kā sakramentu, un ka būtu labāk pieņemt, ka viņš šeit izmanto korintiešu “sakramentālismu”. Tādējādi Bīsejs-Marejs uzskata, ka Pāvils, lai pamatotu savu argumentāciju, piekāpjas divos jautājumos, kam viņš pats patiesībā netic: Pāvils neatzīst ne mirušo kristīšanu, ne arī uzskata Kristību par sakramentu. Bīsejs-Marejs distancējas no Bultmaņa, kurš uzskata, ka Kristība mirušo labā parādīja agrinās baznīcas ticību Kristības sakramentālajam spēkam, kas iedarbojas pat uz mirušajiem. Lai gan Jaunajā Derībā, nemaz nerunājot par Pāvila vēstulēm, nav pat niecīgākās norādes uz to, ka mirušajiem jātiek kristītiem, tomēr šeit atrodam attīstītu Kristības teoloģiju neatkarīgi no tā, kā tā tiek definēta.

Vēl kāda maznozīmīga un grūti aizstāvama iespēja, kuru nav ņēmuši vērā tie, kas noliedz Kristības sakramentālo iedarbību, ir, ka “kristīšana” neattiecas uz sakramentu, bet uz jūdu rituālu, kas lika mazgāties tiem, kuri pieskārušies mirušajiem. Šādā gadījumā šis pants skanētu: “Ja mirušie neceļas augšām, tad kāds mērķis ir jūsu rituālajai mazgāšanai – šī saistība ar “svēto” ir bezjēdzīga, ja vien mirušais ķermenis neceļas augšām.” Tā kā Pāvils attiecībā uz to, ko mēs saucam par Kristību, lieto iniciācijas rituāla valodu, šis pieņēmums mums nav saistošs. (Es esmu pateicīgs, ka daudzus šos jautājumus varēju pārrunāt ar C. S. Mannu, lai gan, kā redzams iepriekš, es vēlāk daudz ko no minētā atradu Johana Gerharda darbos.) Bīsejs-Marejs un Bultmanis pareizi uzskata, ka šeit ir norāde uz sakramentālo iedarbību, lai gan viņi domā, ka korintiešiem nebija taisnība.

46 “Corinthian Religion and Baptism for the Dead (1 Corinthians 15:29): Insights from Archaeology and Anthropology”, *Journal of Biblical Literature* 114 (Winter, 1995): 661.–682. lpp.

saistīti ar senākām pagānu paražām.⁴⁷ Mēģinot veikt savus reliģiskos pienākumus, īpaši attiecībā uz mirušajiem tuviniekiem, korintieši apvienoja pagānu "sakramentālos" rituālus ar nesen iegūtajiem priekšstatiem par Kristību. Demariss pamatoti uzskata, ka Pāvila pieredzētais pie korintiešiem, kas tika kristīti mirušo labā, ir ietekmējis viņa rakstīto Rom. 6:1–11:

"Ja Kristība par mirušajiem nepieciešami ir saistīta ar jautājumu par augšāmcelšanos, kā to norāda 1. Kor 15:29, tad Rom. 6:11 mēs no Pāvila uzzinām, kāpēc tas tā ir: Kristība saista kristieti ar Kristus nāvi un augšāmcelšanos. Varbūt Pāvils ar savu kristoloģisko Kristības konceptu gribēja norādīt, ka korintiešu izpratne par kristīšanos par mirušajiem nenozīmē, ka miršana un augšāmcelšanās ar Kristu attēlo pretējo ceļam no dzīves uz nāvi. Vēstulē, kas bija nosūtīta uz Romu, mēs varam konstatēt, ka Pāvils izsaka vēlēšanos, lai korintieši pārvērtē savu vietnieciskās Kristības teoloģiju. Pāvils nenostājas pret korintiešiem; viņš tikai veikli apgāž viņu teoloģiju ar kājām gaisā."*

Pāvila Kristības teoloģija, tāpat kā to vajadzētu darīt mūsu teoloģijai, atspoguļoja to pasauli, kurā viņš dzīvoja. Vēsturiskās liecības, kuras lieto tādi pētnieki kā Demariss, rekonstruē tā laika vidi, kurā Pāvils formulēja savu teoloģiju, un parāda skaidro Kristības sakramentālo izpratni, kāda bija jau apustuļu laikā. To atzīst pat tādi luterāņu nostājas pretinieki kā baptistu Jaunās Derības pētnieks Bislejs-Marejs. Iespējams, lielākais pretinieks vēsturiskā Jēzus aktualizēšanai mūsdienās – Rūdolfs Bultmanis – saskatīja Pāvila mācības par Kristību spēcīgo sakramentalitāti. Šādas liecības nevar ne-

47 Latvijas pirmiedzīvotāji 12. gs. kā tikko kristīti centās atkristīties, t. i. savu kristību nomazgāt Daugavā. Tas nozīmē, ka šiem jaunkristītajiem bijusi sakramentāla kristības uztvere. "Libieši .. lej uz sevis ūdeni no Daugavas, sacīdami: "Šeit jau mēs kristības ūdeni līdz ar pašu kristietību aizdzenam ar upes ūdeni un, atbrīvojoties no pieņemtās ticības, sūtam to pakal aizbraucošiem sakšiem"" (ILV, 2. gr. 8, lpp. 20). *Lyvones de balneis consuetis egressi Dune fluminis aqua se perfundunt, dicentes: "Hic iam baptismatis aquam cum ipsa christianitate removemus aqua fluminis et fidem susceptam exfestucantes post Saxones recedentes trasmittimus"* (ILV latīņu versija, 2. 8. 22).

* Skatīt 46. apakšpiezīmi.

ņemt vērā tādā reliģiskā situācijā, kurā Kristība tiek praktizēta kā rituāls bez saiknes ar pestīšanu.⁴⁸

Citas Pāvila norādes

Tāpat kā Kristības mazgāšana 1. Kor. 6:11 ir parādīta kā kristiešu draudzes noteicošais faktors, tā Ef. 5:25–27 mazgāšana ar Dieva vārdu dara draudzi svētu:

“Vīri, mīliet savas sievas, tāpat kā Kristus ir mīlējis Savu draudzi, pats nododamies viņas labā, lai to darītu svētu, šķīstot ar mazgāšanu ūdenī caur vārdu, τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, Sev Savu draudzi sagatavodams cienīgu, bez traipa, bez krunkas vai cita tamlīdzīga trūkuma, lai tā būtu svēta un bez vainas.”

Kristība šeit nav parādīta kā individuāls iniciācijas rituāls, bet kā darbība, kas visu baznīcu dara Kristum tīkamu. Tā kā Kristība savieno ar Kristu, kristītie iegūst tās pašas raksturīgās īpašības, kādas ir Kristum. Šajā gadījumā vīri, kas ir kristīti Kristū, savām sievām parāda tādu pašu mīlestību, kādu Kristus parādīja Savai baznīcai, kura ir Viņa līgava.⁴⁹

Līdz ar priekšstatu par mazgāšanos atdzimšana jeb piedzimšana no jauna ir ievērojams Kristības aspekts Jaunajā Derībā. *Augsburgas ticības apliecības* 2. artikuls runā par iedzimtā grēka postošo iedarbību: tas “pazudina un ievēd mūžīgajā nāvē tos, kas neatdzimst caur Kristību un Svēto Garu” (*qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum*). *Mazajā katehismā* Kristības iedarbību Luters skaidro ar vārdu “atdzimšana”, kuru viņš ir pārņēmis no Vulgātas, Tit. 3:5. Šis tulkojums parasti tiek lietots izdevumos angļu valodā. Atdzimšanas ideja *Augsburgas ticības apliecības* 2. artikulā dara Kristību par iniciācijas sakramentu, kas ir nepieciešams rituāls, lai pārietu no vecās dzīves jaunajā. Luterā priekšstati par vecās dzīves beigām un jaunās

48 Luters uzskatīja, ka korintieši “kristījās pie mirušo kapiem par zīmi savai stingrajai pārliecībai, ka mirušie, kuri šeit bija aprakti un pār kuriem viņi tika kristīti, atkal celsies augšā” (AE, 28: 150. lpp.).

49 Bārts nesaskata šajā perikopē norādi uz Kristību. Viņš uzskata, ka patiesā mazgāšana notiek Golgātā un nevis Kristībā (*Church Dogmatics* 4/4: 113.–114. lpp.).

sākumu atklājas viņa lietotajos tēlos par vecā cilvēka nogalināšanu un jaunā cilvēka augšāmcelšanos Kristū (Rom. 6:4). Atgriešanās tiek saprasta saistībā ar nāvi un augšāmcelšanos, ko simbolizē un īsteno Kristības akts.

“Šis darbs jeb ceremonija ir tā, ka kristāmais trīs reizes tiek pagremdēts, lai ūdens pilnīgi apņemtu viņu, un pēc tam atkal izcelts no ūdens. Šīs divas lietas – pagremdēšana ūdenī un izcelšana no tā – norāda uz Kristības spēku un veikumu, kas ir vecā Ādama nonāvēšana un pēc tam – jaunā cilvēka augšāmcelšanās. Gan vienam, gan otram jānotiek mūsos visu šīs dzīves laiku.”⁵⁰

Atdzimšana attiecas tieši uz patieso kristīgās dzīves sākumu Kristībā. To var aizstāt arī ar piedzimšanu no jauna, tas ir, iniciāciju baznīcā. Lai gan Kristība tikai vienreiz aizsāk kristieša dzīvi, tās atjaunojošās īpašības paliek uz mūžu. “Tādējādi kristīga dzīve nav nekas cits kā Kristība, kas, reiz aizsākusies, turpinās dienu no dienas.”⁵¹ Šis uzskats ir pretstatā Romas katoļu uzskatam, kur drīzāk nožēla, nevis Kristība kalpo par patvērumu, kurā kristietis atrod piedošanu.⁵²

Tit. 3:5 tiek lietots gan *Mazajā*, gan *Lielajā katehismā*, lai aizstāvētu priekšstatu par Kristību kā “mazgāšanu atdzimšanai”.⁵³ Šeit jājautā, vai atdzimšana vēstulē Titam atsauca uz to pašu, par ko runā Jēzus sarunā ar Nikodēmu: “..ja kāds neatdzimst ūdenī un Garā..” (Jņ. 3:5). Tit. 3:5 lietotais grieķu vārds *palingenesia* (παλιγγενεσία), kas ir tulkots kā “atdzimšana”, tikpat labi var norādīt uz jaunu radišanu kā uz jaunu dzimšanu jeb atdzimšanu. Tas nozīmē, ka Dievs Kristībā no jauna aizsāk mūsos jaunu radišanu, atjaunojot mūsu dzīvē Svēto Garu. Šie vārdi atspoguļo Svētā Gara darbību 1. Moz. 1:2; Gars tagad Kristībā aizsāk jaunu radišanu. Tit. 3:5 nenozīmē tikai to, ka mēs esam no jauna piedzimuši, bet ka Dievs mūs atkal rada un dara jaunus Kristībā (λουτροῦ πα

50 LK, IV (448. lpp.).

51 Turpat.

52 “Grēki, kas izdarīti pēc Kristības, tiek piedoti ar īpašu sakramentu, ko sauc par atgriešanās, grēksūdzes, Gandarīšanas jeb Izlīgšanas sakramentu” (K BK, 1486. par.).

53 LK, IV (442. lpp.).

λιγγενείας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου – “ar mazgāšanu atdzimšanai un atjaunošanos Svētajā Garā”). Īstajā nozīmē Kristība ticīgajam ir jaunu debesu un jaunas zemes aizsākums.⁵⁴ Tas, ko Dievs dara Kristībā, radot jaunas radības, ir tikpat iespaidīgi kā radišana 1. Mozus grāmatā. Izpratne par Kristību Tit. 3:5 kā Dieva aizsākto jauno radišanu mūsos ar Svētā Gara palīdzību atgādina atdzimšanas izpratni, piemēram, johanniskajā literatūrā.⁵⁵ Runājot par radišanu Kristībā, Luters nelieto Tit. 3:5, bet tādu tēlu kā vecā Ādama slicināšana, lai tā vietā nāktu jaunais attīrītais cilvēks.⁵⁶

Norādes johanniskajā literatūrā

Kristība kā atdzimšana vispilnīgāk Jaunajā Derībā ir parādīta Jāņa sarakstītajos darbos. Amerikāņu protestantu starpā atdzimšana jeb piedzimšana no jauna parasti tiek saprasta kā apzināta izšķiršanās par Kristu. Kristīgās dzīves pamatā ir kāds brīdis, kuru bez grūtībām var atsaukt atmiņā. Klasiskajā reformātu teoloģijā at-

54 Sal. ar Jņ. atkl. 21:1, kur grieķu vārds, kas nozīmē “jauns”, tiek lietots saistībā ar atjaunoto radību: Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν.

55 Pretēji παλιγγενεσία izpratnei kā “atdzimšanai” Reginam Prenteram (*Regin Prenter*) ir stipri argumenti, lai to saprastu kā augšāmcelšanos. Viņš norāda, ka Matejam (19:28), Filonam un Jozefam tā nozīmē augšāmcelšanos: “Tas var nozīmēt tikai to, ka Kristības atdzimšana un atjaunošanās ir patiesās augšāmcelšanās priekšnojauta un sākums” (*Creation and Redemption*, 463. lpp.).

56 Karls Bārts ir pelicis lielas pūles, lai “jaunas radības” tulkojumu lietotu pret sakramentālu Kristības izpratni. Saskaņā ar Bārtu šis viedoklis pamatojas izpratnē, ka “jauna radība” ir jāsaista ar Jņ. 3:5. Mēs piekritam Bārtam, ka pareizais tulkojums ir “jauna radišana” (atkalradišana, *re-creation*) un nevis “atdzimšana” (*re-generation*). Bet viņš secina, ka tā ir atsauce uz to, kas notika Jēzū Kristū un Svētā Gara izliešanā, nevis tajā, ko viņš sauc par ūdens Kristību (*Church Dogmatics* 4/4: 114.–116. lpp.). Bārts būtu varējis lietot to pašu tulkojumu, lai nonāktu pie tieši pretējiem secinājumiem. Lai gan jau atdzimšana ir neizprotama, tomēr jauna radišana ir varenāka. Slavenais baptistu pētnieks Bislejs-Marejs, vairākkārt atsaucoties uz *loutron* (λούτρον, mazgāšana) savā darbā *Baptism in the New Testament*, uzskata to par atsauci uz Kristību un nevis uz to, ko Dievs darīja Jēzū Kristū; tomēr viņš nesaista atdzimšanas procesu ar ūdeni (piem., turpat, 303. lpp.). Domājams, ka Bārta ekseģētiskie secinājumi nav nekas vairāk kā iepriekšpieņēmumi, kas balstīti viņa teoloģiskajā sistēmā, proti, ka Dieva darbība Jēzū Kristū ir vienīgā, kura sniedz atklāsmi.

griešanās tiek uztverta kā Dieva darbs, bet arī personiskai pieredzei ir nozīmīga loma.⁵⁷ Luterāņiem pati Kristība atdzemdina un sniedz jaunu dzīvību (radišana). Kristība nav tikai atdzimšanas iespēja (šādu nostāju varētu pieņemt Kalvins), bet arī tās iemesls.

Jau Jāņa evaņģēlija prologā Dieva bērni tiek saukti par ticīgajiem, kas dzimuši no Dieva (ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν, Jņ. 1:13). Kas ir domāts ar šo dzimšanu no Dieva, tiek plašāk apskatīts sarunā starp Jēzu un Nikodēmu par nepieciešamību piedzimt no augšienes (Jņ. 3:1–12). Nikodēmu brīnumi ir pārlicinājuši, ka Jēzus ir mācītājs, kas nācis no Dieva. Taču Jēzus nevis uzslavē Nikodēmu par viņa nepilnīgajām zināšanām, bet gan māca, ka bez atdzimšanas jeb “piedzimšanas no augšienes” Nikodēms nevarēs atpazīt Dieva valstību, tas ir, Jēzu kā pilnīgu Dieva iemiesojumu. Šķiet, ka evaņģēlists šeit lieto tišu vārdu spēli ar grieķu vārdu *anōthen* (ἀνωθεν), ko var tulkot kā “atkal” vai “no augšienes”, kas Jānim būtu raksturīgāk. Piemēram, Jēzus nāk “no augšienes” (ἀνωθεν, Jņ. 3:31), nevis “atkal”. Atdzimšana patiesībā ir dzimšana, kas nāk no augšienes, tas ir, debesīm. Uz Nikodēma šaubām, vai vecs cilvēks var atkal piedzimt no mātes miesām, Jēzus atbild, ka tā dzimšana, kura ļauj cilvēkiem redzēt, kas Jēzus patiesībā ir, notiek “ūdenī un Garā” (Jņ. 3:5). Šī dzimšana, kuru ietekmējis Svētais Gars, ievieš tās saņēmējus Dieva valstībā. Tie, kas nav pieredzējuši šo dzimšanu, ir miesīgi un joprojām nav Dieva bērni.

Ir bijuši vairāki mēģinājumi noliegt šīs perikopes nozīmīgo saikni ar sakramentu, tādēļ ka tā uzsver Kristību kā visas kristīgās dzīves būtisku sastāvdaļu: “Ja kāds neatdzimst ūdenī un Garā, netikt tam Dieva valstībā!” (Jņ. 3:5). Daži, kas ir sekojuši Kalvina paraugam, ir pieņēmuši vārdu “ūdens” vienkārši par vēl vienu atsauci uz Svēto Garu.⁵⁸ Vēl viens mēģinājums izvairīties no šīs Rakstu vietas sakramentālās nozīmes ir uzskatīt atsauci uz ūdeni par norādi uz parastu, dabisku dzimšanu, uz to ūdeni, kas sievietei noiet tieši pirms dzemdībām. Ir nepieciešams, lai cilvēks vispirms piedzimtu no savas mātes un pēc tam piedzimtu otrreiz no Svētā Gara, kas parasti tiek sa-

⁵⁷ Grenz, *Community of God*, 536.–541. lpp.

⁵⁸ “Tādēļ ar “ūdeni un Garu” es saprotu vienkārši Garu, kas ir ūdens” (*Institutes*, IV. XVI. 25.). Kā norādīts iepriekš, tā domā arī Bārts.

prasts kā apzināta pieredze, kurā indivīds izšķiras par Kristu. Šāds skaidrojums ir nedabisks, jo darbības vārds “piedzimt” parādās tikai vienreiz, un tikai ar grūtībām to var attiecināt uz divām dzimšanas pieredzēm.⁵⁹

Lai gan grieķu vārdi βαπτίζω un βάπτισμα, kuri ir angļu vārdu “es kristu” (*I baptize*) un “Kristība” (*Baptism*) pamatā, netiek lietoti stāstā par Nikodēmu, tie jau ir Jāņa evaņģēlijā pirms šīs vietas. Jāņa Kristītāja persona parādās jau prologā (Jņ. 1:6–8), un viņa kalpošana tiek aprakstīta Jņ. 1:19–34. Stāstam par Nikodēmu tūlīt seko evaņģēlista stāstītais par to, kā Jēzus un Jānis kristīja. Jānis to darija Salimā, jo tur bija daudz ūdens (Jņ. 3:22–30). Jānis, tāpat kā citi Jaunās Derības autori, lieto vārdu “ūdens” attiecībā uz Kristību.⁶⁰ Kur Jānis raksta “ūdens un Gars”, tur *Mazajā katehismā* ir “ūdens un [Dieva] vārds”. Tas izteiksmes, bet ne domas ziņā šķiet tuvāk Ef. 5:26 “mazgāšanai ūdenī caur vārdu”.

Vārds *Baptism* (“Kristība”) nav angļu valodas izcelsmes vārds, kas būtu pārņemts no anglosakšu valodas, bet gan ir pārņemts no grieķu valodas caur latīņu valodu. Mēs lietojam šo vārdu kā *technicus terminus*, lai apzīmētu pirmo sakramentu. Lai gan tas tika lietots jau apustuliskajā baznīcā, tas nebija vienīgais lietotais termins, kas attiecās uz pirmo sakramentu. Lai gan angļu valodā sakraments ar ūdeni tiek saukts vienīgi par Kristību [*Baptism*], Jaunā Derība lieto “ūdeni”, “mazgāšanu”, “jaunu radišanu” un “piedzimšanu no jauna” vai drīzāk “piedzimšanu no augšienes” vai “dzimšanu no Dieva”. Tā, piemēram, savā pirmajā vēstulē Jānis tos, kuru ticība uzvar pasauli, sauc par dzimušiem no Dieva (1. Jņ. 4:5). Viņi ir tie, kas ir iepazinuši Jēzu Kristības ūdenī (1. Jņ. 5:6). Lai kur Jaunajā Derībā parādītos šo vārdu lietojums, var pieņemt, ka autors atsaucas uz Kristību.

Kad Kristība tiek pretstatīta Svētajam Vakarēdienam, kļūst skaidras tās sniegtās unikālās dāvanas. Luteriskās ticības apliecības pie-

59 Bislejs-Marejs atspēko reformātu (ieskaitot baptistus) pieņemto viedokli, ka Kristība ar ūdeni attiecas uz parastu dzimšanu un nevis atdzimšanu. “No augšienes” attiecas uz “ūdeni un Garu”, nevis uz Garu vienu pašu. Viņš piemin arī, ka Kalvina izvēle par labu ūdens kā Gara izpratnei ir pamatota viņa dziļajā nepatīkā pret atgriešanos, kas notiek Kristībā (*Baptism*, 228. lpp.).

60 Ievadam diskusijā par Kristību johanniskajā literatūrā sk. turpat, 216.–242. lpp.

nācīgi atspoguļo Jaunās Derības mācību, ka abi sakramenti sniedz grēku piedošanu. Bet uzskats, ka šie sakramenti savā iedarbībā un lietojumā baznīcā var viens otru aizstāt, norādītu uz to nepilnīgu izpratni.⁶¹

Mazajā katehismā tiek sacīts, ka Kristība dara, ka grēki top piedoti, bet Svētajā Vakarēdienā grēku piedošana tiek dota (MK, IV, V nod.). Lai gan Luteram Kristība aptver visu kristieša dzīvi un piešķir tai tās unikālo raksturu, tā tomēr paliek unikāls iniciācijas rituāls kristiešu kopienā tādējādi, ka to nekad nevar aizvietot ar Svēto Vakarēdienu vai ticību. Kristība ir ienākšanas rituāls Dieva valstībā, un šo lomu nevar piešķirt ticībai. Tā kā kristietis vienmēr ir grēcinieks un svētais, pat dzīves vidū un tās beigās viņš joprojām atrodas iesākumā.⁶² Kristības nepieciešamība un tās attiecības ar ticību tiks apskatītas turpmāk, bet tās katrā ziņā nav samaināmas vietām vai vienlīdzīgas, it kā viena varētu veikt otras funkcijas. Ar Kristības palīdzību Dievs rada un apstiprina ticību, tādējādi Kristība ir pirms ticības. Kristībai piemīt tāda objektivitāte, kurai kristietis var uzticēties, un tā dāvā ticību ar tai raksturīgo pārliecību. Reformātu teoloģijā Kristība ir ticības izpausme: tā nav tikai derība, ko Dievs slēdz ar mums, bet kristītā cilvēka personīga ticības atbilde, ar kuras palīdzību viņš slēdz derību ar Dievu. Tādējādi saskaņā ar šādu viedokli Kristība ir paklausības darbs, kuru dara ticība, un tādēļ patiesībā tas ir cilvēka darbs. Luterāņu teoloģijā Kristība pilnībā ir Dieva darbs. Ja tas tā nebūtu, kristietis nevarētu meklēt pestīšanu Kristībā. Neskatoties uz tās pastāvīgo derīgumu kristiešu un pat no ticības atkritušo cilvēku dzīvē, Kristība paliek pagātnes notikums, pie kura kristietis var un pie kura viņam vajag atgriezties. Tā kā Kristība jebkurā nozīmē ir dzimšana, tā ir vienreizēja un neatkārtojam darbība, kas nodrošina mums mūsu pašreizējo stāvokli kā Dieva bērniem un Kristus, Dieva Dēla, līdzmantiniekiem. Iespējams, ka Pāvils, atsaucoties uz kristiešiem kā Dieva pieņemtiem dēliem, uzskata, ka

61 Karls Bārts saredz Jēzu Kristu kā vienīgo sakramentu un stingri noliedz, ka jebkas cits, ieskaitot Kristību, būtu sakraments. Tā kā Bārtam sakramenti ir tikai baznīcas rituāli bez būtiskas vērtības žēlastības sniegšanā, viņam tie visi ir vienlīdz vērtīgi (*Church Dogmatics* 4/4: 201. lpp.).

62 Sk. Trigg, *Baptism*, 150.–173. lpp.

viņi šo statusu ir ieguvuši ar Kristības palīdzību. Šie kristieši bija ienākuši Dieva ģimenē, un viņiem bija tiesības piesaukt Viņu kā savu Tēvu: “Bet, ka jūs esat Dieva bērni, to Dievs ir apliecinājis, sūtīdams Sava Dēla Garu jūsu sirdīs, kas sauc: Aba, Tēvs!” (Gal. 4:6). Kristība – un nevis Svētais Vakarēdiens – ievēd mūs Dieva ģimenē un sniedz mums Kristus privilēģijas, ka varam vērsties pie Dieva kā mūsu Tēva. Kristieša tiesības saukt Dievu par savu Tēvu un piedalīties pilnos baznīcas liturģiskajos rituālos nav tikai dogmatisks secinājums, bet to apstiprina agrīnās baznīcas prakse, kas katehūmeniem deva *Mūsu Tēvs* lūgšanas vārdus tikai pēc viņu kristīšanas. Tad viņiem pirmo reizi tika atļauts liecināt un piedalīties baznīcas lielākajā mistērijā – Svētajā Vakarēdienā. Luteram nekad nepietrūkst vārdu, lai aprakstītu Kristības bagātās dāvanas: “Šīs dāvanas ir tik neizsakāmi bagātīgas, ka pārsniedz visu saprašanu, un cilvēka muļķīgā daba, to visu pārdomādama, sāk šaubīties, vai tā varētu būt patiesība.”⁶³ Nevis Kristība *uzliek par pienākumu* kristītajam saņemt Svēto Vakarēdienu, bet, pateicoties Kristības iedarbībai, viņam tagad ir tiesības tajā piedalīties.

18. gadsimta racionālisti saglabāja reformātu uzskatu, ka Kristība ir uzņemšana ārējā un redzamā baznīcas sadraudzībā, nevis patiesa garīgo svētību sniegšana.⁶⁴ Pamatojoties uz šādiem uzskatiem, viņi varēja atrast zīdaiņu Kristības attaisnojumu, jo bērni, kas kristīti baznīcā, pateicoties šai piederībai, vēlāk, kad būs pieauguši, var nākt pie ticības.⁶⁵ Šāds uzskats vienā vai otrā veidā kļūst nepieciešams tur,

63 LK, IV (444. lpp.). Ādolfs Filipi (*Adolf Philippi*) apgalvo, ka Kristība ir visiedarbīgākā [Dieva] vārda forma (*Kirchliche Glaubenslehre*, 5. sēj., 220. lpp.).

64 Kalvins īpaši noliedz jebkādu Kristības glābjošo nozīmi: “Nē, vienīgā šķīstīšana, ko apsola Kristība, ir aplsacīšana ar Kristus, kuru attēlo ūdens, asinīm, jo ūdens atgādina par attīrīšanu un mazgāšanu” (*Institutes*, IV. XV. 2.). Luterāņu teoloģijā Kristus ir atrodams Kristības ūdenī, un reformātu teoloģijā mūsu skatījums tiek pārnests no Kristības ūdens uz Kristu.

65 Tā uzskatīja ietekmīgais 19. gadsimta teologs Frīdrihs Daniels Ernsts Šleiermahers (*F. D. E. Schleiermacher*): “Zīdaiņu Kristība ir pilnīga Kristība tikai tad, kad ticības apliecināšana, kas seko pēc apmācības, tiek uzskatīta par aktu, kurš to pabeidz” (*The Christian Faith*, izd. H. R. Macintosh un J. S. Stewart, 2 sēj. [New York: Harper & Row, 1963], 2: 633. lpp.). Racionālists un Šleiermahera laikabiedrs Jūlijs Augusts Ludvigs Vegšeidars (*J. A. L. Wegscheider*) saprata kristietību kā kognitīvu zināšanu un pieprasīja, lai tie, kas ir kristīti, būdami bērni, paši nosaka, vai

kur Kristības teoloģija ir tikusi vājināta. Līdzīgs uzskats bija pazīstams jau viduslaikos, kad nožēla nozīmes ziņā aizvietoja Kristību.⁶⁶ Apgaismības laikmeta racionālisti protestantiskajā Eiropā diez vai bija sakramentalisti šī vārda īstajā nozīmē, bet, lai zīdaiņu Kristībai būtu kāda nozīme, viņi pieprasīja konfirmācijas rituālu. Lai gan sakramentālā viduslaiku baznīca un pēcapgaismības laika protestantisms sakramentu izpratnē bija ļoti tālu viens no otra, viņi bija vienprātīgi, ka Kristībai pašai par sevi ir raksturīga nepietiekamība. Kristība gan ievēd kristīto baznīcas sadraudzībā, bet tā nav baznīca, kas ir uztverama tikai kā tādu personu apvienība, kuru piederību tai var mērīt ar socioloģiskiem kritērijiem. Drīzāk gan Kristība ievēd ticīgo tādā baznīcā, kuru ir atpircis Kristus (Ef. 5:25) un kurā visas Dieva dāvanas, ko Dievs ir devis Kristum, kļūst par kristītā īpašumu. Luters runā par Kristību kā par baznīcas robežu novilcēju, bet tie, kam nav ticības, pieder pie viltus baznīcas. Viņš piemin Ismaēlu, kas varēja lepoties ar apgraizišanu, bet nepiederēja pie patiesās baznīcas.⁶⁷

Lai gan dažās aprindās ir pieņemts runāt par piederības līmeņiem baznīcā (piemēram, kristītie, iesvētītie, komunikāti), tomēr Jaunā Derība un luteriskās ticības apliecības par baznīcas locekļiem atzīst tikai kristītos. Baznīca, kuru Kristus ir atpircis un mazgājis Kristībā, ietver vīrus un sievas, bērnus un vecākus, vergus un viņu kungus (Ef. 5:21–6:9). Attiecībā uz baznīcas dāvanām starp viņiem nav atšķirības. Baznīca ir tikai tur, kur tiek pasludināts Kristus Evaņģēlijs, tiek veikta Kristība un svinēts Svētais Vakarēdiens.

Kristība un Svētais Vakarēdiens arī atšķiras viens no otra atbilstoši tam, kā tie īsteno to pašu mērķi, sniedzot baznīcai grēku piedošanu. Tāpat kā Kristība kristieša dzīvē paliek pagātnes notikums, lai gan tās iedarbība un augļi vienmēr ir ticīgajam tagadnīgi, tā dara kristīto par līdzdalībnieku arī *pagātnes vēsturiskajos* notikumos: pestīšanā, Kristus krustā, augšāmcelšanā, debesīs uzņemšanā un sēdēšanā pie Dieva labās rokas. Kristieši ir aprakti un augšāmcelti ar Kristu tāpat kā vēsturiskajos notikumos pagātnē.

viņi grib pievienoties kristiešu kopībai. Sk. Barth, *Church Dogmatics* 4/4: 188. lpp.

66 Oberman, *Luther*, 231. lpp.

67 Trigg, *Baptism*, 56.–58. lpp.

Tādēļ Pāvils var teikt, ka viņi ir miruši grēkam, bet dzīvo Dievam Kristū (Rom. 6:10–11). Viņi saņem Kristus nāves un augšāmcelšanās augļus, jo ar Kristības palīdzību viņi ir kļuvuši tajos līdzdalīgi. Evaņģēlija pasludinājuma saturs ir Kristus nāve un augšāmcelšanās, bet Pāvils un arī citi Jaunās Derības autori māca, ka tikai Kristībā ticīgais līdz ar nāvi nonāk kapā un ar augšāmcelšanos ceļas no tā. Šajā jaunajā dzīvē, kas tiek dota ticīgajam, īstajā nozīmē izpaužas Kristus nāve grēka dēļ un Viņa augšāmcelšanās pie Dieva, kā arī vispārējās augšāmcelšanās aizsākums. Augšāmcelšanās varēja tikt noliegta Korintā tādēļ, ka pēdējo dienu augšāmcelšanās tika sajaukta ar to, kas notiek Kristībā. Tās nebija divas *dažādas* augšāmcelšanās, bet augšāmcelšanās Kristībā bija daļa no Kristus augšāmcelšanās, un tā bija beidzamā. Svētais Vakarēdiens pamatojas krustā, bet tas arī ienes Kristus nāvi un izpirkšanu draudzes ticības dzīvē. Pāvilam ēšana un dzeršana ir Kristus nāves pasludinājums (1. Kor. 11:26). Kristība iesviež ticīgo atpakaļ pagātnē, bet Vakarēdiens dara ticīgajam Kristus izpirkšanu aktuālu šodien. Tā kā Kristība dara ticīgo par Kristus un Viņa izpirktās baznīcas daļu, baznīcas Kristības liturģijā nevajadzētu būt nekam tādām, kas norādītu, ka draudzes locekļi ir tie, kuri uzņem kristīto *savā* baznīcā. Mācītājs, kas kristī, neaizvieto kādu apvienību, draudzi vai kopību, bet gan Kristu. Ja rodas iespaids, ka Kristība ir nevis vienīgi Kristus, bet draudzes veikta darbība, tas iznīcina priekšstatu, ka baznīca ir debesīs balstīta realitāte un ka Kristība sniedz debesu svētību.⁶⁸

Tikai tad, ja tiek konstatēts, ka Kristība ir baznīcas kā līdzīgi domājošu cilvēku apvienības veikta vai arī darbība, ko ticīgais īsteno ar savas gribas palīdzību, var runāt par atkārtotu kristīšanu. Galvenās konfesijas, protams, izņemot dažas baptistu grupas, ir vienisprātis, ka tie kristītie, kas pāriet no vienas konfesijas otrā, nav jākristī vēlreiz, lai gan Romas katoļi ir bieži izdarījuši izņēmumus, veicot

68 Var apšaubīt Kristības norises noslēguma vārdus: “Mēs aicinām tevi Tā Kunga ģimenē. Mēs uzņemam tevi (jūs) par Kristus miesas locekli (locekļiem), tā paša Debesu Tēva bērnu (bērniem), lai tu (jūs) strādātu ar mums Viņa valstībā” (*Lutheran Worship*, 204. lpp.). Vai tie tiešām ir citi kristieši, kas aicina kristīto Dieva valstībā? Doma, ka mēs esam kristīti, lai strādātu kopā ar citiem ticīgajiem, var radīt izkropļotu priekšstatu par to, kas ir baznīca.

apstākļu nosacītu Kristību.⁶⁹ Atkārtoti tiek kristīti tikai tie, kas ir kristīti tādās baznīcās, kurās Trīsvienības apliecinājums neietilpst šīs baznīcas publiski paziņotajā apliecinājumā. Tā gan patiesībā nav pārkristīšana. Baznīcas, kas nav kristīgas Jaunās Derības nozīmē, nedrīkst kristīt.

Pastorālajā praksē problēma rodas tad, kad mācītājs nevar droši noskaidrot, vai Kristība ir īstenībā notikusi. Šāda situācija var rasties sliktas atmiņas vai nepilnīgu ziņu dēļ. Šādos gadījumos Kristība ir jāveic *bez* jebkādiem nosacījumiem. Luteru iebildumi pret pārkristīšanu ir vērsti tieši pret anabaptistiem, kas uzskatīja, ka Kristība bērībā ir nederīga.⁷⁰ Kristība atšķirībā no Dieva vārda pasludinājuma un Vakarēdiena sniedz drošību par to, ka kristītais ir iekļauts Dieva pestīšanas darbā. Gadījumos, kad trūkst pārbaudāmu ziņu un pārliecības par to, vai Kristība ir notikusi, diez vai cilvēku var pārliecināt par viņa iekļaušanu Kristū.

Šī nedrošība par pestīšanu nav mazāka kā varēja sagaidīt no reformātu un Šleiermahera (kas bija tikpat ietekmīgs 19. un 20. gadsimtā kā Luters un Kalvins 16. un 17. gadsimtā) uzskatiem, ka pašā Kristības notikumā ir ietverti tās augļi. Kalvins uzskatīja, ka Gars darbojas atšķirti norisē, kas ir paralēla Kristībai, bet nevis pašā Kristībā. Lai aprakstītu Gara darbību, Kalvins lieto vārdu “apgaismošana”. Šleiermaheram glābjošā darbība ir piesaistīta kopienai.⁷¹ Pilnīgā pretstatā tam un mūsu dvēseļu atvieglošanai luteriskās ticības apliecības pestīšanas augļus saista ar Kristību.

69 “[Romas katoļu] baznīca uzskata par derīgu Kristību, kuru veicis citas konfesijas garīdznieks. Apstākļu nosacīta Kristība tiek veikta, kad ir šaubas par iepriekšējo Kristību vai kristāmās personas stāvokli” (*Robert C. Broderick, Catholic Encyclopedia*, 65. lpp.).

70 Trigg, *Baptism*, 85. lpp.

71 “Kristība kā baznīcas veikta darbība vienkārši nozīmē tādu gribas darbību, ar kuras palīdzību baznīca pieņem cilvēku savā sadraudzībā; bet, tā kā tai ir dots Kristus iedarbīgais apsoliņš, Kristība vienlaikus ir Dieva attaisnojošās darbības veids, ar kuru cilvēks tiek pieņemts Kristus dzīvajā sadraudzībā” (turpat, 619. lpp.). Papildu diskusiju par šo jautājumu sk. nodaļā “*Baptism a True Means of Grace*” Pīpera (*Pieper*) grāmatā *Christian Dogmatics*, 3: 263.–275. lpp.

VAI KALPOŠANA IR KRISTĪBAS REZULTĀTS?

Gan no vēsturiskās, gan no konfesionālās perspektīvas parasti nav bijis iemesla aplūkot kalpošanu kopā ar Kristību. Bet pēdējā laikā arvien biežāk tiek uzsvērts, ka Kristība ir kalpošanas amata pamatā.¹ Šīs pretenzijas ir tikušas izmantotas kā mācītāju sieviešu ordinācijas pamatojums. Argumenti, kas kalpošanu atvasina no Kristības vai no ticības, būtībā ir vienādi. Kalpošana tiek uzskatīta vienīgi par Gara svētdarīšanas darbu, kas ar Kristības palīdzību tiek veikts ticīgā cilvēka dzīvē un uz ko var pretendēt vai vismaz tiekties visi.² Karls

1 David L. Bartlett (*Ministry in the New Testament*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1993) argumentē tieši šādi, lai parādītu, ka baznīcai nav vajadzīga ordinēta garīdzniecība. Viņš atzinīgi novērtē kādu mūsdienu Romas katoļa izteikumu, kas ordinācijas pamatus meklē Kristībā (turpat, 12.–14. lpp.). “*Lumen Gentium*”, kas pieņemta Otrajā Vatikāna koncilā 1964. gada 21. novembrī, 2. nodaļā (*Dieva tauta*) teikts, ka tauta, pateicoties tās ķēnišķīgajai priesterībai, piedalās Eiharistijas upurēšanā. Tālāk ir teikts, ka, ar Kristības palīdzību iekļautiem baznīcā, “uzticīgajiem, pateicoties Kristībā iegūtajām īpašībām, tiek uzticēta kristiešu reliģiskā kalpošana” (*Vatican Council II: The Conciliar and Post-Conciliar Documents*, red. Austin Flannery [Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1975], 361. lpp.). Otrais Vatikāna koncils 1965. gada 18. novembrī pieņēma *Dekrētu par laju apustulisko kalpošanu* (*Apostolicam Actuositatem*), kas runā par laju apustuliskās kalpošanas principiem un tās īpašajiem pienākumiem, kā arī tiem pienākumiem, kuri lajiem ir kopīgi ar priesteriem un bīskapiem. Laju apustuliskā kalpošana ir saistīta ar misijas darbu, un noteiktos apstākļos laji var veikt priesteru darbu, mācot kristīgo doktrīnu (turpat, 766.–792. lpp.). Laju apustuliskās kalpošanas pamatā ir ķēnišķīgā priesterība, kas ir pieminēta tādās Rakstu vietās kā 1. Pēt. 2:4–10 un Ef. 4:16. Lai gan šīs un citas Rakstu vietas varētu norādīt uz saikni starp Kristību un laju apustulisko kalpošanu, *Dekrētā par laju apustulisko kalpošanu* trūkst atsauci uz šīm Rakstu vietām.

2 John N. Collins ir uzrakstījis monumentālu darbu, diskutējot par to, ka kalpošana ir kopīga visiem kristiešiem (*Diakonia: Reinterpreting the Ancient Sources* [New York: Oxford University Press, 1990]). Viņa darbs tika saīsināts par *Are All Christians Ministers?* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992). Tajā viņš izvirza šādas pretenzijas: “Valdošā interpretācija, kas ir izaugusi no modernajiem [*English Bible*] tulkojumiem, apgalvo, ka svētie dara kalpošanas darbu. Tas ir ciešā saskaņā ar mūsdienu skatījumu, kas pamudinājis uzrakstīt šo grāmatu, – ka visi kristieši ir kalpotāji [*ministers*, arī: “mācītāji”, tulk. piez.], tāpēc ka viņi ir tikuši

Bārts pat apgalvo, ka Kristība ir ordinācija. Lai gan daudzi protestanti, ieskaitot dažus luterāņus, nesaskata, ka kalpošanas amats ir šķirts no kristieša statusa, būtu grūti atrast daudz cilvēku, kas būtu tik pavisam, lai Kristību pielīdzinātu ordinācijai. Tā kā Bārtam tikai Jēzus Kristus ir uzskatāms par sakramentu, atšķirība starp baznīcas rituāliem, ieskaitot Kristību un ordināciju, ir nenozīmīga.³ Var šķist dīvaini, ka kalpošanas uzskatīšana par Kristības iedarbību vai dāvanu norāda ne tikai uz nepareiziem uzskatiem par kalpošanu vai ordināciju. Vēl ļaunāk, tas lielais darbs, ko šis sakraments tiešām paveic, piemēram, grēku piedošana un miršana ar Kristu, vairs netiek atzīts par pietiekamu dāvanu ticīgajam un tiek uzskatīts par nenozīmīgu. Lai gan ordinācija un kalpošana ir svarīgas, tās nevar aplūkot tādā pašā garīgajā statusā kā Kristību. Jau viduslaikos attiecībā uz garīgo dāvanu iedarbību ordinācija tika uzskatīta par daudz nozīmīgāku nekā Kristība. Tādējādi modernie mēģinājumi saskatīt attiecību no Kristības uz kalpošanu un izveidot saikni starp abām nav nekas jauns. Luters raksta, ka Kristības sniegtās svētības ir neizsakāmi bagātīgas (LK, IV (444. lpp.)), bet tās *nepadara* Kristības saņēmējus par mācītājiem! Mācītāja kalpošana ir par svētību citiem un nevis pašiem mācītājiem: “Lai mēs šo ticību iegūtu, ir iedibināts garīgais amats Evaņģēlija mācīšanai un sakramentu izdalīšanai.”⁴

Tomēr sieviešu ordinācijas aizstāvji šādas prakses atbalstam ir minējuši argumentus, kas dīvainā kārtā ir līdzīgi Bārta argumentiem. Īsi sakot, Kristība tiek uzskatīta par šādas kalpošanas pamatu, un tādējādi tā visiem kristītajiem, gan vīriešiem, gan sievietēm, ļauj

kristīti ar nosacījumu kalpot” (turpat, 22. lpp.). Šādu uzskatu atbalsta arī daudzi modernie komentāri, to skaitā Karla Bārta dēla Markusa Bārta (*Markus Barth*) komentāri (*Ephesians, The Anchor Bible*, 34. sēj. [Garden City, NY: Doubleday, 1974]). Tas ir raksturīgs arī baptistu teoloģijai.

3 “Bet visi tie, kas kristīti kā kristieši, ir *eo ipso* konsekrēti, ordinēti un nodoti kalpošanai baznīcā” (*Church Dogmatics* 4/4: 201. lpp.). Plašākai diskusijai par Bārta uzskatiem ir atvēlēta atsevišķa nodaļa.

4 ATA, V (42. lpp.). KBK ir teikts, ka konfirmācija jeb iestiprināšana īpaši piepilda Kristību, iespējš neizdzēšamu zīmi un pilnveido Svētā Gara dāvanu (1304. par.). Grēku nožēla jeb gandarīšana [*penance*] ir domāta tiem, kas ir “zaudējuši Kristības žēlastību, kā arī kaitējuši baznīcas vienotībai” (turpat, 1446. par.). “Ar iestiprināšanas sakramenta palīdzību kristītie tiek daudz pilnīgāk saistīti ar baznīcu un tiek apveltīti ar īpašu Svētā Gara spēku” (*Lumen Gentium*”, 361. lpp.).

kalpot par mācītājiem. Kalpošana tagad tiek uzskatīta par kristīgās ticības, kas ir pamatota Kristībā, realizāciju. Mūsu ticības apliecības atsevišķi aplūko doktrīnas par kalpošanu un Kristību un nesaredz starp tām nekādu nepieciešamu saikni. Izņēmums, protams, ir priekšstats, ka kalpošanas amats ir atbildīgs par sakramentu, tai skaitā Kristības, pasniegšanu. Tie, kas ir kristīti, ar Kristības palīdzību nekļūst par mācītājiem.

Tomēr Bārts Kristību uztver kā ordināciju kalpošanai [*ministry*]. Tādējādi tā padara visus kristiešus par kalpotājiem [jeb “mācītājiem” – *ministers*, tulk. piez.]. Šāda domāšana ir īpaši populāra dažu luterāņu vidū, it īpaši to vidū, kas meklē teoloģiskus pamatojumus sieviešu ordinācijai. Tomēr šai argumentācijai nav izstrādāts pietiekami spēcīgs dogmatisks un ekseģētisks pamatojums, jo netiek pieminēts Bārts, kam šāds uzskats bija būtisks. Deivids Bartlets, kura grāmatu ir publicējusi luterāņu izdevniecība, saskata ordināciju kā Kristības paplašināšanu: “Mācītāja kristīšana nodrošina viņam šo identitāti, ko ordinācija tikai izvērs.”⁵ Šis apgalvojums izvirza jautājumu par to, kā ordinācija atšķiras no konfirmācijas, kas ir pamatota Kristībā. Minētais viedoklis, kas atgādina Bārta uzskatus, ne tikai pieļauj jebkurai kristītai personai kļūt par mācītāju, bet arī atceļ patiesās atšķirības starp lajiem un garīdzniekiem. Sievietes, kas saņem ordināciju, tikai izmanto tās privilēģijas, kuras viņas jau ir ieguvušas Kristībā. Tādējādi patiesībā viņas no ordinācijas nav ieguvušas neko, kas viņām jau nepiemistu, pateicoties Kristībai. Ordinācija īstenībā tiek saprasta kā Kristības apliecināšana vai kā tās dāvanu pastiprināšana. Nav brīnums, ka dažas sievietes, kas kalpo par mācītājām, uzskata šādu viedokli par neatbilstošu un nepievilcīgu. Savā cīņā par ordināciju viņas diez vai ir ieguvušas kaut ko vairāk par publisku atzinību attiecībā uz to, kas viņām bija jau no Kristības. Ja visi kristieši savā Kristībā kļūst par mācītājiem, ordinācija pārvēršas par lieku un nevajadzīgu rituālu. Bartleta argumentācija ved tieši šādā virzienā.

Tā kā sievietes kalpo par ordinētām mācītājām gandrīz visās galvenajās protestantu baznīcās, ieskaitot ar tradīcijām saistītās baznīcas, kas pieder Pasaules Luterāņu Federācijai un Anglikāņu apvienībai (*Anglican Communion*), šādas prakses pamatojuma atrašana ir

5 Bartlett, *Ministry*, 187. lpp.

strīdus jautājums. Audzēkņu uzņemšanas rādītāji semināros liecina, ka vienas vai divu paaudžu laikā sievietes mācītājas var kļūt par vairākumu dažās baznīcās, ieskaitot luterāņu baznīcas, un mācītāja kā vīrieša tēls varēs attiekties uz dīvaino vēsturisko pagātņi. Pieaugot mācītāju sieviešu skaitam, var mazināties interese par kalpošanu kā atvasinātu no Kristības. Tomēr baznīcas, kas tagad neordinē sievietes, var piedzīvot, ka šo strīdu par attiecībām starp Kristību un kalpošanas amatu turpinās sieviešu ordinācijas atbalstītāji.

Nevajadzētu palaist garām apstākli, ka sieviešu ordinācija luterāņiem, tāpat kā anglikāņiem (episkopāliem), ir tikai nesens jauninājums. Ne luterāņu vai anglikāņu baznīcās, kuru eklesiālais mantojums ir nācis no Romas, ne arī Austrumu pareizticīgajā baznīcā, kur pat nepieļautu diskusiju par šo jautājumu, nepastāv ilga vēsturiska teoloģiskā tradīcija, kas atbalstītu šo paražu. Gandrīz divdesmit gadsimtus *katoliskās* tradīcijas baznīcas neordinēja sievietes par priesteriem vai mācītājām.

Lai gan 1938. gadā Norvēģijas valdība bija pirmā, kas deva oficiālas pilnvaras sieviešu ordinēšanai, tomēr pirmā sieviešu ordinācija šajā valstī notika 23 gadus vēlāk, 1961. gadā. Citas skandināvu un vācu baznīcas sekoja šim paraugam, un 1970. gadā Ziemeļamerikā tika ordinēta pirmā sieviete. Sākotnējā pretestība sieviešu ordinācijai ir zudusi, un tajās baznīcās, kas atbalsta šo praksi, spēcīga opozīcija tai vairs netiek pieļauta. Mācītāji, kas nevēlas ordinēt sievietes, vienkārši nevar kļūt par bīskapiem vai profesoriem vai ieņemt kādu citu nozīmīgu amatu. Pievēršoties jautājumam par sieviešu ordināciju, ir jāatceras, ka šī prakse sākotnēji tika aizsākta ar valdības dekretu un ka teoloģiskie argumenti, ieskaitot Kristību kā ordinācijas pamatu, sekoja tikai vēlāk. Ziemeļamerikā valdība neiejaucās šajā jautājumā, bet dažu Bībeles citātu skaidrojums tika veidots tā, lai tas būtu piemērots feminisma filozofijai. Baznīcās, kas tagad veido Evaņģēliski luterisko baznīcu Amerikā, lēmums ordinēt sievietes tika pieņemts stingri teoloģisku iemeslu dēļ, kur tika izmantoti arī ar Kristības doktrīnu saistīti argumenti.⁶ Balsojot par sieviešu or-

6 To teoloģisko un ekseģētisko argumentu, kas noveda pie sieviešu ordinācijas Amerikas luterāņu baznīcā un Luterāņu baznīcā Amerikā, kuras tagad veido Evaņģēliski luterisko baznīcu Amerikā, aprakstu sk. *David P. Scaer*, "May Women

dināciju Amerikas luterāņu baznīcā, daudzus šie argumenti nepārliecināja, un šis lēmums tika pieņemts ar nelielu balsu vairākumu. Lai gan minētais jautājums vairs nav debatējams Pasaules Luterāņu Federācijai piederošo baznīcu vidū, tas joprojām ir nevienprātības cēlonis starp dažām baznīcām, kas saistītas ar Misūri sinodes luterāņu baznīcu Internacionālajā luterāņu konferencē. Neskatoties uz oficiāliem paziņojumiem, aicinājumi ieviest sieviešu ordināciju nav rimuši. Līdzīga situācija pastāv Romas katoļu baznīcā. Neskatoties uz Jāņa Pāvila II enciklikām pret šo praksi, vairākums amerikāņu bīskapu, priesteru un laju nesaskata nekādas grūtības, lai ordinētu sievietes par priesteriem.

Kristībā pamatotie argumenti par sieviešu ordināciju labākā gadījumā ir eksegētiski izgudrojumi, un daži šīs prakses aizstāvji tos atzīst par nepietiekamiem.⁷ Tādēļ gan šie argumenti nav zaudējuši pievilcību, īpaši to vidū, kas saredz kalpošanas amatu kā sava veida atvasinājumu no visu ticīgo vispārējās priesterības. Ideja par vispārējo priesterību nesniedz kalpošanas amata pamatojumu, bet tas bija nozīmīgs arguments, pūloties iegūt atbalstu sieviešu ordinācijai. Tādējādi, ja jau kalpošanas amats ir atvasināms no vispārējās priesterības, kāda tā parādās kristīgā draudzē, tad nav pamatota iemesla liegt citādi pilnvērtīgiem kristiešiem, ieskaitot sievietes, kļūt par mācītājiem. Šis arguments iegūst papildu spēku, jo atsauc uz ķēnišķīgo priesterību (1. Pēt. 2:9) tiek ņemtas no vēstules, ko daudzi pētnieki uzskata par Kristības sprediķi.⁸ Protams, šāds arguments pieņem, ka priesterība, kas tiek iegūta Kristībā, ir identiska ar kalpošanas amatu. Šādu domāšanu diez vai var pamatot ar 1. Pētera vēstuli, kur baznīca ir atšķirta no garīdzniecības (1. Pēt. 5:1–3).⁹ Pēteris ir līdz-

Be Ordained as “Pastors”?, *The Springfielder* 36 (September, 1972): 89.–109. lpp.

7 Sk. *Daphne Hampson, Theology and Feminism* (Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990), 26.–27. lpp. Šī pārliecīgā un aizrautīgā sieviešu ordinācijas aizstāve apgalvo, ka tai vīrieša un sievietes vienlīdzībai, ko var atrast Gal. 3:27–28, pats Pāvils runā pretī 1. vēstulē korintiešiem, jo šeit viņš izsakās par vīrieti kā sievas galvu un sievietes klusēšanu.

8 Diskusiju par 1. Pēt. kā Kristības sprediķi sk. *J. N. D. Kelly, A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (New York and Evanston: Harper & Row, 1969), 16.–20. lpp.

9 1. Pēt. 5:1–5 ir atrodama diskusija par garīdzniekiem un kalpošanu; *Kelly,*

prezbiteris (ὁ συμπρεσβύτερος, 1. Pēt. 5:1 [latv. tulk. “arī būdams vecākais”; “līdzvecālais”, angļu val. – *fellow elder*, tulk. piez.]) līdzās citiem prezbiteriem (πρεσβύτεροι [latv. – “vecākie”; “vecājie”, angļu val. – *elders*, tulk. piez.]). Runājot mūsdienu valodā, viņš ir mācītājs līdzās citiem mācītājiem. Prezbiteris Jaunajā Derībā ir tas pats, ko mēs šodien saucam par mācītāju. Līdz ar citiem kristiešiem Pēteris ir pestīšanas līdzmantinieks, bet visi kristītie nekādā ziņā nav līdzmācītāji kopā ar viņu. Turklāt ne šeit, ne kādā citā Jaunās Derības vietā nav norādīts, ka agrīnie kristieši uzskatīja Kristību par līdzvērtīgu ordinācijas ceremonijai kalpošanas amatam, lai gan Bartlets izvirza šādas pārspīlētas pretenzijas bez pierādījumiem vai argumentiem. Nešķiet, ka viņam būtu zināmi Bārta uzskati, kas vismaz būtu pievienojuši viņa argumentiem īpašu nozīmi vai prestižu.

Debatēs pret sieviešu ordināciju luterāņi tradicionāli ir lietojuši argumentus, kas balstīti radīšanas kārtībā, ar kuras palīdzību Dievs ir piešķīris vīrietim un sievietei dažādas funkcijas. Pēc šīs kārtības, konkrēti kvalificēti vīrieši – nevis sievietes – var kļūt par mācītājiem. Sekojot argumentācijai, kurā kalpošanas amats tiek atvasināts no Kristības, ar Kristus atnākšanu kristītājiem ir atcelta radīšanas kārtība, un tādējādi ir atcelti radīšanas kārtības veidotie šķēršļi, kas liedza sievietēm ordinēties.¹⁰ Šāda argumentācija atgādina seno gnosticismu, kas uzskatīja grēku izpirkšanu par samaitātās radīšanas problēmas atrisinājumu. Tās baznīcas, kas tagad pieder pie Evaņģēliski luteriskās baznīcas Amerikā, aizstāvēja uzskatu, ka kristītie kristieši ir vienlīdzīgi jebkurā ziņā, ieskaitot tiesības kļūt par mācītājiem. Nav skaidrs, vai šis arguments pieņem, ka Kristība padara visus par mācītājiem, kā uzskatīja Bārts, vai vienkārši piešķir katram tiesības par tādu kļūt, bet šādas argumentācijas iznākums ir vienāds: sievietes var tikt ordinētas. Tā kā luterāņiem trūkst vienprātīga viedokļa par kalpošanas amatu, šajā diskusijā ir radies papildus apjukums, kas ir

Epistles of Peter and Jude, 99.–102., 195.–199. lpp.

10 Hampsona (*Hampson*) noraida domu, ka Sv. Pāvilam būtu kāda nojausma par vienlīdzību, kas atceļ radīšanas kārtību. Jaunās Derības teksti, kas runā par sievietes pakļautību vīrietim, ir balstīti radīšanas stāstā, kurš viņai pēcdarvinisma laikmetā vairs neder (*Theology and Feminism*, 27. lpp.).

nācis par labu sieviešu ordinācijas aizstāvjiem.¹¹ Šis nostājas aizstāvji arvien stipri, pat diezgan pārliecinoši paļaujas uz Gal. 3:27–28: “Jo jūs visi, kas esat kristīti Kristus vārdā, esat tērpušies Kristū. Tur nav ne jūda, ne grieķa, nav ne kalpa, nedz svabadā, tur nav ne vīra, ne sievas, jo jūs visi esat viens Kristū Jēzu.”¹² Kā atzīst pat daži sieviešu ordinācijas aizstāvji, ir aplami meklēt kalpošanas (vīriešu vai sieviešu) pamatojumu Vēstules galatiešiem tekstā.¹³ Sv. Pāvils šeit nerunā par kalpošanu, bet par grēcinieka attaisnošanu Dieva priekšā, kas ir šīs vēstules galvenā tēma. Kāds austrāliešu luterāņu teologs precīzi raksturo šo situāciju:

“Vienlīdzība, par ko runā Luters, ir atpirkto vienlīdzība *coram Deo* (Dieva priekšā, Gal. 3:27 un turpmāk). Bet tas uzreiz nenozīmē tādu vienlīdzību, kas visiem piešķirtu vienādas funkcijas baznīcā. Ikvienam baznīcas loceklim ir tiesības, bet ne pienākums piedalīties aicinājumā kalpot [Dieva] vārdam, kas tiek sludināts Kristus vārdā. Bet nedrīkst sajaukt amatus un funkcijas. ..Lai gan pagājušā gadsimta *Übertragungslehre* (mācība par iecelšanu amatā) diez vai tiks atkārtota tādā pašā veidā, mēs tomēr varam piedzīvot atkārtotas pretenzijas uz to, ka kalpošanas amatam var deleģēt ikvienu. Un, tā kā sieviešu ordinācijas aizstāvēšana pastiprinās, mēs varam piedzīvot atkārtotu atsaukšanos uz šo ideju.”¹⁴

11 Sk. David P. Scaer, “Augustana V and the Doctrine of the Ministry”, *Lutheran Quarterly* 6 (Winter, 1992): 403.–424. lpp. Tie, kas meklē sieviešu ordinācijas pamatojumu luteriskajās ticības apliecībās, neņem vērā artikulus par Kristību, bet atsaucas uz *Augsburgas ticības apliecības* V artikulu, no kura viņi secina, ka visi kristieši ir mācītāji. Šis skaidrojums ir saistīts ar viņu uzskatiem par Gal. 3:27–28, kur ir pieminēta Kristība.

12 Oficiālo dokumentu, kas izklāsta argumentus par labu sieviešu ordinācijai, ieskaitot tos, kuri pamatoti šajā Galatiešu vēstules vietā, ir uzrakstījis Fred Meuser, *The Ordination of Women* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1970). Šo argumentu izmanto arī Bartlets, kas mums atgādina, ka agrākās barjeras vairs nepastāv (*Ministry*, 197. lpp.). Viņa ļoti īsā atsauce uz šo Rakstu vietu var norādīt, ka viņa nostājai ir vājš ekseģētiskais pamatojums.

13 Hampson, *Theology and Feminism*, 27. lpp.

14 Victor Pfitzner, “‘General Priesthood’ and Ministry”, *Lutheran Journal of Theology* 5 (November, 1971): 107.–108. lpp.

Šis paredzējums, iespējams, tika uzrakstīts neilgi pirms tam, kad Ziemeļamerikā sāka ordinēt sievietes, un tika publicēts neilgi pēc tam, kad tas notika. Jebkuras argumentācijas, ka ikviens kristietis ir tiesīgs kļūt par mācītāju, galvenā kļūda ir doktrīnu par attaisnošanu, svētdarīšanu un kalpošanu sajaukums. Kur kalpošana tiek sa-skatīta tikai kā ticības izpausme, tur vairs nav nekādu šķēršļu sieviešu ordinācijai. Nekādā ziņā nemazinot Kristības, kas ir “pirmais un visnozīmīgākais sakraments, bez kura visi pārējie nav nekas”¹⁵, būtisko nozīmi, tā nevar aizvietot jebkuru citu sakramentu vai rituālu, ieskaitot ordināciju. Argumenti, kas aizstāv sieviešu ordināciju par mācītājām un ir balstīti Kristības universalitātē, labākajā gadījumā ir izdomāti. Pie šāda secinājuma dažas no viņām varētu nonākt. Vismaz četrpadsmit mācītājas sievietes neuzskata, ka Evaņģēliski luteriskā baznīca Amerikā un tās teologi būtu snieguši viņām “garīgi pārliecinošu, konfesionāli uzticamu teoloģisku pamatojumu sieviešu ordinācijas aizstāvībai”.¹⁶ Šķiet, ka viņām argumenti, kuri balstās Vēstulē galatiešiem un pēc kuriem Kristība kļūst par kalpošanas pamatojumu, nešķiet pārliecinoši. Bet viņas pašas nav spējušas izvirzīt citus argumentus.

¹⁵ AE, 41: 195. lpp.

¹⁶ Ruth H. Ballard, Pamela J. Carnes-Chapman, Carol E. A. Fryer u. c., “Open Letter: Turning Down ‘Stirring Up’”, *Lutheran Forum* 24 (May, 1990): 9. lpp.

KRISTĪBAS FORMULA:

KRISTĪBA TRĪSVIENĪGĀ DIEVA VĀRDĀ

Kristība Jaunajā Derībā ir iniciācijas rituāls uzņemšanai baznīcā, un tas tiek veikts ar ūdens palīdzību un pārvaldīts saskaņā ar Mt. 28:19 – “Tēva, Dēla un Svētā Gara vārdā”. Attiecībā uz trinitārās formulas nepieciešamību rodas problēma, kas saistīta ar Apustuļu darbiem, kur ir atsauces uz Kristību Jēzus Kristu vārdā (Ap. d. 2:38, 10:48), bet nav pieminēts Tēvs un Svētais Gars. Daži pētnieki ir secinājuši, ka Apustuļu darbos atrodamā formula “Jēzus vārdā” ir piederējusi pie agrīna Kristības rituāla un ka Mt. 28. nodaļā minētā trīsdalīgā formula baznīcas teoloģijā ir attīstījusies vēlāk un to nevar piedēvēt Jēzum.¹ Šo argumentu lieto gan tie, kas apstiprina, gan tie, kuri noliedz Viņa augšāmcelšanos, lai gan ir skaidrs, ka pēdējie diez vai var piedēvēt šos vārdus Viņam.² Ar to saistās divi jautājumi. Pirmkārt, vai ir iespējams skaidri parādīt, ka “Tēva–Dēla–Svētā Gara” formula Mateja evaņģēlija pavēlē kristīt ir tik sveša Jēzus sludināšanai, ka to nevar piedēvēt Viņam vai evaņģēlija autoram?³ Otrkārt, vai patiešām citur Jaunajā Derībā nevar atrast atsauces uz trinitāro Kristību?

1 Schlink, *The Doctrine of Baptism*, 26.–31. lpp.

2 Džensons [Jenson] argumentē par labu trinitārās formulas autentiskumam: “Ekseģēti parasti šīs rindas uzskata par baznīcas pašapziņas projicēšanu pagātnē, bet, ja augšāmceltais Kungs patiešām ir parādījies, tad nav nekāda iemesla, ka šo pilnvaru došana nevarētu būt viens no šiem notikumiem” (“Part Two: The Two Sacraments”, in Braaten and Jenson, *Christian Dogmatics* 2: 315. lpp.).

3 William D. Davies un Dale C. Allison aizstāv šī teksta autentiskumu, bet ir spiesti visa evaņģēlija tapšanu saistīt ar pirmā gadsimta beigām (*Matthew: International Critical Commentary*, 3 sēj. [Edinburgh: T. & T. Clark, 1988–1997], 1: 132.–133. lpp.). Šādu nostāju šie pētnieki aizstāv trešajā un pēdējā sējumā, bet viņi nesaskata tās saistību ar Gara apsolījumu (Mt. 3:11), nedz arī pieļauj jebkādu attīstītu trinitārismu pirmajā evaņģēlijā. Trinitārās formulas lietojums norādot uz tās agrīnu lietojumu sīriešu valodā, bet, pēc viņu domām, pārsvarā tika lietotas citas formulas (turpat, 3: 684.–686. lpp.).

Ja būtu iespējams izņemt Mt. 28:19 trinitāro formulu no pārējā šī evaņģēlija teksta, šķistu, ka šāds formulējums vairāk iederas Jāņa evaņģēlijā ar tā augsti attīstīto kristoloģiju. Logoss, kas ir līdzdalīgs Dieva dabā, ir Dieva instruments pasaules radīšanai un top par miesu (Jņ. 1:1–3, 14). Tomēr, izolējot šo trinitāro perikopi no pārējā Mateja evaņģēlija, netiek pamanīts tas, ka pat bez šī panta Mateja evaņģēlijs sniedz izvērstu un augsti attīstītu kristoloģiju un ka tam ir visas trinitārās teoloģijas sastāvdaļas.⁴ Trinitāra struktūra parādās eņģeļa pasludinājumā Jāzepam. Kunga (t. i., Tēva) eņģelis parādās un vēsta, ka Marijas bērns ir ieņemts no Svētā Gara, un evaņģēlija autors paskaidro, ka bērna vārds “Jēzus” nozīmē, ka Viņš ir Dievs, kas glābj savu tautu no tās grēkiem. Kā Imanuēls šis bērns ir “Dievs ar viņiem” (Mt. 1:20–25). Kad Jēzus atgriežas no Ēģiptes, Viņš pirmo reizi tiek skaidri identificēts ar Dieva Dēlu: “No Ēģiptes Es Savu Dēlu esmu aicinājis” (Mt. 2:15). Tas, kuru Marija dzemdē (Mt. 1:25), tiek saukts gan par Dievu, gan par Dieva Dēlu. Trinitārās formulas Svētais Gars arī parādās šajā pašā stāstā (Mt. 1:18, 20), un var vienīgi secināt, ka evaņģēlija autors grib, lai lasītājs saprot, ka šis divas perikopes ir daļa no lielāka veseluma.⁵ Gars, kura vārdā tiek sniegta Kristība, ir atbildīgs par Dēla inkarnāciju. Vēl skaidrāk tas ir izteikts Jēzus kristīšanas stāstā, kur Gars baloža veidā nolaižas uz Jēzu un balss no debesīm Viņu nosauc par “manu mīlo Dēlu” (Mt. 3:16–17).⁶ Luters saprata Jēzus Kristību kā trinitāru atklāsmi un to saistīja ar Mt. 28:19:

“Pilns mīlestības Dieva Dēls mums žēlastību sniedza; / Svētais Gars kā balodis šai vietā nolaidās; / Trīsvienīgs Dievs mūs droši-

4 Sk. *Jack Kingsbury*, “The Composition and Christology of Matthew 28:16–20”, *Journal of Biblical Literature* 93 (1974): 573.–584. lpp., un *David P. Scaer*, “The Relation of Matthew 28:16–20 to the Rest of the Gospel”, *Concordia Theological Quarterly* 55 (October, 1991): 245.–267. lpp.

5 Pret *Davies and Allison*, *Matthew*, 1: 200. lpp.

6 Diskusiju par attiecībām starp Jēzus kristīšanu (Mt. 3. nod.) un Kristības trinitāro formulu Mt. 28. nod. sk. *Bo Reicke*, *The Roots of the Synoptic Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 80. lpp.

na ar solījumiem Saviem; / Ka mūsu Kristībā Viņš nāks un mājās
mūsu vidū, / Lai mierinātu mūs un stiprinātu.”⁷

Savā Kristībā Jēzus uzņemas īstenot Dieva taisnības plānu (Mt. 3:15) un kā palīgu saņem Garu (Mt. 3:16, 4:1). Citas Rakstu vietas parāda Jēzus kā Dēla unikālās attiecības ar Tēvu. Līdzīgi Matejs runā arī par Svēto Garu, Dieva Garu vai jūsu Tēva Garu. Nostiprinot trinitārās formulas autentiskumu, īpaši svarīga ir Rakstu vieta Mt. 11:27: “Neviens nepazīst Dēlu kā vien Tēvs, un neviena nepazīst Tēvu kā vien Dēls un kam Dēls to grib darīt zināmu.” Daži pētnieki mēdz attiecināt šo vārdu lietošanu uz ariāņiem, lai nepiedēvētu atbilstīgu trinitāru teoloģiju Jēzum vai evaņģēlija autoram.⁸ Diez vai šī Mt. 28. nodaļas trīsdaļīgā “Tēva–Dēla–Svētā Gara” formula ir šīs evaņģēlijam. Drīzāk tā apkopo to Dieva aprakstu, kas šajā evaņģēlijā jau ir viscaur parādījies. Argumentam, ka Mt. 28:19 trinitāro formulu baznīca pievienoja vēlāk, šajā dokumentā nav īsta pamatojuma. Ar Mateja trīsdaļīgās formulas lietojuma autentiskumu ir saistīta *Didahē*, ko daudzi pētnieki atzīst par uzrakstītu Mateja evaņģēlija tapšanas laikā vai pat agrāk. Šis dokuments nelieto “Jēzus vārdā” kā Kristības formulu.⁹

Tāpat jājauc, vai Matejs vienīgais no Jaunās Derības autoriem zina par trīsdaļīgo formulu, kas lietota Kristībā. 1. Kor. ir nepārprotami daudz liturģiskāk orientēta par citām apustuļa Pāvila vēstulēm. Tā vērsas pret tādām aplamībām dievkalpojuma sakarā kā sieviešu sludināšanu baznīcā, nepienācīgu apģērbu, rijību un piedzeršanos Svētā Vakarēdiena laikā, pagāniem, kas noliedz augšāmcelšanos, un

7 *There stood the Son of God in love, His grace to us extending; / The Holy Spirit like a dove Upon the scene descending; / The triune God assuring us, With promises compelling, / That in our Baptism He will thus Among us find a dwelling / To comfort and sustain us. “To Jordan Came the Christ, Our Lord”, Lutheran Worship, 223. lpp.*

8 *Davies and Allison, Matthew, 1: 280.–282. lpp.*

9 Zinātnieku vidū nav vienprātības par noteiktu saikni starp Mateja evaņģēliju un *Didahē*, kā arī abu datējumu. Tomēr abiem kopīgā trinitārās formulas lietošana Kristībā ne tikai norāda uz viņu saistību, bet arī apliecina, ka šī formula tika plaši lietota baznīcā pirmā gadsimta beigās. Diskusiju par šo jautājumu sk. turpat, 130.–133. lpp. Formulu “Jēzus vārdā” šādas liecības nepamato.

kristīšanu par mirušajiem. Lai gan šīm aktivitātēm ir teoloģiskas konsekvences, tomēr tie vairāk ir praktiski jautājumi, nevis abstraktu teoloģisku debašu priekšmets. Pāvils spēj izteikt varenas teoloģiskas domas, kādas rodamas gan Vēstulē romiešiem, gan efeziešiem, bet 1. vēstulē korintiešiem viņš pievēršas draudzes dzīves detaļām. Pāvila 1. vēstulē korintiešiem Kristībai ir nozīmīga loma. Šis sakraments bija šķelšanās iemesls (1. Kor. 1:10–17), Israēla kļūšanas par Dieva tautu pamatojums (1. Kor. 10:2) un tika veikts mirušo labā (1. Kor. 15:29). Lai gan Pāvils nedefinē savu kalpošanu saistībā ar Kristību, tomēr viņš atzīst, ka ir kristijis. Viņš ir kristijis Stefanasa namu (1. Kor. 1:16), un tas varētu nozīmēt, ka viņš ir kristijis kādu draudzi, kuras vecākais vai mācītājs bija šī konkrētā persona. Pāvils sākumā nav drošs par to, vai viņš ir kristijis citus, kas tagad ir citu draudžu locekļi. Svarīgi ir tas, ka Pāvils pats ir kristijis un Kristības formula viņam ir bijusi zināma. Tas, ka izteikums “[kāda] vārdā” ir daļa no šīs formulas, parādās Pāvila retoriskajā jautājumā: “Vai tad Kristus ir dalīts? Vai tad Pāvils ir par jums krustā sist? Jeb vai jūs esat kristīti *uz Pāvila vārdu?*” (1. Kor. 1:13). Kristus tika krustā sist par korintiešiem, un tie tika kristīti Viņa vārdā. Pāvila atsaucē uz to, ka Israēls tika “kristīts uz Mozu” (1. Kor. 10:2), norāda, ka kristieši bija “kristīti uz Kristu”. Bet paliek jautājums, vai korintiešu Kristība tika veikta “Tēva–Dēla–Svētā Gara” vārdā. Un Pāvils? Vai viņš zināja trinitāro formulu, un – vēl svarīgāks jautājums – vai viņš to lietoja?

Pāvils runā par to, ka viņi ir “nomazgāti.. svēti kļuvuši.. attaisnoti Kunga Jēzus Kristus vārdā un mūsu Dieva Garā” (1. Kor. 6:11). Šī trīsdaļīgā formula ir uzkrītoši līdzīga Mateja “Tēvam–Dēlam–Svētajam Garam”. “Dievs” ir parasta Pāvila norāde uz Tēvu, kā, piemēram, labi pazīstamajā svētībā: “Kunga Jēzus Kristus žēlastība un Dieva mīlestība, un Svētā Gara sadraudzība lai ir ar jums visiem!” (2. Kor. 13:13). Kā jau teikts, “mazgāšana” ir vēl viens Kristības apzīmējums, lai gan reformāti negribēja to atzīt.¹⁰ Šo mazgāšanu ar

¹⁰ Patikams izņēmums ir baptistu teologs G. R. Bislejs-Marejs: “Valodas sakritība starp: “..jūs esat nomazgāti.. Kunga Jēzus vārdā” (1. Kor. 6:11) un Ananijas teikto Pāvilam: “..liecies kristīties un nomazgā savus grēkus, piesaukdams Viņa vārdu” (Ap. d. 22:16), ir tik liela, ka ir grūti nošķirt 1. Kor. 6:11 “mazgāšanu” no at-

Kristību saista izteikums “Kunga Jēzus Kristus vārdā” (1. Kor. 6:11), kas faktiski ir identisks Apustuļu darbos lietotajam “Jēzus Kristus vārdā” (Ap. d. 2:38, 10:48). Jaunajā Derībā Jēzus parasti tiek saukts par Kungu, Tēvs – par Dievu un Svētais Gars – vienkārši par Garu.¹¹ Nevar droši secināt, ka korintieši lietoja trinitāro formulu, kas ir saglabājusies Mateja evaņģēlijā un *Didahē*, bet vārdi “Dievs”, “Jēzus” un “Gars” var norādīt, ka tā bija daļa no šī rituāla.¹² Katrā ziņā nevar noliegt, ka Kristības teoloģija ir skaidri trinitāra.¹³

tīrīšanas, kas notiek Kristībā” (*Baptism*, 163. lpp.). Bislejs-Marejs tulkojot nelieto pasīvu, bet tulko “jūs esat mazgājušies” (“you had yourselves washed”). Ja viņam būtu taisnība, tad šis teikums skanētu: “Jūs esat mazgājušies, jūs esat sevi svētdarījuši, jūs esat sevi attaisnojuši.” Tomēr viņš tulko “jūs tikāt attaisnoti” (turpat, 164. lpp.). Visi šie darbības vārdi ir jātulko pasīvā, īpaši “jūs esat kristīti”. Ņemiet vērā Luteru. Dievs ir tas, kas kristī! Alternatīva ir acīmredzams sinerģisms.

11 Turpat, 162.–163. lpp.

12 Rodas jautājums, vai 1. Kor. 6:11 Pāvils saista dievišķos vārdus (Kristus, Gars, Dievs) ar mazgāšanas, svētdarīšanas un attaisnošanas darbībām: Jēzus kristī, Gars svētdara, Dievs attaisno. Par attaisnošanu visbiežāk tiek runāts pasīvā, izņemot, kad runa ir par Dievu, Trīsvienības pirmo personu, kas attaisno, piem., Rom. 8:33. Šādos gadījumos lietotais “Dievs” – nevis “Tēvs” – var norādīt uz to, ka tikai pēc tam, kad ticīgais iegūst ticību un tiek kristīts, tikai pēc personiskas attaisnošanas viņam ir tiesības vērsties pie Dieva kā “Mūsu Tēva” (Gal. 4:6). Arī tur, kur ir lietots pasīvs, tas norāda uz Dievu. Dievs attaisno Jēzus Kristus dēļ, bet Dievs ir tas, kas attaisno. Šāda izpratne ir atvasināta no izpirkšanas doktrīnas, kurā Tēvs sūta Dēlu un pieņem Viņa upuri. Vārds “svētdarīšana” un tam radniecīgie vārdi nav tik skaidri. 1. Tes. 5:23 Dievs svētdara kristiešus. Vairākās vietās Pāvils piedēvē šo darbu Svētajam Garam (1. Tes. 2:13; Rom. 15:16; 1. Pēt. 1:2). Lai gan apustuļi ir tie, kas kristī, pareiza Jaunās Derības izpratne rodama Luterā pārliecībā, ka Kristus ir tas, kas kristī (mazgā) katru kristieti. Acīmredzami Jēzus pats apustuliskajā baznīcā nevienu nekristīja, bet šī kristīšana notika Viņa darbības laikā, kad apustuļi veica šo uzdevumu Viņa vietā (Jņ. 4:2). Visi četri evaņģēlisti skaidri apliecina, ka pretstatā Jānim Kristītājam Jēzus kristīs un tā būs kristīšana ar Svēto Garu (Mt. 3:11; Mk. 1:8; Lk. 3:16; Jņ. 1:33; sk. arī Jņ. 3:22, 4:1). Pievērsiet uzmanību Ef. 5:26: “..lai [Kristus] to [draudzi] darītu svētu, šķīstot ar mazgāšanu ūdenī caur vārdu.” Šeit svētdarīšana un mazgāšana (kristīšana) ir piedēvēta Kristum tādā pašā secībā kā 1. Kor. 6:11. Viņš piepilda svētdarīšanu caur Kristības ūdeni. Nevar stingri atdalīt Trīsvienības personu darbību, *opera Trinitatis ad extra indivisa sunt*, bet Jaunās Derības autoriem ir raksturīgi noteiktus darbus piedēvēt noteiktām personām.

13 Bislejs-Marejs par to runā atturīgi: “Nav pietiekamu liecību, kas parādītu, ka Pāvila laikā notika Kristība Tēva, Dēla un Svētā Gara vārdā, bet var saskatīt

1. Kor. 6:11 palīdz izskaidrot Kristību Apustuļu darbos, kas veikta “Kunga Jēzus Kristus vārdā”.¹⁴ Viscaur Jaunajā Derībā, bet it īpaši Apustuļu darbos Dievs atklāj Jēzu kā Savu Dēlu augšāmcelšanās. Kungs Jēzus ir Dieva Dēls: “[Jēzus] ar Savu augšāmcelšanos no mirušiem ir Svētajā Garā atklājies kā Dieva Dēls spēkā” (Rom. 1:4). Attiecībā uz trīs tūkstošu Kristību Pēteris raksta, ka Jēzus ir “Dieva labās rokas paaugstināts un no Tēva dabūjis Svētā Gara apsolījumu” (Ap. d. 2:33). Kristība tiek dāvāta “Jēzus Kristus vārdā, lai.. saņemtu Svētā Gara dāvanu” (Ap. d. 2:38), un, tāpat kā augšāmcelšanās, tā ir trinitārs notikums: Dievs uzcēla Jēzu no mirušajiem un deva Viņam to Garu, kas tagad ar Kristību tiek dots visiem ticīgajiem (Ap. d. 2:38). Agrīnā baznīcā Kristība Jēzus vārdā vienmēr bija trinitāra. Jēzus tika saprasts ne tikai kā Kungs un Kristus, bet arī kā Dieva Dēls, kas ticīgajiem dod Svēto Garu, tāpat kā Tēvs bija devis Garu Jēzum, kad Viņš tika kristīts. Regins Prenters atzīmē, ka Kristība Jēzus vārdā “nozīmē, ka Kristība tiek veikta tādēļ, lai vestu ticīgo pilnīgā, dzīvā sadraudzībā ar Jēzu Kristu un lai ticīgais piedalītos Viņa nāvē un augšāmcelšanās”.¹⁵ Gara veiktā Kristība miesā, tas ir, baznīcā, arī norāda, ka Gars tika pieminēts Kristības formulā.

Čārlzs Gīšens (Charles Gieschen) ir sniedzis liecības par labu tam, ka “Jēzus vārdā” norāda uz Dieva “vārdu”, tas ir, Jēzus kā Dieva Dēla vārdu.¹⁶ Citiem vārdiem sakot, Jēzum ir uzticēts manifestēt Dievu. Pateicoties Savam vārdam, Jēzus ir Dieva atklājējs un Viņa atklāsmes saturs. Jēzus nodrošina pieeju trīsvienīgajam Dievam. Tas var izskaidrot to, ka Kristības formulā trīsvienīgā Dieva vārds tiek dots tikai pēc tam, kad Jēzus bija miris un augšāmcēlies no mirušajiem. Ja Gīšena uzskatus piemērotu Apustuļu darbiem, tas nozīmētu, ka izteikums “Jēzus vārdā” nekad nav bijis domāts kā liturģiska formula

mājienu uz to, kā trinitārā formula radās, proti, uzskaitot tos aspektus, kādos Kristība Jēzus vārdā ietvēra Tēva un Svētā Gara darbību” (*Baptism*, 167. lpp.). Tikpat labi tas varēja būt tieši pretēji. Klasiskā un liturģiskā trinitārā formula nodrošināja Pāvila vārdu *homilētisko* pamatu. Šie trinitārie vārdi patiesībā nozīmēja, ka Dievs ar kristīto cilvēku kaut ko dara.

14 To ir pamanījis Bislejs-Marejs (turpat, 163. lpp.).

15 *Creation and Redemption*, 465. lpp.

16 *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (Leiden: E. J. Brill, 1998).

Kristības veikšanai. Viņš apgalvo, ka agrīnie kristieši, kas bija jūdi, pārnesa savu bijību pret dievišķo vārdu (Jahve) uz trinitāro formulu un to lietoja ļoti piesardzīgi. Šī prakse varbūt ir pamatota pārliecībā, ka “vārds” trinitārajā formulā, ko līdzdala Trīsvienības trīs personas, ir dievišķais vārds (Jahve).¹⁷ Nevēlēšanās izrunāt dievišķo vārdu izskaidrotu tā parādīšanos tikai Mateja evaņģēlija beigās un tā trūkumu citos Jaunās Derības rakstos. Kā tiks norādīts turpmāk, citas norādes uz to šķiet izvaiņīgas.

Justīns Martīrs (1. *Apoloģija*, 61) brīdina, ka tikai kristītājam Kristības laikā ir jāizrunā dievišķais vārds. Tikai tad var atklāt trinitāro formulu katehūmenam, kam Kristība ir brīdis, kad Dievs sevi atklāj kā Tēvs–Dēls–Gars. Vecās Derības pētnieks Valters Eihrots (*Walter Eichrodt*) norāda, ka ebrejiem lietas būtība ir ietverta tās vārdā. Zināt kaut kā vai kāda vārdu nozīmē iegūt par to pilnīgas zināšanas. Tādējādi Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārda atklāšana kristītājam dara Dievu par viņa Dievu. Šāds domāšanas veids sakņojas Vecajā Derībā, kur vārds izsaka personas individuālo raksturu.¹⁸ Dievs palīdz ar Savu vārdu (Ps. 54:3). Šis vārds vairākos Vecās Derības tekstos ir dievišķa hipostāze; tādējādi tas nav mazāks par pašu Dievu vai to instrumentu, ar kuru Viņš darbojas pasaulē.¹⁹

Jāņa evaņģēlijā Jēzum kā Tēva pārstāvim ir dievišķais vārds (Jņ. 1:12). Tēvs darbojas pasaulē caur Viņu.²⁰ Šī norāde ievada noteiktos mājienu uz Kristību Jņ. 1:13. Dieva bērni ir tie, kas dzimuši no Dieva (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν), tādēļ Dievs ir viņu Dievs, ko viņi pazīst. Mt. 28:19 minētā Kristība tiek veikta ne tikai ar trīsvienīgā Dieva pilnvaru (tam piekristu arī reformāti), bet Kristībā šis Dieva vārds tiek piesaukts un atklāts. Tādējādi pats Dievs ir klāt, lai veiktu Kristību. Šāda doma saskanētu arī ar Lutera izteikumiem.

17 Turpat, 70.–78. lpp.

18 *Walter Eichrodt, Theology of the Old Testament*, tulk. J. Baker, 2 sēj. (London: SCM Press, 1967), 2: 40. lpp.

19 *Gieschen, Angelomorphic Christology*, 70.–78. lpp.

20 Sk. turpat, 270.–286. lpp. Gišens to aplūko šajās lappusēs. Vārds, kura priekšā lokās visi ceļi (Fil. 2:9–10), ir “Tēvs–Dēls–Svētais Gars”. Šeit Jēzus Kristus tiek apliecināts kā Kungs Dievam Tēvam par godu. Līdzīgi kā Jņ. atkl. 3:12: “Es rakstišu uz viņa sava Dieva vārdu, arī mana Dieva pilsētas, jaunās Jeruzālemes, vārdu, kas nokāp no debesīm, no mana Dieva, un manu jauno vārdu.”

Gīšena teorija par Dieva vārdu un nevēlēšanos to lietot varētu arī izskaidrot trinitārās formulas trūkumu citās Jaunās Derības grāmatās. Pāvila mācībā par Kristību netieši ietvertā trinitārā terminoloģija, par ko jau bija runa, varētu attiekties uz agrīnās baznīcas dievbijību, kurā trīsdalīgajai formulai pienācās tāda pati cieņa, kāda agrāk tika veltīta Vecās Derības Dieva vārdam.²¹ Luterāņi savas doktrīnas par Svēto Vakarēdienu sakarā tradicionāli ir lietojuši jēdzienu “reālpresence”. Nebūtu vietā šo jēdzienu lietot attiecībā uz trīsvienīgā Dieva klātbūtni un darbību Kristībā; lai gan Kristus kopā ar Tēvu un Garu Kristībā nav mazāk klātesošs kā Svētajā Vakarēdienā. Tieši tas ir ietverts izteikumā “Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārdā” un “Jēzus vārdā”.

Šķietamais Kristības pavēles trūkums Marka un Lūkas evaņģēlijos

Jau iepriekšējās nodaļās mēs esam diskutējuši par Marka 16:16 autentiskumu. Šo Rakstu vietu Luters lietojis *Mazajā katehismā*, lai mācītu par Kristības iedarbību. Neskatoties uz debatēm par to, vai Mk. 16:9–20 bija daļa no sākotnējā Marka evaņģēlija, šīs perikopes iekļaušana norāda, cik svarīgi tās autoram bija tas, ka augšāmceltais Jēzus skaidri runā par Kristības lomu pestīšanā. Apstrīdēts ir Mk. 16:9–20 autentiskums un nevis jautājums, vai šī perikope skaidri runā par Kristības nepieciešamību. Tas ir pilnīgi skaidrs: “Kas tic un top kristīts, tas tiks izglābts” (Mk. 16:16).

Tā kā Mateja un Marka evaņģēliju nobeigumi satur skaidras atsauces uz Kristību, rodas jautājums, vai Lūkas evaņģēlija nobeigumā ir kāda iespējama norāde uz Kristību. Lūkam raksturīgā vārdu krājuma (Lūkas evaņģēlijā un Apustuļu darbos) kontekstā atsaukšanās uz Kristību trinitārā formā (Lk. 24:47–49) kļūst acīmredzama. Kristības pavēli, kas zīmīgā kārtā ir līdzīga Mateja evaņģēlijā

21 Kā teikts iepriekš, Bislejs-Marejs uzskata, ka no 1. Kor. 6:11 izaugusi pilna trinitārā formula (*Baptism*, 167. lpp.). Gīšena teorija norāda uz attīstību citā virzienā. Pāvils ne tikai zināja trinitāro formulu, bet lietoja to tikai saistībā ar Kristību. Tas apstiprinātu teoriju, ka Mateja evaņģēlijs bija katehēze ar liturģiskām pamācībām, kā jāveic noteikti rituāli, ieskaitot Kristību.

atrodamajai, Lūka saviem klausītājiem, iespējams, pārveidoja šādi: “..un ka *Viņa vārdā* būs sludināt *atgriešanos un grēku piedošanu visām tautām*, iesākot no Jeruzālemes, un jūs esat liecinieki tam visam. .. Es jums *sūtu Sava Tēva apsoliājumu*” (καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἅφεςιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ὑμεῖς μάρτυρες τούτων. καὶ [ἰδοὺ] ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ’ ὑμᾶς).

Mums to vajadzētu apskatīt tuvāk. Var redzēt ārējas līdzības starp Lk. 24:47–49 un Mt. 28:19–20. Abi evaņģēliji apustuliskajā uzdevumā iekļauj visas tautas (πάντα τὰ ἔθνη). Marks to vēl precīzē, runājot par “visu radību” (Mk. 16:15).²² Lai gan Lūkas evaņģēlija nobeiguma pavēlē trūkst trīsdaļīgās “Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārdā” (τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος) formulas, tomēr tā ir trinitāra, jo tiek dota Jēzus vārdā, tas ir, trīsvienīgā Dieva, ko atklāj Jēzus, vārdā. Šāda nozīme parādās Jēzus liecībā sūtīt “Sava Tēva apsoliājumu” (Lk. 24:49), tas ir, Svēto Garu. Ap. d. 1:4 atsaucas uz Garu kā Tēva apsoliājumu (τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς), tāpat kā Ap. d. 2:33 (τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ Θεοῦ ὑψωθεὶς, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς – “Dieva labās rokas paaugstināts un no Tēva dabūjis Svētā Gara apsoliājumu”). Šeit katra dievišķā persona veic savu būtisku lomu, bet šis teksts norāda uz vēl dziļāku jēgu. Dēls, sūtot Tēva Garu, atspoguļo vēl dziļāku Trīsvienības iekšējo mistēriju, kurā Dēls ir dzimis no Tēva, bet Gars iziet no Tēva un Dēla (*filioque*). Jēzus kā Sava Tēva Dēls ir gan Gara nākšanas starpnieks (*agent*), gan avots. Lai saprastu Trīsvienības lomu Kristībā, Lūkas evaņģēlija teksts ir tikpat svarīgs kā Mateja teksts. Mateja evaņģēlijā mēs redzam pilnīgu un galīgu Trīsvienības atklāsmi kristītajam, bet Lūka parāda, kā šī atklāsmē radās.

Jau līdz ar Jāni Kristītāju grēku nožēla ir saistīta ar kristību uz grēku piedošanu (κηρύσσειν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἅφεςιν ἁμαρτιῶν Lk. 3:3; sal. Mt. 3:2; Mk. 1:4). Lūka ar grēku nožēlu saista Jēzus Kristību, ko veic apustuļi. Matejs un Lūka, tāpat kā Marks, ir vienisprātis, ka šī pavēle tiek dota vienpadsmit mācekļiem, kuri

22 Marks pazīst izteikumu πάντα τὰ ἔθνη (13:10), un liktos divaini, ja viņš būtu Mk. 16:9–20 autors un lietotu “visai radībai” (πάσῃ τῇ κτίσει).

palikuši dzīvi un kuru vārdi tiek uzskaitīti visos sinoptiskajos evaņģēlijos (Mt. 10:1–2; Mk. 3:14–18; Lk. 3:12–16). Lūka nemin mācekļu skaitu, bet ir skaidrs, ka viņš domā sākotnējos mācekļus. Uzkrītoši ir tas, ka visu trīs sinoptisko evaņģēliju noslēgumā ir lietots izteikums “[kāda] vārdā”. Matejs to lieto saistībā ar trīsvienīgo Dievu, tas ir, dievišķo vārdu (Mt. 28:19), Lūka runā par atgriešanos, kas jāsludina Jēzus vārdā (Lk. 24:47), bet Marks piemin ļaunos garus, kuri tiks izdzīti ar to pašu vārdu (Mk. 16:17). Lielākā daļa komentētāju atzīst, ka Marka evaņģēlija garākais nobeigums (Mk. 16:9–20) ir kaut kādā mērā atkarīgs no Mateja un Lūkas. Arī Marka evaņģēlija atsauce uz Kristību kā nepieciešamu pestīšanai (“Kas tic un top kristīts, tas tiks izglābts” (Mk. 16:16)), kas bija tik svarīga Luterā domāšanā (MK, IV), ir vienlīdz atkarīga kā no Lūkas, tā Mateja evaņģēlija. Tādējādi tiek atspoguļota apustuliskās baznīcas, kurā radās trīs sinoptiskie evaņģēliji, vienotā liecība. Pavēle apustuļiem Mateja evaņģēlijā iet un kristīt visas tautas Lūkas evaņģēlijā kļūst par apustuļu nākamo darbu aprakstu: “Viņa vārdā būs sludināt atgriešanos un grēku piedošanu visām tautām” (Lk. 24:47). Marka evaņģēlija garākais nobeigums (“Kas tic un top kristīts, tas tiks izglābts”) parāda Kristības dogmatisko nepieciešamību un noslēdz sinoptisko liecību.

Citas atsauces uz “vārdu”

Atsauci uz kopienu, kas caur Kristību ir ieguvusi Jēzus vārdu, var atrast Jēzus apsoliņumā būt klāt tur, kur divi vai trīs ir sapulcējušies Viņa vārdā (εἰς τὸ ὄνομα, Mt. 18:20). Tie ir cilvēki, kam Jēzus, kurš ir kristītās un eiharistiskās kopienas vidū, ir atklājis trīsvienīgā Dieva dievišķo vārdu.²³ Agrīna liecība par dievišķā vārda nozīmīgumu Kristībā ir atrodama Jēk. 2:7 dievkalpojuma rituāla kontekstā: “Vai ne viņi ir tie, kas zaimo labo vārdu, kas saukts pār jums?” (τὸ

²³ Var redzēt pārsteidzošu līdzību starp Mt. 18:20 un 28:19–20. Abās vietās tiek lietota εἰς τὸ ὄνομα formula un Jēzus klātbūtnes apsoliņums. Davies un Allison uzskata, ka Jēzus ir klātesošs kā Dieva godība (*Matthew*, 3: 790. lpp.). Lietojot Gišena hipotēzi, kristīgā kopiena pulcējas trīsvienīgā Dieva vārdā, ko Jēzus tai ir devis Kristībā.

καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφύμας).²⁴ M. H. Šeferdam (*Massey H. Shepherd, Jr.*) ir pamatots iemesls uzskatīt, ka Jēra vārds un Viņa Tēva vārds, kas rakstīts uz pierēm (Jņ. atkl. 14:1), “ir domāts, lai atgādinātu klausītājam dievišķo vārdu, kas viņam teikts Kristībā”.²⁵ Jņ. atkl. 3:5 Jēzus apliecina kristieti, tāpat kā Viņš to dara Mt. 10:32: “Tad nu ikvienu, kas Mani apliecinās cilvēku priekšā, to arī Es apliecināšu Sava Tēva priekšā, kas ir debesīs.” Jāņa atklāsmes grāmatā kristietis ir tas, kurš nes Jēzus vārdu. Jādomā, ka tas notiek tieši Kristībā. Lai gan Mateja evaņģēlijā Jēzus apliecina to, kas apliecina Viņu, šī līdzība norāda, ka arī šeit ir atsauce uz Kristību. RSV (*Revised Standard Version*) Bībeles tulkojums, tulkojot ὁμολογήσω kā *I will acknowledge* (“Es atzīšu”), zaudē to trāpīgo ticības un apliecināšanas nozīmi, kas ietverta šajā vārdā.

Apustuliskie un pēcapustuliskie avoti rāda, ka šis vārds kā Dievs caur Kristu darbojas pasaulē. Dažas protestantu baznīcas, īpaši baptisti, nesaskata nekādas grūtības kristīt tos, kas jau ir saņēmuši Kristību. Daudzos gadījumos viņi pieprasa un veicina pārkristīša-

24 Jean Danielou, *The Theology of Jewish Christianity*, tulk. un red. John A. Baker (London: Darton, Longman & Todd, 1964), 150. lpp. Sk. arī David P. Scaer, James, *the Apostle of Faith*: “Trīsvienīgā Dieva vārds, kas tiek dots Kristībā, ir Dieva klātbūtnes garantija baznīcā, lai glābtu Savu tautu. Kristieši tiek uzņemti Kristus vārdā ar Kristības palīdzību, un visa baznīcas darbība notiek Viņa vārdā” ([St. Louis: Concordia Publishing House, 1984], 77.–78. lpp.). Papildu informāciju par dievišķā vārda nozīmīgumu var atrast: Richard N. Longenecker, *The Christology of Early Christianity* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1970), 41.–46. lpp.

25 *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (Richmond: John Knox Press, 1960), 90. lpp. Šeferds izvairās atpazīt citas iespējamās norādes uz Kristību Jāņa atklāsmes grāmatā. Kā, piemēram: “Es zinu tavus darbus; tev ir vārds, ka tu dzīvo, bet tu esi miris” (Jņ. atkl. 3:1). Vārda došana, Kristības baltās drēbes un apliecināšana tiek minētas līdzās Jņ. atkl. 3:5: “Kas uzvar, tas būs ģērpts *baltās drēbēs*, un Es viņa vārdu neizdzēsīšu no dzīvības grāmatas, viņa vārdu Es *apliecināšu* Mana Tēva un Viņa eņģeļu priekšā.” (Valodas līdzība ar Mt. 10:32–33 varētu nozīmēt, ka arī šeit ir norāde uz Kristību.) Visbeidzot, kristītie “skatīs Viņa vaigu, un Viņa vārds būs tiem uz pierēm” (Jņ. atkl. 22:4). Jņ. atkl. 11:18 var atrast norādi uz zīdaiņu Kristību. Šeit lielie un mazie bīstas Dieva vārdu, tas ir, dievišķo vārdu, kas viņiem dots Kristībā. Tas, ka dievišķais vārds uz pierēm ir saistīts ar vārdiem, kas rakstīti dzīvības grāmatā, norāda, ka Kristības rituāla laikā kandidātiem tika dots vārds, un līdz ar to viņi uzzināja dievišķo vārdu.

nu, īpaši tad, ja cilvēks jau ir kristīts bērnībā. Viņi pareizi saprot, ka Kristība ir Dieva pavēlēta, bet nepareizi uzskata to par ticīgā paklausības apliecinājumu dievišķajam likumam. Viņiem daudzkārtējās kristības apliecina ticīgā uzticību dievišķajam likumam. Šādu pārkristīšanu var uzskatīt vienīgi par zaimošanu, jo tā izrāda nīcīgumu Trīsvienības triju personu dievišķajam vārdam un darbam pasaulē caur Kristību.²⁶ Kā saka Luters: “Kas atmet Kristību, tas atmet Dieva vārdu, ticību un Kristu, kas mums norāda uz Kristību un saista pie tās.”²⁷

Trinitārā Kristības formula un tās nepieciešamība

Nevar strīdēties par to, vai Kristībā ir jālieto ūdens, jo vārdi “kristīt” un “Kristība” (βαπτίζω, βάπτισμα) nozīmē “lietot ūdeni”. Strīds ir par to, vai ikvienā gadījumā jālieto Mateja evaņģēlija trīsdalīgā formula. Kristībā tie, kas ar Gara darbības palīdzību apliecina, ka Jēzus Kristus ir Kungs (1. Kor. 12:3) Dievam Tēvam par godu (Fil. 2:11), iemanto trinitāro kopību. Ja kāda kopiena neidentificē sevi ar šo apliecību, tā nevar būt sākotnējās apustuliskās kopienas pēctecē, un tādējādi tā nav trinitāra Jaunās Derības nozīmē. Tādējādi, piemēram, tādas grupas kā mormoņi, unitārieši un svēdenborgieši var lietot trīsdalīgo Kristības formulu ar ūdeni iniciācijai viņu kopienās,

26 Kristības sniegšanai tiem, kas to jau ir saņēmuši, ir ne tikai teoloģiskas sekas šīs doktrīnas izpratnē, bet tā arī atbalsojas ekumeniski jūtīgā vidē. Baznīca, kas sniedz šādu Kristību, patiesībā apgalvo, ka cita baznīca nav pilnīgi kristīga, tas ir, tai nav tās pilnības, kādu Dievs ir paredzējis. Konfesionālie luterāņi, protams, pārņem šādu nostāju pret reformātu Svētā Vakarēdiena svinēšanu, bet ne attiecībā uz viņu Kristību. Lai gan Roma ir oficiāli atzinusi citu baznīcu Kristību, nereti priesteri ir kristījuši konvertētos kristiešus no citām baznīcām. Džeimss Neihterlains (*James Neuchterlein*), diskutējot par dažādām katolisma izpausmēm, apgalvo, ka Romas baznīca gan neveic pārkristīšanu vai otrreizēju ordināciju tiem, kas jau ir saņēmuši šos rituālus Austrumu pareizticīgajā baznīcā, tomēr Austrumu pareizticīgā baznīca neatbild ar to pašu (*Catholics at Home*, *First Things* 73 [May, 1997]: 8. lpp.). Luterāņi ir apstrīdējuši baptistu daudzkārtējās kristības. Šīs bažas varētu līdzdalīt daži Romas katoļi vai Austrumu pareizticie, lai gan ekumeniskais klimats ir mainījies šo negatīvo attieksmi.

27 LK, IV (443. lpp.).

bet viņu rituālus nekādā ziņā nevar pielīdzināt tai Kristībai, kas ir Kristus pavēlēta un praktizēta sākotnējās apustuliskajās kopienās. Gnostiķu grupu, kas daudzos gadījumos lietoja savas formulas, veiktā Kristība agrīnajā Baznīcā netika atzīta. Pīpera (*Pieper*) un Valtera (*Walther*) attieksme šajā jautājumā ir pavisam noteikta.²⁸ No otras puses, var gadīties, ka precīza “Tēva–Dēla–Svētā Gara” formula nav tikusi lietota vispārātzītā trinitārā kopienā, kur šie vārdi ir netīšām izlaisti vai sajaukti. Šādā gadījumā nerastos jautājums, vai šeit ir bijusi īsta un pareiza Kristība. Problemātiskas ir tās grupas, kuru doktrīna nav attīstīta vai kur sākotnējā kristiešu apliecība tiek pilnīgi un atklāti noliegta. Pirmo piemērs būtu tās draudzes, kurās uzmanības centrā ir emocionāla dievbijība un kuras nepievērš īpašu uzmanību, kam tās tic. Apgaismības racionālisma ietekmē daudzi astoņpadsmitā un deviņpadsmitā gadsimta garīdznieki Eiropā atklāti noliedza Trīsvienību, bet kristijot turpināja lietot tradicionālo liturģiju ar trinitāro formulu. Dažas draudzes Jaunanglijā (*New England*) laiku pa laikam ir paziņojušas par pievienošanos kongregacionālistiem, baptistiem un unitāriešiem (dažreiz pat visiem vienlaicīgi). Ja vien nav īpašas informācijas, mācītājiem, kas grib uzņemt draudzē šādu vēsturiski jauktu konfesiju locekļus, ir jāpieņem, ka īsta Kristība tur nav notikusi.

Kristības ūdens, “kas Dieva pavēlē ietverts un ar Dieva vārdu savienots”²⁹, ietver krustā sistā un augšāmceltā Kristus, kurš ir Sava Tēva Dēls un kurš darbojas baznīcā caur Svēto Garu, pilnīgu atklāsmi. Tikai šīs formulas noskaitīšana vien jebkuros apstākļos nevar nodrošināt to, ka ir notikusi Kristība. No otras puses, pārteikšanās, lietojot šo formulu, nemazina citādi derīgā sakramenta vērtību. Stāsta, ka viduslaikos priesteri, kas ne pārāk labi pārvaldīja latīņu

28 *Pieper, Christian Dogmatics*, 3: 262.–263. lpp. Pīpers citē Valtera *Pastoral-theologie*: “Šī iemesla [Trīsvienības noliegšanas] dēļ visu antitrinitāro kopību sludinātāju praktizētā kristība var tikt atzīta par derīgu tikpat lielā mērā kā izsmieklis vai ņirgāšanās un tie, kas ir saņēmuši šādu viltus kristību, joprojām ir jākristī” (turpat, 123. lpp.). Tas ir citāts no C. F. W. *Walther, Americanische-lutherische Pastoraltheologie*, 2. izd. (St. Louis: Druckerei der Synode von Missouri, 1875), kur var atrast plašāku diskusiju par nederīgu Kristību ar citātiem no luteriskajām ticības apliecībām un luterāņu dogmatiku darbiem (turpat, 120.–124. lpp.).

29 MK, IV (347. lpp.).

valodu, lietojot Kristības formulu, varētu būt pāртеikušies nezināšanas dēļ. *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* varēja pārtapt par *In nomine Patriae et Filiae et spiritui Sancti*, kas burtiski nozīmē “tēvzemes un meitas, un Svētā Gara vārdā”. Šādi priesteri lasīja misi un citas liturģiskās formulas, nezinot to precīzu nozīmi. Viņiem gan trūka labas izglītības, bet viņi nebija vienaldzīgi pret dievkalpojuma notiekošo. Bet šīs lietas ir jānošķir. Kādā ārkārtējā situācijā tas, kurš kristī, var neprecīzi izrunāt trinitāro formulu. Ļoti maz ir tādu mācītāju, kas, iestādot vai izdalot Svēto Vakarēdienu, nav netišām sajaukuši vārdu kārtību. Rūpes par burtisku precizitāti kā izšķirošu faktoru tam, vai Kristība ir notikusi, rodas no nespējas saskatīt, ka jebkurš sakraments ir dzīvs ticīgo kopienā. Sakramenti nav formulas, ko cilvēki padara par derīgiem, pareizi apvienojot sakramentu elementus ar rituālu.

Stāsta, ka Sv. Augustīns redzējis dažus bērnus, kas kristījuši viens otru ar jūras ūdeni un paziņojuši, ka tā ir īsta Kristība. Pat ja te tika lietoti īstie vārdi, tā nebija Kristība. Uzskats, ka sakramentāla darbība notiek tikai tur, kur tiek lietota pareiza formula, robežojas ar ticību maģiju! Tieši pretēji, ja oficiālā vai neoficiālā gadījumā mācītājs vai lajs kristījot pārsakās, ir notikusi īsta Kristība.

Baznīca kā sakramentu izdalīšanas vieta

Tā kā modernajos apstākļos ārkārtējas kristības ir kļuvušas retākas, parasti šis sakraments tiek sniegts draudzes vidū dievkalpojuma laikā. Luterā 1523. gada Kristības rituāla lūgšanās tiek pieņemts, ka kāda draudzes daļa ir klāt. Lai gan agrīnajā baznīcā Kristība netika veikta parastajā dievkalpojuma noturēšanas vietā, tika sagaidīts, ka kristītais pievienosies draudzei Eiharistijas svinēšanā un saņemšanā.³⁰ Sakramenti nav tikai baznīcas pazīme, bet tie tai piešķir formu. Baznīca rodas no Kristības, tāpat kā bērns rodas no mātes klēpja. Tādēļ kristīt nevajadzētu ārpus baznīcas. Kristības, kas notiek ārpus baznīcas, ir izņēmumi ārkārtējā situācijā. Senākā pēcapustuliskā

30 Sk. J. G. Davies, *The Architectural Setting of Baptism* (London: Barrie & Rockliff, 1962), 165. lpp.

prakse rāda, ka kristības notika sestdienas vakarā pirms Lieldienām, lai simbolizētu Kristus nāvi un augšāmcelšanos, jo Viņa sniegtā pestīšana ticīgajam tika piepildīta Kristībā. Kristīšana Klusajā sestdienā, iespējams, bija populāra jau apustuļu laikā (Rom. 6:5–6). Tā kā Kristība joprojām ir iniciācijas rituāls baznīcā un pieder pie baznīcas dzīves norisēm, tad tai parasti ir jānotiek tajā vietā, kur pulcējas draudze. Tomēr pastāvīgā draudzes dievkalpojuma vieta nedrīkst ierobežot Kristības sniegšanu. Filips kristī etiopiešu einuhu (Ap. d. 8:38) situācijā, ko var uzskatīt tikai par privātu ceremoniju. Baptistēriju veidošanas vienīgais mērķis bija Kristības sakramenta sniegšana, un tie nebija piemēroti Eiharistijas svinēšanai.

Kristības pārvaldītāji

Parasti Kristību sniedz ordinēti baznīcas mācītāji, jo viņi ir Kristus pārstāvji draudzēs. Mēs neuzstājam uz to tikai kā uz labas kārtības jautājumu, jo citādi mēs diez vai atšķirtos no Kalvina. Ceturtais evaņģēlijs norāda uz Jēzus saistību ar kristīšanu (Jņ. 3:22), bet tūlīt pievieno, ka “Jēzus pats nekristīja, bet Viņa mācekļi” (Jņ. 4:2). C. H. Dods (C. H. Dodd) un Raimonds Brauns (*Raymond Brown*) apgalvo, ka šī neatbilstība norāda uz dažādiem evaņģēlija autoriem.³¹ Daudz ticamāku risinājumu ir piedāvājis Džons A. T. Robinsons (*John A. T. Robinson*), kas uzskata, ka Jānis pats sevi pārlabo: Jēzus mācekļi veica Kristību Viņa vietā, un Viņš pats patiesībā to nedarija.³² Jēzus ir devis Saviem mācekļiem pavēli kristīt jau pirms pavēles, kas atrodama Mt. 28:19.³³ Tāpat, pabarojot piecus tūkstošus, mācekļi un nevis Jēzus bija tie, kas izdalīja brīnumainā kārtā pavairoto maizi (Jņ. 6:11–13). Jāņa piezīmei, ka Jēzus pats ne-

31 C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1963), 285.–286. lpp.; Raymond E. Brown, *The Gospel According to John XIII–XXI, The Anchor Bible*, 29. sēj. (Garden City, NY: Doubleday, 1987), 164. lpp.

32 Vēl vienu sevis pārlabošanas piemēru redzam pie Pāvila, kurš atceras tos, ko viņš ir kristījis. Pāvils, kas sacīja, ka viņš nav sūtīts kristīt, ir kristījis diezgan daudzus (1. Kor. 1:14–17) un devis baznīcai visattīstītāko Kristības teoloģiju.

33 Robinson, *Priority of John*, 184. lpp.

vienu nekristīja, ir teoloģiska nozīme: Kristības iedarbība nav atkarīga no tā, vai Jēzus pats to veic. Patiesībā Viņš to arī nedarīja! Kad tika dibināta baznīca, apustuļi neuzskatīja sevi tikai par Dieva vārda kalpiem (Lk. 1:2), bet arī par sakramentu pārvaldītājiem.³⁴ Tie, kas ir kristīti pēc Jēzus uzņemšanas debesīs, nav zaudējuši neko no Viņa pestīšanas dāvanām un apsolījumiem, kuri ir doti baznīcai Kristībā. Kristī joprojām tie, kas atrodas Jēzus vietā. Jēzus vēsturiskā klātbūtne neko negarantē. Kristus klātbūtne Kristībā garantē visu. Luteram tā pilnā mērā sniedz Kristu un Svēto Garu (LK, IV (444. lpp.)). Luterāņu izpratni par Kristību, kura ir saistīta ar baznīcu, nedrīkst sajaukt ar Kalvina uzskatu, ka derīga ir tikai tāda Kristība, ko veic baznīcas iecelti mācītāji dievkalpojumā. Luterāņu izpratnē draudze dievkalpojumā manifestē vienu svētu (*una sancta*) baznīcu, ko ir atpircis Kristus. Draudze kā iesaistīta kopiena Kristībai neko nepievieno. Kristība pieder baznīcai kā Kristus miesai un nevis kā ticīgo apvienībai.³⁵

Kalvina norādījums, ka tikai mācītāji var kristīt, un viņa ārkārtas Kristības aizliegums ir viņa teoloģijas izpratnes atslēga. Kristība tikai apstiprina ticīgo bērniem viņu kā derības dalībnieku iepriekšējo stāvokli. Tādējādi tā nav nepieciešama.³⁶ Visbeidzot, sakramenti nav saistīti ar žēlastības saņemšanu. Pipers atzīmē, ka kalvinistu izpratnē Kristība nespēj sniegt žēlastību.³⁷ Viņiem laju veikta Kristība ir dievišķās pavēles apvainojums. Pārkāpjot apgraizīšanas vai Kristības noteikumus, "Dieva derībai ir nodarīts liels kaitējums".³⁸

34 Jāatzīmē, ka, paēdinot piecus tūkstošus, mācekļi un nevis Jēzus izdalīja brīnumaini pavairoto maizi ļaudīm (Mt. 14:19, arī Jņ. 6:12). Tā mācekļi sagatavojās sakramentu pārvaldīšanai, kas viņiem būs jāveic pēc Jēzus augšāmcelšanās.

35 Kristīšanas tiesības nepieder tikai vienam cilvēkam. Šajā ziņā laju veiktu ārkārtas Kristību atzīst un apstiprina mācītājs, kura vietā darbojies lajs. To nevar apstiprināt jebkurš garīdznieks, bet tikai pastāvīgais tās draudzes mācītājs, par kuras locekli tiek uzņemts kristītais. Romas katoļu baznīcā īpaši nozīmēti laji var veikt Kristību (KBK, 903. par.). Iestiprināšanas rituālu, kas arī tiek uzskatīts par iniciācijas sakramentu, var veikt tikai biskaps.

36 Calvin, *Institutes*, IV. XV. 20–22.

37 Pieper, *Christian Dogmatics* 3: 279.–280. lpp.

38 Calvin, *Institutes*, IV. XV. 22. Tāda pati attieksme Kalvinam ir attiecībā uz Svētā Vakarēdiena svinēšanu. Luterāņi varētu viņam piekrist attiecībā uz to, kas drīkst pasniegt Svēto Vakarēdienu, bet ne tādu iemeslu dēļ, kādus min Kalvins

Kalvinam ir būtiski, lai Dieva pavēles tiktu turētas. Viņš visbriesmīgākajiem vārdiem izsakās par Ciporu kā par Bauslības pārkāpēju, jo viņa apgraizīja savu dēlu, kad viņas vīrs Mozus atteicās to darīt. Pēc mūsu domām, viņa rīkojās slavējami. Luters apgraizīšanu, tāpat kā Kristību, uzskatīja par Dieva žēlastības darbu bērniem, nevis par Bauslības izpausmi.³⁹ Tam, kurš veica šos rituālus, bija otršķirīga nozīme. Ja nav iespējams atrast mācītāju, kas kristītu zīdaiņus, tad vecākiem nav citas izejas kā darīt to pašiem. Kalvins aplūko apgraizīšanu un Kristību vienādā gaismā, bet viņam abi šie rituāli ir likumi – nevis pavēles ar apsoliņumiem, bet likumi, kam ir jāpaklausa.⁴⁰ Ieklausieties Kalvinā: “Cipora vismazāk gribēja pakalpot Dievam.”⁴¹ Saskaņā ar Kalvinu vēl lielāks nekā Ciporas grēks būtu tad, ja sievietes kristītu! Mēs šeit gribam uzsvērt, ka sievietes, kas kristī zīdaiņus šādos apstākļos, kalpo Dievam, bērniem un baznīcai – un lielais grēcinieks ir Kalvins!

Kristība, ko veikuši neatdzimuši garīdznieki vai krāpnieki

Jautājumus par Kristības derīgumu var uzdot tādā gadījumā, ja šo sakramentu ir veicis krāpnieks, neatdzimis mācītājs vai lajs. Uz katru no šiem jautājumiem ir jāatbild atsevišķi.

Gadiem ilgi pastāvošā baznīcā šarlatāni, kas izliekas par garīdzniekiem, parādās reti. Tas drīzāk var notikt misijas laukā vai jaunās draudzēs, kur cilvēki vēl nav labi iepazinuši mācītājus. Jaunā Derība liecina par viltus apustuļiem un praviešiem, kas izlikās par pilnvarotiem baznīcas vadītājiem un pretendēja uz Kristus dotu autoritāti, bet tādas viņiem nebija. Tāda pati situācija nebija sveša Amerikā, kad cilvēki, kas sevi sauca par “sludinātājiem”, vēlēdamies iedzīvoties, staigāja no vienas mājas uz otru vai pat no draudzes uz draudzi, sludinot un pasniedzot sakramentus. Uzzinot, ka kāds izdzen ļaunus garus Viņa vārdā, Jēzus Saviem mācekļiem atbildēja, lai viņi to neliedz (Mk. 9:38–39), lai gan šis cilvēks netiek pieņemts Jēzus sekotāju

(turpat, 20. lpp.).

³⁹ AE, 3: 102.–103.lpp.

⁴⁰ Calvin, *Institutes*, IV. XV. 20–22.

⁴¹ Turpat, 22. lpp.

vidū. Tas, ka šādiem krāpniekiem nav īstu pilnvaru, vēl nepadara viņu kalpošanu par nederīgu. Ja šādi krāpnieki tiek atklāti baznīcā, tad viņus vajag atcelt no kalpošanas. Par to draudzes tika brīdinātas.

Nevajadzētu apšaubīt Kristību, ko veikuši mācītāji, kuri vēlāk izrādās neatdzimuši. Tāpat arī Kristības derīgums un iedarbība nav atkarīga no tās veicēja ticības vai no ordinācijas. "Sakramenti.. ir iedarbīgi, pat ja tos pasniedz un sludina ļauni cilvēki" (ATA, VIII).⁴² Protams, ja izrādās, ka mācītājs nav ticīgs, draudzēs var rasties apjukums un izmisums. Bet Kristībai kā pasludinātam Dieva vārdam piemīt objektīva realitāte, kas nav atkarīga no mācītāja vai to cilvēku, kuri dzird Dieva vārdu un saņem Kristību, ticības. Luterāņi noraida baptistu priekšstatus, ka Kristība ir kaut kas tāds, ko dara kristītais, un ka tas, kurš kristī, šim notikumam pievieno kaut ko no sevis. Luterāņi uzskata Kristību par objektīvu realitāti, kur darbojas vienīgi Dievs.

Šī paša iemesla dēļ ārkārtas situācijā kristīt var arī lajs, lai gan parastos apstākļos tas jādara aicinātam mācītājam. Kristīgas medmāsas ir likumīgi un pareizi kristījušas zīdaiņus, kas piedzimuši smagi slimi, pat ja bērna ģimene to nav zinājusi vai nav viņas pilnvarojusi. Daudzās slimnīcās, īpaši Romas katoļu slimnīcās, medmāsām tiek pieprasīts to darīt. Šādos gadījumos īpaša atļauja nav vajadzīga. Dzīvībai bīstamās situācijās protokolam nav nozīmes. Līdzīgi ir ar ārkārtas medicīnisku palīdzību bērniem, kad vecāki nav klāt, lai to pilnvarotu. Kara un izsūtījuma laikā no lajiem tiek pieprasīts ne tikai sludināt Evaņģēliju, bet arī kristīt tos, kas tic.⁴³

Šķietami daudz grūtāka problēma var rasties, ja kāds nekristīgs cilvēks sniedz ārkārtas Kristību pēc ģimenes vai kāda kristieša lūguma. Tomēr šāda nekristīga cilvēka veikta Kristība ir tikpat derīga kā baznīcā mācītāja veikta Kristība. Arī šī ir Kristība, jo to, kas kristī, ir pilnvarojis cilvēks, kurš ir baznīcas loceklis. Lai cik dīvaini tas neliktos, šādos gadījumos pat zvērināts neticīgais ir Evaņģēlija

42 Greins piezīmē: "Šajā ziņā reformāti ir vienisprātis ar pāvesta baznīcu, vēršoties pret jūsmotājiem, kas visi ir donātisti" (*Grane, Augsburg Confession*, 101. lpp.).

43 Kalvins vēršas pret ārkārtas Kristību. Ja viņš pieļautu, ka šāda Kristība ir derīga un nepieciešama, viņš tai piešķirtu pestījošu iedarbību. Bet to viņš nevar un arī nedara (*Institutes*, IV. XVI. 20.).

“kalps” (*minister*). Kristības, ko veikuši laji vai kas ir veiktas ārkārtas situācijās, neatkarīgi no apstākļiem ir jāapstiprina baznīcā. Tas jādara nevis tāpēc, ka tās citādi nebūtu iedarbīgas, bet lai apliecinātu, ka baznīca atzīst kristīto par draudzes locekli, un lai kristītais varētu zināt, ka baznīca ir viņu pieņēmusi.⁴⁴ Paralēlu un savā ziņā līdzīgu situāciju var redzēt agrīnajā baznīcā, kur apustuļi Pēteris un Jānis, uzlikdami rokas, apstiprināja Filipa, kas parasti tiek saukts par diakonu, veikto Kristību (Ap. d. 8:12–17). Visdrīzāk šis Filips nebija lajs un nepiederēja diakonu kārtai, kas tika iedibināta tikai pēcapustuliskajā baznīcā. Viņš bija mācītājs (*minister*), nevis apustulis, bet viņš pildīja apustuļu pienākumus, sludinot un pasniedzot sakramentus. Uzliekot rokas tiem, ko Filips bija kristījis, apustuļi atzina, ka viņa veiktā Kristība ir tikpat derīga kā tās, ko veica apustuļi, kurus Jēzus bija izraudzījis pirms Savas augšāmcelšanās. Laju Kristības apstiprināšana baznīcā ar roku uzlikšanu ir līdzīga funkcija, lai atzītu, ka Kristība ir derīga. Šis jautājums tiek aplūkots arī citur, kur tiek runāts par Kristības nepieciešamību.

Ar nepārprotamu patiku Deivids Bartlets piemin kādu mācītāju, kas atļauj baznīcas locekļiem, savstarpēji mainoties, kalpot par palīgiem Kristības rituālā.⁴⁵ Viņš nekritiski piemin arī līdzīgu praksi attiecībā uz Svēto Vakarēdienu un uzdod jautājumu, vai tā ir anarhija vai Svētā Gara darbība. Šādi izteikumi nebūtu pelnījuši atbildi, bet tie ir atrodami luterāņu izdevniecībā publicētā grāmatā ar jezuītu

44 Lai atzītu laju veikto Kristību, ir jāizmeklē situācija, kurā tā notika, un jāpārbauda lietotā Kristības formula. Par nesen notikušo Nebraskas bīskapa konsekrāciju tiek stāstīts, ka pieņemšanā, kas notika pēc šī bīskapa konsekrācijas, kāda mūķene teikusi, ka viņa bijusi tā, kura viņu slimnīcā kristījusi. Acīmredzot šī bija pirmā reize, kad viņa pastāstīja par to sīkāk. Auditoriju pārsteidza un varbūt pat uzjautrināja tas, ka viņa kristījusi bīskapu “Jēzus, Marijas un Jāzepa vārdā” (šis izteikums ir raksturīgs Romas katoļu populārajai dievbijībai). To uzzinot, klātesošie bīskapi ievilkā šo bīskapu blakus istabā un veica Kristību, konfirmāciju, ordināciju un tad konsekrēja viņu par bīskapu. Šis jocīgais stāsts liecina par to nopietnību, ar kādu tiek izvērtēta Kristība, ko nav veicis mācītājs ierastajā kārtībā. Minētais bīskaps nav pirmais, kas saņēmis tik daudzus sakramentus vienā dienā. Sv. Ambrozijs, Augustīna skolotājs un pazīstamās Ziemassvētku dziesmas *Nāc, tautu Pestītāj (Savior of the Nations, Come)* autors, tika kristīts, ordinēts un kosekrēts par bīskapu vienā dienā.

45 *Ministry*, 192. lpp.

priestera priekšvārdū. Nezinot šo situāciju tuvāk, nav iespējams droši pateikt, kad sektantisms, kas šeit ir skaidri redzams, pārvēršas par atkrišanu no ticības. Ja šāda situācija ir anarhija un nevis Svētā Gara darbība, tad visdrīzāk tā vairs nav baznīca. Šādos gadījumos katram mācītājam ir jāmēģina ņemt vērā visus apstākļus un jāapspiežas ar amata brāļiem, lai noteiktu, vai šeit notikusi Kristība ir īsta.

KRISTĪŠANA

Lai gan neviens nestrīdas par Kristības derīgumu, tomēr vēsturiski baptistu grupas ir uzstājušas, ka derīga ir tā Kristība, kura tiek veikta, pagremdējot cilvēku ūdenī.¹ Laimīgā kārtā šis jautājums ir kļuvis mazāk svarīgs, jo dažas baptistu grupas vairs nepieprasa “pārkristīšanu” ar pagremdēšanu tiem, kas pievienojas viņu kopienām no paidobaptistu grupām [tām evaņģelikālajām grupām, kas atzīst tādu zīdaiņu kristību, kuri var apliecināt savu ticību – *teol. red. piez.*], bet šāda tolerance nav pārāk izplatīta.² Šī diskusija ir gandrīz kļuvusi apšaubāma tādēļ, ka grupas, kas aizstāv Kristību pagremdējot, nonāk pretrunā, jo tām Kristība nav nepieciešama pestīšanai.³ Lai “ticīgie” saņemtu draudzes kopībā gūstamos labumus, ieskaitot piedalīšanos viņu Svētā Vakarēdiena paveidā, nav pat nepieciešama Kristība, bet pietiek ar ticības apliecināšanu vai izšķiršanos par Kristu. Labākajā gadījumā Kristība ir pavēle, kurai kristieši paklausa, lai parādītu savas ticības dziļumu un lojalitāti. Viņu izpratnes pamatā ir uzskats, ka Kristība pirmām kārtām ir ticīgā, nevis Dieva veikta darbība. Baptistu argumentācijas galvenais uzvars ir uz to, ka grieķu vārdi, no kuriem ir izveidojušies angļu vārdi *baptism* (“kristība”) un *baptize* (“kristīt”) norāda uz pagremdēšanu. Lai gan šajos vārdos var būt ietverta pagremdēšanas ideja, tie vienkārši nozīmē – “mazgāt ar ūdeni”.⁴

1 Grenz, *Community of God*, 689.–691. lpp.

2 Henry C. Thiessen ir baptists, kurš nevēlas strīdēties par šo jautājumu (*Lectures in Systematic Theology*, 321. lpp.). Toleranci aizstāv Donald Bridge un David Phipers, *The Water That Divides* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1977).

3 Veina Grudema (*Wayne Grudem*) nostāja ir tipiska: “Lai gan mēs atzīstam, ka Jēzus pavēlēja kristīt (Mt. 28:19), kā arī to darīja apustuļi (Ap. d. 2:38), mums nebūtu jāapgalvo, ka Kristība ir nepieciešama pestīšanai” (*Systematic Theology*, 981. lpp.).

4 Viena no vārdnīcām to definē šādi: “Ceremoniāla pagremdēšana ūdenī vai ūdens lietošana” (*New Century Dictionary of the English Language*, šķirklis – *baptize*). Cita vārdnīca kā pirmo definīciju sniedz šo: “Iemērkāt vai pagremdēt ūdenī,

Strīds par šī vārda nozīmi aizsākās reformācijas laikā, kad anabaptisti uzstāja, ka pagremdēšana ir vienīgais pareizais veids, kā kristīt. Jebkurš cits veids nebija uzskatāms par Kristību. Cits nozīmīgs faktors viņu Kristības doktrīnā ir vārdos izteiktas ticības apliecināšanas nepieciešamība, un tas nepārprotami nepieļāva zīdaiņu kristīšanu. Kristība pagremdējot kļuva par sinonīmu “ticīgā Kristībai”, lai gan tā aizsākās tikai ar reformācijas laiku. Tiem, kas bija kristīti kā bērni, pat ja tas bija noticis ar pagremdēšanu, tika pieprasīts pārkristīties, lai viņi tiktu pestīti. Pateicoties pārkristīšanai, šīs grupas tika sauktas par anabaptistiem, kas burtiski nozīmē – “tie, kas vēlreiz kristi”.⁵ Mūsdienu baptisti nav teoloģiskie pēcteči anabaptistiem, kuri savā kristoloģijā bieži bija ariāņi, bet viņi līdzdala anabaptistiem raksturīgās prakses, pieprasot pagremdēšanu un “ticīgo Kristību”. Lai gan baptisti, kas stingri aizstāv savu nostāju, tāpat kā lielākā daļa reformātu, noliedz jebkādu paša Kristības notikuma pestījošu iedarbību, tomēr viņi pieprasa, lai Kristība tiktu veikta vienā noteiktā veidā – ar pilnīgu pagremdēšanu.⁶ Pagremdēšana ir rituāls ar dievišķu pilnvaru, un tas simbolizē Kristus nāvi un augšāmcelšanos, kā arī ticīgā atbildi. Tas nav Dieva žēlastības darbs ticīgajiem (Evaņģēlijs), bet prasības izpildīšana (Bauslība). Parasti jautājums par to, kā tiek lietots ūdens, pieder pie praktiskās teoloģijas. Tomēr, tā kā anabaptisti un tagad arī tradicionālie baptisti uzskata, ka visas citas Kristības formas ir pretrunā ar dievišķo pavēli vai nav vi-

vai apliet, aplacīt kādu reliģiskā rituālā” (*Webster's Collegiate Dictionary*, 5. izd., šķirklis – *baptize*). Grieķu vārds nozīmē “pagremdēt” vai “iemērt”.

5 Luterāņu atbildi uz šiem maldiem sk. KF, XII, un Ep.

6 Ņemsim vērā kādu ietekmīgu baptistu teologu. Viņa darbā (*Augustus Strong, Systematic Theology*) diskusija par Kristību iekļaujas 29 lapaspusēs (931.–959. lpp.), no kurām 933.–959. lpp. ir atvēlētas pagremdēšanai un zīdaiņu Kristības atspēkojumam. Stenlijs J. Grencs (*Stanley J. Grenz*) ieņem mazāk stingru nostāju: tā kā Kristība ir definējama kā publiska iekšējās ticības deklarēšana, pieaugušo Kristība ir pārāka par zīdaiņu Kristību, jo bērniem nav ticības (*Community of God*, 685.–691. lpp.). Pieaugušo pagremdēšanai ir jābūt par standartizētu Kristības formu (turpat, 689. lpp.). Tiek apskatīti arī citi Kristības paveidi, bet tie netiek īpaši noraidīti (turpat, 690.–691. lpp.). Grencs arī uzskaita tās baptistu grupas, kas nepraktizē pagremdēšanu. Savukārt Grudemam Kristības vērtība ir tās simbolismā. Pagremdēšanai ir daudz simboliskāka vērtība nekā apliešanai vai aplacīšanai ar ūdeni (*Systematic Theology*, 967.–969. lpp.).

sai vēlamas, tas kļūst par dogmatiskās teoloģijas jautājumu. Baptistu baznīcas veido lielāko protestantu grupu Ziemeļamerikā, tādēļ nevar neņemt vērā viņu prasību kristīt pagremdējot. Tā kā luterāņi, Romas katoļi, episkopāļi, prezbitēriāņi un metodisti kristī zīdaiņus, nepieprasot pagremdēšanu, konflikts vienmēr ir iespējams. Gandrīz visos gadījumos Austrumu pareizticīgie kristī pagremdējot, bet viņi neuzstāj, ka tas būtu vienīgais veids.⁷ Šie jautājumi tiek saasināti arī tajā ziņā, ka luterāņi uzsver Kristības atjaunojošo spēku, ko baptisti noliedz. Reformātu baznīcas, kas praktizē zīdaiņu Kristību, piekrīt baptistiem, kuri noliedz Kristības atjaunojošo spēku. Šajā ziņā šīs grupas var atrast kopīgu valodu. Neskatoties uz atšķirībām Kristības praksē, ierobežota sadraudzība to starpā var pastāvēt. Tas ir traģiski, ka daudzi kristieši, kas ir kristīti kā bērni, ar baptistu argumentiem tiek pārliecināti apšaubīt savu pestīšanu un tiek kristīti vēlreiz. Pentakostāļu grupas arī praktizē pagremdēšanu, lai gan Kristība ar ūdeni viņiem nav tik svarīga kā “kristība Svētajā Garā” bez ūdens.

Vārds “Kristība” (*Baptism*) ir cēlies no grieķu vārda βαπτίζω, kas nozīmē “lietot ūdeni”. Tādējādi sakraments, kas tiek saukts šajā vārdā, var tikt sniegts tādos veidos, kādos ūdens parasti tiek lietots: iemērcot, mazgājot, aplejot vai pagremdējot. Pagremdēšana nozīmē iegremdēšanu šķidrumā, un šajā ziņā dažādie ūdens lietojuma veidi objektiem vai personām, īpaši izmirkšana vai salīšana, diez vai iederas šajā definīcijā.⁸ Līdzīgi ir ar iešanu vannā vai dušā. Baptistu mā-

7 Austrumu pareizticīgie kristī ar trīskāršu pagremdēšanu. Mēs piekrītam uzskatam, ka “noslicināšana” nevar tikt jēgpilni parādīta citādi kā ar pagremdēšanu” (*Meyendorff, Byzantine Theology*, 194. lpp.). Tomēr arī mazgāšana kā Kristības metafora var norādīt uz to, ka pagremdēšana nav vienīgais pieņemamais Kristības veids. Pagremdēšanu praktizēja reformācijas laika luterāņi, un tā ir iekļauta Luterā Mazajā katehismā, aprakstot Kristības nozīmi: Kristībā vecais cilvēks mirst un jaunais cilvēks ceļas. Kāds četrpadsmitā gadsimta Austrumu pareizticīgo tēvs (*Nicholas Cabasilas*) jau pirms Luterā ir teicis, ka “šis ūdens iznīcina vienu dzīvi, bet parāda citu; tas noslicina veco cilvēku, bet rada jauno” (turpat). Tajā laikā Austrumu pareizticīgie trīskāršo pagremdēšanu uzskatīja par tik nepieciešamu, ka daži pat neatzina rietumnieku Kristību, kas tika veikta ar aplacīšanu (turpat). Pieprasot šo īpašo Kristības veidu, šie pareizticīgie teologi šajā jautājumā ir tuvāk baptistiem.

8 Grieķu vārds kristīt, βαπτίζω, nozīmē “mazgāt” un dažos gadījumos, šķiet, nozīmē ceremoniālu mazgāšanu (*Johannes P. Louw un Eugene A. Nida, Greek-*

cītāji ir nofotografēti, turot savas rokas uz Kristības kandidātu mutes un deguna un iegremdējot viņus ūdenī. Tie parasti ir lielāki baseini viņu baznīcās. Dažas grupas iet vēl tālāk un kristī ezeros, upēs, jūras ličos un okeānos. Viņu prasība pēc pilnīgas pagremdēšanas šķiet nevajadzīgi stingra. Vai tie cilvēki, kuru roka vai kāda cita ķermeņa daļa nebija iegremdēta ūdenī, tiešām ir kristīti? Pagremdēšana liedz kristīties fiziski vājiem un smagi slimiem cilvēkiem. Jēzus kalpošana tika īpaši pievērsta šādiem nespējīgiem cilvēkiem. Diez vai viņi tiktu izslēgti no tās kalpošanas, kas tagad darbojas caur Kristības ūdeni. Ūdens ir pieejams visur, kur ir dzīvība, bet dažos tuksnesīgos apgabalos var neatrasties pietiekami daudz ūdens pagremdēšanai. Kristībai ir universāls raksturs, bet prasība pagremdēt, kam ir nepieciešams noteikts daudzums ūdens, kurš visur nav pieejams, diez vai kalpo Kristības mērķim – iekļaut visus cilvēkus Kristū. Kristība ir atkarīga no Kristus vārda, kas savienots ar ūdeni, un nevis no lietotā ūdens daudzuma. Ne Dieva vārds kā Evaņģēlijs, ne ūdens nav jāsaprot kvantitatīvi. Diez vai būs pareizi padarīt pagremdēšanu par īpašu prasību! Tomēr baptistiem tas paliek strīdīgs jautājums, jo viņiem Kristība, pat ja tā veikta pagremdējot, nav nepieciešama pestīšanai.

Līdz reformācijai bērni tika kristīti pagremdējot, un šī paraža joprojām ir saglabājusies starp Austrumu pareizticīgajiem. Priesteris tur zīdaini vienā rokā un bagātīgi aplej viņu ar ūdeni. Šāda pagremdēšana patiesībā ir samērcēšana. Luterāņi varētu atzīt, ka noteiktu teoloģisku, vēsturisku un pat ekseģētisku iemeslu dēļ pagremdēšanai ir dodama priekšroka citu Kristības veidu starpā, bet mēs pilnīgi noraidām uzskatu, ka Kristības derīgums vai vērtība ir atkarīga no lietotā ūdens daudzuma vai no Kristības veikšanas kādā noteiktā veidā. Kristība pagremdējot ir visraksturīgākā pazīme, kas baptistu baznīcas atšķir no citām. Zīmīgi, ka baptistu mācībā Kristība ir ticīgā un nevis Dieva veikta darbība, un tādējādi tā ir saistīta ar viņu

English Lexicon of the New Testament, 2 sēj. [New York: United Bible Societies, 1988], 1: 536. lpp.). Dažos, bet ne visos kontekstos tas ietver iemērkšanu ūdenī. Kad šis vārds tiek lietots kristīgā kontekstā, tas nozīmē “reliģiskā ceremonijā lietot ūdeni, kas ir domāts, lai simbolizētu šķīstīšanos un iniciāciju, kura pamatojas grēku nožēlā” (turpat).

attaisnojošas ticības kā lēmuma definīciju. Liekot iniciatīvu ticīgā rokās, šāda mācība ir skaidri sinerģistiska. Ja pagremdēšanu ieviestu luterāņu draudzēs, īpaši pieaugušajiem, ar to varētu saprast, ka mēs pieļaujam, ka baptistiem bija taisnība, kad viņi uzstāja, ka bez pagremdēšanas Kristība nav notikusi vai ka pagremdēšana ir labākais kristīšanas veids! Šis būtu īpaši svarīgs jautājums tur, kur baptisti veido dominējošo reliģiju, kā tas ir noteiktā Amerikas Savienoto Valstu daļā. Ir svarīgi izvairīties arī no pārpratumiem. Ja tiktu atļauts praktizēt vairākus Kristības veidus, daži cilvēki varētu izmantot savu Kristības veidu – pagremdēšanu vai apliešanu –, lai uzsvērtu tā pārākumu pār citiem veidiem. Kaut kas līdzīgs notika Korintā, kur draudzes šķelšanās pamatā bija strīds pa to, kurš ir kristījies kuru draudzes locekli (1. Kor. 1:10–16)! Tā kā baptisti kļūdās, noliedzot, ka bērniem ir iedzimtais grēks, un liedzot viņiem atdzimšanu Kristībā, luterāņiem ir pamatots iemesls neradīt iespaidu, ka baptistu prasība pagremdēt ir pareiza. Ja būtu iespējams izvēlēties pagremdēšanu kā Kristības veidu un mūsu baznīcās tiktu celti Kristības baseini, šāds iespaids varētu rasties. Zīdaiņu kristīšana pagremdējot neradītu šādas problēmas, jo baptisti zīdaiņus nekristī.

Nav brīnums, ka baptistu teologi un mācītāji veltī daudz darba Bībeles studijām, lai parādītu, ka oriģinālie grieķu vārdi, kas apzīmē kristīšanu, pieprasa pagremdēšanu. Pīpers sniedz kodolīgu un skaidru atspēkojumu šim maldīgajam viedoklim, kas ir tik būtisks baptistu nostājai: farizeji “kristīja” (*baptized*) jeb mazgāja galda piederumus, ieskaitot galdus (Mk. 7:3–4; Lk. 11:38–39)!⁹

Šķīvji un citi galda piederumi tika pagremdēti ūdenī; galdi tika pilnīgi nomazgāti, bet tie netika nesti uz dīķi, lai tos iegremdētu pēc katras ēšanas. Farizeja tēls, kas nes galdus, lai to dīķī kristītu, ir daļa no Pīpera humora, un ar to vienreiz un par visām reizēm būtu jāatrisina šis jautājums.

Luterāņi turpināja senās un viduslaiku baznīcas praksi pilnīgi pagremdēt zīdaiņus. Reformācijas laika gleznās, kas attēlo Kristību, ir redzami mācītāji, kas paceļ slapjus zīdaiņus no plašiem kristāmtraukiem un susina viņus ar dvieļiem. Šo paražu vairs nepieņem luterāņi, lielākā daļa protestantu un daži katoļi, un plašie viduslaiku baznīcu

9 *Christian Dogmatics* 3: 256.–257. lpp.

kristāmtrauki ir aizvietoti ar mazākiem kristāmtraukiem, lai gan dažās senākās luterāņu baznīcās tie ir palikuši. Austrumu pareizticīgajā baznīcā priesteri aizsargājas pret ūdens šļakstiem pagremdēšanā, uzvelkot īpašus priekšautus. Baptisti izmanto pareizticīgo praksi, lai aizstāvētu pagremdēšanu, bet pretstatā pareizticīgajiem viņi neatzīst zīdaiņu Kristības derīgumu.¹⁰ Liekas, baptisti nezina, ka luterāņu reformācijas prakse pagremdēt zīdaiņus bija tāda pati kā pareizticīgo prakse. Baptistu atsaucis uz sešpadsmitā gadsimta luterāņiem, kas kristī zīdaiņus, ir nekompetentas. Lai gan Austrumu pareizticīgās baznīcas praktizē Kristību pagremdējot, tās parasti nepārkristī cilvēkus, kuri ir kristīti citos veidos.¹¹

Pāvils saista Kristību ar nāvi, aprakšanu un augšāmcelšanos Kristū (Rom. 6:3–4), un pagremdēšana tiešām norāda uz noslikšanu, nāvi un atgriešanos dzīvē. Šie tēli, kas ilustrē glābšanu no noslikšanas, ir izplatīti Psalmos un Jonas grāmatā (2:1–10), un to lietojums Rom. 6. nodaļā saistībā ar aprakšanu līdz ar Kristu var norādīt uz to, ka pagremdēšana parasti tika praktizēta šajā baznīcā. Karlam Bārtam pagremdēšana norādīja “nāves draudus un atbrīvošanu dzīvei”.¹² Katrs, kurš ir dziļumā pakļuvīis zem ūdens, pazīst sliktības un nāves tuvuma izjūtu. Luters sliktības ideju ir iekļāvis savā *Plūdu lūgšanā*, aprakstot faraona likteni un mūsu grēcīgo dabu.¹³ Viņa

10 Strong, *Systematic Theology*, 937.–938. lpp. Sk. arī Grenz, *Community of God*, 689. lpp.

11 Šeit ir jāpiemin kristiešu iniciācijas rituāli pieaugušajiem, jo šie rituāli ir Romas katoļu baznīcas, kura veic īpašas aktivitātes, lai katehizētu pieaugušos, liturģiskās kustības centrā. Šo katehūmenu kristīšana bieži notiek pagremdējot. Tiek apsvērts, vai līdzīgi rituāli tiks ieviesti arī citās baznīcās, ieskaitot luterāņu baznīcas. Tā kā šie rituāli vēl nav guvuši konkrētu formu, ir pārāk agri noteikt, kā tie tiktu iekļauti luterāņu Kristības liturģijās un vai tie ietvertu pagremdēšanu. Nekādi doktrināri iebildumi pret kristīšanu pagremdējot nevar tikt izvirzīti tik ilgi, kamēr ir skaidri pateikts, ka šim Kristības veidam netiek pievienota nekāda īpaša žēlastība. Tā kā šī kustība ir saistīta ar pieaugušajiem katehūmeniem, ir jābūt ļoti uzmanīgiem, lai neradītu iespaidu, ka pieaugušo Kristība ir pārāka par zīdaiņu Kristību. Kā tiks norādīts turpmāk, mēs uzskatām, ka Kristība pirmām kārtām ir domāta bērniem. Katra Kristība, ieskaitot pieaugušo Kristību, ir kādā ļoti būtiskā nozīmē zīdaiņu Kristība.

12 *The Teaching of the Church Regarding Baptism*, tulk. Ernest A. Payne (London: SCM Press, 1948), 11. lpp.

13 AE, 53: 97., 107. lpp.

Mazais katehisms salīdzina slīkšanu ar grēcīgā cilvēka nāvi: “Tā nozīmē, ka mūsos vecajam Ādamam ar visiem grēkiem un ļaunām kāribām ik dienas jātop noslicinātam un jāmirst sirdssatriektībā un grēku nožēlā, bet jaunam cilvēkam, kas taisnībā un šķīstībā Dieva priekšā dzīvo mūžīgi, ik dienas jāceļas augšā.”¹⁴ Luters Kristībā pagremdēja zīdaiņus, un viņš to uzskatīja par zīmi, ka bērns patiesi mirst un augšāmceļas ar Kristu. Ir taisnība, ka baptisti uzskata pagremdēšanu par šo notikumu simbolu, bet viņiem Kristība nav grēcīgā cilvēka noslicināšana, kā tas ir luterāņu teoloģijā.¹⁵

Mūsu diskusiju par Kristības veidu nevajadzētu ierobežot ar nozīmes noteikšanu grieķu vārdam, no kura ir atvasināts vārds “Kristība” (*Baptism*). Piemēram, Jāņa evaņģēlijā “Kristības” vietā ir lietots vienkārši vārds “ūdens” (Jņ. 3:5, 20:34; sal. 1. Jņ. 5:6–8). Pestīšana ir atkarīga no dzimšanas caur ūdeni, bet nekas nav teikts par tā lietošanu. Lai apzīmētu šo sakramentu, tiek lietots arī radniecīgs vārds grieķu vārdam *louo* (λούω), “mazgāšana”. Savā *Mazajā katehismā* Luters lieto izteikumus no Tit. 3:5–6, kur Kristība tiek saukta par “mazgāšanu atdzimšanai”.¹⁶ Līdzīgas atsaucis var atrast Ebr. 9:19, Ef. 5:26 un īpaši Ap. d. 22:16, kur šis vārds tiek lietots kopā ar vārdu, kas apzīmē kristīšanu: “Liecies kristīties un nomazgā savus grēkus.” Grieķu gramatikā šāda konstrukcija ar “un” tiek saukta par epekseģētisko *kai* (καί). Gan kristīšana, gan mazgāšana attiecas uz to pašu darbību. Grieķu vārds βαπτίζω norāda uz iegremdēšanu (mēs neuzskatām, ka tas tā ir visos gadījumos), bet citi grieķu vārdi norāda uz mazgāšanu. Pievērsiet uzmanību Ebr. 10:22: “..apslacīti savās sirdīs un atsvabināti no ļaunās apziņas, un miesu nomazgājuši ar ūdeni.” Lai gan kristīšana kā mazgāšana ir skaidra, ar apslacīšanu ir grūtāk. Neliela ūdens daudzuma lietošana, kas var būt nepieciešama, kristījot priekšlaicīgi dzimušus zīdaiņus, ir mazgāšanas paveids. Mazgāšana ir pagremdēšanas paveids. Kad Jēzus ar ūdens trauku mazgāja kājas Pēterim, Pētera kājas apņēma ūdens. Tās varēja būt iegremdētas šajā traukā. Diskusija par to, cik daudz un kā

14 MK, IV (348. lpp.).

15 Strong, *Systematic Theology*, 941. lpp. Sk. arī Grenz, *Community of God*, 689. lpp.

16 MK, IV (348. lpp.).

jālieto ūdens, teoloģiski nav ne pamācoša, ne saturīga. Tomēr luterāņiem jābūt gataviem atbildēt uz baptistu kļūdaino viedokli, kas var izraisīt viņos šaubas par pestīšanu, jo viņi nav bijuši pagremdēti. Ūdens ir nepieciešams Kristībai tāpat kā Dieva vārds, bet ūdens daudzums vai tā lietošanas veids nenosaka, vai tas ir sakraments vai nav.¹⁷ Tāpat arī garš Kristības dievkalpojums nav vērtīgāks par īsu. Nav pierādīts, ka pagremdēšana būtu bijusi vienīgais kristīšanas veids Jaunajā Derībā.

Kad Jāņa un Jēzus mācekļi kristīja Jordānas upē, tur varēja būt daudz ūdens, bet nekas nav teikts par Kristības veidu tiem trijiem tūkstošiem, kuri tika kristīti Vasarsvētkos Jeruzālemē (Ap. d. 2:41). Pēc neilga laika tiem pievienojās citi. Tādējādi kopējais kristīto skaits bija pieci tūkstoši (Ap. d. 4:4). Tā kā šis skaitlis ietvēra tikai pieaugušus vīriešus (ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν [ὡς] χιλιάδες πέντε), kopējam daudzumam bija jābūt ievērojami lielākam. Diez vai viņi tika kristīti upē, jo Jeruzālemē tādas nav. Apgalvojums, ka apustuļiem bija pieejams Betzatas (Jņ. 5:2) vai Ziloas (Jņ. 9:7) dīķis, ir tīri spekulatīvs, lai gan ir pamatots iemesls uzskatīt, ka vēlāk tie tika lietoti šādam mērķim. Filipu cietuma sargs tika kristīts savā mājā (Ap. d. 16:33). Ievērojami cilvēki pulcējās publiskajās pirtīs, kurās bija baseini, bet lielākajā daļā māju nebija vietas šāдай greznībai. Šķiet, ka ar tāda paša veida “mazgāšanu”, ar kādu cietuma sargs nomazgāja brūces Pāvilam un viņa ceļabiedriem, arī Pāvils kristīja cietuma sargu. “[Cietuma sargs] nomazgāja tiem brūces [*louo*; ἔλαιο], un tūdaļ viņš tika kristīts, pats un visi viņa piederīgie (Ap. d. 16:33).” Runājot par kristīšanu Jordānas upē, nav skaidrs, cik dziļš bija ūdens. Šāda kristīšana Jordānā sākās ar Jāni un viņa mācekļiem, un tā varēja turpināties vairākus gadus pēc Jēzus nāves. Tādējādi šis periods bija vismaz četrus gadus ilgs vai varbūt daudz ilgāks.¹⁸ Nevar apgalvot, ka šī upe vienmēr visās vietās bija pietiekami dziļa, lai kristāmo pagremdētu. Kad šī upe nebija pārplūdusi, pagremdēt, labākā gadījumā, bija grūti. Upes Mazāzijā un Grieķijā, kur varētu būt kristīta Lidija un viņas nams (Ap. d. 16:13–15), bieži ir platas, sekas un likumo-

17 Sk. Pieper, *Christian Dogmatics* 3: 256. lpp.

18 Ap. d. 19:3 norāda, ka “Jāņa kristība” kā atsevišķs rituāls, kuru veica Jāņa mācekļi, turpinājās pat pēc tam, kad Pāvils bija iedibinājis kristietību Mazāzijā.

tas.¹⁹ Strauju un pārplūdušu upju straumes diez vai derēja Kristībai. Romiešu pirtis, kurās bija atsevišķi nodalījumi vīriešiem un sievietēm, bija pietiekami daudz ūdens pagremdēšanai, bet šādas publiskas ēkas diez vai tika lietotas reliģiskiem rituāliem, kas tika uzskatīti par nelikumīgiem līdz ceturtā gadsimta sākumam.

Tādi baznīcēvi kā Tertuliāns, Kipriāns un Jeruzālemes Kirils apzinājās tos ar Kristību saistītos tēlus, kas parādās perikopē, kur Jēzus mazgā mācekļiem kājas (Jņ. 13:1–11); tā ir pirmā no atvadu sarunām, kura notiek augšistabā. Augustīns pamana Kristības līdzību ar kāju mazgāšanu un apraksta Kristību tādā valodā, kas vēlāk kļūs raksturīga luterāņu teoloģijai.²⁰ Daudzi, bet, protams, ne visi pētnieki ir sekojuši viņa paraugam.²¹ Tā kā Jāņa evaņģēlijā ir citas atsauces uz Kristību, šis skaidrojums nav izšķirošs. Šī perikope var izrādīties noderīga, apšaubot pagremdēšanu kā nepieciešamu Kristības formu, jo jāmazgā ir tikai Pētera kājas un nevis viss viņa ķermenis.

19 Vārds *meander* (likumots) ir atvasināts no sengrieķu Meandras upes (*Meander River*) nosaukuma; šī upe atrodas Mazāzijā un ietek Egejas jūrā. Šādas upes, kurām nav pastāvīgas gultnes, diez vai var būt noderīgas, lai nodrošinātu drošu un ērtu vietu Kristībai jebkurā gadalaikā.

20 “Kāpēc viņš nesaka, ka jūs esat tīri caur Kristību, ar ko jūs esat mazgāti, bet “caur vārdu, ko Es jums esmu runājis”, ja nu vienīgi var pieņemt, ka ūdenī arī ir šis vārds, kas attīra. Paņemiet nost vārdu, un šis ūdens nav nekas vairāk kā ūdens. Šim elementam tiek pievienots vārds, un iznākums tam ir sakraments, kas arī ir sava veida redzams vārds” (*Philip Schaff*, izd., *Nicene and Post-Nicene Fathers* [1886; reprint, Peabody, MA: Hendrickson, 1995], 7: 344. lpp.).

21 Plašāku diskusiju par Kristības terminoloģiju, kas lietota notikumā ar kāju mazgāšanu, sk. *Raymond E. Brown, Gospel According to John*, 2: 565.–567. lpp. Viņš atzīmē, ka “darbības vārds “mazgāt” (*louein*) un tam radniecīgie vārdi ir vispārpieņemti Jaunās Derības valodā attiecībā uz Kristību” (turpat, 566. lpp.). Tas nenozīmē, ka nav iespējami citi skaidrojumi, bet šī norāde šeit noteikti ir. Arī Rūdolfs Bultmanis izvērtē argumentus par un pret kāju mazgāšanu saistībā ar Kristību, īpaši attiecībā uz to gnostiku sektu praksi, kuras pieprasīja pārkristīšanu ar pagremdēšanu. Būdams spekulatīvs noteiktos jautājumos, šeit viņš pareizi norāda, ka “Kristības kā kāju mazgāšanas attēlojums ir radies agrīnās baznīcas Kristības rituāla dēļ, kurā katehūmens stāvēja ūdenī, kas sniedzās līdz viņa potītēm” (*The Gospel of John: A Commentary*, tulk. G. R. Beasley-Murray [Philadelphia: Westminster Press, 1971], 469. lpp.). Ir arī grūti apšaubīt viņa secinājumu: “Tas nozīmē teikt: 1) tam, kurš kļūst tīrs caur Manu vārdu, ir nepieciešama tikai Kristība un nekāda cita mazgāšana; un 2) Kristībā ir jāmazgā tikai kājas; pilnīga pagremdēšana nav nepieciešama” (turpat).

Saskaņā ar evaņģēlija vēstījumu Jēzus nāk pie mācekļiem ar ūdens trauku un priekšautu, lai mazgātu viņiem kājas. Kad Pēteris pretojas (Jņ. 13:5–8a), Jēzus viņam paskaidro, ka bez kāju mazgāšanas Pēterim nebūs daļas pie Viņa un tādējādi arī pie mūžīgās dzīves. Uz to atbildot, Pēteris pieprasa, lai Jēzus mazgā arī viņa galvu un rokas (Jņ. 13:8b–9). Jēzus atbild, ka tas, kas ir mazgājis kājas, viscaur ir tīrs (Jņ. 13:10a–b). Tad uzmanība tiek pievērsta Jūdām, kurām acīmredzot arī tika mazgātas kājas, bet kurš palicis netīrs (Jņ. 13:10c–11). Skaidrs, ka šī nav lekcija par ķermeņa higiēnu, un teiktais noteikti pārsniedz senās pasaules viesmīlības mācību par kāju mazgāšanu. Šī pamācība ir saistīta ar kristīgo ētiku attiecībā uz pazemību, bet ūdens, ar kuru Jēzus ir mazgājis kājas vai kādu citu ķermeņa daļu, nav parasts ūdens, jo tam ir pārdabiska iedarbība. Pētera ķermeņa vienas daļas mazgāšanai ir tāda pati iedarbība kā tad, ja būtu mazgāts viss ķermenis (Jņ. 13:10). Lai gan Jēzus mazgā Jūdu, viņš paliek viscaur netīrs (Jņ. 13:10c–11), vēl ļaunāk, – viņš biedrojas ar sātanu (Jņ. 13:27). Ūdens lietošana pati par sevi negarantē pestīšanu. Ar Kristību saistītā skaidrojuma aizstāvji īpaši uzsver, ka tādi jēdzieni kā “ūdens”, “mazgāt”, “trauks”, “priekšauts”, “tīrs”, “būt līdzdalīgam pie Jēzus”, “kājas” un “galva” ir saistīti ar Kristības teoloģiju un praksi.²² Šis skaidrojums nav viennozīmīgi drošs, un ir tikuši piedāvāti citi.²³ Pat ar Kristību nesaistīts kāju mazgāšanas skaidrojums pilnī-

22 Vēl viens ar Kristību saistītā skaidrojuma aizstāvis ir Džons A. T. Robinsons (*John A. T. Robinson*, “The One Baptism”, *Scottish Journal of Theology* 6 [1953]: 257.–274. lpp.). Sk. arī viņa “The Significance of the Foot-Washing”, *Neotestamentica at Patristica: Eine Freundesgabe Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht*, *Supplements to the New Testament*, 6. sēj. (Leiden: E. J. Brill, 1962), 144.–147. lpp.

23 Džons Kristofers Tomass (*John Christopher Thomas*) sniedz derīgu pārskatu par skaidrošanas variantiem, bet pats kāju mazgāšanu uzskata par atsevišķu liturģisku rituālu (*Footwashing in John 13 and the Johannine Community* [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991]). Viņš piedāvā to autoru bibliogrāfiju, kuri šajā perikopē saredz atsauci uz Kristību (turpat, 13.–14. lpp.). Norādi uz Svēto Vakarēdienu šeit saredz: *Oscar Cullmann* (*Early Christian Worship* [Philadelphia: Westminster Press, 1953; Bristol, IN: Wyndham Hall Press, 1953]); *A. J. B. Higgins* (*The Lord's Supper in the New Testament* [reprint, Chicago: Henry Regnery, 1952]). Kā mācību par baznīcas mesas upuri to saredzēja *Hans Urs von Balthasar*, “The Holy Church and the Eucharistic Sacrifice”, *Communion* 12 [Summer, 1985]: 139.–145. lpp.

bā neizslēdz jebkuru domu par Kristību. Grieķu vārds λελουμένος, “tas, kurš ir mazgāts” (Jņ. 13:10) [latv. Bībelē – “kas ir mazgājies”, tulk. piez.], var attiekties uz to, kas jau ir kristīts.²⁴ Evaņģēlists jau ir stāstījis saviem lasītājiem, ka Pēteri un, iespējams, citus mācekļus ir kristījis Jānis Kristītājs (Jņ. 1:35; 41–42). Tā kā Jāņa evaņģēlijs rāda, ka pats Jēzus nevienu nekristīja (4:2), nav ticams, ka Jēzus, mazgājot saviem mācekļiem kājas, viņus kristītu. Lai arī kāda nozīme šim rituālam būtu bijusi²⁵, tas rāda, ka Dieva pārdabiskā darbība ūdenī nav atkarīga no ūdens daudzuma vai no tā lietojuma veida.

Arheoloģija sniedz faktus, kas nav pārliecinoši, bet kuri ietver zināmu informāciju. Neviena freska neattēlo mācītājus, kas gremdē ticīgos ūdenī, turot rokas uz viņu deguna. Lai gan dažās izrakumos atklātajās baznīcās ir lielas ūdens tvertnes, kas paredzētas Kristībai, tomēr ir arī liecības, ka Kristības kandidāts ir stāvējis seklā baseinā un viņa galva tikusi aplieta ar ūdeni. Nešķiet pārliecinošs pieņēmums, ka baznīcā pirmajos gadsimtos, ieskaitot apustuļu laiku, bija ierasts lietot vairāk ūdens, nekā parasti tiek lietots šodien. Agrīno viduslaiku baznīcu lielie kristāmtrauki skaidri parāda, ka, pagremdējot zidaiņus, baznīca saglabāja paražu dāsnī lietot ūdeni Kristības rituālā. Otrā gadsimta freska Sv. Kaliksta (*St. Calixtus*) katakombās Romā attēlo Jāni, kas palīdz Jēzum izkāpt no ūdens, un kādā citā trešā gadsimta freskā rādīts bērns, kurš stāv ūdenī un kuram uz galvas tiek liets ūdens. Citas freskas un gleznojumi, kas ir cēlušies no minētajām freskām, attēlo Jēzu, stāvot līdz viduklim dziļā ūdenī. Kristībai tika lietotas romiešu vannas, bet tās nebija pietiekami dziļas pilnīgai pagremdēšanai, kas gan neattiecas uz bērniem. Arī senie baptistēriji nebija vairāk kā trīs pēdu dziļi.²⁶ Nešķiet ticami, ka tajos varētu pagremdēt. Protams, izņēmums varētu būt bērni.

24 Šis grieķu vārds, lai apzīmētu Kristību, tiek lietots Ap. d. 22:16, Tit. 3:5 un, iespējams, arī 1. Kor. 6:11, Ef. 5:26 un Ebr. 10:22.

25 Vēl viens skaidrojums uzskata kāju mazgāšanu par rituālu, ar ko apustuļi aizsāk apustulisko kalpošanu, uz kuru viņi ir aicināti. Sk. *Jerome H. Neyrey*, “The Footwashing in John 13:6–11: Transformation Ritual or Ceremony?”, *The Social Word of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, izd. *L. Michael White* un *O. Larry Yarbrough* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 198.–213. lpp.

26 Sk. *Henry F. Brown*, *Baptism through the Centuries* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1965), 43.–72. lpp.

Diezgan pamatoti var apgalvot, ka kristīšana notika, kandidātam stāvot tekošā ūdenī un priesteris vai diakons lēja viņam uz galvas ūdeni. *Didahe* (VII: 3) īpaši pieprasa, lai tas, kas kristī, “trīs reizes lietu [kristāmajam] uz galvas ūdeni “Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārdā””. Nekas nav teikts par pagremdēšanu. Lai gan tiek dota priekšroka stāvēšanai ūdenī, tā ir tikai viena no iespējām. Romas Sv. Klementa baznīcas pazemes pagrabā ir tekošs ūdens, kas būtu devis iespēju kristības kandidātiem stāvēt ūdenī, kur rituāla veicējs varēja apliet viņu galvu ar ūdeni. Šķiet, ka tika lietoti dažādi Kristības veidi, no kuriem tikai viens bija pagremdēšana.²⁷ Katrā pagremdēšanas gadījumā nenotika pilnīga iegremdēšana ūdenī. Balstoties uz tradicionālo praksi, var strīdēties par zīdaiņu pagremdēšanu tādos gadījumos, kādos arī pieaugušo pagremdēšana ir nepraktiska, piemēram, ūdens trūkuma, vecuma nespēka, fiziskā vājuma vai slimības dēļ. Tāpat kā Svētā Vakarēdiena svinēšana nav atkarīga no vīnogu šķirnes, kura lietota Vakarēdienā vīnā, arī Kristība nav atkarīga no precīzas Jaunās Derības kristīšanas veida kopēšanas, īpaši, ja ir iespējams parādīt, ka ir tikuši lietoti vairāki veidi. Ja mēs gribētu precīzi kopēt pagātni, tad kandidāti būtu jākristī bez drēbēm. Var saistīt Jēzus izģērbšanu pirms krustāsišanas ar Viņa izģērbšanos, lai kristītos. Baptisti nav gājuši tik tālu, lai gan šāda pilnīga drēbju novilkšana ir tikpat vēsturiski un teoloģiski attaisnojama paraža kā pagremdēšana. Reformācijas laikā, tāpat kā joprojām Austrumu pareizticīgajā baznīcā, luterāņu mācītāji zīdaiņus kristīja neapģērbtus.

Katram ūdens lietošanas veidam Kristībā ir simboliska nozīme. Lielākajā daļā mākslas darbu, kas rāda apliešanu ar ūdeni, aplieta tiek galva, kur simboliski ir fokusēts cilvēka fiziskais, prāta un gara spēks. Lidzīgi arī Kristus ir galva, un baznīca ir Viņa miesa. Senās gleznas rāda kristāmos, ieskaitot Jēzu, kas stāv dažāda dziļuma ūdenī, un viņu galva tiek aplieta ar ūdeni. Šajās gleznās ir savienotas Kristības kā pagremdēšanas (noslikšanas) un mazgāšanas idejas, kas atspoguļojas Jaunās Derības valodā. Kristība gan nogalina, gan attīra. Vecais cilvēks ir atbrīvots no viņa grēkiem (attaisnošana) un ceļas jaunai dzīvei un labiem darbiem Kristū (svētdarīšana). Viņš dzīvo taisnībā un šķīstībā Dieva priekšā mūžīgi (Luters).

²⁷ Louw un Nida, *Greek-English Lexicon*, 1: 538. lpp.

Jāsaka arī daži vārdi par to, cik reizes kristāmais ir jāaplej ar ūdeni. *Didahes* trīskāršā apliešana atbilst Svētajai Trīsvienībai, un tādējādi šai paražai ir pamatojums jau antikajā pasaulē. Trīskāršā apliešana arī atspoguļo trīs dienas un nakts, kuras Kristus pavadīja kapā. Tā kā Kristība ir aprakšana ar Kristu (pagremdēšana Viņa nāvē ar ūdens palīdzību), šī simbolika ir pievilcīga un teoloģiski aizstāvama. Tomēr, tā kā mēs neuzstājam uz pagremdēšanu, mēs nevaram pieprasīt, lai ūdens tiktu liets trīs reizes. Kristībā, pārmetot krusta zīmi un trīs reizes aplejot ar ūdeni, lai norādītu uz Trīsvienību vai uz trim dienām un naktīm, kuras Kristus pavadīja kapā, mēs simboliski pasludinām to, kam mēs ticam par Kristību un par to, kas patiesībā notiek ar šo kandidātu (zīdaini). Pagremdēšana ir spēcīgs nāves un augšāmcelšanās simbols, bet neliekas ticami, ka daudzus vecākus varētu pārliecināt, ka viņu bērni būtu jākristī šādā veidā. Baptisti pareizi saredz nāves un augšāmcelšanās simboliku, kas ir ietverta pagremdēšanā, bet ir skumji, ka viņi netic, ka Kristība patiesībā piepilda to, ko tā simbolizē.²⁸

28 Pēdējā piezīme par vārdu *Baptism* ("Kristība"), kura skaidrojums ietvers kritiku pret baptistu prasību pagremdēt. Šis vārds nav sākotnēji angļu valodas vārds, bet angļu valodā ienācis no grieķu valodas caur latīņu un normāņu-franču valodu. Stingri ņemot, tas nav tulkojums, bet drīzāk transliterācija no grieķu vārda *baptisma* (βάπτισμα). Lai gan šis vārds ir pārņemts ne tikai angļu valodā, dažās valodās to nav iespējams iztulkot, jo tad nevarētu atpazīt tā nozīmi. Valodas pētnieki Lōvs (*Louw*) un Nīda (*Nida*) apgalvo, ka grieķu vārds *baptisma* obligāti nenozīmē pagremdēšanu. "Dažās valodās var, piemēram, izmantot tādus izteikumus kā "iekļūt ūdenī" vai "piedalīties rituālā, kur tiek lietots ūdens". Šādi izteikumi neietver kādu noteiktu ūdens daudzumu, nedz arī īpašu veidu, kā ūdens tiek lietots" (turpat).

KRISTĪBA UN SVĒTAIS GARS

Agrīnajā baznīcā Kristība tika uztverta kā Kristus darbība Viņā baznīcā caur Svēto Garu. Saistība starp Kristu un Garu ir balstīta uz vissvarīgāko iekšējo trinitāro realitāti (*opera ad intra*; “iekšējie darbi”), ka Gars ir saistīts ar Tēvu caur Dēlu un ka Tēvs darbojas pasaulē vispirms caur Kristu un tad Kristū caur Garu. Gars, ko sūta Kristus, vispirms iziet no Tēva un Dēla: *qui ex patre filioque procedit*. Šī dogmatiskā nošķiršana kļūst nepieciešama, definējot Gara Kristību, ja mums šķiet, ka vajadzētu lietot šādu izteikumu, kas nav nekas cits kā Kristība Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārdā. Reformātu un baptistu teoloģijā Svētā Gara kristība¹ jeb iekšējā kristība attiecas uz iekšēju pieredzi, kas nav pielīdzināma tai, kura tiek saukta par ūdens Kristību, tas ir, trinitāro Kristību. Kristība luterāņu teoloģijā ir reizē apstiprinājums un Svētās Trīsvienības atklāsmē, kuru atklāj Kristus: “Neviens nepazīst Tēvu kā vien Dēls un kam Dēls to grib darīt zināmu” (Mt. 11:27). Šī sākotnējā izpratne par Tēva attiecībām ar Dēlu un atklāsmi caur Viņu tiek piepildīta Kristībā Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārdā un ļauj saprast šo Kristību kā Svētā Gara Kristību. Caur Garu, kas ir dots Kristībā, Dēls vēlas atklāt Tēvu. Gara darbība Kristības ūdenī nav tikai noētiska, bet arī pestījoša. Reformātu teoloģijā, ieskaitot Kalvina teoloģiju, pestījošā darbība ir attiecināta uz Garu, nevis uz Dieva vārdu, kas darbojas noētiski; tas ir, Dieva vārds parāda, bet nesniedz pestīšanu.

Luteram Gars darbojas caur ūdens Kristību, kurā Kristus Gars “aicina, pulcina, apgaismo, dara svētu un pie Jēzus Kristus uztur vienīgā pareizā ticībā”.² Šādi iekšējais trinitārais noslēpums tiek atklāts un aptver kristīto. Gars ved baznīcu pie Kristus, kas to sniedz Savam

1 Kāds reformātu oponents harismātiskajam uzskatam par Kristību Garā atzīmē, ka šis izteikums nav biblisks, un ierobežo tā nozīmi ar Svētā Gara izliešanu Vasarsvētkos. Šajā izteikumā viņš nesaskata norādi uz sakramentu (*Anthony A. Hoekema, Holy Spirit Baptism* [Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1972], 15.–18. lpp.). Kalvins deva tādu pašu skaidrojumu (*Institutes*, IV. XV. 8.).

2 MK, II (344. lpp.).

Tēvam. Lai gan Jaunā Derība runā par ticību un apliecināšanu, ko rada Tēvs (Mt. 16:17) vai Jēzus (Mt. 11:27; Ap. d. 2:47), tomēr baznīca tiek uztverta kā Gara radīta caur Kristību. *Apustuļu ticības apliecībā* ticība baznīcai tiek pieminēta trešajā ticības locekļi par Svēto Garu: *credo in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam* (“es ticu uz Svēto Garu, [vienu] svētu katolisku baznīcu”). Vēsturiski iekļaušana baznīcā ietver Kristību.³ Bez Kristības piederība baznīcai nav iespējama.⁴ *Nīkajas ticības apliecība* izteikumu par Kristību, “mēs apliecinām vienu Kristību grēku piedošanai”, piemin pēc apliecinājuma “uz vienu svētu katolisku un apustulisku baznīcu”. Pie ticības apliecības pieder arī tas, ka grēku piedošana tiek dota caur Kristību: *confiteor unum Baptisma in remissionem peccatorum* (“apliecinu vienu Kristību uz grēku piedošanu”). Vai nu agrīnie kristieši apliecināja savu ticību Garam tāpat kā Dievam un Kungam Jēzum (1. Kor. 8:6), vai ne, tomēr viņi apzinājās, ka šī apliecība tiek sacīta Svētajā Garā (1. Kor. 12:3)⁵, un tā ļāva saņemt Kristību grēku piedošanai (Ap. d. 2:33). Luters Svēto Garu sauc par Svētdarītāju, jo “darīt svētu nav nekas cits kā pievest pie Kunga Kristus, lai mēs saņemtu šo mantu, kuru paši nevaram iegūt”.⁶ Gara īstenotajā kristītā cilvēka svētdarīšanā ir iesaistīta, iedarbojas un ir nepieciešama atgriešanās, ticība un atdzimšana. Kristība ir tik pilnīga, ka Romas katoļu papildu rituāli ar īpašām žēlastībām, lai uzlabotu vai darītu pilnīgāku kristieša dzīvi, nav nepieciešami. Piedošana, ko dod Svētais Gars, “notiek caur svētajiem sakramentiem”.⁷ Jaunajā Derībā kristīšana ar Svēto Garu jeb Svētajā Garā tiek veikta ar ūdeni Trīsvienības vārdā, kā Jēzus to ir pavēlējis.

Kristības, ko iedibinājis Kristus, saistīšana ar Svēto Garu nenozīmē, ka Svētais Gars nebūtu darbojies pirms Kristus nākšanas. Jau

3 J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 152.–166. lpp.

4 Arī baptisti definē baznīcu kā kristīto kopienu. Tomēr viņi neuzskata Kristību par žēlastības darbu, kas rada baznīcu, bet par to cilvēku darbu, kuri ir apliecinājuši savu ticību, būdami pagremdēti (Grenz, *Community of God*, 685.–689. lpp.).

5 Bīseļs-Marejs, sekojot Kalvina tradīcijai, saredz ūdeni kā Svētā Gara simbolu, bet arī pareizi atzīst Garu par Dieva pārstāvi (*agent*), kas ievie ticīgo Kristus miesā (*Baptism*, 164. lpp.).

6 LK, II (417. lpp.).

7 LK, II (419. lpp.).

Jāņa Kristītāja kalpošanā bija šī nepieciešamā savstarpējā saistība starp ticību, apliecināšanu, Kristību un Svēto Garu, kas ir raksturīga konfesionālo luterāņu teoloģijai. Jaunā Derība skaidri uzsver, ka Jēzus un nevis Jānis kristīs ar Garu (Mt. 3:11; Jņ. 1:33; Ap. d. 1:5). Pirms krustāšanās Gars bija klātesošs un darbojās gan Jāņa, gan Jēzus kristībā. Bet pēc Jēzus augšāmcelšanās Gars paveiks to, ko nav darījis iepriekš. Ņemiet vērā, ka Jāni “Svētais Gars piepildīs jau no mātes miesām” (Lk. 1:15) un viņš tiks pielīdzināts praviešiem, caur kuriem runā Gars. Jāņa veiktā Jēzus kristīšana ir notikums, kad nolaižas Svētais Gars, lai veiktu mesianiskos uzdevumus (Mt. 3:16; Jņ. 1:32), un savukārt Jēzus to pašu Svēto Garu dod baznīcai caur Kristību (Mt. 27:50; Ap. d. 1:5; 2:38). Tādējādi Jāņa kristība nav vienīgi ārēja ceremonija, ko var saprast tikai saistībā ar grēku nožēlu un morālu sevis pārbaudīšanu⁸, jo Jēzu pavada Svētais Gars (Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνέχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου – “Tad Gars Jēzu aizveda tuksnesī, ka Tas taptu velna kārdināts”, Mt. 4:1).⁹ Jēzus saņem Garu Jāņa kristībā un pēc Savas dzīves, nāves un augšāmcelšanās dod šo Garu baznīcai Kristībā. Saņemot Jāņa kristību, Jēzus to pārveido par Svētā Gara Kristību. Tādējādi Jēzus nodibina pēctecību starp Jāņa kristību un to Kristību, ko Viņš dod baznīcai.¹⁰ Lai saprastu Svētā Gara

8 Pēc Kalvina domām, vienīgā atšķirība starp abām kristībām ir tā, ka Jēzus kā persona ir pāraķis par Jāni. Citādi viņi ir vienādi. Būtiskas atšķirības šeit nav, jo Kristība Kalvinam nav sakraments, bet tikai kristītā cilvēka apliecinājums un apsoliņš, ko vēlāk dzīvē var pārdomāt. Kristība ietver pazemošanos, cilvēkam saprotot savu grēcīgumu. Kalvina nepareizais Jāņa kristības skaidrojums nosaka viņa kristiešu Kristības izpratni (*Institutes*, IV. XV. 6–9.). Ar apgraizīšanas iedarbību ir līdzīgi. Tāpat kā Jāņa un Jēzus kristības, apgraizīšana iekļauj tās saņēmējus ārēji redzamajā atpirkto kopienā. Arī Luters savā Kristības definīcijā lieto apgraizīšanas jēdzienu, bet viņam abi šie rituāli ir Dieva žēlastības darbības, kas dotas ticībā (AE, 3: 103., 110., 143.–144. lpp.).

9 Sk. Mt. 3:16–4:1; Mk. 1:10–12; Lk. 3:21–23; Jņ. 1:33.

10 Jaunākajās Misūri sinodes luterāņu baznīcas agendās netiek izmantota neviena no četrām perikopēm, kurā Jānis kristī Jēzu. Tas var norādīt, ka šo liturģiju sastādītājiem saistība starp Jāņa kristību un kristiešu Kristību labākajā gadījumā šķitusi nedabiska vai nejauša. Iespējams, ka tas atspoguļo neatrisinātu pēcreformācijas strīdu par saistību starp Jāņa kristību un Kristus pilnvaroto Kristību. Arī Luters nelieto šīs perikopes savos Kristības rituālos, bet Luterā *Plādu lūgšana* viņa divās Kristības kārtībās (1523. un 1526. gada, AE, 53: 97., 107. lpp.) ne tikai tās

Kristību, ir jāņem vērā, ka šis Gars, kas Jēzum ir dots Viņa kristībā, ir atbildīgs par to, ka Jēzus tika pakļauts sātana kārdināšanai, un tā-

saista, bet saskata Jāņa veikto Jēzus kristību kā Kristībai paredzēto ūdeņu konsekrēšanu: “[Dievs] caur Sava dārgā Bērna, mūsu Kunga Jēzus Kristus, kristību ir konsekrējis un nošķīris Jordānu un visus ūdeņus kā dziedinošus plūdus un bagātu un pilnīgu grēku mazgāšanu.” [Luters novelk skaidru robežu starp Jāņa un Jēzus Kristību: “Tādējādi atšķirība starp Kristus Kristību un Jāņa kristību ir šāda: Jānis cilvēkiem nenes un nedod grēku piedošanu. Viņš vienīgi norāda uz To, kas šo piedošanu dāvā. Jāņa kristībā piedošana ir apsolīta, Kristus Kristībā tā tiek dota” (LW, 22, 177. lpp.). – Teol. red. piez.] Braiens D. Spinkss (*Bryan. D. Spinks*) atzīmē, ka Rietumu baznīca Kristības liturģiju pieaugušajiem piemēroja bērniem un ka reformāti uzskatīja par pašsaprotamu, ka Kristības kandidāti būs bērni (“Luther’s Timely Theology of Unilateral Baptism”, *Lutheran Quarterly* 9 [Spring, 1995]: 25. lpp.). Tas ir acīmredzams Luterā Kristības rituālos, kur viņš iekļauj tikai Mk. 10:13–16. Austrumu baznīcai raksturīgā perikope, kas saistīta ar Kristības rituālu, ir Marka vēstījums par Jāņa veikto Jēzus kristīšanu, kas atspoguļo faktu, ka šī baznīca nenodala pieaugušo un zīdaiņu Kristību. Luters Jāņa kristību un kristiešu Kristību savienoja dziesmā *To Jordan When Our Lord Had Gone* (*Kad mūsu Kungs uz Jordānu bija gājis*) (pēc cita nosaukuma: *To Jordan Came the Christ, Our Lord* (*Uz Jordānu nāca Kristus, mūsu Kungs*)): “Pats Dieva Dēls šeit stāv / Savā cilvēcībā traulā; / Svēts Gars pār Viņu nolaižas, / Baloža izskatā slēpts, / Lai nekad nešaubītos mēs, / Ka kristīšanas brīdī / Trīs personas mūs kristī, / Un tādējādi atzīstam, / Tās mājos līdzās mums” (*Also God’s Son himself here stands / In all His manhood tender; / The Holy Spirit on him descends, / In dove’s appearance hidden, / That not a doubt should ever rise / That, when we are baptized, / All the three persons do baptize; / And so, here recognized, / Will make their dwelling with us*) (AE, 53: 300.–301. lpp.).

Nevar arī neievērot, ka freskas un ikonas, kas attēlo Jāņa veikto Jēzus kristību Jordānā, bija izplatītas agrīnajā kristietībā un norādīja uz šī notikuma nozīmību. Otrā gadsimta freska Sv. Kaliksta katakombā ir senākais zināmais Jāņa veiktās Jēzus kristības attēlojums (*Brown, Baptism through the Centuries*, 43. lpp.). Brauns raksta arī par 5. gs. gleznojumiem Ravennā (turpat, 55.–56. lpp.). Pēc *Lutheran Worship* jaunās kārtības, pirmā svētdiena pēc Epifānijas tiek saukta par *Mūsu Kunga kristību* un trīs gadu lasīšanai paredzētajos tekstos tiek piedāvātas šādas perikopes, lai aprakstītu šo notikumu (Mt. 3:13–17; Mk. 1:4–11; Lk. 3:15, 21–22). Tādējādi sprediķotājam ir iespēja saistīt abas kristības. Būtu labi, ja nākotnē agendā ieviestu seno paražu lasīt vienu no šīm perikopēm par Kristību. Jāņa evaņģēlijā nav īpašas atsaucē uz šo kristību, bet tiek parādīta skaidra saistība starp Garu, kas dots Jēzum, un Jēzu, kurš dod šo pašu Garu: “Uz ko tu redzēsi Garu nonākam kā balodi no debesīm un paliekam, tas ir Viņš, kas kristīs ar Svēto Garu” (Jņ. 1:33). Luterā atsaucē uz Jāņa kristību viņa *Plūdu lūgšanā* atspoguļo daudzas agrinās baznīcas liturģijas.

dējādi arī par visu pestīšanas darbu. Gars pastāvīgi mājo Jēzū: “Uz ko tu redzēsi Garu nonākam kā balodi no debesīm un *paliekam*, tas ir Viņš, kas kristīs ar Svēto Garu” (Jņ. 1:33). Viņš ne tikai pilnībā piedalās Jēzus pazemošanā un paaugstināšanā, bet arī dod spēku Viņam to panest (Ebr. 9:14).

Pateicoties Gara līdzdalībai Jēzus dzīvē un nāvē, kristietis mirst un ceļas augšām Kristībā. Tā kā kristietis Kristībā ir kļuvis vienots ar Kristu, Kristum un baznīcai ir tikai viena Kristība. Jānim kristot Jēzu, līdz ar Viņu tika kristīta un saņēma Garu visa baznīca. Luterā *Plūdu lūgšana* saista baznīcas atpirkšanu ar Jāņa veikto Jēzus kristību: “[Dievs] caur Sava dārgā Bērna, mūsu Kunga Jēzus Kristus, kristību ir konsekkrējis un nošķīris Jordānu un visus ūdeņus kā dziedinošus plūdus uz bagātu un pilnīgu grēku mazgāšanu.”¹¹ Pāvils Garu, baznīcu un Kristību piemin vienlaikus: “Viena miesa [baznīca], viens Gars [Svētais Gars] – jo vienai cerībai jūs savā aicinājumā esat aicināti –, viens Kungs [Jēzus, Dieva Dēls], viena ticība [*fides quae*], viena Kristība; viens visu Dievs un Tēvs, kas pār visiem, ar visiem un iekš visiem” (Ef. 4:4–6). Kristība iekš, ar vai caur Garu nepieciešami pieder pie Mt. 28:19 trinitārās Kristības definīcijas.¹² Jāatzīmē, ka, nerunājot par dievišķā vārda lietojumu Kristībā, Trīsvienības personu kārtība parasti ir pretēja. Tādējādi Gars ir pirmais, un Viņam seko Dēls un tad Tēvs. Šī apgrieztā kārtība atspoguļo to, kā ticīgais sastop Trīsvienību.

Kristība kā Gara izpausmes līdzeklis ir radusies Jēzus nāvē, un tādējādi Gara darbs Kristībā iekļauj ticīgo šajā nāvē (sk. pielikumu *Dzīvais ūdens*). Savā nāvē Jēzus dod Svēto Garu (Mt. 27:50, burtiski, “Viņš atbrīvoja jeb atlaida [*released*] Garu” [ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα]; Jņ. 19:30, burtiski, “Viņš nodeva tālāk [*handed over*] Garu” [παρέδωκεν τὸ πνεῦμα]), un tādēļ Viņa nāve definē Kristību Svētajā Garā kā kristieša nāvi grēkam. Kristība nāk no krusta un ved kristīto pie krusta. Caur līdzdalību Jēzus ieņemšanā, Viņa kristībā, Viņa dzīvē un nāvē Gars tiek kristoloģiski definēts, tas ir, Dēla Gars kļūst par Kristus Garu. Gara līdzdalība Jēzus dzīvē ir redzama visu četru evaņģēliju mācībā. Tādējādi starp Jaunās Derības atsaucēm uz Garu

¹¹ AE, 53: 107. lpp.

¹² Sk. arī Beasley-Murray, *Baptism*, 199.–200. lpp.

ir arī atsaucies uz Jēzus jeb Kristus Garu. Šo jautājumu var apskatīt dogmatiski, jo *Atanāsija ticības apliecībā* teikts, ka ar iemiesošanās palīdzību Jēzus cilvēciskums tika uzņemts Dievā. Tagad Gars nenāk tikai no Dieva Dēla, bet no tā Dieva Dēla, kas ir kļuvis par miesu. Viņš nav vienkārši Kunga vai Dieva Gars, bet Jēzus Kristus Gars. Būt kristītam Jēzus vārdā ir vairāk nekā kāda svēta rituāla dievišķa legalizācija. Protams, tas nozīmē arī to. Tas nozīmē, ka kristītais ar Svētā Gara palīdzību tiek uzņemts Kristū, caur kuru viņš tiek vests pie Dieva. Tādējādi Kristība Jēzus vārdā tiek saukta arī par Svētā Gara Kristību. Apsolījums, ka Jēzus kristīs ar Svēto Garu un uguni, nozīmē, ka Viņa Kristību noteiks krusts un nāve tādā nozīmē, kādā to nenoteica Jāņa kristība. Svētais Gars Kristībā ir dievišķā uguns, kas veido un apliecina ticību. Kā Luters saka *Mazajā katehismā*, Gara darbs nav nekas cits kā vest mūs pie ticības.

Kā jau iepriekš teikts, tikai Jēzus iedibināta Kristība pa īstam ir saucama par Kristību Svētajā Garā, bet tas nenozīmē, ka Svētais Gars nebūtu bijis klāt Jāņa kristībā. Tie, kas saņēma šo kristību, ne savu darbu dēļ sūdzēja savus grēkus un sāka ticēt Tam, kuram jānāk. Viņi nebija sinerģisti nevienā no šī vārda nozīmēm! Šāda nostāja būtu tikai dispensacionālisma paveids, kas nozīmē, ka dažādos laikos ir dažādi pestīšanas noteikumi. Gars, kas iziet no Tēva un Dēla mūžībā, varētu dot Dieva žēlastības dāvanas, kuras nosaka krusts, tikai pēc tam, kad Viņš ir bijis klāt Jēzus nāvē. Tādējādi Trīsvienībai krusts ir noteicošais brīdis cilvēces pestīšanā. Šeit mēs iepazīstam Dievu kā Jēzus Tēvu un mums tiek dots Gars. Tādēļ ir pamatoti runāt par Svētā Gara Kristību, tikai atsaucoties uz to Kristību, kas ir piepildīta pēc Jēzus nāves un augšāmcelšanās, bet nekad nedrīkst domāt, ka šis Gars nebūtu pilnībā atbildīgs par visiem pestīšanas notikumiem pirms tam. Gara persona tiek atklāta, un Viņa darbs noteikts un dots Jēzus nāvē un augšāmcelšanā kā divos notikumos, kas turpina vienu darbību, kurā Dievs izpērk un attaisno pasauli. Vasarsvētki ir pirmais gadījums, kad Kristus sūta Svēto Garu baznīcai: “Un redzi, Es jums sūtu Sava Tēva apsolījumu” (Lk. 24:49; arī Ap. d. 1:5, 2:4). Pretstatīt Kristību trīsvienīgā Dieva vārdā Kristībai Jēzus vai Svētā Gara vārdā nepieļauj ne mūsu Trīsvienības doktrīna, ne mūsu izpratne par Jēzus personu un darbu. Lai gan Jaunā Derība

runā par Jēzu, kas dod Garu Savā nāvē, kā mēs to esam parādījuši, vai arī tūlīt pēc augšāmcelšanās (Jņ. 20:22), – lai izvairītos no neskaidrības un atbilstu Jaunās Derības lietojumam, izteikumu “Svētā Gara Kristība” vajadzētu attiecināt uz Gara darbību pēc Jēzus uzņemšanas debesīs.

Šis izteikums ir kļuvis problemātisks, tāpēc ka neopentakostāļu draudzes un harismāti atdala Svētā Gara Kristību no “ūdens Kristības”, kas tiek uzskatīta par mazvērtīgāko no abām. Šis nepamatotais atdalījums pirmo reizi parādījās reformācijas laikā, kad anabaptisti pretendēja uz īpašo Kristību Svētajā Garā.¹³ Luterāņi stingri pretojās anabaptistiem un pieprasīja saistīt Gara personu un darbu ar Dieva vārdu un īpaši ar Kristību (ATA, II). Pretstatā Dēlam, ko var iepazīt Jēzus personā, Gars ir pazīstams galvenokārt no Viņa darba, un Viņš darbojas caur Kristības ūdeni. Nodalot iekšējo un ārējo (viena ar Garu un otra ar ūdeni) Kristību, Cvinglija nostāja neatšķīrās no anabaptistiem, kas to bija pārņēmuši no viņa. Savu sociālo, politisko un eklesioloģisko uzskatu dēļ viņam bija jāatrod bibliski pamatojumi, lai aizstāvētu zīdaiņu Kristību, bet, tāpat kā anabaptisti, viņš noliedza jebkādu pestījošu Kristības notikuma iedarbību.¹⁴ Pēc anabaptistu un Cvinglija uzskatiem, grēki Kristībā netika piedoti.¹⁵ Arī mūsdienās neopentakostāļu draudžu jeb harismātu Kristība Garā un reformātu iekšējā Kristība atšķiras tikai pakāpes un nevis būtības ziņā. Skaidrs, ka reformāti noraida tās pārspīlētās izpausmes, kas harismātiem saistās ar iekšējo pieredzi¹⁶, bet arī viņi pestīšanas drošību nemeklē ūdens Kristībā, bet cilvēkā. Kalvins atšķir iekšējo Kristību no ārējā rituāla, tos neatdalot. Viņš pārstāv nestoriāņu sakramentālismu, jo viņam Kristība liecina, ka Gars darbojas, bet pati Kristība nav Gara darbības līdzeklis. Tas, vai Gars darbojas vienlaikus ar Kristību, ir atkarīgs no tā, vai kristītais ir izredzēts.¹⁷ Kalvinam Svētais Gars nesaista Sevi pie “traukiem un

13 Trigg, *Baptism*, 211. lpp.

14 Turpat.

15 Gäbler, *Zwingli*, 128. lpp.

16 Sk. Hoekema, *Holy Spirit Baptism*, 15.–18. lpp.

17 “Kalvins pieprasa atšķirt ūdens lietošanu no Gara darbības, bet nepieļauj vienu atdalīt no otra.. Tādējādi iekšējo un ārējo notikumu vienība nav fundamentāla, bet to nosaka dievišķā izredzētība.. Luteram nav šaubu, ka ārējā Kristība un

līdzekļiem” un Kristība nevar piešķirt Svēto Garu, kas rada ticību bez palīglīdzekļiem.¹⁸ Kristības Garā izcelsme meklējama dievišķajā izredzētībā un nevis ūdens rituālā.¹⁹

Mūsdienu baptisti Kristību Garā vienkārši uzskata par vēl vienu atgriešanās apzīmējumu. Viņi nesaskata nepieciešamu saistību starp Kristību Garā un ūdens Kristību, ko viņi uzskata par iniciācijas ceremoniju vietējā draudzē vai iespēju apliecināt ticību.²⁰ Vasarsvētku draudzes iet tālāk un tādas brīnumainas zīmes kā runāšanu mēlēs, dziedināšanu un dažreiz pat čūsku ņemšanu rokās attiecina uz Kristību Svētajā Garā.²¹ Tām līdzinās ir arī tie harismāti, kas paliek luterāņu, anglikāņu vai Romas katoļu baznīcu locekļi, kurām visām ir sakramentāls skatījums uz Kristību. Viņiem Kristība Svētajā Garā tiek pacelta augstākā līmenī nekā tā, kas sākotnēji un sakramentāli notika kā ūdens Kristība, kuru vairumā gadījumu viņi saņēma kā bērni. Kristības atdzimšana tiek apstiprināta ar papildu harismātisku pieredzi.²² Šī pieredze Kristības vietā sniedz pestīšanas drošību. Harismāti var būt arī reformātu baznīcu, kas praktizē zīdaiņu Kristību, locekļi, bet viņiem nav vajadzības saistīt savu vēlāko pieredzi ar ūdens Kristību, kurai ir tikai simboliska nozīme.

Tāpat kā pentakostāļi, šie harismāti izmanto savu īpatnējo Apustuļu darbu skaidrojumu, lai atdalītu Svētā Gara Kristību no ūdens Kristības. Tomēr Rakstu liecības neatbalsta viņu pretenzijas. Dažos gadījumos Svētā Gara brīnumainās zīmes tiek dotas kopā ar Kristību, kā tas ir Vasarsvētkos (Ap. d. 2:38), tomēr citos gadījumos šādas zīmes tiek dotas pirms Kristības, kā tas notika ar Kornēlija namu (Ap. d. 10:47). Šajā gadījumā, tāpat kā ar mācekļiem Efezā (Ap. d. 19:5–6), šeit notiek brīnumaina runāšana svešās valodās par zīmi *citiem*, ka nesen kristītie ir pilnībā uzņemti baznīcā: “Un ticīgie

iekšējā atdzimšana ir nesaraujami saistītas. Šajā vienībā vārds un ūdens darbojas kopā” (*Trigg, Baptism*, 220. lpp.).

18 *Institutes*, IV. XIV. 17.

19 Diskusiju par atšķirībām Kalvina un Lutera uzskatos sk. *Trigg, Baptism*, 217.–219. lpp.

20 *Grenz, Community of God*, 550.–551., 709.–714. lpp.

21 Par viņu nostājas attīstību sk. turpat, 545.–550. lpp.

22 Sk. *Theodore R. Jungkuntz, Confirmation and the Charismata* (Lanham, MD: University Press), 91.–92. lpp.

apgraizītie, kas Pēterim bija līdzī, izbijās, ka Svētā Gara dāvana bija izlieta arī pār pagāniem.. “Kas gan varētu liegt ūdeni šo ļaužu kristīšanai, kas dabūjuši Svēto Garu tāpat kā mēs?”” (Ap. d. 10:45, 47). Apustuļu darbos runāšana mēlēs tiem, kas tiek kristīti, nesniedz pestīšanas drošību, bet tā ir zīme citiem kristiešiem, ka ticīgie, kuri ir nesen kristīti vai vēlas kristīties, atrodas baznīcā. Pestīšanas drošību ticīgajiem nodrošina Kristība (1. Kor. 6:11).

Tie, kas uzskata, ka Kristību Svētajā Garā pavada brīnumainas zīmes, īpaši runāšana nepazīstamās valodās vai mēlēs, izvirza savus argumentus, pielīdzinot vienu otrai Apustuļu darbos un 1. Kor. 14. nodaļā aprakstītās parādības. Izdarot šādu secinājumu, nav ņemtas vērā vairākas skaidras atšķirības to starpā, un tādēļ tās nevajadzētu pielīdzināt vienu otrai. Korintiešu runāšanu mēlēs var izskaidrot psiholoģiski kā izmainītu apziņas stāvokli, kas ir izplatīta parādība seno pagānu starpā, kā arī tādās mūsdienu nekristīgās kustībās kā mormoņi un Jehovas liecinieki. Nav nekādu liecību, ka šāda nenormāla un dažreiz pat personību graužoša uzvedība būtu kaut kādā ziņā salīdzināma ar Apustuļu darbos minēto notikumu. Ja Gars ir saistīts ar runāšanu mēlēs, tad tikai tādā nozīmē, ka tas notika draudzē, ko Gars bija sapulcējis kopā. Tas nebija kāda Jēzus apsolījuma piepildījums.

Pāvila pateicībai, ka viņš runā mēlēs vairāk nekā viņa vēstules lasītāji (1. Kor. 14:18), ir meistarīgas ironijas pazīmes, kuras parādās īpaši sarakstē ar korintiešiem. Viņš tikpat daudz runāja mēlēs, cik uzskatīja sevi par mazāko no apustuļiem (2. Kor. 12:11)! Viņa pretenzijas uz runāšanu mēlēs ir pretrunā ar to, ka viņš dod priekšroku runāt piecus vārdus pazīstamā valodā nekā desmit tūkstošus nepazīstamā. Vai Pāvils tiešām gaidīja, ka kāds skaitīs vārdus? Pāvils varēja un arī izmantoja savu pretinieku argumentus pret viņiem. Viņš nekristīja mirušos, bet viņš atsaucās uz šo praksi, lai aizstāvētu augšāmcelšanos, kā tas apskatīts iepriekš. Viņa prasība, ka mēles tiktu izskaidrotas, bija domāta, lai ierobežotu un pakāpeniski izskaustu runāšanu mēlēs (1. Kor. 14:26–28). Gars atgriež ticībā ar saprotamiem vārdiem un nekad ar nesaprotamu vāvuļošanu (1. Kor. 14:20–25).²³ Piešķirot lielāku nozīmi pieciem saprotamiem vārdiem nekā

23 David. P. Scaer, “An Essay for Lutheran Pastors on the Charismatic Move-

desmit tūkstošiem nesaprotamu vārdu (1. Kor. 14:19), vienkārši tiek pieklājīgi pateikts, ka Svētais Gars nedarbojas caur nesakarīgu runāšanu. Vārdi, kas liek elementiem kļūt par sakramentu, nav maģiski, slepeni vārdi, bet Evaņģēlijs, tas ir, Jēzus nāves un augšāmcelšanās pasludinājums. Atzīstot, ka mēlēs runātāji izjūt īpašu tiksmi, Pāvils apgalvo, ka viņi nerunā šos pestīšanas vārdus sev vai kādam citam (1. Kor. 14:5), un tādējādi runāšana mēlēs diez vai ir kas vairāk par vingrināšanos iedziļināties sevī! Tas nav Gara svētdarīšanas darbs, jo Kristus Gars liek mums dalīties Viņa pazemībā, nevis pašapmierinātības izjūtās. Runāšana mēlēs nav Jēzus krusta uzņemšana. Draudzēs mēlēsrunātāji var radīt praktisku problēmu mācītājiem, kas cenšas panākt, lai baznīcas liturģija netiktu traucēta. Tomēr runāšana mēlēs reti ir tikai praktiska problēma. Par nopietnu teoloģisku problēmu tā kļūst tad, kad mēlēsrunātāji pretendē uz to, ka šī ir Kristība Svētajā Garā, kas norāda uz augstāku svētdarīšanas pakāpi. Problēma kļūst sarežģīta, kad viņi aicina un mudina citus iegūt šādu pašu pieredzi. Patiesā un vienīgā Kristība Svētajā Garā ir Kristība, par kuru Jēzus saka: “[jūs] tapsit kristīti ar to kristību, ar ko Es topu kristīts” (Mk. 10:39). Kristība Svētajā Garā ir līdzdalība Kristus nāvē!

Grūtības noteikt Gara došanas brīdi saistībā ar Kristību var rasties no vēlēšanās uzzināt precīzu ar Kristību saistīto notikumu hronoloģisko kārtību. Tāpat kā attiecībā uz daudziem kristiešu noslēpumiem mēs varam skatīties uz to pašu notikumu no dažādām perspektīvām, kas visas ir patiesas, bet kas jāaplūko vienkopus. Piemēram, mēs varam teikt, ka pie ticības atgriež Evaņģēlijs, mācītājs un Svētais Gars. Vai arī – ka atgriešanās, ticība un atdzimšana attiecas uz vienu notikumu, bet katru šo jēdzienu var lietot, lai aprakstītu vienu noteiktu šī notikuma aspektu. *Lielajā katehismā* Luters visas šīs darbības ietver vienā svētdarīšanas kategorijā: “Tādēļ darīt svētu nav nekas cits kā pievest pie Kunga Kristus, lai mēs saņemtu šo mantu [angļu variantā: *this blessing*, “šo svētību”, tulk. piez.], kuru paši nevaram iegūt.”²⁴

Kristība Jēzus jeb Trīsvienības vārdā ir kristīšana Svētajā Garā. Tādēļ Jaunā Derība runā par Garu, kas tiek dots pirms Kristības,

ment”, *Sprigfielder* 37 (March, 1974): 210.–223. lpp.

24 LK, II (417. lpp.).

Kristības laikā vai pēc Kristības. Gara darbības saistīšana ar vienu laiku neizslēdz citus laikus. Gars ved ticīgo pie Kristības, iedarbojas uz viņu Kristībā un atjauno viņu pēc Kristības. Attiecībā uz zīdaiņu Kristību luterāņi parasti saista Svētā Gara darbību tieši ar ūdens liešanu. Diez vai tas būtu pareizi! Ūdens nepadara iedarbīgu Dieva vārdu, bet Dieva vārds padara iedarbīgu ūdeni. Kristības ūdens tiek ietverts Dieva vārda pasludināšanas notikumā, kura kulminācija ir paša Dieva vārda (Tēvs–Dēls–Gars) nosaukšana. Gars ir saistīts ar visu Dieva vārda dievkalpojumu, kas aptver Kristību, nevis ar atsevišķiem vārdiem, izslēdzot citus. Tā būtu maģija! Kur ir Dieva vārds, tur ir klāt Svētais Gars! *Ubi est Verbum, ibi est Spiritum Sanctum*. Gara darbība izmanto ļoti daudz dažādu vārdu. Ko gan pretējā gadījumā nozīmētu Gara darbība un inspirācija caur Dieva vārdu?

Nemiet vērā Gara darbību Jēzus dzīvē. Viņš tika ieņemts Svētajā Garā pirms Kristības; Kristībā Gars Viņu nosauca par Dieva Dēlu; Gars Viņu pavadīja pēc Kristības; ar Gara palīdzību Viņš Sevi upurēja Dievam nāvē, kas Viņam bija Kristība (Lk. 12:50); un Gars Viņu augšāmcēla. Tas viss ir saistīts ar Gara darbību kristieša dzīvē.

Kā šīs darbības kulmināciju var uztvert arī Kristības brīdi, tomēr kristieša dzīvē tā aptver visu. Tāpat kā pati Kristība bija īsta nāve, tā arī kristietim nāve būs īsta “kristība”.

Tas, ka Gars tiek dots *Kristības laikā un pēc tās*, ir loģiskas sekas iekļaušanai Kristū, kas dod Garu. Tas nenozīmē, ka Gars jau nedarbotos pirms paša Kristības notikuma. Svaidāmās eļļas lietošana Kristībā, īpaši bērniem Austrumu pareizticīgās baznīcas un Luterāņu 1523. gada liturģijās, simbolizē tikai Gara došanu Kristībā un nenorāda, ka Viņš nav bijis klāt pie Dieva vārda nosaukšanas, kurā ir ietverts Gars.²⁵ Kristības rituāls luterāņu dievkalpojuma kārtībā ir īpašs, jo attiecina atdzimšanu uz Kristību un Garu vienā notikumā²⁶, bet tam trūkst īpašas atsauces uz Gara došanu Kristībā. Luterāņu rituāls, kas pieprasīja eksorcismu, lai dotu vietu Svētajam Garam,

25 “Un est evi svaidu ar pestišanas eļļu Jēzū Kristū, mūsu Kungā” (AE, 53: 100. lpp.).

26 “Visuvarēnais un mūžīgais Dievs, mūsu Kunga un Pestītāja Jēzus Kristus Tēvs, kas tevi ir atdzemdīnājis caur ūdeni un Garu un piedēvis tev visus tavus grēkus, lai tevi stiprina, uztur un pasargā īstenā ticībā uz mūžīgo dzīvību.”

skaidri parāda, ka Gars tiek dots *pirms* Kristības.²⁷ Savā *Lielajā katehismā* Luters Gara došanu saista ar Kristību: “Jo Kristībā top dota žēlastība, Gars un spēks apvaldīt veco cilvēku, lai jaunais parādītos un taptu stiprs.”²⁸ Mēs uzskatām, ka visas šīs darbības veic Gars, un mēs atstājam Viņa ziņā to, kā un kad Viņš darbojas (Jņ. 3:8). Pats Kristības rituāls ir *epiklesis* [no gr. *epikaleo* – “piesaukt”, tulk. piez.], tas nozīmē, ka tas ir iedarbīga lūgšana par Svētā Gara došanu kristītajam.

Konfirmācijas attīstība viduslaikos pieļāva uzskatu, ka Gars tiek dots pēc Kristības, un tādēļ to sāka uzskatīt par pilntiesīgu sakramentu ar īpašu žēlastību. Īpaša žēlastība bija raksturīga Džona Veslija (*John Wesley*) “otrajai svētībai”, no kā attīstījās mūsdienu pentakostāļu un harismātu idejas par Svētā Gara Kristību.²⁹ Īpaša Kristība Garā kļūst par problēmu tur, kur trinitāra Kristība ar ūdeni tiek atmesta.

Lai cik atšķirīgi ārēji ir Romas katoļi un metodisti, abas tradīcijas norāda uz pilnīgāku Gara došanu *pēc* Kristības. Reformācijas laikā Luters atzina, ka gan jūsmotāji (jeb entuziasti; vācu val.: *Schwärmer*), gan Romas katoļi atšķīra Gara došanu no Kristības.³⁰ Lai gan Romas katoļi pareizi uzskata Kristību par “jaunu piedzimšanu Svētajā Garā”³¹, kas kā iniciācijas rituāls baznīcā ir pilnīga, tomēr konfirmā-

27 “Izej, tu, nešķīstais gars, un dod vietu Svētajam Garam” (AE, 53: 96., 107. lpp.). Šis izteikums ir ietverts 1523. un 1526. gada dievkalpojuma kārtībās, un to pārtrauca lietot 18. gadsimta apgaismības laikā.

28 LK, IV (449. lpp.).

29 “Amerika bija kļuvusi par auglīgu zemi Džona Veslija, metodistu dibinātāja, mācībai. Veslija sekotāji no sava vadītāja aizguva ideju par “otro svētību”, kas ir noteikts žēlastības došanas brīdis pēc atgriešanās, kura izšķiroši pārtrauc to grēka spēku, kas grēkam bez šīs “svētības” arvien paliek pat ticīgā cilvēka dzīvē” (*Grenz, Community of God*, 542. lpp.).

30 “Lutera viedoklis par dažu savu pretinieku Kristības teoloģiju ir skaidrs. Viņš uzbrūk visdažādākajām kļūdām. Jūsmotāji (*Schwärmer*) un pāvesta piekritēji ir daudzējādā ziņā vainīgi, jo atdala to, kam jābūt nesaraucami saistītam: Kristības ūdeni un vārdu. Pāvesta piekritēji noliedz, ka Kristības dāvanas var saņemt tikai ticībā, bet kristītāji (*Täufer*) padara Kristību atkarīgu no ticības. Roma noliedz paliekošu Kristības spēku un vērsas pie citiem līdzekļiem. Daudzi ir vainīgi Kristības nicināšanā. Viņi dažādos veidos meklē pestīšanu un zināšanas par Dievu pašu izvēlēta reliģijā vai savā dievbijībā” (*Trigg, Baptism*, 207.–208. lpp.).

31 KBK, 1262. par.

cija un grēku nožēlošana ir nepieciešama, lai nodrošinātu žēlastību visam mūžam. Luterāņu teoloģija atzīst Svētā Gara lomū arī citos rituālos, bet Kristība arvien paliek visu šo rituālu pamatā. Atšķirībā no luterāņu, Romas katoļu un Austrumu pareizticīgo uzskatiem reformātu teoloģija individuālo ticību saprot kā iekšējo Kristību jeb Svētā Gara Kristību. Tā kā Svētā Gara Kristība ietver cilvēka atbildi, šis apzīmējums nav pareizs. Kalvins saredz Kristības kā dievišķa apliecinājuma objektivitāti, bet īsto Kristību tomēr uzskata par Gara iekšējo darbību izredzētajā. Kāds pētnieks Luterāņu pretinieku vērtējumā ir adekvāti atspoguļojis viņu nostāju: “Liekot Kristību pestīšanas procesa beigās, *Kristība tiek saistīta ar cilvēka atbildi*, nevis ar dievišķu ierosmi. Individuāla cilvēka Kristība apzīmē ticības apliecināšanas līgumu, apliecina ticību citu priekšā un liek viņam vai viņai dzīvot saskaņā ar jauno radību.”³²

Konfesionālā luterāņu teoloģija nepieļauj atdalīt to, ko neluterāņi sauc par ūdens Kristību un iekšējo (*internal*) Kristību, neatkarīgi no tā, vai tā tiek saukta par “Kristību Svētajā Garā” vai iekšējo (*inner*) Kristību. Ticību, kas ir apliecinājuma saturs (Rom. 10:9) un kas ir pirms Kristības, rada Svētais Gars (1. Kor. 12:3). Evaņģēlija sludināšana, kristīgās doktrīnas mācīšana, ticības apliecināšana un ūdens lietošana trīsvienīgā Dieva vārdā veido vienu Svētā Gara darbību. Tādēļ var teikt, ka Svētais Gars tiek dots pirms Kristības – kā Kornēlija gadījumā; Kristības laikā, kā notika ar tiem, kas tika atgriezti pie ticības Vasarsvētkos; pēc Kristības – kā tiem samariešiem, kurus kristīja Filips. Kristība un Dieva vārds ir saskanīgas un atbilstošas realitātes, jo Kristība savu dzīvību un substanci iegūst no Dieva vārda, un Dieva vārds savu pilnīgo un pastāvīgo izpausmi sasniedz Kristībā: “Tādēļ Kristība arvien paliek spēkā.”³³ Gars ne tikai ir klātesošs un darbojas Kristības notikumā, bet Viņš ir tas, kas modina ticību caur Evaņģēlija sludināšanu, pavada ticīgo katehēzes laikā, palīdz apliecināt ticību Kristības laikā, ar Kristības palīdzību iekļauj ticīgo Kristū un kļūst par noteicošo faktoru visā viņa dzīvē.

No *Augsburgas ticības apliecības* 2. artikula, atsaucoties uz atdzimšanas nepieciešamību caur Kristību un Svēto Garu (*renas-*

32 Trigg, *Baptism*, 211. lpp.

33 LK, IV (449. lpp.).

cuntur per baptismum et spiritum sanctum), var maldīgi secināt, ka Kristību un Svētā Gara došanu var sadalīt divās atsevišķās “kristībās”. Ievērojiet, ka šeit ir norāde nevis uz divām, bet uz vienu atdzimšanu. Harismātiskie luterāņi šeit saskata divas atdzimšanas – vienu ar ūdeni, bet otru kā iekšēju pieredzi, ko bieži pavada runāšana mēlēs. Uz to mēs vēlreiz atbildam, ka atdzimšana ir viens notikums, nevis divi, un tā nepieļauj Svētā Gara Kristību pēc Kristības. Jebkādu vēlāku pieredzi, lai cik tā būtu patiesa, nekādā nozīmē nevar saukt par Kristību. Baznīca nemēģina noteikt iekšējas personīgas pieredzes īstumu un tādēļ nepiešķir tai vērtību. Pāvils nedz paļaujas uz savu personisko pieredzi (2. Kor. 12:1–10), nedz padara to par sava pasludinājuma tēmu (1. Kor. 15:3–4). Lai kas arī šī pieredze varētu būt, pat ja tā ir ticība, tā nav Svētā Gara Kristība: “Taču nevaru paļauties uz to, ka pats ticu un daudzi aizlūdz par mani.”³⁴ Baznīca paļaujas vienīgi uz ticības apliecību, kas tiek apliecināta Kristībā, un neņem vērā visas citas pretenzijas uz Svētā Gara darbību. Kristība nav ne ticība (baptisti), ne pieredze vai ticības paklausība (harismāti un Kalvins). Luterāņi pārāk bieži seko reformātu paraugam meklēt Gara darbības īstās zīmes personiskos dievbijības darbos (ko pat neticīgie var darīt) un nevis Kristībā. Salīdziniet ar Lutera uzskatiem: “Kristība apsola un sniedz.. Kristu un Svēto Garu līdz ar visām Viņa dāvanām.”³⁵

Nevar pateikt skaidrāk kā *Augsburgas ticības apliecības* 5. artikulā – ka Gars ir dots sakramentos, lai radītu ticību (*Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit* [latv. tulk.: “Jo caur Vārdu un sakramentiem kā instrumentiem tiek dāvināts Svētais Gars, kas rada ticību”]).³⁶ Pat tad, kad neticīgais saņem Kristību un vēlāk tiek atgriezts pie ticības, viņš netiek pārkristīts. Pirmā Kristība kļūst par Svētā Gara Kristību. Simtkārtēja pagremdēšana ūdenī neko nedod!³⁷ Luters uzsver, ka neticība neiznīcina Kristību vairāk, kā tā var iznīcināt Kristu: “Tādēļ pārdroši un neprātīgi ir tie, kas spriež: kur ticība nav patiesa, tur arī

34 LK, IV (446. lpp.).

35 LK, IV (444. lpp.).

36 ATA, V (42. lpp.).

37 LK, IV (449. lpp.).

Kristība nevar būt īsta. Tas ir gluži kā secināt: ja es neticu, tad arī Kristum nav nekādas nozīmes.”³⁸

Gars var dot cilvēkus kā dāvanas baznīcai, piemēram, apustuļus un mācītājus, un Viņš var dot dāvanas atsevišķiem cilvēkiem (Ef. 4:8), bet šī Gara darbība notiek tikai noteiktos cilvēkos, un to nevar uzskatīt par Svētā Gara Kristību, kas ir apsoluta visiem, kuri ir kristīti.³⁹ Šādas dāvanas nekādā ziņā negarantē pestīšanu un nevar tikt lietotas kā Dieva žēlastības mēraukla vai kā barometrs, lai noteiktu ticīgo uzticības līmeni Dievam. Jūda ir pieskaitīts pie apustuļiem (Mt. 10:4). Tas ir amats, kas ir baznīcas pamatā (Ef. 2:20). Šī amata ieņemšana, kas viņam ir dāvana no Jēzus, nekādā veidā nenorādīja uz pestījošās žēlastības darbību viņa dzīvē vai uz viņa uzticības pakāpi un personisko svētumu. Lai kas arī būtu šīs Gara dāvanas, tās nevar saukt par Gara Kristību, nedz arī tās kādā veidā nodrošina šo dāvanu saņēmēju ticību vai svētumu. Kristība un nevis atsevišķas Gara dāvanas ir pestīšanas garantija un zīme. Luters runā par Kristību, kas sniedz “uzvaru pār grēku un nāvi, grēku piedošanu, Dieva žēlastību, Kristu un Svēto Garu līdz ar visām Viņa dāvanām”.⁴⁰ Šeit Luters neatsaucas uz neparastām vai ekstātiskām dāvanām vai pat baznīcas amatiem, bet uz dažādām pestīšanas perspektīvām, kas atklājas Kristībā. Tikai šādā gaismā viņa saucienam – *baptizatus sum* – “Es esmu kristīts!” – ir nozīme.

Reformāti no ūdens Kristības ātri nonāk pie iekšējās Kristības jeb Svētā Gara Kristības. Romas katoļi pareizi uzskata, ka Kristība sniedz atdzimšanu, bet, lai atrastu žēlastību visai dzīvei, viņi nonāk pie konfirmācijas un grēku nožēlas. Harismāti var pieļaut pat zīdaiņu Kristību, bet viņu uzmanības centrā būs nevis Kristība, bet viņu atraktīvās dāvanas. Kalvins un Bārts uzsver, ka Kristība ir paklausības apliecinājums. Tāpat tas ir *Limas dokumentā*, ko pieņēma Pasaules Baznīcu Padome.⁴¹ Dažu Romas katoļu un protestantu

38 LK, IV (447. lpp.).

39 *Spiritual Gifts, A Report of the Commission on Theology and Church Relations of The Lutheran Church – Missouri Synod*, September, 1994, 29.–30. lpp.

40 LK, IV (444. lpp.).

41 “Kristība ir gan Dieva dāvana, gan cilvēka atbilde uz šo dāvanu” (*Baptism, Eucharist and Ministry* [Geneva: World Council of Churches, 1982], 8. lpp.). Bārtam, tāpat kā baptistiem, ar to pietiktu.

starpā, ieskaitot Bārtu un dažus luterāņus, tagad ir populāri padarīt Kristību par kalpošanas pamatu, kā tas tiek apskatīts 4. nodaļas pielikumā. Šīs nostājas nav vienādas, un katrai no tām ir savas problēmas, bet viņi visi nespēj saskatīt, cik lielas dāvanas Kristība sniedz, un vairākos gadījumos viņi mēģina aizpildīt šo trūkumu, Kristībai kaut ko pievienojot.

Augsburgas apoloģijā Melanhtons īpaši norāda, ka Svētais Gars tiek dots Kristībā: “Uz to, ka Dievs mazu bērnu [*parvulorum*] Kristību atzīst par labu, norāda tas, ka *Dievs dod Svēto Garu* tiem, kas ir kristīti bērnībā.”⁴² Šeit šis pielīdzinājums ir skaidrs: *zīdaiņu Kristība ir Svētā Gara Kristība*. Ja mums jārunā par Kristību Svētajā Garā, tad lai tā būtu zīdaiņu Kristība. Gara došana Kristībā atbilst ticības klātbūtnei, ko Gars rada Kristībā. Jaunā Derība vienkārši nepazīst tādu Kristību, kur nebūtu klāt ticības. Neticīgie netiek kristīti. Luterāņi nestrīdas ar baptistiem, kas uzstāj, ka Kristība tiek sniegta ticībā, bet viņi nepiekrīt baptistu uzskatam, ka ticība veido Kristību. Kristība ir un paliek pilnībā Dieva darbs. Tas, ka baptisti šķir savu Kristību kā “ticīgo Kristību” un mūsu – kā bērnu Kristību (*paedobaptism*), var būt pilnīgi maldinoši. Luterāņi nekristī pārliecinātus vai pazīstamus neticīgos, bet bērni šai kategorijai nepieder. Zīdaiņu Kristība nav tikai ticīgo Kristība, bet ticīgo Kristības augstākā forma. Šī doma ir plašāk izklāstīta 10. nodaļā par zīdaiņu ticību.

Lutera argumentācijai ir jāseko uzmanīgi. Bez ticības Kristība nedarbojas pat bērnos: “Bez ticības Kristība ir veltīga.”⁴³ Viņš pat saka – ja bērni neticētu, viņu Kristība būtu derīga.⁴⁴ Bet pieņēmums, ka bērni netic, ir tikai nepieciešams argumentācijai, jo turpat tālāk viņš apgalvo, ka bērni tic: “Kā jau sacīts, kaut arī bērni neticētu, kas tomēr (kā pierādīts) tā nav, arī tad viņu saņemtā Kristība tomēr būtu īsta un nevienu nevajadzētu kristīt vēlreiz.”⁴⁵ Luteram ticība ir tik

42 Ap., IX (167. lpp.). Leifs Greins (*Leif Grane*) ir trāpīgi piezīmējis, ka anabaptistu priekšstats, ka Gars darbojas ārpus Kristības, ir licis Luteram mazāk runāt par Gara darbību Kristībā. Anabaptistiem Kristība bija zīme tam, ka kāds jau ir piepildīts ar Garu, un šādu uzskatu dēļ viņi liedza Kristību bērniem (*Augsburg Confession*, 110. lpp.).

43 LK, IV (443. lpp.).

44 LK, IV (446. lpp.).

45 Turpat.

svarīga Kristības saņemšanai, ka, ja viņš būtu pārliecināts par to, ka bērni netic, viņš pārtrauktu tos kristīt.⁴⁶ *Lielaajā katehismā* Luters skaidri parāda, ka Kristība paliek vienmēr, pat tur, kur ticība pazūd vai nekad nav bijusi. Liekuļa vai neticīgā Kristība ir tikpat derīga kā ticīga cilvēka Kristība.⁴⁷ Tomēr bez ticības Kristība nesasniedz tai paredzēto mērķi: ievest kristīto Kristus nāvē un augšāmcelšanā.

46 Atsauces uz Luteru 1525. gada gavēņa laikā sprediķiem tiek ņemtas no *Gottfried Hoffman*, "Baptism and the Faith of Children", *A Live Legacy: Essays in Honor of Robert Preuss*, izd. Kurt E. Marquart, John R. Stephenson un Bjarne W. Teigen (Fort Wayne, IN: Concordia Theological Seminary, 1985), 82. lpp.

47 LK, IV (446. lpp.).

DZĪVAIS ŪDENS – ŪDENS UN GARS

Svētā Gara darbību Kristībā pamato Viņa radošā aktivitāte ar ūdeņiem 1. Moz. 1:2: “Un Dieva Gars līdinājās pār ūdeņiem.” Saikne starp Garu un ūdeni ir saskatāma vismaz trijās vietās Jāņa evaņģēlijā. Skaidri izteikta saikne ir atrodamā Jņ. 3:5: “Ja kāds neatdzimst ūdenī un Garā..” Tā redzama arī Jēzus izteikumā: “Kas Man tic, kā rakstos sacīts, no Viņa miesas plūdis dzīva ūdens straumes” (Jņ. 7:38). Tālāk Jānis “dzīvā ūdens straumes” skaidro kā Jēzus paša norādi uz Svētā Gara došanu: “To Viņš sacīja par Garu, ko vēlāk dabūja tie, kas Viņam ticēja; jo vēl nebija Gara, tāpēc ka Jēzus vēl nebija iegājis skaidrībā” (Jņ. 7:39). Trešā norāde ir krustāsišana: Jēzus atdod Savu (Svēto) Garu Dievam (Jņ. 19:30), un pēc kareivja šķēpa dūriena no Viņa sāna iztek ūdens ar asinīm (Jņ. 19:34).

Ūdens identificēšana ar Garu Jņ. 7:38–39 prasa tam pievērst lielāku uzmanību. Nerunājot par skaidrojumu, ceturtā evaņģēlija klausītāji varētu sagaidīt, ka evaņģēlists sniegs šī pravietojuma piepildījumu pašā evaņģēlijā. Lai gan daži komentētāji pravietojumu – “no Viņa miesas plūdis dzīva ūdens straumes” – uzskata par norādi uz ticīgajiem, Džozels Markuss (*Joel Marcus*) pārliecinoši argumentē, ka šie vārdi attiecas uz Jēzu.¹ Saskaņā ar šo viedokli minētais pravietojums tika piepildīts, kad kareivja šķēps iedūrās Viņam sānos, “un tūdaļ iztecēja asinis un ūdens” (Jņ. 19:34). Pravietojumā par dzīvo ūdeni (Jņ. 7:38) un Jēzus krustāsišanas ainas aprakstā (Jņ. 19:30, 34) Gars un ūdens ieņem galveno vietu. Perikopē par dzīvo ūdeni ir apsolīts, ka tikai tad, kad Jēzus būs pagodināts [*glorified*; latv. Bībelē: “iegājis skaidrībā”, tulk. piez.], tiks dots Gars (Jņ. 7:38–39). Jēzus atdod Svēto Garu (Jņ. 19:30), un tūlīt pēc tam, kad Viņa sānos ieduras šķēps, iztek asinis un ūdens (Jņ. 19:34). Jānim Jēzus nāve ir Viņa pagodināšanas stunda (Jņ. 17:1). Pagodināšanas stunda, Gara došana un sakramentu sniegšana Jānim ir viens notikums.

¹ “Rivers of Living Water From Jesus’ Belly (John 7:38)”, *Journal of Biblical Literature* 117 (Summer, 1998): 328.–330. lpp.

Jēzus māca, ka ūdens iztecēšana no Viņa miesas notiks saskaņā ar Rakstiem (Jņ. 7:38), lai gan neviena noteikta Rakstu vieta nav norādīta. Jēzus citētās Vecās Derības rakstu vietas atrašana varētu palīdzēt skaidrot šo pantu. Džoels Markuss min pārliecinošus argumentus, ka Jēzus atsaucās uz Jes. 12:3: “Un jūs smelsiet ar prieku ūdeni no pestīšanas avotiem.”² Viņš atzīmē, ka šos vārdus Jēzus runāja Būdiņu svētkos (Jņ. 7:2), kuru laikā notika ceremoniāla ūdens izliešana: “Šīs ceremonijas laikā tika ņemts ūdens no Ziloas diķa Jeruzālemes dienvidos, liksmā procesijā nests uz templi un izliets uz altāra.”³ Rabīniskā literatūra izmanto Jes. 12:3, lai parādītu, ka ūdens simbolizē Svēto Garu.⁴ Ūdens smelšana bija Svētā Gara smelšana: “Jozua ben Levijs (*Joshua ben Levi*) teica: “Kāpēc [tempļa pagalmi] tiek saukti par “Ūdens smelšanas vietu”? Tāpēc, ka no tā smel Svēto Garu, kā ir teikts: “Un jūs smelsiet ar prieku ūdeni no pestīšanas avotiem” [Jes. 12:3].”⁵ Šķiet, ka Jēzus ar šo svētku palīdzību norādīja uz Sevi kā uz dzīvo ūdeni un lietoja Vecās Derības pravietojumu, kas bija saistīts ar šīm svinībām. Jēzus parasti izmantoja institūcijas un svētkus, kā, piemēram, templi, priesterību, Pashā svētkus, un atzina, ka tie visi norāda uz Viņu. Tādējādi Būdiņu svētku ceremoniju ar ūdeni Viņš skaidroja, attiecinot to uz Sevi. Vēl viens Markusa arguments, lai saistītu Jes. 12:3 ar Jēzu, ir “Jēzus” vārda līdzība ar ebreju vārdu מְשִׁיחַ, kas nozīmē pestīšanu (“no pestīšanas avotiem”).⁶ Šī hipotēze ir ne tikai pievilcīga pati par sevi, bet tā saskan ar domu, kas parādās Jņ. 4:4–15, kur Jēzus sastop sievieti pie Jēkaba akas un identificē Sevi ar dzīvo ūdeni (Jņ. 4:10–14). Gan perikopē par sievieti pie akas Samarijā, gan perikopē par Būdiņu svētkiem Jēzus norāda uz Sevi kā avotu, no kura nāks pestīšana. Šo Rakstu vietu piepildījums izpaužas ūdenī, kas izlīst no Jēzus sāniem. Saskaņā ar Jēzus paša pravietojumu Viņš Savā nāvē dod baznīcai Svēto Garu.

Senie un daži mūsdienu Bībeles skaidrotāji ūdeni, kas tek no Jēzus sāniem, saprot kā Kristību.⁷ Atstāstot notikumus, kas saistās ar Jēzus nāvi, ceturtā evaņģēlija autors apliecina: “Kas to ir redzējis,

2 Turpat, 328. lpp.

3 Turpat.

4 Turpat.

5 Turpat, 329. lpp.

6 Turpat.

7 Sk. *Brown, Gospel of John*, 1: 320.–324. lpp.

tas to ir apliecinājis, un viņa liecība ir patiesa. Un viņš zina, ka viņš runā patiesību, lai arī jūs ticētu” (Jņ. 19:35). Evaņģēlija beigās viņš lieto līdzīgu apliecinājumu, lai apstiprinātu savas vēsts patiesumu (Jņ. 21:24). Jānis vēlas tikt pieņemts kā uzticams liecinieks – ne tikai attiecībā uz vēsturisko liecību, bet attiecībā uz lielo iemiesošanās noslēpumu, kas var modināt ticību Jēzum kā Kristum, Dieva Dēlam (Jņ. 20:30–31). Evaņģēlistam ūdens un asiņu izlišana ir vairāk nekā ārkārtēja fiziska parādība. Tāpat kā visam viņa rakstu kopumam, arī šim notikumam, kas seko Gara atdošanai un Jēzus nāvei, ir būtiska nozīme. Jāņa evaņģēlija kontekstā šī nozīme ir sakramentāla.

Johans Gerhards pārņēma šo seno sakramentālo uzskatu par Jēzus nāvi. Lielais luterāņu dogmatikis nošķīra sakramentu iestādīšanu no tā, ko viņš sauca par šo sakramentu iestādīšanas publiskošanu. Kristības pasludināšanu viņš saistīja ar Mt. 28:16–20, bet tās izcelsme piederēja pie Kristus nāves. Var piezīmēt, ka Jānis evaņģēlijā nav iekļāvis īpašu Kristības iestādīšanu, kā to darīja Matejs, bet šajā evaņģēlijā ir daudz tēlu, kas saistīti ar Kristību. Šāda notikuma un tā publiskošanas atšķiršana, kā to Gerhards dara attiecībā uz sakramentiem, nav neparasta. Amerikas neatkarība stājās spēkā 1776. gada 2. jūlijā, pateicoties Kontinentālajam kongresam, bet *Neatkarības deklarācija* tika pieņemta 4. jūlijā, un tieši šajā dienā tiek pieminēta nācijas dibināšana. Gerhards apstiprinoši citē Akvīnas Tomu, ka “Kristus baznīca ir dibināta ar to sakramentu palīdzību, kuri tecēja no Jēzus sāna, kad Viņš karājās pie krusta”, bet “šo notikumu publiskot var kāds cits”.⁸ Nav pretrunīgi baznīcas izcelsmi saskatīt Kristus nāvē, Svētajā Garā un sakramentos. Kristus Savā nāvē sniedz Kristības ūdeni, kurā Svētais Gars, radot un apstiprinot ticību, dzemdina baznīcu.

8 *Loci Theologici* 4: 148. lpp. (*locus* 18, 26. par.)

Pielikums

GADĪJUMS PASTORĀLAJĀ PRAKSĒ

Tāpat kā Austrumu pareizticīgajā baznīcā, agrīnajā pirmsapustuliskajā baznīcā nebija atsevišķa dievkalpojuma zīdaiņu Kristībai. Kad vecāki bija pabeiguši trīs gadu ilgu katehēzes apmācību, viņi un viņu bērni tika kristīti kopā Lieldienu vakarā. Skaidrs, ka Tertuliāns ir rakstījis par bērnu kristīšanu: “Vispirms tev jākristī mazie. Tie, kas paši var runāt par sevi, lai runā. Bet par tiem, kas nevar runāt, lai runā viņu vecāki vai kāds cits, kurš pieder pie viņu ģimenes. Tad kristī pieaugušos, visbeidzot sievietes.”¹

Jeremiass, kas mūsdienu pētnieku vidū ir visstingrāk aizstāvējis zīdaiņu Kristības vēsturisko pamatojumu, izmanto Hipolita *Apustulisko tradīciju* un Tertuliāna *De Baptismo (Par Kristību)* (abi darbi tapuši ap 200. gadu AD), lai aizstāvētu viedokli, ka jau apustuļu laikā tika kristītas veselas saimes, ieskaitot bērnus. Strīda objekts šeit nav jautājums, vai tika kristīti bērni (tas ir skaidrs), bet – vai viņi tika kristīti Lieldienās. Pieaugušie katehūmeni un viņu bērni tika kristīti kopā. Lieldienas kā kristību laiks nav pilnīgi bez pamatojuma Jaunajā Derībā, jo Kristība tika uztverta kā kristītā nāve (aprakšana) un augšāmcelšanās. Ņemot vērā Sv. Augustīna veiksmīgo pelagiāņu iedzimtā grēka noliegšanas atspēkojumu, bērni parasti tika kristīti drīz pēc dzimšanas. Kad gandrīz visa Eiropa bija kļuvusi kristīga, bērni vairs nevarēja tikt kristīti kopā ar saviem vecākiem, kas jau ilgi pirms tam bija saņēmuši Kristību. Visu ģimeņu kristīšana bija kļuvusi par izņēmumu, un bērni tika kristīti atsevišķi. Šo dabisko attīstību uz zīdaiņu kristību drīz pēc dzimšanas pastiprināja Augustīna iedzimtā grēka definīcija. Zīdaiņu Kristības pestījošā nepieciešamība tika izteikta skaidrāk un vairākus gadsimtus vēlāk parādījās luterāņu izpratnē (ATA, II). Iedzimtais grēks bija tikai viens zīdaiņu kristīšanas iemesls; otrs bija iekļaušana Kristus nopelnā, izpirkšanā

1 Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland*, tulk. Dorothea M. Barton (London: SCM Press; Naperville, IL: Allenson, 1963), 28.–29. lpp.

no grēka. Bērni ne tikai tiek atpestīti no kaut kā ļauna, bet viņiem tiek dots kaut kas ļoti labs.² Pestīšanas apsoliņums Kristībā atceļ to ļaunumu, kas sagaida visu cilvēci.

Lai tiktu atpirkti no iedzimtā grēka un iemantotu pestīšanu Kristū, bērni jākristī, cik ātri vien iespējams. Modernās tehnoloģijas ir lielā mērā samazinājušas bērnu mirstību, bet senajās un dažās modernajās sabiedrībās bērnu izdzīvošana ir retāka nekā mirstība. Pat ar visām medicīniskajām priekšrocībām nav garantijas, ka bērni nenomirs pirms dzemdībām, dzemdību laikā vai tūlīt pēc dzemdībām. Šodien, kad visur pasaulē tik plaši tiek praktizēti aborti, bērnu, kas nenasiedz pieaugušā vecumu, procentuāli no iedzīvotāju skaita ir vairāk nekā senajā vai viduslaiku pasaulē. Mēs neesam pirmie, kas uzdod jautājumu par Kristības nepieciešamību šādos gadījumos. Luteriskās ticības apliecības nenodarbojas ar šo jautājumu. To uzmanība ir pievērsta anabaptistiem, kas noliedz Kristību kā nepieciešamu sakramentu bērniem, un nevis tam, ka daži bērni, kuru vecākiem ir nodoms viņus kristīt, tomēr nomirst bez Kristības. Luters pievēršas šim jautājumam savās *Lekcijās par 1. Mozus grāmatu* saistībā ar zēniem, kas mirst pirms apgraizīšanas, un meitenēm, kurām šāds rituāls netika paredzēts: šie bērni tiek glābti. Tā kā Dievs pēc dabas ir žēlsirdīgs, Viņš nepasliktinās bērnu stāvokli tādēļ, ka viņi nevarēja tikt apgraizīti Vecajā Derībā vai kristīti Jaunajā Derībā.³

Luters nav vienīgais, kas pieļauj nekristīto bērnu pestīšanu, bet viņa argumentus nevajadzētu sajaukt ar reformātu vai Romas katoļu argumentiem. Kalvinam bērni var pretendēt uz pestīšanu, jo viņi to dabiski pārmanto no vecākiem.⁴ Mūsdienu Romas katoļi ļauj “mums cerēt, ka pastāv pestīšanas ceļš bērniem, kas miruši nekristīti”.⁵ Šķiet, ka šāda cerība nav nekas vairāk kā pārliecība, ka

2 Austrumu baznīca saredz Kristību kā ieiešanu jaunā dzīvē un nākotnes godības aizsākumā. Tas ir pretrunā ar Romas baznīcu, kas uzskata, ka Kristība izskauž iedzimto grēku, bet nevis vēlākos aktuālos grēkus. Luterāņu, tāpat kā Romas katoļu, teoloģijā iedzimtais grēks dara Kristību nepieciešamu, bet luterāņu doktrīna arī līdzinās Austrumu pareizticīgo uzskatam, ka Kristība paliek iedarbīga visu dzīvi un arī mūžībā (Sk. *Meyendorff, Byzantine Theology*, 192.–195. lpp.).

3 *AE*, 3: 103. lpp.

4 *Institutes*, IV. XV. 20–22.

5 KBK, 1261. par.

pestīšana ir iespējama ar lielāku varbūtību. Lutera cerība attiecībā uz šādu bērnu pestīšanu ir nešaubīga: kristīgu vecāku bērni, kas mirst bez Kristības, *tieks pestīti ticībā*.⁶

Daži no šiem jautājumiem pieskaras diskusijai par zīdaiņu ticību, kas var pastāvēt pirms Kristības vai apgraizīšanas, kā arī tad, ja apgraizīšana nav notikusi. Luters skaidri izsakās par to, kā viņš saprot Kristības nepieciešamību attiecībā uz nekristīto. Viņa argumentācija saskan ar viņa priekšstatiem par attaisnošanu žēlastībā caur ticību, un skaidrākais piemērs šeit ir Ābrahāms. Tādi Ābrahāma pēcnācēji kā meitenes un neapgraizīti zēni, tāpat kā viņš, tiek attaisnoti ticībā. Dievs attaisno grēciniekus ar žēlastības palīdzību. Tā ir attaisnošana, kas tiek saņemta tikai ticībā. Luters apgraizīšanas sniegtās dāvanas saprot nevis saistībā ar kļūšanu par Israēla sabiedrības locekli, kas bija galvenais Cvinglija, apgaismības laikmeta teologu un Šleiermahera arguments, bet saistībā ar ticību, kura bērniem piemīt pirms un bez apgraizīšanas un Kristības. Nosodīti nav tie, kas mirst bez Kristības, bet tie, kuri neļauj viņiem kristīties!⁷

Daži vecāki nerūpējas par savu bērnu kristīšanu. Citi, kuru bērni mirst, nesaņēmuši Kristību, nevajadzīgi cieš. Daži iesaka, ka pat tie bērni, kam nedraud tūlītējas nāves briesmas, ir jākristī dzemdību namā tūlīt pēc dzimšanas. Tas nozīmē, ka mācītājam jābūt klāt vai jātiek drīzumā pasauktam un ka kristīšanas *parastā* vieta vairs nebūs baznīca. Lai gan šīs rūpes par bērniem ir slavējamas, to motivācija var būt bailes no Dieva, kas soda nekristītos (Bauslība!). Vēl pagājušajā gadsimtā piedzimšanas vai nākamajā dienā tēvi nesa zīdaiņus uz baznīcu kristīt. Ja nāve šķita nenovēršama, dažus no vi-

6 AE, 3: 103. lpp.

7 Lutera diskusija noder tiem, kam rūp nekristīto bērnu liktenis (turpat, 101.–107. lpp.). Komentējot šo vietu, Trigs saka: “Tie pieaugušie, kas nicina apgraizīšanu vai Kristību, ir noteikti nolādēti” (*Baptism*, 41. lpp.). 1992. gada simpozijā par luteriskajām ticības apliecībām (Konkordijas teoloģiskajā seminārā, Fortveinā, Indianā) Tomasam Hopko (*Thomas Hopko*) tika uzdots jautājums par to zīdaiņu likteni, kas ir kristīti ar modālistisko formulu “Radītājs–Atpircējs–Svētdarītājs”. Hopko, vadošais Austrumu pareizticīgo teologs Amerikas Savienotajās Valstīs, atbildēja līdzīgi Luteram: “Man nav šaubu par šo bērnu pestīšanu, bet es šaubos par tiem, kas šādi kristī.” Ņemsim vērā Luteru: “Pieaugušie, kas.. nicina Kristību, ir droši nolādēti” (AE, 3: 103. lpp.).

ņiem varbūt varēja kristīt tie, kas bija klāt. Citos gadījumos, kad nāve nešķita neizbēgama, viņi tomēr nomira. Pat tagad ir iespējamās visdažādākās situācijas. Vienā gadījumā ķeizargrieziens būtu izglābis bērnu, kas citādi piedzimtu miris, dzīvību. Bet kas notiek ar zīdaini, kas iet bojā autoavārijā ceļā uz baznīcu? Vai pirms dievkalpojuma vai pirms tā beigām? Šādi jautājumi var šķist banāli, bet tie tiešām rūp vecākiem, kurus nomāc nepareizais uzskats, ka Kristība ir legāla prasība, lai iegūtu pestīšanu. Šiem vecākiem ir jāmāca, ka Kristība izriet no Dieva vārda pasludināšanas. Luterāņu teoloģijas pamatā ir Sv. Augustīna princips, ka Evaņģēlijs piešķir šim sakramentam veidu un formu. *Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum* (“pievienojiet Vārdu elementam, un radīsies sakraments”).⁸ Vārds, kas veido sakramentu, pastāv pirms sakramenta izveidošanas. Vārds arī bez sakramenta elementiem ir iedarbīgs un sniedz pestīšanu.

Bērni ne mazāk kā pieaugušie ir spējīgi ticēt šim Evaņģēlijam. Ja mēs Jēzus vārdus ņemam nopietni, tad viņi ir daudz spējīgāki ticēt nekā viņu vecāki. Pasaule to nevar saprast. Tam var piemērot kādu Luteru izteikumu, ka zēns, kas nomira septītajā dienā pēc dzimšanas un tādēļ netika apgraizīts, ir tikpat droši pestīts kā tas zēns, kuram šis rituāls tika veikts. Bērni var ticēt pirms Kristības, Kristības laikā un pēc Kristības. Bēru dievkalpojums nekristītam bērnam būs tāds pats kā kristītam. Šie apstākļi ir traģiski, bet tie nav šķērslis Dieva žēlastībai Jēzū Kristū. Tiem, kas sēro, piedzīvojot šādu zīdaiņu nāvi, trūkst tās drošības, ko dod Kristība, bet viņiem netrūkst Dieva apsolījuma drošības. Varbūt mēs šim jautājumam esam atvēlējuši pārmērīgi daudz vietas, bet maz ir tādu jautājumu, kam ir nepieciešama tik teoloģiski zinoša un iejūtīga pieeja no mācītāja puses. Šī diskusija ir plašāk izvēsta 11. nodaļā par Kristības nepieciešamību un izņēmuma gadījumiem. Varbūt dažiem mācītājiem, saskaroties ar nekristītu zīdaiņu nāvi, var noderēt šis rindkopas no Luteru *Lekcijām par 1. Mozus grāmatu*:

“Bet šeit rodas cits jautājums. Ja neapgraizītie jūdu vīrieši bija pazuduši, ko tad domāt par bērniem, kas nomira pirms astotās dienas? Kas notiek ar otru dzimumu, ar meitenēm? Un kas notiek ar

8 ŠA, III, 5 (312. lpp.).

mūsu pašu bērniem, kas piedzimuši miruši vai kas nomirst tūlīt pēc dzimšanas, pirms viņi tikuši kristīti?

Attiecībā uz bērniem, kas nomira pirms astotās dienas, atbilde ir viegla; tikpat viegli ir atbildēt par mūsu pašu bērniem, kuri mirst pirms Kristības. Viņi negrēko pret apgraizīšanas derību vai Kristību. Ja bauslība pavēl viņiem apgraizīties astotajā dienā, vai Dievs varētu nosodīt tos, kas mirst pirms astotās dienas?

Tādēļ šis bērnu dvēseles ir jāuztic mūsu Debesu Tēvam, par kuru mēs zinām, ka Viņš ir žēlsirdīgs. Ir patiesi arī tas, ko Pāvils maigi saka par tiem, “kuru grēks nebija līdzīgs Ādama pārkāpumam” (Rom. 5:14), un par Jēkabu un Ēsavu: “Vēl pirms viņas bērni bija piedzimuši, pirms tie bija darījuši ko labu vai ļaunu” (Rom. 9:11). Lai gan bērni nes sev līdzī grēku, ko mēs saucam par iedzimto grēku, tomēr ir svarīgi, ka viņi nav pastrādājuši nekādu grēku pret Bauslību. Tādēļ ka Dievs pēc dabas ir žēlsirdīgs, Viņš neļaus viņu stāvoklim kļūt sliktākam, tāpēc ka viņi nevarēja saņemt apgraizīšanu Vecajā Derībā vai Kristību Jaunajā Derībā.

Attiecībā uz jūdu meitenēm atbilde ir viegla. Tā kā šī zīme bija paredzēta tikai vīriešu dzimumam, tā neattiecās uz meitenēm. Tomēr, tā kā meitenes ir Ābrahāma pēcteces, viņas nav izslēgtas no Ābrahāma taisnīguma; viņas to iegūst ticībā. Bet tie pieaugušie, kas nicināja apgraizīšanu vai nicina Kristību, ir droši nolādēti.”⁹

Gan kristīto, gan nekristīto bērnu bērnu liturģijai nav jāatgādina par tām briesmām, no kurām bērni ir izglābti, bet tām jāparāda tā godība, ko šie bērni saņem un ko Kristība sniedz visiem ticīgajiem.¹⁰ Turpmāk minētā lūgšana varētu kalpot šim mērķim:

⁹ AE, 3: 103. lpp.

¹⁰ Ņemiet vērā Kipras Teodorēta teikto: “Ja Kristības vienīgā nozīme būtu grēku atlaišana, kāpēc lai mēs kristītu tikko dzimušus zīdaiņus, kas vēl nav grēkojuši? Bet tas neierobežo Kristības noslēpumu; tā ir lielāku un daudz pilnīgāku dāvanu apsolījums. Tajā ir nākotnes prieku apsolījums; tajā ir attēlota nākotnes augšāmcelšanās, līdzdalība Kunga ciešanās, pestīšanas mantija, prieka tunika, gaismas tērps vai drīzāk tā pati ir gaisma (citēts no *Meyendorff, Byzantine Theology*, 194. lpp.). Teodorēta nostāja līdzinās Lutera uzskatam, ka tikko piedzimuši bērni nav pastrādājuši aktuālo grēku.

“Ak, žēlīgais Tēvs, kura vaigu debesīs vienmēr uzlūko Tavu mazo bērnu eņģeļi, dod, ka mēs stingri ticam, ka šis Tavs bērns ir ticis uzņemts Tavas mūžīgās mīlestības drošajā patvērumā; caur Jēzu Kristu, mūsu Kungu. Āmen.”¹¹

11 *Book of Common Prayer*, 340. lpp.

ZĪDAIŅU KRISTĪBA:

VĒSTURISKS STRĪDS, KURĀ IESAISTĪTA TEOLOĢIJA

Jautājums par zīdaiņu kristīšanu, pirmais no jautājumiem, kas sašķēla pāvesta varas pretiniekus reformācijas laikā, vēlreiz kļuva aktuāls Vācijas protestantu teritoriālajās baznīcās 20. gs. 50. un 60. gados. Šim strīdam bija praktiskas sekas, jo apmēram četrdesmit šo baznīcu mācītāji, no kuriem daži bija luterāņi, bija gatavi nekrīstīt paši savus bērnus, bet citi bija ar mieru šo praksi savās baznīcās izbeigt pilnīgi.¹ Kopš apgaismības laikmeta gandrīz visi vācu protestantu teologi ir nolieguši *fides infantium* (zīdaiņu ticību) – Luteru doktrīnu, ka bērni var ticēt. Šis noliegums, kas ir baptistu nostājas pamatā, nenovēršami noved pie attieksmās no zīdaiņu Kristības, ja vien netiek minēti citi apsvērumi par labu šai praksei. Ne tik sens konflikts par zīdaiņu Kristību aizsākās dogmatiskajā un ekseģētiskajā laukā. Karls Bārts jau agrāk bija izteicis iebildumus pret zīdaiņu Kristību, bet vairumu iebildumu viņš bija pataupījis savam pēdējam *Baznīcas dogmatikas* sējumam (*Church Dogmatics* 4/4), kas Vācijā iznāca 1967. gadā. Bārts apgalvoja, ka viņu pārliecinājuši viņa dēla Markusa Bārta ekseģētiskie argumenti; tomēr, pirms viņš nonāca līdz pilnīgam noraidījumam, jau bija skaidrs, ka Bārta “sastapšanās” (vācu val.: *Begegnung*) teoloģijai būs grūtības pieņemt bērnus, it īpaši mazus bērnus. Viņa sastapšanās teoloģija sastāvēja no dievišķā “Es”/“Tu” (vācu val. *ich/du*), kas stāv pretī cilvēka “es” vai sastop to. Sastapšanās brīdis starp dievišķo “Tu” un cilvēka “es” ir atklāsmes brīdis. Bez cilvēka “es” piedalīšanās atklāsmē nevar notikt. Lai gan Bārts savu teoloģisko domāšanu attīstīja, protestējot

1 Hoffmann, “Baptism”, 79. lpp. Ap simts mācītāju Rinlandē (*Rhineland*) paziņoja par savu atbalstu tikai pieaugušo Kristības praksei (*Wilhelm Oesch*, “Abschluss des Barthischen Lebenswerk”, *Solus Christus Sola Scriptura*, red. Dieter Oesch [Gr. Oesingen: Luterische Buchhandlung, 1996], 235. lpp.). Karla Bārta sastapšanās (*encounter*) teoloģijas un tās ietekmes uz šo kustību (ārpus jautājuma par zīdaiņu Kristību) aprakstu sk. 12. nodaļā par Karlu Bārtu.

pret Šleiermahera priekšstatu par apziņu (vācu val. *Bewußtsein*) kā atklāsmes avotu, viņa uzskati bija tikpat subjektīvi. Bērni nevarēja sasniegt ne Bārta sastapšanos ar Dievu, ne Šleiermahera dievišķā apziņu.

Tajā pašā laikā divu Eiropā atzītu Jaunās Derības pētnieku starpā aizsākās ekseģētisks un vēsturisks strīds par zīdaiņu Kristības izcelsmi. Tas aizsākās līdz ar divu Joahima Jeremiasa (*Joachim Jeremias*) grāmatu izdošanu 1938. un 1949. gadā.² 1958. gadā nāca klajā viņa *Infant Baptism in the First Four Centuries* (*Zīdaiņu Kristība pirmajos četros gadsimtos*).³ 1961. gadā Kurts Ālands (*Kurt Aland*) atbildēja ar darbu, kas vēlāk parādījās anglicki ar nosaukumu *Did the Early Church Baptize Infants?* (*Vai agrīnā Baznīca kristīja zīdaiņus?*)⁴ Kā tas redzams no grāmatu nosaukumiem, Jeremiass ieņēma apstiprināšanu, bet Ālands – noliedzību nostāju. 1962. gadā Jeremiass atbildēja Ālandam ar grāmatu, kas anglicki tiek tulkota kā *The Origins of Infant Baptism* (*Zīdaiņu Kristības izcelsme*).⁵ 1971. gadā Ālands publicēja eseju krājumu, kur viņš savu nostāju salīdzināja ar Karla Bārta uzskatiem, no kuriem viņš distancējās.⁶ Šī strīda varbūtējā nozīme ir redzama baptistu ievērojamā un, iespējams, vadošā ekseģētiskā pētnieka un teologa G. R. Bisleja-Mareja tulkotajā Ālanda atbildē Jeremiasam. Bisleja-Mareja *Baptism in the New Testament* (*Kristība Jaunajā Derībā*) ir klasiska pieaugušo jeb ticīgo Kristības aizstāvība. Katra strīdā iesaistītā puse šajā vēsturiskajā diskusijā saskatīja pierādījumus savai nostājai. Neviena puse neuzdeva jautājumu par zīdaiņu Kristības teoloģisko pamatojumu, bet centās noskaidrot, vai šī paraža ir vēsturiski pastāvējusi apustuliskajā un pēcapustuliskajā

2 *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1938) un *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949).

3 *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, kas tika pārtulkota anglicki kā *Infant Baptism in the First Four Centuries*, tulk. David Cairns (Philadelphia: Westminster Press, 1958).

4 *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der Alten Kirche: Eine Antwort an Joachim Jeremias* (München: Chr. Kaiser, 1961), ko anglicki pārtulkoja G. R. Beasley-Murray (Philadelphia: Westminster Press, 1963).

5 *German, Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe* (München: Chr. Kaiser, 1962).

6 *Taufe und Kindertaufe* (Gütersloh: Gerhard Mohn, 1971).

baznīcā. Neviens no pretiniekiem neierosināja pavisam atteikties no šīs prakses, un pat Bārts nekad nav aicinājis uz pārkristīšanu. Ālanda galavārds bija, ka zīdaiņu Kristības atmešanai varētu būt briesmīgas sekas, un viņš to aizstāvēja, pamatojoties uz iedzimto grēku¹, kas bija ATA (2. artikulā) izteiktais arguments. Problēma ar vēsturiskiem strīdiem ir tā, ka tās, ko varētu uzskatīt par pārliecinošām un objektīvām liecībām, bieži ir pakļautas dažādiem skaidrojumiem. Iebildumi pret zīdaiņu Kristību ir bijuši teoloģiski, nevis vēsturiski. Vēsturiskās liecības parasti tiek savāktas, lai pamatotu iepriekšējus pieņēmumus, nevis otrādi.² Tāpat kā, formulējot kristoloģiju, nevar neņemt vērā jautājumu par Jēzus vēsturiskumu, tā arī strīdā par zīdaiņu Kristību nevar nerēķināties ar vēsturiskajām liecībām.

Šī strīda centrā bija grieķu vārdi *oikos* (οἶκος, “nams”) un *oikia* (οἰκία, “saime”, “nams”, “ģimene”), īpaši Apustuļu darbos. Tikai šī Jaunās Derības grāmata ietver vēsturisku un hronoloģisku stāstījumu par agrīno baznīcu. Šis teksts sniedz ieskatu (lai arī fragmentāru) Pētera, Jāņa, Jēkaba (Kunga brāļa), Stefana, Filipa (kurš parasti tiek saukts par diakonu) un Pāvila kalpošanā. Tas nenozīmē, ka vēsturiskos faktus par agrīno baznīcu nevarētu uzziņāt arī no vēstulēm, bet tur tie nav izklāstīti tik precīzi un secīgi kā Apustuļu darbos.

Apustuļu darbi kā vēstījums par baznīcas izcelsmi galvenokārt stāsta par to, kā baznīca izplatījās no Jeruzāles caur Samariju un Antiohiju uz Mazāziju, Grieķiju un visbeidzot Romu. Šajā misijas darbā Kristība tiek parādīta kā iniciācijas rituāls: vispirms tiek pasludināts Evaņģēlijs, tad cilvēki atzīstas savos grēkos un apliecina Jēzu kā Kungu un Kristu, un tad viņi tiek uzņemti draudzē ar

1 Turpat, 81. lpp. Deils Mūdijs (*Dale Moody*) brīnās, ka Ālands aizstāv zīdaiņu Kristību, neraugoties uz to, ka viņš sniedzis, viņaprāt, pārliecinošus vēsturiskus pierādījumus pret šo praksi agrīnajā baznīcā (*Baptism: Foundation for Christian Unity* [Philadelphia: Westminster Press, 1968], 158. lpp.). Mūdijs sniedz šī strīda pārskatu (127.–161. lpp.).

2 Arī Hermanis Zasse raksta: “Ja mums ar vislielāko varbūtību ir jāatbild “jā” uz vēsturisko jautājumu, vai apustuļu laikmeta baznīca pazina un praktizēja zīdaiņu Kristību, mēs vēl nekādā ziņā neesam atbildējuši uz teoloģisko jautājumu, vai ir pareizi kristīt zīdaiņus” (*We Confess the Sacraments*, tulk. *Norman Nagel* [St. Louis: Concordia Publishing House, 1985], 39. lpp.). Šī nodaļa ir tulkojums no Zasses “Letter to Lutheran pastors, No. 4, March, 1949” un tika uzrakstīta pirms Ālanda atbildes.

Kristību. Pēc šī parauga notika pirmsliedienų Jāņa un Jēzus kristības. Zīmīga atšķirība Apustuļu darbos ir tā, ka šeit sludināšana un kristīšana bieži notiek saimēs jeb namos. Jāņa un, iespējams, arī Jēzus kristības notika Jordānā, bet tās notika arī citās nenosauktās vietās (Jņ. 3:26, 4:1). Pēteris sludina Kornēlija “namam” un viņus kristī (Ap. d. 10. nod.). Arī Pāvils kristī Lidijas “namu” (Ap. d. 16:15) un Filipu cietuma sargu (Ap. d. 16:27–34). Korintā Pāvils kristī kāda Krispa “namu”. Šķiet, ka Krisps šeit ir pirmais, kas sāk ticēt un tiek kristīts (Ap. d. 18:8). Visa “nama” kristīšanu apstiprina 1. Kor., kur Pāvils apgalvo, ka ir kristījis Stefanu “namu” (1. Kor. 1:16). Šķiet, ka tas pats Krisps, kas 1. Kor. 1:14 tiek kristīts, ir minēts arī Ap. d. 18:8 kā sinagogas priekšnieks. Nams senajā pasaulē vairāk atgādināja paplašinātu ģimeni (saimi), nevis nukleāro ģimeni. Pāvils piemin, ka viņš ir kristījis Krispu un kādu Gaju (1. Kor. 1:14). Tad seko atsaucē uz Stefanu namu (1. Kor. 1:16). Ja tas ir tas pats Krisps, kas minēts Ap. d. 18:8, tad Pāvils, pieminot viņu, ir domājis arī visu viņa namu. Protams, tas pats attiektos arī uz Gaju, lai gan arī viņa nams šeit nav pieminēts. Stefana un divi citi vīri kopā ar savām saimēm ir ticīgi. Tika kristīti arī atsevišķi cilvēki, kā etiopiešu einuhs Ap. d. 8:27–39, bet apustuliskā kalpošana bieži tika vērsta uz visu saimi.

Tā kā Krisps Ap. d. 18:8 ir nosaukts par sinagogas priekšnieku, ir grūti izvairīties no secinājuma, ka viņa saime veidoja sinagogas kodolu. Iespējams, ka viņa bērni piederēja pie sinagogas, kas dotu papildu liecību tam, ka bērni tika iekļauti baznīcā un tika kristīti. Sinagogas kļuva populāras pēc Jeruzālemes krišanas 70. gadā AD, bet jau pirms tam sinagoga bija jūdu dzīves centrs, ar kuru bija saistīta Jēzus (Mt. 9:35; Lk. 4:16, 4:44) un Pāvila (Ap. d. 13:5, 13:14, 14:1, 17:1, 17:10, 18:4, 18:8, 18:19, 19:8) kalpošana. Vairums pētnieku sinagogu izcelsmi meklē Babilonā, kur jūdiem nebija pieejama tempļa kalpošana. Arheologi nesen ir atklājuši kādu sinagogu Jērikā, kura ir būvēta ap 70.–50. gadu pr. Kr. Ir jāmaina agrākais uzskats, ka sinagogas kā atsevišķas celtnes parādījās ne agrāk kā pirmajā gadsimtā. Norādes uz sinagogām pirmajā gadsimtā varēja būt atsaucē gan uz cilvēku sapulcēm, gan uz ēkām, kurās šīs sapulces notika.³ Šīs sa-

3 Pārskatam par sinagogu kā atsevišķu ēku izcelsmi sk. rakstu krājumu *Ancient Synagogues: The State of Research*, red. Joseph Gutmann (Chico, CA: Scholars Press, 1981).

nāksmes kādreiz varēja notikt arī ārpus mājas, bet pirmajā gadsimtā šim mērķim tika izmantotas plašas privātas mājas vai īpašas ēkas. Pat pēc tam, kad sinagogas tika uzceltas, sinagogu sanāksmēm vēl tika lietotas mājas.⁴ Kādam Titijam Justam, kas tiek nosaukts par dievbijīgu vīru, piederēja māja blakus sinagogai, kuras priekšnieks bija Krisps (Ap. d. 18:7–8). Iespējams, ka arī citi pilsētas iedzīvotāji, ieskaitot Titiju Justu, kopā ar Krispa ģimeni piederēja pie šīs sinagogas.⁵ No teiktā varam noprast, ka ticīgie korintieši bija dzirdējuši Pāvilu sinagogā vai Krispa namā.

Pilnīga sinagogas pārtapšana par dievkalpojuma vietu varēja notikt tikai pēc Jeruzālemes sagraušanas: “Līdz tempļa sagraušanai sinagogas bija vietas Bībeles lasīšanai un skaidrošanai, un nav nekādu liecību, ka tās būtu izmantotas kopīgām lūgšanām.”⁶ Šīs sapulces varēja kalpot kā tiesas, tāpat arī citiem, visticamāk sociāliem, mērķiem. Tempļa sagraušanas laikā tikai Jeruzālemē bija 394 sinagogas.⁷ Šajās sanāksmēs jeb sinagogās sludināja Jēzus, un tās kļuva par kristiešu sinagogu, tas ir, baznīcu, kodolu. Mēs varam tikai iztēloties šo sinagogu sapulču lielumu. Iespējams, ka parasti tur sanāca piecdesmit līdz simts cilvēku (Ap. d. 1:15) atkarībā no mājas jeb ēkas, kurā viņi pulcējās. Lielā sinagoga Aleksandrijā bija tik liela, ka tika vicināts karogs, lai paziņotu aizmugurē stāvošajiem, ka lūgšana ir beigusies.⁸

Krispa nams, kas bija kalpojis par sinagogu, pēc viņa atgriešanās kļuva par baznīcu. Ap. d. 19:8–9 stāsta, ka kādā sinagogā Pāvils sludināja trīs mēnešus, un tad viņš savus mācekļus, tas ir, ticīgos, veda no turienes prom un veidoja pats savu sapulci. Tā kā Pāvila baznīcu kodols tika veidots no sinagogu dalībniekiem un dažos ga-

4 *Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 6: 251.–263. lpp., īpaši šķirklis “Synagogue”, 255. lpp.

5 “Un, no turienes aizgājis, viņš nonāca kāda dievbijīga vīra namā, kam vārds bija Titijs Justs; viņa nams atradās līdzās sinagogai. Bet Krisps, sinagogas priekšnieks, ticēja Tam Kungam ar visu savu namu; un daudz korintiešu, viņu dzirdēdami, ticēja un tika kristīti” (Ap. d. 18:7–8).

6 R. J. Zwi Werblowsky un Geoffrey Wigoder, red., *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (New York: Oxford University Press, 1997), šķirklis “Synagogue”.

7 Turpat.

8 Turpat.

dījumos – no visas sinagogas, šie jūdi bija iepazīstināti ar publisku Bībeles lasīšanu un sludināšanu (Ap. d. 13:15), kas ir tik būtiskas kristiešu dievbijībai (1. Tim. 4:13). Bērnu iekļaušana Krispa sinagogā ir pilnīgi ticama, jo tie jau bija viņa saimes locekļi. Ir arī citas liecības, ka bērni bija daļa no sinagogā notiekošā. Kāds pētnieks saka: “Dažreiz bērni tika saukti par “sinagogas priekšniekiem”, kas varētu nozīmēt, ka šis tituls bija pārmantojams.”⁹ Pavisam droši, ka bērni ar šādu titulu tika iekļauti sinagogās. Ja minētā prakse bija populāra pirmajā gadsimtā, arī Krispa bērniem būs bijis šāds tituls. Kad dažas sinagogas pārtapa par baznīcām, kā tas, šķiet, bija Krispa gadījumā Korintā, bērni visticamāk saglabāja savu vietu šajās sapulcēs. Paliek vienīgi iespēja, ka, sinagogām pārtopot par baznīcām, bērni no tām tika izslēgti, kas ir maz ticams.

Iespējams, ka Pāvils domājis sinagogu, apgalvodams, ka viņa māceklis un palīgs zina Svētos Rakstus no mazām dienām (ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας; 2. Tim. 3:15). “Svētie Raksti” ir skaidra norāde uz visu Veco Derību, nevis tikai uz tās atsevišķām daļām. Šie rakstu ruļļi bija tik dārgi, ka ir neticami un gandrīz neiespējami, ka vienkāršiem cilvēkiem mājās būtu to kopijas. Turēt privātā īpašumā Svētos Rakstus bija titulētu bagātnieku privilēģija, pie kuriem piederēja “etiopu ķēniņienes Kandakes dižciltīgs galminieks, kas pārzināja visas viņas mantnīcas” (Ap. d. 8:27). Neapspriežot jau tājumu, vai Timoteja mātei vai vecāmātei bija līdzekļi, lai iegādātos rakstu ruļļus ģimenes īpašumā, ir maz ticams, ka sievietēm būtu uzticēta atbildība tos lasīt pat saviem bērniem. Timoteja tēvs, kas bija grieķis un droši vien neticīgais (Ap. d. 16:1), diez vai būtu veicis šo jūdu svēto pienākumu. Bībeles studijas mājās ir moderns fenomens, kas nāca modē ar septiņpadsmitā gadsimta piētismu. Bet Bībeles ruļļi bija īpaši dārgi sinagogās, kas bija vairāk nekā jūdu dzīves centri diasporā, no kurienes sinagogas ir cēlušās.¹⁰ Šķiet, ka nav cita saprātīga izskaidrojuma kā tas, ka Timotejs, kurš nebija apgraizīts, bija dzirdējis Svētos Rakstus sinagogā, kur viņu bija vedusi māte vai vecāmāte jau drīz pēc dzimšanas. Bībeles ruļļi gan sinagogas, gan

9 Claudia J. Seizer, “Rulers of the Synagogue”, *Anchor Bible Dictionary*, 6: 841.–842. lpp.

10 Werblowsky un Wigoder, *Oxford Dictionary*, šķirklis “Synagogue”.

baznīcas praksē bija domāti publiskai lasīšanai. Tā kā dievbijīgajam jūdu zēnam Timotejam jau bērnībā bija mācīti Svētie Raksti, šķiet, ka viņa uzņemšana sinagogā ir ļoti ticama.

Vēl viena liecība par labu bērnu uzņemšanai sinagogā un baznīcā ir tā, ka Timotejs bija kļuvis ticīgs, pateicoties savai mātei un vecai-mātei (2. Tim. 1:4–5). Pāvils pasludināja Timotejam Kristu, balstoties uz to, ko Timotejs bija apguvis jau bērnībā. Tādēļ šķiet ļoti iespējami, ka uz jūdu sinagogām, kas pieņēma Jēzu kā Kristu, tāpat kā gadījumā ar Krispu, tika vesti bērni. Tas attiecas arī uz tām sanāksmēm, kas sevi sāka dēvēt par baznīcām. Papildu pētījumi varētu paplašināt mūsu zināšanas par pirmā gadsimta sinagogu uzbūvi, bet pieejamās liecības stingri norāda, ka pat mazi bērni tika uzņemti sinagogā. Timotejs, kuram Pāvils uzlika par pienākumu nodoties publiskai Rakstu lasīšanai kā mācītājam un bīskapam (1. Tim. 4:13), bija sācis apgūt šo svēto pienākumu kā bērns (2. Tim. 3:15).

Ālanda un Jeremiaša strīds nebija par to, vai šādi nami kalpoja par baznīcām, bet vai tajos tika iekļauti bērni.¹¹ Šis strīds ir svarīgs ne tādēļ, ka zīdaiņu kristīšanas praksi vajadzētu atvasināt no kādām apustuļu paražām, bet tādēļ, lai zīdaiņu Kristības pretinieki neieģūtu neapstrīdamu vēsturisko liecību atbalstu saviem uzskatiem. Baptistiem bija svarīgi Ālanda argumenti, lai gan pašu Ālandu šie argumenti nepārlicināja atmet zīdaiņu kristīšanu. Teoloģiskā pārliecība pārvarēja viņa paša vēsturiskos secinājumus. Argumenti, kas pamatojas vēstures klusēšanā, nav pārliecinoši, bet tos nevar atraidīt tikai tādēļ, ka tie nesaskan ar mūsu secinājumiem. Parādot, ka tikai pieaugušie šajos namos tika kristīti, tiek atbalstīts uzskats, ka bērni netika kristīti un viņus arī nevajag kristīt. Ir jāpiekrīt, ka Jaunā Derība daudz nerunā par to, ka bērni tika kristīti. Bet šo pašu argumentu var lietot attiecībā uz sievietēm, kas saņem Svēto Vakarēdienu: Jaunajā Derībā uz to nav nevienas norādes. Ņemiet vērā, ka bieži tiek apgalvots, ka Jēzus nekad nav teicis: “Es esmu Dieva Dēls,” bet Viņš

¹¹ Ievērojiet, ka Deila Mūdija atsauce kautrīgi norāda uz “namu” (*house*) 1. Sam. 22:19, kur ir minēti vērši, ēzeļi un sīklopi kopā ar vīriem, bērniem un zīdaiņiem (*Baptism*, 128. lpp.). Novērtējot Mūdija humoru, varētu norādīt, ka Jaunajā Derībā minētās saimes atradās pilsētā. Ja Jaunā Derība būtu rakstīta lauku laistājiem, tad mēs varam pieņemt, ka dzīvnieki apkļā būtu atbrīvoti no Kristības.

to nepārprotami ir darījis (Mt. 27:43). Mēs nemeklējam attaisnojumu, lai apšaubītu vēsturiskus argumentus, bet gribam apgalvot, ka visas strīdā iesaistītās puses lieto šos argumentus līdzīgā veidā.

Nav brīnums, ka Apustuļu darbi pārstāsta, kā pieaugušie dzirdēja Evaņģēliju un tika kristīti, jo Apustuļu darbi ir stāstījums par misijas rezultātā tapušo baznīcu, par to, kā tā iesakņojās Romas impērijā un kā šis draudzes dzīvoja. Bērnu nepieminēšana nav nekas neparasts. Ja kāda sapulce nav domāta tieši bērniem, viņi netiek pieminēti. Vēl mazāk tiek pieminēti zīdaiņi. Lai gan bērniem ir likumīgas tiesības, viņi reti ir saistīti ar sabiedriskām lietām un tādēļ netiek iekļauti vēsturiskos vēstījumos. Kur bērni tiek pieminēti, viņi netiek nošķirti no pieaugušajiem. Bieži tiek stāstīts par antīkās pasaules lielo vīru apbrīnojamo bērniību, bet ir skaidrs, ka tie ir vēlīni un izdomāti stāsti. Daudz plašāku un sīkāku informāciju par jau izveidojušos baznīcu sniedz Pāvila vēstules. Tās nav ar misiju saistīti teksti, bet apcerējumi par to, kā kristiešiem jārikojas un kam viņiem jātic. Pavisam dabiski, ka vēstījumi par baznīcas vēlāko attīstību, īpaši pēcapustuliskajā periodā, sniedz plašu vēsturisku materiālu par bērnu kristīšanu. Tas nenozīmē, ka Apustuļu darbi un pārējā Jaunā Derība vispār nepieminētu bērnus. Varbūt nebūtu nevietā salīdzinājums ar mūsu vēsturi. Vēsture liecina, ka pirmie Amerikas Savienoto Valstu pilsoņi bija tie, kas parakstīja *Neatkarības deklarāciju*, un kareivji, kuri par to cīnījās. Lai gan bērni nav pieminēti kā pilsoņi, viņi nepārprotami tādi bija. Mūsdienās lielākajā vairumā gadījumu pilsonība tiek piešķirta no dzimšanas un netiek prasīta kāda īpaša lojalitātes parādīšana. Šī analogija netiek piedāvāta kā pārliecinošs arguments, bet kā ilustrācija tam, kā bērni tiek iekļauti cilvēku grupās, kas nav baznīca.

Savā Vasarsvētku sprediķī, kura kulminācija ir trīs tūkstošu kristīšana, Pēteris apgalvo, ka grēku piedošanas apsoliņums Kristībā un Svētā Gara došana ir domāta klausītājiem un viņu bērniem (Ap. d. 2:39). Lai gan šis apgalvojums ietver apsoliņumu, ka baznīca pastāvēs daudzās paaudzēs (Mt. 16:18), tas attiecas arī uz apsoliņumā ietverto cilvēku bērniem. "Bērni" attiecas ne tikai uz tiem, kas nav sasnieguši pieaugušā vecumu, bet te noteikti ir ietverti arī viņi. Šis pants kalpo kā "Lielā brīvības harta" visai Apustuļu darbu

grāmatai. Apsolījums tiem, kas tika kristīti pirmajos Vasarsvētkos, attiecas uz visiem pārējiem kristītajiem Apustuļu darbos. Šajā apsolījumā tiek iekļauti arī viņu visu bērni. Tādējādi pirmā gadsimta beigās baznīca ir burtiski visur. Pēteris un Pāvils ar savu kalpošanu bija piemērs tam, ko darīja visi apustuļi un viņu sekotāji. Nekas nav teikts par deviņu citu apustuļu, kuri sākotnēji bija klāt Jeruzālemē, kalpošanu. Bet to, kas tika veikts Apustuļu darbos, šie apustuļi neskaitāmas reizes darīja visā Romas impērijā. Piemēram, Pētera kalpošana bija daudz plašāka, nekā to apraksta Apustuļu darbi. Pēc atlaišanas no cietuma par Pēteri vairs netiek stāstīts (Ap. d. 12:17) (izņemot sanākumi Jeruzālemē (Ap. d. 15:7)), bet tas nenozīmē, ka viņa kalpošana būtu beigusies. Ir pamatotas liecības, ka viņš devās uz Romu¹². Tikai neliela daļa no Pētera un Pāvila darbības ir pieminēta Apustuļu darbos. Šīs nedaudzās epizodes bija raksturīgākās no neskaitāmiem citiem apustuļu darbiem Persijā vai Ziemeļāfrikā. Tas, kas notika baznīcās, kuras ir pieminētas Apustuļu darbos, notika visur, kur apustuļi gāja: “Un tie izgāja un mācīja visās malās” (Mk. 16:20). Pat ja šis pants nepieder pie sākotnēja Marka evaņģēlija, tas apraksta to, kas notika. Šī “sludināšana visās malās” ietvēra arī “namus” un to kristīšanu.

Antīkās pasaules nami jeb saimes bija noslēgtas sociālas vienības, kas iekļāva tēvu, māti, viņu bērnus, kalpus, vergus ar viņu bērniem un visus citus, kuri varētu būt ar viņiem saistīti sociālu vai saimniecisku iemeslu dēļ. Izmēru ziņā dažas saimes atbilda nelielu ciematu lielumam. Vēsturiskā strīda par zīdaiņu kristīšanu galvenais jautājums ir, vai Kornēlija, Lidijas vai Filipu cietumsarga namā bija bērni. Lielākā daļa vēsturisko argumentu nav pilnīgi droši, bet tiem tomēr ir zināma ticamība. *Iespējamību*, ka visos vai kādā no šiem namiem bija bērni, nevar noliegt, jo pēc definīcijas bērni piederēja pie antīkās pasaules namiem. Ir ļoti iespējams, ka visos šajos namos bija bērni. Pipers šo argumentu izvērš plašāk.¹³ Pat ja nama saimniekam nebija bērnu, tie bija viņa kalpiem. Nams bez bērniem būtu izņēmums.

¹² John Wenham, *Redating Matthew, Mark and Luke* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 146.–172. lpp., sk. nodaļu “The Date of Peter’s Going to Rome”.

¹³ Pieper, *Christian Dogmatics* 3: 277.–278. lpp.

Ir ļoti apšaubāmi, ka visos trijos Apustuļu darbos minētajos namos nebūtu bijis bērnu.

Pirmā vēstule korintiešiem arī runā par namu kristīšanu. Lai gan Pāvils apgalvo, ka viņš kristīja tikai Stefanus “namu”, ir skaidri norādīts, ka viņš kristīja arī Gaja un Krispa “namu”. Pievienosim tos namos, par kuriem Pāvils pateicas, ka tur viņš pats nevienu nav kristījis, bet kuri ir kristīti (1. Kor. 1:14). Ja jau viņš ir tik pateicīgs, tad šādu namu būs bijis daudz! Pie tiem pievienosim simtus un pat tūkstošus namu, kuros apustuļi sludināja un kuri tika pārveidoti par baznīcām. Nav šaubu, ka šajos namos ne tikai bija bērni, bet reti bija tādi nami, kur bērnu nebija! Pretēji modernajai antīkajā pasaulē nebija cilvēku, kas dzīvotu vieni paši, bet visi, kungs un kalps, vīrs un sieva, pieaugušais un bērns, pat atraitņi, bija iekļauti ģimenē vai namā. Cilvēki tika mudināti precēties, un viņiem bija bērni daudz agrākā vecumā nekā tagad. Ir pietiekami daudz liecību, kas norāda, ka šī saimes struktūra netika izskausta, bet tika iekļauta baznīcā (sal. Gal. 3:28; Ef. 5:21–6:9; 1. Jņ. 2:12–14). Tās bija praktizējošas baznīcas (1. Kor. 16:15, 19).

Vismaz ir jāteic, ka no vēsturiskā viedokļa Jaunā Derība kategoriski neizslēdz bērnu un zīdaiņu Kristību. Pēc vēsturiskās iespējamības likumiem, šie argumenti ievērojami sliecas pretējā virzienā. Vēsturiskais secinājums ir tāds, ka no paša sākuma bērni un zīdaiņi tika kristīti. Mums ir jāpamato viens no diviem pieņēmumiem: vai nu (1) agrīnā baznīca nekristīja bērnus un kāda nezināma persona vēlāk aizsāka šo praksi, kas bija sveša iedibinātajai baznīcas paražai; vai arī (2) baznīca no vissenākajiem laikiem kristīja bērnus. Pirmajam pieņēmumam ir vairāk problēmu, jo nav ziņu par šādu pārrāvumu, kas būtu saistīts ar šīs prakses ieviešanu. Ir saprātīgi uzskatīt, ka kāds būtu iebildis pret šīs paražas aizsākšanu un tā tiktu atzīta par neapustulisku. Paražas bija svarīgas. Apgraizīšanas svīturošana no nepieciešamo paražu saraksta gandrīz sašķēla baznīcu. Argumenti pret zīdaiņu Kristību nevar izskaidrot, kāpēc nav ziņu par iebildumiem pret šīs paražas ieviešanu. Vieni paši vēsturiskie argumenti nav pārliecinoši, bet zīdaiņu Kristības pretinieki nedrīkst

selektīvi lietot šīs liecības, lai aizstāvētu savu nostāju, neņemot vērā liecības, kas nav izdevīgas viņu nostājai.¹⁴

Vēl viens pierādījums zīdaiņu Kristībai ir tāds, ka Jaunā Derība baznīcā iekļauj bērnus. Tie galvenokārt nav vēsturiski, bet ekseģētiski argumenti, tāpēc ka tie ir atkarīgi no tā, kā teksti tiek skaidroti.¹⁵ Mūsu ticības apliecības šo jautājumu risina teoloģiski, un tas tiek atvedināts no iedzimtā grēka doktrīnas: “Visi cilvēki, dabiskā kārtā dzimuši, ir piedzimuši ar grēku.” Vienīgā izeja ir atdzimšana (*renascuntur*) caur “Kristību un Svēto Garu”.¹⁶ Reformācijas sākumā zīdaiņu Kristība faktiski bija vienīgā Kristības forma. Šis fakts var nozīmēt vienīgi to, ka bērnu, kas piedzimuši ar grēku (*nascantur cum peccato*), pestīšanai ir nepieciešama atdzimšana Kristībā un Svētajā Garā (*renascuntur per baptismum et spiritum sanctum*). Visiem, kas ir dzimuši, ir jāatdzimst caur Kristību, lai iegūtu pestīšanu. Kristība nav tikai privilēģija bērniem kā tādiem, kurus Kristus ir atpircis, bet tā tika uzskatīta par nepieciešamu pestīšanai, kā tas aplūkots iepriekš.

Luterāņu zīdaiņu Kristības skaidrojumā ir svarīga universālā pavēle kristīt visas tautas, kura minēta Mt. 28:19; tiek uzskatīts, ka tā aptver gan bērnus, gan pieaugušos (*Augsburgas apoloģija*, IX).¹⁷ Izpirkšanas, kas aptver visus cilvēkus, līdzīgie universālie mērogi ir būtiski pavēles kristīt universalitātei. Tādējādi pavēle kristīt netiek pievienota kā atsevišķs dievišķs, autoritatīvs rīkojums, kas pieprasa aklu paklausību baznīcai, bet tā ir neatņemams piepildījums izpiršanai, kurā Kristus iekļauj arī bērnus.

14 Grudema galvenais arguments pret bērnu iekļaušanu saimēs ir tāds, ka, izņemot Lidiju, šie kristītie tiek aprakstīti kā tādi, kas kaut ko dara vai tic (*Systematic Theology*, 978. lpp.). Filipu cietumsarga “nams” dzirdēja Dieva vārdu un saņēma to ar prieku. Arī Stefanass “nams” nodevās kalpošanai svētajiem. Tā kā, pēc Grudema uzskatiem, bērni, it īpaši mazi bērni, nevar ticēt, viņi tiek izslēgti. Viņu izslēgšana ir dogmatisks un nevis vēsturisks secinājums. Viņa ticības definīcija (“Man ir jāizšķiras palauties uz Jēzu, lai Viņš mani personiski pestītu” (tas ir nodaļas virsraksts, turpat, 710. lpp.)) nav bibliska, bet ļoti atgādina sinerģismu.

15 Kopsavilkumam par šiem jautājumiem sk. *Moody, Baptism*, 127.–161. lpp.

16 ATA, II (41. lpp.).

17 “No Luterāņu redzes viedokļa pavēle kristīt, kas atrodama Mateja evaņģēlija beigās, pieliek punktu jebkuram strīdam par zīdaiņu kristīšanas jēgu vai bezjēdzību” (*Oberman, Luther*, 229. lpp.).

Luteriskās ticības apliecības šo domu gājienu neizvērs plašāk, bet to var secināt no apliecību teoloģijas pamatprincipiem. *Augsburgas ticības apliecībā* tūlīt pēc artikula par iedzimto grēku, kurā ir netieši ietverti arī bērni, seko artikuls par Kristu, kas ir “piedzimis no Jaunavas Marijas, patiesi cietis, krustā sists, miris un apglabāts, lai mūs salīdzinātu ar Tēvu un lai upurētu Sevi ne tikai par iedzimto grēku, bet arī par visiem cilvēku izdarītajiem grēkiem”.¹⁸ Kristus ir uzkāpis debesīs, lai dotu Svēto Garu, kas sniegtu Kristus pestīšanas darba nopelnīto svētību tiem, kuri tic (ATA, III). Dieva priekšā (*coram Deo*) ir piedots tikai tiem, kuri ir attaisnoti Kristus dēļ ticībā (*iustificentur propter Christum per fidem*).¹⁹ V artikuls runā par dievišķi iedibināto kalpošanas amatu, tā ka ar Dieva vārdu un sakramentiem var tikt dots Svētais Gars, lai radītu ticību, kura ir nepieciešama, lai saņemtu attaisnošanu. IX artikuls īpaši runā par bērnu kristīšanu, lai viņi varētu tikt uzņemti Dieva žēlastībā (*pueri.. per baptismum oblati Deo recipiuntur in gratiam Dei*).²⁰ Šis artikuls, kas pirmo reizi runā īpaši par zīdaiņu Kristību, tikai izvērs to, kas jau bija ietverts no II līdz V artikulam. Bērni tiek iekļauti iedzimtajā grēkā (ATA, II), Kristus darbā (ATA, III), un viņiem vajadzīga ticība, lai būtu attaisnoti Dieva priekšā (ATA, IV), kas var notikt, tikai pateicoties kalpošanai, kura dāvā žēlastību ar sakramentiem (ATA, V). Šī argumentācija ir pilnīga vēl pirms un bez atsevišķa artikula par Kristību. Lai gan *Augsburgas ticības apliecība* neaplūko zīdaiņu ticību (*fides infantium*), tās eksistence ir vienīgais iespējamais secinājums. Bērni, tāpat kā jebkurš cits, ir iekļauti gan iedzimtajā Ādama grēkā, gan Kristus izpiršanas darbā. Lai viņi būtu attaisnoti, arī viņiem ir vajadzīga ticība, kuru var radīt tikai Svētais Gars, kas darbojas caur žēlastības līdzekļiem. Šo līdzekļu vidū Kristība ir tā, kas iezīmē cilvēka, kurš miris grēkā, atdzimšanu. Lai cik vērtīgi, kā iepriekš parādīts, būtu vēsturiskie argumenti par labu zīdaiņu Kristībai, tomēr luterisko ticības apliecību galvenais arguments ir pamatots grēka un žēlastības universalitātes izpratnē: Bauslības un Evaņģēlija teoloģiskie principi ir tikpat labi piemērojami bērniem kā ikvienam citam.

18 ATA, III (42. lpp.).

19 ATA, IV (42. lpp.).

20 ATA, IX (44. lpp.).

ZĪDAIŅU KRISTĪBAS BIBLISKAIS PAMATOJUMS

Vēsturiskā argumentācija par zīdaiņu Kristību, kas pamatota *oikos* (οἶκος) jēdzienā, ar lielu varbūtību norāda uz to, ka apustuļi jau praktizēja šo Kristību. Pats par sevi neviens arguments, kas balstīts uz varbūtību, nav pārliecinošs. Tādējādi tas nevar sniegt tādu dogmatisku pamatojumu, kāds ir nepieciešams pestīšanas drošībai. Tā kā uzņemšana baznīcā bija atkarīga no Kristības, zīdaiņu Kristības jautājumu var aplūkot, ar noteiktiem Jaunās Derības pantiem parādot, ka bērni bija iekļauti pavēlē kristīt un ka uz viņiem attiecas panti, kas ir saistīti ar Kristību. Lai pamatotu zīdaiņu Kristības praksi, mēs apskatīsim sinoptiskos evaņģēlijus, johannisko literatūru un Pāvila vēstules.

Sinoptiskie evaņģēliji

Luteriskās ticības apliecības zīdaiņu Kristību saista ar Mt. 28:19, kur mācekļiem ir pavēlēts kristīt visas tautas, ieskaitot bērnus.¹ Šī panta lietojums aicina aplūkot zīdaiņu Kristību arī citu šī evaņģēlija daļu gaismā. Pavēlei kristīt seko pavēle mācīt *visas* lietas (latv. tulk.: „..mācīdami turēt visu [ko Es jums esmu pavēlējis]”, Mt. 28:20; tulk. piez.). Matejs šeit skaidri atsaucas uz Jēzus vārdiem, kurus viņš ir pierakstījis. Starp šīm nepieciešamajām Jēzus mācībām ir arī tā, ka bērniem būs ievērojama vieta debesu valstībā. Starp otro (Mt. 17:22, 23) un trešo (Mt. 20:17–28) Jēzus pasludinājumu par Viņa nāvi un augšāmcelšanos atrodas divas perikopes par bērniem (Mt. 18:1–4, 19:13–15), kam seko perikope par iejāšanu Jeruzālemē, par ko stāstīts 21. nodaļā. Šo divu perikopju par bērniem novietojums starp Jēzus nāves paredzējumu un iejāšanu Jeruzālemē skaidri parāda, ka Matejs vēlas, lai viņa lasītāji uzlūkotu bērnus kā tos, kurus Jēzus ir iekļāvis Savā pasaules izpiršanas darbā. Bērni ir to

1 “Tādējādi kā visiem tiek dāvāta pestīšana, tā arī Kristība ir dāvāta visiem: vīriem, sievietēm, pieaugušiem bērniem un arī maziem bērniem” (Ap., IX (166.–167. lpp.)).

“daudzo” vidū, par kuriem Cilvēka Dēls atdod Savu dzīvību kā izpirkšanas maksu (Mt. 20:28).

Rodas jautājums, vai šim perikopēm, kuras rāda bērnu kā piemēru tiem, kas ieiet debesu valstībā (Mt. 18:1–4), un kurās ir aprakstīts, ka Jēzus svētī bērnus (Mt. 19:13–15), vispār ir kaut kas kopīgs ar Kristību. Šim jautājumam ir liturģiska nozīme, jo Mk. 10:13–16, kas ir paralēla vieta Mt. 19:13–15, parasti ir tā evaņģēlija vieta, kura tiek lasīta luterāņu un citu Rietumu baznīcu bērnu Kristības rituālos. Daudzi, ieskaitot dažus luterāņus, uzskata, ka šīs perikopes nenorāda uz Kristību un to liturģiskais lietojums ir neveikls vai labākajā gadījumā pielāgots, lai sniegtu piemērotu lasījumu no evaņģēlijiem.² Nespēja vai nevēlēšanās saistīt perikopes par bērniem ar pavēli kristīt bieži vien beidzas ar to, ka evaņģēliji netiek uzskatīti par sevī noslēgtiem teoloģiskiem traktātiem. Tie nav nejauši vēsturisko notikumu apkopojumi, bet gan *teoloģija* par Jēzu. Uzskats, ka evaņģēliji ir vēsturisku stāstiņu kolekcija, vairāk atbalstītu baptistu nostāju, ka nav liecību par Jēzus veiktu bērnu kristīšanu. Daudzi luterāņi ieņem tādu pašu nostāju, un viņus apmierina teoloģiskie argumenti, kas pamatojas grēka un pestīšanas universalitātē un saistībā ar Mt. 28:19. Pavēle mācīt visas lietas pieprasa, lai viss iepriekšējais evaņģēlija teksts noteiktu, kuri ļaudis ir jākristī un jā māca.

Kā piemēru var izmantot perikopes par diviem centurioniem [latv. Bībeles tulk. – “virsnieki”, tulk. piez.]: pirmajā gadījumā – ar triekas ķerto kalpu (Mt. 8:5–13) un otrajā – pie krusta (Mt. 27:51–54). Kad lasītājs nonāk līdz evaņģēlija beigām, viņš jau zina, kuri ir tie pagāni, kas jākristī. Abos gadījumos centurioni ir izpildījuši Kristības priekšnosacījumu, apliecinot ticību. Šie abi ir Kristības kandidātu piemēri. Pirmā centuriona gadījumā nav iemesla domāt, ka viņš nebūtu saņēmis pirmsaugšāmcelšanās kristību no Jāņa vai Jēzus. Līdzīgi arī perikopes par bērniem paredz pavēli kristīt. Bērni ir iekļauti debesu valstībā, un tādēļ viņiem ir dotas tiesības tapt kristītiem un viņi ir jākristī. Regins Prenters atbalsta šādu domu gājienu: “Kad Jēzus māca, ka Dieva valstība pieder maziem bērniem, nevar

2 Tādi baptistu teologi kā Bislejs-Marejs (*Baptism in the New Testament*) un Grenzs (*Community of God*) savos argumentos pret zidaiņu Kristību nepievērš tam nekādu vērību.

būt šaubu, ka Viņš bērnus iekļauj muitnieku un grēcinieku draudzē, kuri caur grēku nožēlu un ticību ir sapulcināti ap Cilvēka Dēlu.”³

Tik tālu mūsu argumenti par bērnu iekļaušanu debesu valstībā ar Kristības palīdzību ir izsecināti no evaņģēlija kopumā, bet tos var arī pamatot ar īpašām detaļām no pašām perikopēm. Bērni Mt. 18:1–5 ir ne tikai iekļauti debesu valstībā kā tās locekļi, bet tiek uztverti kā piemērs pārējiem. Pipers, komentējot Mt. 18:6, apgalvo, ka bērniem ir ticība un ka viņi ne tikai nākotnē, bet jau tagad ir baznīcas locekļi.⁴ Viņu vieta Dieva valstībā ir daudz drošāka nekā pieaugušajiem: “Ja jūs neatgriežaties un netopat kā bērni..” (Mt. 18:3). Šī perikope, kas sākas ar jautājumu: “Kas gan ir lielākais debesu valstībā?” – ir paralēla perikopei, kuru aizsāk Jēkaba un Jāņa mātes prasība, lai viņas dēli “sēd Tavā valstībā viens Tev pa labo, otrs pa kreiso roku” (Mt. 20:21). Abas perikopes runā par pašām ievērojamākajām vietām šajā valstībā. Pirmajā gadījumā (Mt. 18:1–5) Jēzus atrisina šo jautājumu, nostādot bērnu Savu klausītāju vidū un pamācot viņus kļūt par tādiem kā šis bērns (Mt. 18:4), otrajā gadījumā viņi tiek mācīti kalpot, sekojot Jēzus piemēram, kurš atdeva Savu dzīvību kā izpiršanas maksu (Mt. 20:26–28).

Kristība nav nejauši saistīta ar minētajām perikopēm. Sava evaņģēlija sākumā Matejs ir skaidri parādījis, ka Kristība ir nepieciešama iekļaušanai Dieva valstībā. Gan Jāņa Kristītāja (Mt. 3:1–6), gan Jēzus (Mt. 4:17) kalpošanā tās valstības, kas nāk ar Jēzu, sagatavošana ietver grēku nožēlu un kristīšanu. Jāņa kristība nav gadījuma rakstura vēsturisks jautājums, jo ir pilnīgi skaidrs, ka tie, kas, pēc Mateja stāstītā, nāk pie Jēzus un ko Viņš pieņem, ir tie, kuri nožēlo grēkus un tiek kristīti. Šis arguments par labu zīdaiņu Kristībai ir faktiski pierādīts.

Matejs pat runā par bērnu atgriešanos vai grēku nožēlu (Mt. 18:3)! Šo svarīgo jautājumu uzdod zīdaiņu Kristības pretinieki, kas apgalvo, ka bērni nav spējīgi uz nožēlu vai ticību. Viņi “vēl nav attīstījušies tādā mērā, lai būtu spējīgi izdarīt morālu izvēli”, un tādēļ “viņi nav pakļauti taisnīgā Dieva mūžīgajam lāstam”.⁵ Šādi viņi skaidro

3 *Creation and Redemption*, 471. lpp.

4 *Christian Dogmatics* 3: 277. lpp.

5 *Grenz, Community of God*, 271. lpp.

Mt. 18. nodaļu. Ir skaidri redzams, ka baptistu nostāja par ticību kā morālu lēmumu nav nekas cits kā pelagiānisms, un bērnu atbrīvošana no dievišķā tiesas sprieduma ir modificēts universālisms! Daži piekrit baptistiem (kas uzskata, ka bērni nav spējīgi ticēt) un tomēr kristī bērnus. Luters uzlūkoja šo nostāju kā dogmatiski nepieņemamu. Nekad nevajag kristīt tur, kur ir droši zināms, ka ticība nav iespējama vai vienkārši nepastāv. Luterāņi neapstrīd baptistu argumentu, ka Kristībā ir jābūt klāt ticībai;⁶ viņi apstrīd baptistu ticības definīciju un apgalvo, ka bērniem var būt ticība.

Šīs ar Jēzu saistītās perikopes ir pārsteidzošas, jo tās pretstata tos, ko agrīnie kristieši pazina kā apustuļus (Mt. 10:1–2, 28:16–20), bērniem, kuri tiek parādīti kā atgriešanās paraugs. Apustuļiem ir uzticēta baznīcas “ticība”, *fides quae* (ticība, *kurai* tic), un arī bērni ir tie, kas tic, *fides qua* (ticība, *kura* tic)! Pat pašiem apustuļiem vienīgā iespēja ir kļūt kā ticīgiem bērniem. Ja viņi neklūs tādi, viņiem nebūs daļas pie Jēzus. Viņu ticībai jāklūst par zīdaiņu ticību, *fides infantium*. Kontrarguments, kas runā par labu zīdaiņu nespējai ticēt, ir pamatots viedoklī, ka grieķu vārds, kas apzīmē bērnu, *paidion* (παῖδιον), attiecas uz tādiem bērniem, kuri jau ir pietiekami paaugušies, lai būtu pie pilnas apziņas un varētu atzīties savos grēkos. Šis arguments neiztur kritiku, jo bērni (*paidas*, παῖδας), kurus nogalināja Hērods, nebija sasnieguši divu gadu vecumu (Mt. 2:16). Tā kā jūdi ļoti pamatoti uzskatīja piedzimšanas dienu par pirmo dzimšanas dienu, tad, noslēdzoties pirmajam dzīves gadam, bija pienākusi jau otrā dzimšanas diena. Nogalinātajiem bērniem vēl nebija sacies otrais dzīves gads. Pēc mums pierastiem aprēķiniem, mūsu piedzimšanas diena nav pirmā dzimšanas diena. Lai gan nav iespējams noteikt vecumu bērnam, kuru Jēzus nostatīja mācekļu vidū (Mt. 18:2), bērni (*paidia*, παῖδια) Mateja lietojumā (Mt. 19:13) ietver arī zīdaiņus. Jāpieņem, ka Mt:18:2 minētais bērns stāvēja kājās un, ļoti iespējams, varēja būt tikai vienu gadu vecs.

6 To atzīst baptistu teologs Deils Mūdijs (*Dale Moody*): “Individuāla ticība ir bijusi svarīga gan luterāņiem, gan baptistiem” (*Baptism*, 298. lpp.). Luters, luterāņu ortodoksija un mūsdienās vienīgi konfesionāli ievirzītie luterāņi uzskata ticību par Kristības priekšnoteikumu. Kopš 18. gadsimta apgaismības laikmeta luterāņu teoloģi reti ir aizstāvējuši šo uzskatu.

Mt. 19:13–15 mācekļi ir saniknoti, ka bērni (*paidia*, παιδία) tiek vesti pie Jēzus, lai saņemtu svētību. Lūka vēl precīzāk nosauc viņus par zīdaiņiem (*brefe*, βρέφη) jeb tikko dzimušiem bērniem. Šeit atkal Jēzus atsaucas uz viņu vietu Dieva valstībā un uzsver, ka nekas nedrīkst aizkavēt viņu iekļūšanu tajā. Visos trijos sinoptiskajos evaņģēlijos šis notikums noslēdzas ar Jēzus svētību, uzliekot viņiem rokas (Mt. 19:13, 15; Mk. 10:13, 16; Lk. 18:15). Šeit tik vienkārši nelīdzēs apgalvojums, ka šī svētība, uzliekot rokas, ir nebūtiska. Matejs un Marks norāda uz Jēzus rokām un Viņa pieskārienu. Caur Viņa rokām tika dota svētība, kas iekļāva bērnus debesu valstībā. Apustuļu darbos roku uzlikšana ir daļa no Kristības, un tas ir brīdis, kad tiek dots Svētais Gars (Ap. d. 8:17). Protams, ka Jēzus roku uzlikšana bērniem nebija Svētā Gara nākšana Vasarsvētkos, kas notika tikai pēc Kristus nāves (Mt. 27:50) un augšāmcelšanās, bet Viņš, saņemis Garu Savā kristībā (Mt. 3:16), radīja ticību bērnos *ar to pašu* Garu, kurš bija arī Viņā. Dieva valstība, kuru nes Jēzus, nāk kopā ar Dieva Garu (Mt. 12:28). Jēzus roku uzlikšanā neizpaužas tikai Viņa mīlestība pret bērniem, un tas arī nav tukšs liturģisks žests. Varētu izmantot luterāņu sakramentālo terminoloģiju un teikt, ka pie šīm rokām bija klāt Dieva vārds, bet tās bija rokas, kas piederēja Tēva mūžīgajam Vārdam, kurš darbojas tikai caur Svēto Garu. Šie tēli norāda uz zīdaiņu Kristību.

Bāzeles un Parīzes profesors Joahims Jeremiass ir izvēlējis citu pieeju šīm perikopēm. Viņš pievērta uzmanību vārdiem “neaizkavējiet tos” (*do not prevent them*, autora tulkojums no Mt. 19:14 (arī Mk. 10:14; Lk. 18:16 [latv. Bībeles tulk. “neliedziet tiem”, tulk. piez.]), salīdzinot ar vārda “aizkavēt” jeb “aizliegt” (*koluein*, κωλύειν) lietojumu etiopiešu einuha Kristības sakarā: “Kas mani kavē kristīties?” (Ap. d. 8:36). Šo vietu no Apustuļu darbiem Kulmanis (*Cullmann*) uztvēra kā daļu no vissenākā Kristības rituāla.⁷ Arī Pēteris lieto šo izteikumu attiecībā uz Kornēlija nama kristīšanu: “Kas gan varētu liegt ūdeni šo ļaužu kristīšanai, kas dabūjuši Svēto Garu tāpat kā mēs?” (Ap. d. 10:47). Šis arguments nav tik niecīgs, kā sākumā var likties. Tie kristieši, kuriem sākotnēji tika adresēti evaņģēliji, tos

⁷ *Christian Baptism in the New Testament*, tulk. J. K. S. Reid, *Studies in Biblical Theology*, nr. 1 (London: SCM Press, 1950), 71.–80. lpp.

saprata savas liturģiskās pieredzes gaismā, kas ietvēra arī atzinumu par Kristību kā nepieciešamību uzņemšanai baznīcā. Draudzes bija dzirdējušas, ka liturģijas vadītājs vaicā, vai ir kāds kavēklis, kas traucē katehūmeniem saņemt Kristību. Jēzus vārdi, ka bērniem nav jāliedz nākt pie Viņa (Mt. 19:14), būs tikuši saprasti viņu Kristības kontekstā. Abās perikopēs (Mt. 19:14 un Mk. 10:14) bērni ne tikai ir nozīmīgi, bet šie bērni pieder pie debesu valstības. Visi četri evaņģēliji satur stāstījumus par Jāņa pasludinājumu, ka Kristība ir nepieciešama, lai ieietu šajā valstībā. Protestantiskās sabiedrības sakramentālajā vidē var būt grūtības pieņemt to, ka agrīnās kristiešu baznīcas tika veidotas ar Kristības palīdzību (Mt. 28:19). Priekšstats par to, ka bērnus var kristīt un viņi ir jākristī, var rasties, tikai saprotot, ka Kristība caurvij agrīno kristiešu apziņu.

Zīdaiņu Kristības rituālā luterāņi kā evaņģēlija lasījumu izmanto Mk. 10:13–16, nevis tam paralēlās vietas – Mt. 19:13–15 un Lk. 18:15–17. Matejs (18:1–4) sniedz daudz pamatīgāku diskusiju par bērnu vietu debesu valstībā, bet Lūka (18:15) lieto daudz precīzāku terminu zīdaiņu apzīmēšanai (*brefe*, βρέφη). Tomēr Marks piedāvā visspilgtāko svētīšanas attēlojumu: “Un [Jēzus], paņēmis viņus Savās rokās, sniedza viņiem īpašu svētību – *kateulogei* (κατευλόγει), nevis tikai svētīšanu – *eulogei* (ευλόγει), uzliekot viņiem Savas rokas” [*And [Jesus] taking them up in His arms gave them an intense blessing (kateulogei – κατευλόγει, and not merely eulogei – ευλόγει) by placing His hands on them; autora tulkojums no Mk. 10:16; sal. latv. Bībeles tulk.: “Un Viņš tos apkampa, rokas tiem uzlika un tos svētīja”; tulk. piez.]. Lai gan Marks nelieto vārdu “zīdainis”, aprakstot šos bērnus, šķiet skaidrs, ka tieši to ietver vārdi, ka Jēzus ņēma viņus Savās rokās. Vārds “svētīšana” (*eulogei*; ευλόγει) ir lietots, kad Jēzus svētīja maizi Svētajā Vakarēdienā (Mk. 14:22). Arī Pāvils šo vārdu lieto saistībā ar Vakarēdienu: “Svētības biķeris, ko mēs svētījam, vai tas nav savienošanās ar Kristus asinīm” (1. Kor. 10:16). Tam pievienosim sveicienu, ar kuru tiek sveicināts Jēzus: “Svētīts [latv. Bībelē: “slavēts”; tulk. piez.], kas nāk Tā Kunga vārdā!” (ευλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου; Mt. 21:9). Tādējādi vārdam “svētīt” ir gan kristoloģiska, gan sakramentāla nozīme. Turklāt mēs varam pie-*

bilst, ka tas, kas ir sakramentāls, ir arī kristoloģisks. Bērni tiek ievesti sakramentu darbības laukā, kur pats Kristus tos iekļauj pestīšanā.

Visi trīs evaņģēlisti šajā vietā ir iekļāvuši atsauci uz bērna uzņemšanu Kristus vārdā kā Viņa paša uzņemšanu (Mt. 18:5; Mk. 9:37; Lk. 9:48), kas arī norāda uz Kristību. Apustuļu darbos aprakstīts, ka Kristība notika “Kunga Jēzus vārdā”. Evaņģēlisti uzlūko bērnus kā kristītas ticīgo kopienas, tas ir, baznīcas, locekļus. Tikai Mateja evaņģēlijā ir brīdinājums tiem, kas apgrēcina vismazākos bērnus, kuri tic Viņam: iemešana Vidusjūrā ar dzirnakmeni kaklā būtu labāks liktenis šādiem apgrēcinātājiem (Mt. 18:6). Šādu frāzi var saprast burtiski vai kā hiperbolu, bet visdrīzāk tā ir norāde uz izslēgšanu no kristiešu kopienas. Līdzību par pazudušo avi (Mt. 18:10–14) ievada vēl viens brīdinājums nenicināt “nevienu no šiem mazajiem.., [kuru] eņģeļi debesīs vienmēr redz Mana Debesu Tēva vaigu”. Matejs uzsver bērnu lielo nozīmi Jēzus atbildē augstajiem priesteriem un rakstu mācītājiem. Viņi bija saniknoti, ka bērni, Jēzum ienākot Jeruzālemē, dzied Viņam slavu (Mt. 21:14–16); Jēzus atbild: “Vai jūs nekad nesat lasījuši: no bērniņu un zīdaiņu mutes Tu Sev slavu sagādājis?” Mateja īpašā uzmanības parādīšana bērniem neatkarīgi no tā, vai šīs perikopes aplūko kopā vai atsevišķi, pierāda, ka Jēzus un agrīnā baznīca bērnus uzskatīja par līdzdalībniekiem Jēzus valstības darbā un tādējādi viņiem bija tiesības tikt kristītiem. Nevar nepievērst uzmanību tam, ka visi trīs sinoptiskie evaņģēlisti savos evaņģēlijos ir iekļāvuši abas šīs perikopes par bērniem. Kopumā apvienojot, pavisam ir sešas norādes uz bērnu līdzdalību debesu valstībā. Mēs varam tikai prāt, vai pirmajā gadsimtā kāds liedza bērniem vietu baznīcā. Bija bažas par to, kā baznīcā iekļaut pagānus. Mateja stingrie brīdinājumi tiem, kas nelaiž bērnus pie Jēzus, un Marka spilgtais Jēzus un bērnu tikšanās apraksts var norādīt, ka anabaptisti nebija pirmie, kuri apšaubīja šo bērnu statusu. Luters pat gāja tik tālu, ka liedza pestīšanu tiem, kas nicina bērnu kristīšanu.⁸ Jēzus darīja tāpat (Mt. 18:5–9).

Daži vārdi jāpasaka arī par to, vai Jēzus pats kristīja bērnus. Jēzus un Jāņa kalpošanas identiskie apraksti (Mt. 3:2 un 4:17) ietver to, ka arī Jēzus kristīja, lai gan sinoptiskajos evaņģēlijos nav izvērstas

⁸ Trigg, *Baptism*, 41. lpp.; AE, 3: 103. lpp.

atsauces uz šo Viņa aktivitāti. Ceturtais evaņģēlijs plašāk apraksta Jēzus veikto kristīšanu, bet piebilst, ka kristīja mācekļi un nevis Jēzus (Jņ. 4:1–2). Bet, vairs nepieminot šo vietu, arī citur evaņģēlijā mums nestāsta par to, kurš tieši tika kristīts, un tādēļ uzskats, ka vienīgi pieaugušie un nevis bērni tika kristīti, ir tikai pieņēmums. Jūdi, pamatojoties uz Vecās Derības tradīcijām, iesaistīja bērnus savos reliģiskajos svētkos, ieskaitot tik nozīmīgos Pashā svētkus. Tādēļ šķiet ticami, ka bērniem netika liegta Jāņa kristība, kurai jūdu acīs bija eshatoloģiska nozīme, jo tā vēstīja par pēdējiem laikiem. Tikko piedzimuši zēni ar apgraizīšanas palīdzību tika iekļauti Israēla tautā kā Dieva atpirktā un atpirkšanu nesošā kopienā. Ja viņi tika iekļauti Pashā svētku atpērkošajos liturģiskajos rituālos, diez vai viņi tiktu izslēgti no Dieva atpirkšanas darba piepildījuma tiesas dienā. Protams, arī Lutars argumentē tieši šādi.⁹

Mt. 28:19 visas tautas aptverošā pavēle, kas ir konfesionālā zīdaiņu Kristības izklāsta pamatā, nav tikai viena atsevišķa norāde, bet tā turpina Jāņa kristības universalitāti: pie Jāņa gāja kristīties “visa Jūdeja un viss Jordānas apgabals” (Mt. 3:5, 6).¹⁰ Matejam ir tendence lietot vārdu “visi”, un viņa “visas tautas [jeb pagāni]” (Mt. 28:19) atgādina Mt. 3:5–6 (“viss Jordānas apgabals”). Jēzus misija izplatīt Savu valstību aizsākās jau ar Jāņa kristību. “Visas tautas”, kuras tiek

⁹ AE, 3: 103. lpp.

¹⁰ Komentējot Mt. 28:19, Deiviss (*Davies*) un Elisons (*Allisson*) atzīmē: “Matejs, neskatoties uz viņa prasību ievērot jūdu bauslību, nekad nepiemin apgraizīšanu. Ir ticami, ka viņš sagaidīja no jūdu kristiešiem, lai viņi apgraiza savus vīriešu kārtas bērnus; bet ir skaidrs, ka viņš to neuzskatīja par nepieciešamu pagāniem. Varbūt to paskaidro viņa uzskati par Kristību. Vai Kristība kā rituāls uzņemšanai baznīcā bija sākusi aizvietot apgraizīšanu? Tā tas noteikti bija Vēstules kolosiešiem autoram; sk. 2:11–12” (*Matthew*, 3: 685. lpp.). Mēs varam strīdēties par to, vai Matejs pieprasīja jūdu kristiešiem ievērot Bauslību; tomēr šie pētnieki ir snieguši ticamu argumentu par labu zīdaiņu Kristībai. Ja Kristība kļuva par “rituālu uzņemšanai baznīcā” apgraizīšanas vietā, pat ja tā tika domāta tikai pagāniem, tad vismaz vīriešu kārtas bērni būs tikuši kristīti. Ja Matejs piederēja jūdu kristiešu draudzei ar tikai dažiem kristiešiem no pagānu vides, tad apgraizīšanas nepieņemšana ir vēl mulsinošāka. Nav iemesla secināt, ka Matejs apgraizīšanai nepiešķīra būtisku nozīmi. Iespējams, ka tā tika praktizēta, bet netika pieprasīta vai veicināta. Var būt, ka šo argumentu var izvērst plašāk: ka Jāņa kristība bija sākusi ieņemt apgraizīšanas vietu. Uz šo iespēju norāda Jāņa Kristītāja brīdinājums, ka tā izcelsme no Ābrahāma, kuras zīme ir apgraizīšana, vairs nenodrošina pestīšanu (Mt. 3:9).

kristītas, stāvēs Dieva tiesas priekšā (Mt. 25:32). Protams, ka šeit nav nozīmes etniskajai piederībai, rasei vai vecumam! Ir pārāk vienkārši secināt, ka Jānis vai Jēzus, tas ir, viņu mācekļi, nekristīja bērnus. Patiesībā liecības norāda pilnīgi pretējo. Kristīdami bērnus namos (saimēs), kā tas minēts Apustuļu darbos, apustuļi, iespējams, turpināja to praksi, kuru viņi kā Jēzus mācekļi bija sākuši jau pirms Viņa krustāsišanas.

Johanniskā literatūra

Jāņa evaņģēlijā reti ir atrodamas paralēles ar sinoptiskajiem evaņģēlijiem, un, kā jau to varēja sagaidīt, šeit nav īpašas perikopes par bērniem. Nav brīnums, ka trūkst skaidru paralēlo vietu sinoptisko evaņģēliju perikopēm. Ceturtais evaņģēlists sinoptiskajos evaņģēlijos (ja vien viņš tos lietoja) atrasto aizvieto ar jaunu materiālu. Viņa perikopi par Nikodēmu (Jņ. 3:1–15, īpaši 4. pantu, kur parādās jautājums par iespēju vecam vīram atgriezties savas mātes miesās, lai iegūtu atdzimšanu, kas ir nepieciešama ieiešanai Dieva valstībā) var saprast kā paralēlu vietu sinoptisko evaņģēliju stāstījumiem par bērniem. Neatkarīgi no tā, vai tāds bija evaņģēlista nolūks, pētnieki šeit pamana līdzības.¹¹ Pašreizējais luterāņu zīdaiņu Kristības rituāls šajā ziņā saredz saikni, iekļaujot tajā abus tekstus. Abos gadījumos atgriešanās ietver nepieciešamību kļūt kā maziem bērniem, lai gan Jāņa gadījumā šis piemērs ir daudz radikālāks: nonākšana atpakaļ bērnībā līdz laikam pirms dzimšanas. Lai parādītu nepieciešamību atdzimt caur Kristību, luterāņi tradicionāli ir lietojuši Jņ. 3:5 un no tā ir izsecinājuši zīdaiņu Kristības nepieciešamību. *Augsburgas ticības apliecības* (ATA, II) valoda, *renascuntur per baptismum et spiritum sanctum* (“atdzimst caur Kristību un Svēto Garu”), noteikti atgādina Jņ. 3:5 atdzimšanu “ūdenī un Garā”. Gan sinoptisko evaņģēliju perikopju par bērniem, gan Jāņa stāstījuma par Nikodēmu tematiskais nolūks ir jautājums par to, kā var iekļūt Dieva valstībā. Mācekļiem ir jāklūst kā bērniem, un Nikodēmam ir jāpiedzimst no jauna. Savā ziņā stāsts par Nikodēmu ir daudz radikālāks prasība

11 Sk. Brown, *Gospel According to John*, 2: 143.–144. lpp.

atdzimt no jauna. Lai gan viņš pārprot “piedzimšanu no augšienes” kā īstu dzimšanu no mātes, tieši šeit parādās šī stāsta teoloģiskā un literārā ģenialitāte: Nikodēms saprot, ka Jēzus no viņa prasa kaut ko patiesi revolucionāru. Viņam jāklūst par citu cilvēku; tas ir kaut kas, ko viņš vai nu nesaprot, vai negrib. Kā apgalvo Jēzus, tas notiek Kristībā. Nav nekāds brīnums, ka baptisti, tāpat kā Kalvins, mēģina nelietot nekādas atsaucē uz Kristību no Jņ. 3:5.

Ir redzama līdzība starp Nikodēma pieminēto otrreizējo atgriešanos savas mātes miesās un Pāvila izpratni, ka kristietis kļūst par jaunu cilvēku Kristū. Jaunajā Derībā tēli, kas saistīti ar dzimšanu un nāvi, tiek lietoti attiecībā uz Kristību. Kā jau mēs esam aplūkojuši, Jānis uzskata, ka Nikodēmam ir jāpiedzīvo jauna jeb cita veida dzimšana, tāda, kas ir no augšienes. Pāvils runā par Kristību kā “aprakšanu līdz ar Kristu” un tai sekojošu augšāmcelšanos jaunai dzīvei (Rom. 6:4). Lai gan Jānis, aprakstot Kristību, runā par dzimšanu un Pāvils lieto vārdus par nāvi un augšāmcelšanos, abu tēmu pamatā ir kopīga struktūra: tas, kurš tiek kristīts, kļūst par jaunu cilvēku Kristū. Nikodēma dzimšana no augšienes pieprasa, lai tas, kas viņš bija iepriekš, tiktu nonāvēts. Pēc Kristības viņš vairs nebūs tas pats cilvēks, bet būs “augšāmcēlies” kā pavisam cits cilvēks. Viņa miesa viņam traucē pieņemt piedzimšanu no augšienes. Pāvila izteikumi par augšāmcelšanos noved viņu pie līdzīga secinājuma: kristītais pieredzēs tādu dzīvi, kādu viņš nav pazinis iepriekš. Augšāmcelšanās caur Kristību jebkurā nozīmē ir dzimšana jaunai dzīvei (ὡςπερ ἡγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν; “Lai, tāpat kā Kristus Sava Tēva godības spēkā uzcelts no mirušiem, arī mēs dzīvotu atjaunotā dzīvē”, Rom. 6:4). Līdzība šeit nebeidzas. Pāvils piemin kristieša pieredzi Kristībā kā analogu Kristus nāvei un augšāmcelšanai. Jānis parāda kristieša dzimšanu no augšienes Kristībā kā analogu Kristus dzimšanai no Dieva. Uz šo analogiju tiek norādīts un tā kļūst redzama Jņ. 1:13, kur ir teikts, ka kristieši ir dzimuši no Dieva: οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν (“Kas nav dzimuši ne no asinīm, ne no miesas iegribas, ne no vīra gribas, bet no Dieva”). Patristiskās liecības par šī panta variantiem ir par labu vienskaitlim

un tādējādi padara šo pantu par norādi uz Kristus, kurš ir dzimis no Dieva, bez cilvēciska tēva, dzimšanu no jaunavas. Reimonds Brauns (*Raymond Brown*) oponentē šādam skaidrojumam, pamatojoties uz to, ka šis teksts ir pārļaičīgi kristoloģisks, lai gan viņš atzīst, ka prologa (Jņ. 1:1–14) loģika ir par labu šim viedoklim: Vārds, kurš bija ar Dievu no sākuma, ir darīts par miesu.¹² Atsauce uz kristiešu atgriešanās Jņ. 1:13 būtu nevietā.

Lai gan minēto jautājumu šeit nevaram atrisināt, jebkurā variantā tas norāda, ka jau ļoti agri, varbūt jau evaņģēlistu dzīves laikā, baznīcā tika atzīta kopsakarība starp Kristus iemiesošanos un kristiešu atdzimšanu caur Kristību. Jņ. 1:13 un perikopē par Nikodēmu (Jņ. 3:1–10) redzam kopīgu domāšanas modeli un jēdzienus. Jūdu valdības vīrs nesaprot, ko nozīmē būt piedzimušam no augšienes (γεννηθῆναι ἄνωθεν; Jņ. 3:7) jeb – citiem vārdiem – piedzimt no ūdens un Gara (γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος; Jņ. 3:5). Ja pareizais teksta lasījums ir daudzskaitlis, tad kristieši ir dzimuši no Dieva (Jņ. 1:13). Ja Pāvils runā par kristiešiem, kas ir aprakti un augšāmcelti ar Kristu, tad Jānis raksta par kristiešiem, kuri piedzimuši Kristībā ar Gara palīdzību. Viņš lieto tos pašus vārdus par Kristu, kas piedzimis no augšienes šajā pasaulē (ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον; “Tāpēc Es esmu dzimis un pasaulē nācis,” Jņ. 18:37). Šķistu ļoti dīvaini, ka evaņģēlista lietotajiem vārdiem par dzimšanu, aprakstot Jēzus ienākšanu pasaulē un kristiešu atdzimšanu no augšienes un caur ūdeni un Garu, būtu jāizslēdz mazākie bērni, kuri ir vistuvāk dzimšanas pieredzei. Paša Kristus agrīnā bērnība, tas, ka Viņš nācis pasaulē no Dieva, varētu sniegt stipru atbalstu zīdaiņu kristīšanai, lai gan šī tēma reti ir bijusi galvenā šajā diskusijā.¹³

Savā pirmajā vēstulē Jānis vērsas pie draudzes kā pie saviem bērniem (*teknia*, τέκνία). Šis jēdziens var norādīt uz kādu no trim minētajiem pieņēmumiem vai uz visiem trijiem kopā: viņš ir vecs vīrs; viņš ir dibinājis šo draudzi, un tādēļ viņam ar to ir īpašas attiecības (1. Jņ. 2:1, 12, 28); būdams prezbiteris (*presbyteros*, πρεσβύτερος

¹² Plašāku diskusiju par šo jautājumu sk. turpat, 1: 10.–13. lpp.

¹³ Sk. *Judith M. Lieu*, “The Mother of the Son”, *Journal of Biblical Literature*, 117 (Spring, 1998): 75.–76. lpp.

), viņš ir kā tēvs šīs draudzes locekļiem (2. Jņ. 1; 3. Jņ. 1). Nekur nav norādīts, ka draudzes locekļi nebūtu sasnieguši pieaugušā vecumu. Jānis gan iedala savus bērnus (*teknia*, t. i., draudzi; 1. Jņ. 1:12) trijās grupās: tēvi, jaunekļi un bērni, *paidia* (1. Jņ. 2:12–14). Mēs redzam trīs vecuma kategorijas: tos, kuri ir vecāki, tos, kas joprojām ir dzīves plaukumā, un bērnus, kuru vidū būtu jāiekļauj arī zīdaiņi. Šīs perikopes tēma, kas saistīta ar uzvaru (1. Jņ. 2:13), atkal parādās perikopē par Kristību (1. Jņ. 5:4). Jēzus kā Dieva Dēls tagad nāk pie baznīcas ūdenī (t. i., Kristībā; 1. Jņ. 5:5–6): “Viņš ir tas, kurš nācis caur ūdeni un asinīm, Jēzus Kristus.” Vēl viena atsauce uz Kristību parādās iepriekš, kur Jānis īpaši vēršas pie bērniem (*paidia*): “[Viņu] grēki ir tikuši piedoti *caur Viņa vārdu*” (“[Their] sins have been forgiven *through His name*”, autora tulkojums [sal. latv. Bībeles tulk.: “Jo grēki jums [bērniņiem] ir Viņa vārda dēļ piedoti”, 1. Jņ. 2:12; tulk. piez.]).¹⁴ Šajās perikopēs, tāpat kā Jāņa evaņģēlijā, valoda ir skaidri sakramentāla. Kristība tika sniegta Jēzus vārdā, un tā piedeva grēkus. Bērni ir iekļauti to vidū, kuru grēki šādā veidā ir piedoti (1. Jņ. 2:14). Ir teikts, ka viņi visi ir “atzinuši Tēvu”. Šīs zināšanas ir devis Dēls caur Garu Kristībā (sal. Mt. 11:27).¹⁵

Jānis Kristību un ticību uzskata par nepieciešamu iekļaušanai Jēzus Kristus sadraudzībā. Dieva bērns ir “ikviens, kas tic, ka Jēzus ir Kristus” (1. Jņ. 5:1). Līdzīgi klasiskajā baptistu terminoloģijā tas, kurš uzvar pasauli, ir dzimis no Dieva (1. Jņ. 5:4). Tagad Jēzus ir Tas, kurš nāk pie baznīcas caur Kristības ūdeni, Svētā Vakarēdiena asinīm un Svētā Gara liecību sludināšanā (1. Jņ. 5:6–8).¹⁶ Pirmajā Jāņa vēstulē draudze tiek uzrunāta kā “mani bērniņi” (*my little children*;

14 RVS tulkojums izlaiž atsauci uz Kristus vārdu. Šāds tulkojums – *your sins are forgiven for his sake* (“jūsu grēki ir piedoti Viņa dēļ”; Γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 1. Jņ. 2:12) – izvairās no jebkādas iespējamās atsaucē uz Kristību. *King James Version* tulkojums saglabā pilnu grieķu tekstu: *I write onto you, little children, because your sins are forgiven you for his name's sake* (“Es rakstu jums, bērniņi, jo jūsu grēki jums ir piedoti Viņa vārda dēļ”).

15 Diskusiju par dažādiem viedokļiem par bibliski pamatotas zīdaiņu Kristības aizstāvēšanu sk. *Moody, Baptism*.

16 Šo ekseģēzi apstiprina C. H. Dodd, B. F. Westcott, J. A. Findlay, H. Windisch un E. K. Lee. Sk. *Beasley-Murray, Baptism*, 239.–240. lpp.

τεκνία μου; 2:1), “bērniņi” (*little children*; τεκνία; 2:12), “bērniņi” (*children*; παιδία; 2:18) un draudzes locekļi kā – “Dieva bērni” (τεκνα τοῦ θεοῦ; 5:2). Otrā Jāņa vēstule runā par draudzes locekļiem kā “izredzētās namamātes” bērniem (1) un “izredzētās māsas bērniem” (13), tas ir, baznīcas bērniem. Tas, ka draudzes locekļi tiek nosaukti par bērniem, norāda uz viņu attiecībām ar Jāni, kurš sevi sauc par presbiteri (2. Jņ. 1); šim jēdzienam, iespējams, ir divējāda nozīme: tas norāda uz Jāņa vecumu, kā arī uz viņa kā mācītāja stāvokli draudzē. Iespējams, ka šis jēdziens norāda, ka Jānis bija tas, kurš viņus kristīja, un ka viņš kā Kristus aizvietotājs draudzei pildīja tēva lomu. Šādā kontekstā viņš uzņēmās rakstīt viņiem vēstuli kā saviem bērniem. (Šī nostāja līdzinās Pāvila nostājai – Pāvils apgalvo, ka viņš korintiešus kā kristiešus ir dzemdīnājis caur Evaņģēliju [1. Kor. 4:15], lai gan šī analogija RVS tulkojumā ir mazināta: *For I became your father in Christ Jesus through the Gospel* (“Jo es kļuvi jūsu tēvs Kristū Jēzū caur Evaņģēliju.”)) Lai gan minētās Jāņa un Pāvila norādes *nepierāda*, ka atsevišķi cilvēki tika kristīti kā zīdaiņi, tomēr šāda iespēja un pat mājienu uz zīdaiņu Kristību ir diezgan ticami. Īpaši uz to norāda Jānis, rakstot draudzei, kura kā kristīga draudze pastāv jau vismaz vienu paaudzi. Tās bija vispāratzītas draudzes, kurās “mazi bērni” tika uzskatīti par līdzvērtīgiem draudzes locekļiem. Gan Jānis, gan Pāvils savos rakstos piemin un aplūko Jēzus vārdus par to, lai viņa mācekļi kļūst kā mazi bērni, citādi viņi neieies Dieva valstībā. Jānim un Pāvilam attiecības ar savu draudzi locekļiem bija kā tēviem ar bērniem, jo Evaņģēlija vārds, kam ir dzemdinošs spēks, uz viņiem iedarbojās caur viņu Kristību.

Pāvila vēstules

Dažas Pāvila vēstules arī rāda, ka agrīnajā baznīcā notika zīdaiņu Kristība. Kol. 2:11 Kristība tiek saukta par apgraizīšanu, kas veikta ne ar cilvēku rokām. Šeit Pāvila sākotnējais uzsvars, salīdzinot Kristību ar apgraizīšanu, ir likts uz atbrīvošanos no cilvēka grēcīgās dabas (Kol. 2:11, 13) un nevis uz zīdaiņu iekļaušanu Kristībā. Tomēr šī atsauce uz apgraizīšanu norāda, ka šajā laikā bērni tika iekļauti

baznīcā ar Kristības palīdzību. Neatkarīgi no tā, vai lasītāji bija jūdi vai pagāni, viņi to saprata kā bērnībā veicamu rituālu, kam jānotiek astotajā dienā pēc dzimšanas. Vēstulē efeziešiem Pāvils runā par bērniem kā par draudzei piederīgiem. Šeit vīri, sievas, bērni, vecāki, tēvi, kungi un kalpi (Ef. 5:21–6:9) tiek uzrunāti kā atsevišķas draudzes vienības. Kā piederīgi baznīcai jeb Kristus līgavai arī viņi tiek mazgāti ar Kristību (Ef. 5:25–26).

Pirmajā vēstulē korintiešiem (7:14) bērni ir atzīti par Korintas draudzes locekļiem, bet pats par sevi šis pants nav tik pārliecinošs, lai pēc tā noteiktu, vai šie bērni tika kristīti. Pāvils šeit nerunā par bērnu statusu draudzē, bet par attiecībām ticīgu un neticīgu laulāto starpā. Ticīgajam nevajadzētu šķirties no neticīga laulātā drauga, jo šajā vienībā neticīgais ir svētdarīts. Laulāto savstarpējās attiecības ir nozīmīgas pestīšanai, un to apliecina tas, ka bērni nav nešķīsti, bet svēti. Pāvils šeit neatsaucas uz bērnu morālo nevainību vai iekšējo svētumu, bet uz viņu kā ticīgo statusu baznīcā. Ņemot vērā 1. Kor. 6:11, ir iespējams atrisināt jautājumu par to, vai šie ticīgie bērni tika kristīti. Saskaņā ar šo pantu (6:11) svētdarītie (tie, kas jau ir svēti) sasniedz šo statusu ar mazgāšanu “Kunga Jēzus Kristus vārdā un Dieva Garā”. Ticīgajam var būt ietekme uz neticīgo laulāto draugu, vienkārši paliekot laulībā. Šo ietekmi var redzēt viņu bērnos, kuri ar Kristību ir kļuvuši par baznīcas locekļiem.

Argumenti par labu zīdaiņu Kristībai var tikt ņemti arī no Pāvila norādes uz Israēla iešanu caur jūru un zem padebeša, kas ir salīdzināta ar Kristību uz Mozu: “Brāļi, es gribu jums atgādināt, ka mūsu tēvi ir visi bijuši apakš padebeša un visi gājuši caur jūru, un visi padebesī un jūrā uz Mozu kristīti” (1. Kor. 10:1–2). Šeit Mozus ir pestījošs tēls, caur kuru tiek pestīts viss Israēls, kas tika kristīts jūrā un mākoņos klātesošajā ūdenī. Lai gan Pāvils runā par tēviem, arī sievietes un vismazākie bērni gāja caur jūru un tika kristīti.

ZĪDAIŅU TICĪBA

Pat zīdaiņu Kristības pretinieki apzinās, ka tas, ka Jaunajā Derībā trūkst īpašu norāžu uz šo ticību, nav pietiekams arguments par labu viņu nostājai. Tādēļ arī viņiem ir jāsniedz argumentācija, kas balstīta teoloģiskos pamatojumos. Visbiežāk lietotais arguments pret zīdaiņu ticību ir apgalvojums, ka viņi nav spējīgi ticēt. Šī nostāja tiek pieņemta par patiesu, lai gan tā nav pierādīta.¹ Luters zīdaiņu Kristības derīgumu nepamato viņu ticībā, tomēr viņš noteikti apstiprina zīdaiņu ticību: "Kā jau sacīts, kaut arī bērni neticētu, kas tomēr (kā pierādīts) tā nav, arī tad viņu saņemtā Kristība tomēr būtu īsta un nevienu nevajadzētu kristīt vēlreiz."² No otras puses, Luters ir teicis, ka tad, ja viņš būtu pārliecināts par zīdaiņu neticību un nespēju ticēt, viņš tos nekristītu.³ Protams, ka viņš nekristītu arī atklātus neticīgos. Luteram ir zināma anabaptistu nostāja, ka bērniem tiek liegta Kristība, jo viņiem neesot ticības, un viņš uz to atbild, ka bērniem ticība ir. Tādējādi, virspusīgi skatoties, luterāņu un anabaptistu nostāja jautājumā par ticības nepieciešamību saistībā ar Kristību ir vienāda. Tomēr Luters nepadara ticību par Kristības definīcijas sastāvdaļu, nedz arī saprot ticību kā lēmumu. Ticību un Kristību lute-

1 Galu galā Grudema (W. Grudem) galvenais arguments pret zīdaiņu kristīšanu ir viņu nespēja ticēt. Viņu neietekmē argumenti par labu zīdaiņu Kristībai, kas balstīti uz paralēlēm starp Kristību, apgraizīšanu un visa nama kristīšanu, jo viņa izpratnē bērniem nav ticības (*Systematic Theology*, 975.–980. lpp.). Jāatzīmē, ka viņa argumentācijai nav svarīgas perikopes par bērnu svētīšanu. Tomēr viņš ir ņēmis vērā iesvētīšanas (*dedication*) ceremoniju (turpat, 983. lpp.). Tā kā bērns savās spējās ticēt neatšķiras no dzīvniekiem un nedzīviem priekšmetiem, arī tos varētu iekļaut šādā ceremonijā.

2 LK, IV (446. lpp.). Plašāku diskusiju par Luteru uzskatiem par zīdaiņu ticību sk. Karl Brinkel, *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1957). Luterā nostājas rekonstrukciju dialoga formā sk. Uuras Saarnivaara, *Scriptural Baptism: A Dialog between John Baptist and Martin Childfont* (New York: Vantage Press, 1953).

3 Hoffmann, "Baptism", 82. lpp.

rāņi un baptisti definē dažādi.⁴ Luterāņi un baptisti atzīst, ka Jaunajā Derībā, lai Kristība varētu notikt, ir nepieciešama ticība, tomēr baptistiem nav pieņemami luterāņu uzskati par zīdaiņu ticību.⁵

Luteriskās ticības apliecības nepiemin grēcinieka attaisnošanu bez ticības; tādējādi luterāņi ir konsekventi, apstiprinot zīdaiņu ticību kā nepieciešamu dogmatisku secinājumu savai attaisnošanas doktrīnai. Bērni ticībā iegūst Svēto Garu, un šis Gars parādās tikai caur ticību (LK, IV (445. lpp.)), lai gan daži luterāņu teologi to ir apstrīdējuši.⁶ Biblisku argumentāciju par labu zīdaiņu ticībai ir snieguši vairāki luterāņu teologi, sākot ar Luteru, Kvenštetu (*Quenstedt*), Valteru (*Walther*) un Pīperu (*Pieper*).⁷ Jānis Kristītājs savas mātes miesās sāka [aiz prieka] lēkāt (Lk. 1:41).⁸ Minot bērnu kā piemē-

4 "Tā kā [tā] nevar būt ārēja ticības izpausme, zīdaiņu Kristība zaudē vērtību arī kā noteikta diena, kuru vēlāk var atcerēties" (*Grenz, Community of God*, 689. lpp.).

5 Turpat, 688. lpp.

6 *Pauls Althaus, Sr., Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1897). Viņš nepiekrīt Luterā priekšstatam par zīdaiņu ticību (turpat, 296. lpp.), bet tomēr runā par atdzimšanu Kristībā (*Taufwiedergeburt*).

7 Nesen zīdaiņu ticību ir aizstāvējis Hofmanis (*Hoffmann*) ("Baptism", 79.–95. lpp.; sk. īpaši bibliskos argumentus, 84.–88. lpp.). Vēl nesenāk rakstu ir uzrakstījis biskaps Ēro Huovinsens (*Eero Huovinen*) no Helsinkiem: "*Fides Infantium – Fides Infusa?*: A Contribution to the Understanding of the Faith of Children in Luther", *Lutheran Forum* 30 (Winter, 1996): 37.–42. lpp. Atbildot uz Karla Brinkeļa (*Brinkel*) *Die Lehre von der fides infantium*, Huovinsens saredz zīdaiņu ticību kā "ar Svētā Gara palīdzību ielietu (*poured-in*) ticību" (turpat, 40. lpp.). Šāda nostāja nesaskan ar uzskatu, ka pie bērna vērsas Dieva vārds, caur kuru Svētais Gars rada ticību. Ir skaidrs, ka tas noteikti notiek Kristībā, bet tas var notikt arī pirms šī sakramenta sniegšanas.

8 Ir vērts atcerēties Luterā iebildumus anabaptistiem: "Kas jūs ir darījis tik pārliecinātus, ka kristīti bērni netic, lai gan es varu pierādīt, ka viņi var ticēt? Bet, ja jūs neesat pārliecināti, tad kāpēc jūs esat tik pārdroši, ka atmetat pirmo Kristību, lai gan jūs nezināt un nevarat zināt, ka tā būtu bezjēdzīga? Ja nu visi bērni savā Kristībā ne tikai ir bijuši spējīgi ticēt, bet ticējuši tāpat kā Jānis savas mātes klēpī? Diez vai mēs varam noliegt, ka tas pats Kristus, kas ir klāt Kristībā un patiesībā pats ir kristītājs, bija tas, kurš toreiz devās pie Jāņa Savas mātes klēpī. Kristībā Viņš var runāt ar priesteru muti tikpat labi kā tad, kad Viņš runāja caur Savu māti. Kopš tā laika Viņš ir klātesošs, Viņš runā un kristī. Kāpēc gan lai Viņa vārds un Kristība neizraisītu ticību un Garu bērnam, kā toreiz radīja ticību Jāni? Viņš, kurš runā un darbojas, ir tas pats toreiz un tagad" (*AE*, 40: 242.–243. lpp.).

ru ienākšanai debesu valstībā, Jēzus izsaka brīdinājumu tiem, kuri apgrēcina “šos vismazākos, kas tic uz Mani”, – tas nozīmē, ka pret viņiem nav jāizturas kā pret neticīgajiem (Mt. 18:6). Pīpers sniedz argumentus par labu zīdaiņu ticībai, nesaistot to ar diskusiju par Kristību.⁹ Tas nozīmē, ka bērni var tikt pestīti bez Kristības, bet nevar – bez Evaņģēlija un ticības.¹⁰ Luters savās *Lekcijās par 1. Mozus grāmatu* diskusijas par apgraizīšanu sakarā argumentē par labu zīdaiņu ticībai. Šajā darbā viņš secina, ka ticība var pastāvēt pirms apgraizīšanas un Kristības.¹¹

9 *Christian Dogmatics* 2: 44.–49. lpp.

10 Raksts “The Order of Holy Baptism: The Baptism of Infants (without Sponsors)” rada iespaidu, ka bērni ir pestīti nevis ar Evaņģēliju, bet ar Kristības palīdzību: “Bet, tā kā mazi bērni vēl nav spējīgi saprast Evaņģēliju, viņos nevar radīt ticību, pastāstot par Kristu. Tādēļ mēs nekad nevaram pietiekami pateikties Dievam par to, ka Viņš ir devis Kristību kā līdzekli, ar kuru Viņš darbojas mazos bērnos ar Savu dievišķo žēlastību, modinot viņu sirdis ticību, nomazgājot viņu grēkus un uzņemot viņus Savā valstībā” (*Lutheran Agenda* [St. Louis: Concordia Publishing House, 195-], 8. lpp.). Līdzīgi var pārprast zīdaiņu Kristības aizstāvēšanu Misūri sinodes luterāņu baznīcas izdotajā *Mazajā katehismā*: “Jo Svētā Kristība ir vienīgais līdzeklis, ar kura palīdzību bērni, kam arī ir jāpiedzimst no jauna, parasti var tikt atdzemdināti un vesti pie ticības.” (“Because Holy Baptism is the only means whereby infants, who, too, must be born again, can ordinarily be regenerated and brought to faith..”) [St. Louis: Concordia Publishing House, 1943], 173. lpp.; uzsvērums oriģinālā). Šeit ir nepieciešams paskaidrojums. Kristība ir atdzimšanas sakraments tikpat lielā mērā pieaugušajiem kā bērniem. Tomēr, ja atdzimšana šeit nozīmē vienkārši ticības iegūšanu, kas, šķiet, ir šeit domātā un vispārēji pieņemtā nozīme, tad Kristība vairs nav vienīgais atdzimšanas līdzeklis ne bērniem, ne arī pieaugušajiem. Kristības nosaukšana par “vienīgo līdzekli” zīdaiņiem noliedz, ka viņi var kļūt ticīgi bez Kristības. Jau minētā teikuma otrā daļa pieļauj zīdaiņu ticību bez Kristības, sakot, ka zīdaiņi ar Kristības palīdzību “parasti var tikt atdzemdināti un vesti pie ticības”. Ironiski ir tas, ka Mk. 10:13–15, kas tiek citēts kā pierādījums nostājam, ka Kristība ir vienīgais žēlastības līdzeklis bērniem, šis sakraments nav pieminēts. Kā jau mēs esam pieminējuši citur, evaņģēlisti šai perikopei un tai paralēlajām vietām gan Mateja, gan Marka evaņģēlijā bija piešķīruši nozīmi, kas norāda uz Kristību. Apgalvojums, ka “mazi bērni vēl nav spējīgi saprast Evaņģēliju”, ironiskā kārtā ir pretrunā ar Jēzus prasību, ka kristiešiem ir jāseko bērnu piemēram, ieejot šajā valstībā, tas ir, ticot Evaņģēlijam. Lai gan Amerikas protestantu sabiedrībā atdzimšana parasti tiek saistīta ar ticības iegūšanu, tās bibliskais lietojums ietver arī Kristību, kā to esam pieminējuši citur.

11 *AE*, 3: 103. lpp.

Anabaptistu argumentus, kas noliedza zīdaiņu ticību, pārņēma astoņpadsmitā gadsimta racionālisti un vēlāk Šleiermahers, kurš uzskatīja, ka bērni nav sasnieguši “sevis apzināšanās” (*self consciousness*) pirmo pakāpi un tādējādi nav spējīgi uz augstāko līmeni, kas ir “Dieva apzināšanās” (*God consciousness*). Raksturīgi, ka viņu argumenti pret zīdaiņu ticību bija tādi paši kā baptistiem, kuri noliedz zīdaiņu Kristību, jo tai trūkst apzināta lēmuma.¹² Racionālisti un Šleiermahers uzskatīja, ka zīdaiņu Kristība ir noderīga, lai saglabātu kristīgo sabiedrību, lai gan labprātāk viņi vēlējās, ka tā tiktu izskausta. Parasti netiek apspriests jautājums, kā var pierādīt vai atspēkot, ka bērni ir intelektuāli nespējīgi ticēt vai zināt; tiek vienkārši pieņemts, ka viņi nav sasnieguši pietiekamu apziņas līmeni. To pieņem pat daži zīdaiņu ticības aizstāvji, salīdzinot ticīgus zīdaiņus ar aizmigušiem vai garīgi atpalikušiem pieaugušajiem.¹³ Šāds salīdzinājums ir nozīmīgs, jo tas parāda, ka ticība nav atkarīga no noteikta intelektuālās attīstības līmeņa. Tas ir arguments, uz kuru baptistiem nav atbildes. Tomēr šis arguments pats par sevi var būt arī kļūdains, kā tas tiks parādīts turpmāk.

Daudzi mūsdienu luterāņu teologi ir pieņēmuši apgaismības laikmeta uzskatu, ko ir veicinājis Šleiermahers, – ka bērni nevar ticēt. Tomēr šie teologi joprojām atbalsta zīdaiņu Kristību.¹⁴ Pēc viņu domām, vēlāk dzīvē ticība seko Kristībai.¹⁵ Šī jautājuma risinājumu, kas paredz iepriekšēju žēlastību, aizstāvēja tādi konfesionālo luterāņu teologi kā Gustavs Aulens (*Gustaf Aulen*)¹⁶, Pauls Althaus (jau-

12 “Zīdaiņu Kristība tiek veikta nepieciešamības dēļ, un tai trūkst kristītā apzinātas ticības” (*Grenz, Community of God*, 687. lpp.).

13 Pieper, *Christian Dogmatics* 2: 449. lpp.; Hoffmann, “Baptism”, 89. lpp.

14 Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 2. izd. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985), 489. lpp. Šis ietekmīgais luterāņu teologs apgalvo, ka attiecības starp Kristību un ticību ir komplicētas. Ticību, kas nepieciešama Kristībai, sniedz baznīca, un sevi reflektējoša ticība nāk vēlāk. Darbā *The Doctrine of Baptism* (160. lpp.) viņš izvairās no šī jautājuma.

15 Pauls Althaus, Jr., “Martin Luther über die Kindertaufe”, in *Theologische Literaturzeitung* 12 (1948): 19.–31. lpp. Attiecībā uz Althausu Deils Mūdijs raksta: “Viņš zīdaiņu ticību Luterā darbos saredz tikai kā nākotnes iespēju, nevis kā realitāti zīdaiņu Kristības laikā” (*Baptism*, 120. lpp.).

16 *The Faith of the Christian Church*, tulk. Erich H. Wahlstrom un G. Everett Arden (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1948), 379.–385. lpp.

nākais) un Verners Elerts (*Werner Elert*).¹⁷ Atbilstoši šim uzskatam žēlastībai Kristībā ir tāda objektivitāte, kas nepieprasa, lai savas Kristības laikā bērni ticētu.¹⁸ Šāds uzskats ir izplatīts reformātu starpā; viņi kristī zīdaiņus, neapgalvojot, ka tie tic. *Institutes* 1536. gada izdevumā Kalvins pieņem zīdaiņu ticības realitāti.¹⁹ Tomēr 1539. gada izdevumā viņš pavisam skaidri to noliedz. Šeit viņš apgalvo, ka zīdaiņiem ir ticības un grēku nožēlas sēkla (kas tā ir par sēklu, netiek definēts) un viņi tiek kristīti, ņemot vērā grēku nožēlu un ticību nākotnē.²⁰ Starp tiem mūsdienu luterāņu teologiem, kas noliedz zīdaiņu ticību vai Kristību par labu ticībai nākotnē, patīkams izņēmums ir dāņu teologs Regins Prenters, kurš aizstāv Luteru uzskatus pret baptistu uzskatu uztiepšanu luterāņu teoloģijai.²¹ Neoevanģēliskais zinātnieks Frederiks Deils Brunners (*Frederick Dale Brunner*) pub-

17 *Die Christliche Glaube*, 449.–450. lpp. Arī *Helmut Thielicke, The Evangelical Faith*, tulk. *Geoffrey W. Bromiley* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1982). Gotfrīds Hofmanis (*Gottfried Hoffmann*) to pašu ir novērojis attiecībā uz daudziem mūsdienu luterāņu teologiem ("Baptism", 83. lpp.).

18 Mūdijs ir novērojis: "Luterāņu strīdi par zīdaiņu Kristību norāda, ka šo apjukumu radījis konflikts starp Luteru teoloģiju, kuras centrā ir Dievs, un Šleiermahera teoloģiju, kuras centrā ir cilvēks" (*Baptism*, 127. lpp.).

19 "Tādēļ paliek spēkā viedoklis, ka neviens cilvēks nav pestīts bez ticības, vai tie būtu pieaugušie vai bērni. Šī iemesla dēļ ir pareizi kristīt bērnus, kuriem ticība ir kopīga ar pieaugušajiem" (tulk. *Ford Lewis Battles*: IV gr., 101. lpp.).

20 "Es nesteigtos apstiprināt, ka viņi ir apveltīti ar tādu pašu ticību, kādu piedzīvojam mēs, vai ka viņiem ir kādas zināšanas, kas atgādinātu ticību (šo jautājumu es atstāšu neatrisinātu) .." (*Calvin, Institutes*, IV. XVI. 19.).

21 "Lielākā daļa modernās zīdaiņu Kristības apoloģētikas nav efektīva, jo tā parasti piekāpjas baptistu argumentam, ka bērniem nevar būt ticība, un tad izdara ļoti apšaubāmu secinājumu, ka Kristība un ticība nav nepieciešami saistītas. Tādējādi Kristība kļūst par pilnīgi objektīvu pestīšanas piedāvājumu, un tādēļ, ka tā ir absolūti objektīva, tā var tikt sniegta jebkuram jebkurā laikā. Saskaņā ar to ticība kļūst par subjektīvu attieksmi, kuru cilvēks var pieņemt tikai pēc tam, kad viņš ir sasniedzis noteiktu intelektuālās attīstības pakāpi un ir spējīgs pieņemt lēmumus. Ja šo viedokli savieno ar uzskatu par pieaugušo kristīšanu, kas paredz, ka ticībai ir jābūt pirms Kristības (šādā gadījumā Kristība seko kā rezultāts sevi nosakošai (*self-determining*) ticībai), tad mēs esam aizstāvējuši zīdaiņu Kristību, apvienojot divas pilnīgi dažādas Kristības formas, kurām kopīgs ir tikai vārds. Šāda būtiska atšķirība starp zīdaiņu kristīšanu un pieaugušo kristīšanu ir pilnīgi sveša gan Jaunajai Derībai, gan reformācijas domāšanai. Tas ir moderns pēcbaptistu (*post-Baptist*) jauninājums" (*Creation and Redemption*, 471. lpp.).

liski un ar prieku izsaka savu piekrišanu Luteram.²² Pipers apspriež zīdaiņu ticību saistībā ar zīdaiņu Kristību un piekriņ Luteram, apgalvojot, ka tā ir klātesoša Kristības brīdī.²³ Tomēr viņš uzstāj, ka ticība var pastāvēt bērnos arī neatkarīgi no viņu Kristības.²⁴ Zīdaiņu ticība nav nepieciešami atkarīga no tā, vai viņi ir kristīti. Tas ir ļoti svarīgi attiecībā uz bērniem, kas mirst, nesaņēmuši Kristību. Iebilstot pret zīdaiņu kristīšanas ideju, kas pamatota ar viņu ticību nākotnē, baptistu teologs Veins Grudems (*Wayne Grudem*) pareizi apgalvo, ka nav nekādas drošības, ka viņi vēlāk ticēs. Luterāņu nostāja ir, ka bērni jau tic viņu Kristības laikā.²⁵

Vispārpieņemtais zinātniski pierādītais fakts, ka bērni nav spējīgi domāt, ir nopietni apstrīdēts ar nesenā atklājuma palīdzību, ka laiks, kuru bērns pavada mātes klēpī, un pirmās dienas un nedēļas pēc dzemdībām ir visnozīmīgākais bērna attīstībā.²⁶ Bērns var atšķirt

22 *The Christ Book*, 95. lpp.

23 *Christian Dogmatics* 3: 264.–265. lpp.

24 Turpat, 3: 448.–449. lpp., “The Faith of Infants”.

25 Grudems parāda, ka reformētie paidobaptisti (*paedobaptists*, “bērnu kristī-tāji”) piekriņ baptistiem, noliedzot zīdaiņu ticību un atdzimšanu Kristībā: “Tātad visprecīzākais paidobaptistu izskaidrojums par to, ko Kristība simbolizē, ir tāds, ka tā simbolizē *iespējamo atdzimšanu nākotnē*. Tā nav atdzimšanas iemesls, nedz arī tā simbolizē īsto atdzimšanu; tādēļ ir jāsaprot, ka tā simbolizē iespējamu atdzimšanu kādreiz nākotnē” (*Systematic Theology*, 979. lpp.). Neskatoties uz to, ka šī asā kritika palīdz atklāt reformātu attieksmes pret zīdaiņu Kristību pretrunīgumu, Grudems nepiemin luterāņu doktrīnu par zīdaiņu ticību saistībā ar zīdaiņu Kristību.

26 Sk., piem., *Annette Karmiloff-Smith*, “Annotation: The Extraordinary Cognitive Journey from Foetus through Infancy”, *Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines* 6/8 (1995): 1293.–1313. lpp. Apskatīsim daļu kop-savilkuma: “Šis raksts aplūko dažus pārsteidzošus atklājumus par bērniem pie-mītošajām “zināšanām” vairākās jomās. Tuvāk apskatīsim zīdaiņu spējas uztvert dzirdes, redzes un starpmaņu (*cross-modal*) signālus. Laikā, kad bērni sāk veidot pirmos saprotamos vārdus, bērna smadzenes aktīvi apstrādā apkārtnē dzirdamo runu un valodu, veidojot tās sistēmas savdabību, kas ir viņu dzimtās valodas pa-matā. Bērni bieži parāda pārsteidzoši sarežģītas spējas viņu kognitīvajos slēdzie-nos par objektu uzvedību fiziskajā pasaulē un atšķir tos no intencionāliem un racionāliem skaidrojumiem, kurus viņi attiecina uz stimuliem sociālajā pasaulē. Maņu savstarpējā ārējo signālu apstrāde ir spēja, ko var konstatēt ļoti mazos bēr-nos un kas kalpo viņiem, lai piešķirtu jēgu daļēji sakrītošajiem apkārtnes stimu-liem.” Tā būtu pietiekama atbilde uz galveno iebildumu pret zīdaiņu Kristību, ka

savas mātes balsi no citām un ir spējīgs paust emocijas. Citi pētījumi rāda, ka pat kurli bērni piedzimst ar spējām, kas ļauj viņiem iemācīties vairākas valodas un atšķirt tās vienu no otras pirms viena gada vecuma sasniegšanas. Daudzas izglītības teorijas ir pamatotas hipotēzē, ka pirmie gadi ir vissvarīgākie, lai kaut ko iemācītos. Tikko minētais gan nav pamatā jebkurai argumentācijai, kas aizstāv zīdaiņu ticību, bet tas nepārprotami ir pelnījis vairāk uzmanības nekā tie plaši pieņemtie, bet nepierādītie apgalvojumi, ka bērniem nav pietiekama intelekta, apziņas vai gribas.

Argumentus par labu zīdaiņu ticībai var saistīt ar argumentiem pret abortiem. Abortu pretinieki parasti uztver nedzimušo kā pilnīgu un īstu cilvēku ar intelektu, gribu un emocijām. Lai gan ar zinātniskiem argumentiem, kas runā par nedzimušā bērna individualitātes izveidošanos, nevar aizstāvēt zīdaiņu ticības faktu, tomēr ar šo argumentu palīdzību vajadzētu novērst pret zīdaiņu ticību vērstos zinātniskos iebildumus, kas pamatoti vispārpieņemtajā uzskatā, ka bērniem nav intelekta un gribas. Tā kā baptisti neuzskata zīdaiņus par īstiem cilvēkiem, tad, ja viņi gribētu būt konsekventi, viņiem nebūt iemeslu pretoties abortiem. Varbūt šo argumentu vajadzētu apvērst otrādi: tā kā daudzi konservatīvie baptisti ir dedzīgi abortu pretinieki, viņiem būtu jāpieņem, ka jaundzimušie un vēl nedzimušie bērni pilnā mērā ir cilvēki, kā arī tas, ka viņi ir spējīgi ticēt un ka viņi jākristī neilgi pēc dzimšanas.

Jautājumu par to, kad bērni sāk ticēt, vajadzētu uzdot, bet uz to nav iespējams precīzi atbildēt. Vai viņi pirmo reizi sāk ticēt, kad ūdens tiek apvienots ar trinitāro formulu, vai arī ticība ir iespējama iepriekš? Tāpat kā ar jebkuru Evaņģēlija darbību, ieskaitot sakramentus, precīzs laiks var arī nebūt nosakāms. Piemēram, Luters apgalvo, ka zīdaiņu ticību rada eksorcisms. Eksorcisms ir tā Kristības rituāla daļa, kas ir pirms ūdens liešanas Trīsvienības vārdā, bet Luters steidzīgi piebilst, ka Dieva vārds, kas ir klāt eksorcismā, ne-

bērniem trūkst spējas ticēt. Ja bērna smadzenes var uztvert cilvēku valodu un saprast savu apkārtni, viņi var saprast dievišķo valodu, kas nāk no Dieva mutes un aicina uz ticību. Būtu divaini apgalvot, ka Svētā Gara vārdiem trūkst tādas iedarbības, ar kādu uz bērniem iedarbojas cilvēku valoda.

atšķiras no tā, kas ir klāt ūdenī.²⁷ Vārdu Kristībā Lutērs saprot kā Kunga pavēli, kas attiecas uz visu rituālu.²⁸ Kristība notiek kristīto kopībā, kuri vēlreiz apstiprina savu Kristību kā savu pamatu, pulcējoties kopā “Jēzus vārdā” jeb “Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārdā”. Šādi Kristība nosaka baznīcas liturģijas formas, tādējādi nodrošinot Kristības norisei atbilstošu kontekstu. No Dieva vārda un Evaņģēlija Kristība atšķiras ar ūdens lietošanu, bet tādēļ Kristība nav nošķirta vai izolēta no tiem. Visām vārda formām – Rakstu lasīšanai, liturģijai, dziesmām, lūgšanām, Kristības rituālam un tā pildīšanai – piemīt iekšējs spēks atjaunot ticību. Pirms Kristības, pašā Kristībā un Kristības rituāla laikā bērns saskaras ar visām Dieva vārda formām, ar kuru palīdzību tiek modināta ticība. Dieva vārda kulminācija parādās, lietojot ūdeni Tēva–Dēla–Svētā Gara vārdā. Kristībā Dievs sludina bērnam un bērns tic. Dievs visu, kas Viņš ir un kas Viņam ir, dod šim bērnam. Šie patiešām ir isteni Lutera vārdi: “Kristībā skan Trīsvienības balss, un Kristības vārdus nedrīkst klausīties vai uzņemt citādi.”²⁹

Senā baznīcas liturģija pienācīgi pieprasa no bērna ticības apliecinību caur viņa krustvecākiem, atteikšanos no sātana un, iespējams, pat eksorcismu pirms Kristības, kā to lietoja Lutērs.³⁰ Bērns saņem Kristības ūdeni, apliecinājis ticību un atteicies no sātana. Kristoties bērns saņem Svēto Garu, kurš patiesībā ir jau bērnam darbojies, radot ticību un liekot viņam atteikties no sātana. Tādējādi nav nekādas atšķirības starp bērna vai pieauguša kristīšanas formu.³¹ Par zīdaiņu

27 WA, 11: 301. lpp. Bērni saņem ticību, “kad ar viņiem tiek veikts eksorcisms caur Dieva vārda spēku” (*per vim verbi, quo exorcisantur*).

28 Trigs izdala trīs “vārda” nozīmes Lutera darbos: (1) sludinātais vārds atšķirībā no sakramentālā vārda; (2) Evaņģēlijs, kas apvieno visas vārda formas; (3) vārds, kas saistīts ar Kristību un kas to pavēl. Kristībai ir tāds pats saturs kā Evaņģēlijam, bet tās priekšrocība ir tā, ka Kristība ir pavēlēta un pasniegta kopā ar redzamu elementu (*Baptism*, 70. lpp).

29 AE, 8: 145. lpp. (*In Baptismo sonat vox Trinitatis, nec aliter audienda aut accipienda sunt verba Baptismi*).

30 AE, 5: 99., 107. lpp.; Pieper, *Christian Dogmatics* 3: 282. lpp.

31 Austrumu pareizticīgo liturģijā nav atšķirības starp zīdaiņu un pieaugušo Kristību. Svaidīšana ar eļļu notiek Kristības laikā un pretēji konfirmācijas rituālam Rietumu baznīcās netiek atlikta līdz pieauguša vecumam. Sk. *Meyendorff, Byzantine Theology*, 192.–195. lpp. Plašāka diskusija par saikni starp konfirmāciju

Kristību kā atsevišķu tēmu mēs esam spiesti runāt tikai tāpēc, ka viņu Kristība tiek apstrīdēta un tiek apgalvots, ka tai nav nekādas vērtības vai tā pat ir kaitīga.³²

No Dieva skatījuma visas lietas, kas pieder Kristības rituālam, notiek vienlaicīgi, bet liturģija tās izsaka loģiskā, lai gan ne vienmēr hronoloģiskā secībā. Kā jau minējām, Luters runā par bērniem, kuri saņem ticību ar Dieva vārda palīdzību eksorcismā, tomēr ar to netiek mazināts Dieva vārda spēks Kristības ūdenī. Pipers runā par šiem jautājumiem savā *Kristīgajā dogmatikā* (*Christian Dogmatics*) nodaļā *Ar Kristību saistītās paražas*.³³ Šeit viņš atkal norāda, ka bērns tiek kristīts, pamatojoties uz viņa paša ticību. Tāpat kā Luters, arī Pipers uzsver, ka mēs nevaram runāt par precīzu laiku, kad bērns rodas ticība: "Jautājums, no kurienes bērns ir ieguvis savu ticību, mūs īpaši neapgrūtina. ..Turklāt mēs zinām, ka Kristībai kā pašam Evaņģēlijam ir spēks *radīt* ticību, kuru tā pieprasa."³⁴ Mums vairs nevajadzētu apgalvot, ka zīdaiņu ticība ir neizprotamāka nekā pieaugušo ticība. Ir grūti izvairīties no secinājuma, ka baptistu vidē pieaugušo ticība kā apzināts, iepriekš nodomāts lēmums ir kļuvusi par paraugu un normu, no kuras zīdaiņu ticība ir novirzījusies. Ticība jebkurā gadījumā ir neaizsniedzama psiholoģiskiem izskaidrojumiem. Mūsu argumenti par bērnu intelektuālajām un emocionālajām dotībām tika izteikti, *tikai* pateicoties baptistu nostājai, kas šo iemeslu dēļ liedz bērniem Kristību. Kopš astoņpadsmitā gadsimta luterāņu teoloģija pārāk bieži ir piekāpusies baptistu argumentiem

un Kristību ir plānota konfesionālās luterāņu dogmatikas sējumā par sakramentiem.

32 Šādi Grenzs izklāsta baptistu uzskatus: "Zīdaiņu Kristība ir kaitīga arī tā dēļ, ka tā liedz bērnam dievišķi iedibināto apzināto un atbildīgo ticības Jēzum Kristum apliecināšanu vēlāk dzīvē. Un tā veicina apzinātas ticības atdalīšanu no Kristības, jo Kristība notiek pirms personiskas ticības Jēzum Kristum piedzīvošanas. Visbeidzot, baptisti apgalvo, ka zīdaiņu Kristība ir bīstama, jo vēsturiski tā ir pavērusi ceļu uz nacionālo baznīcu, kura izplešas no ticīgo kopības robežām līdz attiecīgās zemes politiskajām robežām" (*Community of God*, 688. lpp.). Acīmredzot baptisti attiecas pret ticību un ticības apliecību daudz citādāk nekā luterāņi. Ir strīdīgs jautājums, vai zīdaiņu Kristība ir nacionālo baznīcu pamatā. Ziemeļamerikā un Dienvidamerikā, kā arī vairākās Āfrikas valstīs tas noteikti tā nav.

33 3: 282.–287. lpp.

34 Turpat, 285. lpp.

par ticību un pat pieņēmusi tos. Šī situācija būtu jāmaina uz pretējo: *zīdaiņu ticība ir pieaugušo ticības norma*. Baptisti zina šo argumentu un tādēļ mēģina parādīt, ka tās perikopes, kur Jēzus runā par bērniem, attiecas uz bērniem raksturīgajām īpašībām un nevis uz viņu ticību.

Pipers secina, ka Kristība, kas ir veikta bez ticības, ir šī sakramenta nepareiza lietošana, un no tādas labāk būtu izvairīties.³⁵ Plašāk par to runā Luters: “Bērni dzird Dieva vārdu, ka viņi tiek vesti pie Kristības; tādēļ viņi saņem ticību. To pierāda gadījums ar Jāni Kristītāju, kurš savas mātes miesās aiz prieka sāka lēkāt, kad viņš izdzirdēja Dieva vārdu.”³⁶ Kā tas bija Jāņa Kristītāja gadījumā, bērna ticība rodas ar sludinātā Dieva vārda palīdzību. Tas ir tas vārds, kas tagad ir klāt Kristībā. 1. Kor. 7:14 kristiešu bērni tiek saukti par svētdarītiem [*sanctified*; latv. Bībeles tulk. – “svēti”; tulk. piez.]. Saistot šo vietu ar 1. Kor. 6:11, šķiet, ka šī svētdarīšana varētu būt notikusi Kristībā vai, iespējams, pirms tās. Šeit nekas nenorāda uz to, ka bērni nebūtu spējīgi uz ticību pirms Kristības vai ka Dieva vārds sāktu darboties tikai kopā ar ūdens lietošanu. Kā norāda Pipers, risinājums, ko piedāvā daži luterāņi, ka Dievs dod bērniem pestīšanu bez ticības, iznīcina artikulu par attaisnošanu.³⁷

Šis jautājums plašāk ir apspriests K. F. V. Valtera (*C. F. W. Walther*) izdotajā Baiera (*Baier*) *Kompendijā* (*Compendium*). Šeit tiek citēts luterāņu dogmatiķis Johans Gerhards, lai parādītu, ka kristiešu vecāki savu lūgšanu dēļ var nebaidīties par saviem bērniem, kas piedzimuši miruši vai nomiruši pirms Kristības. Tiem, kam šķiet, ka šādu bērnu pestīšana ir padarīta atkarīga no viņu vecāku dievbijības, Gerhards piebilst, ka tādu “vecāku, kuri ir bijuši daļēji nolaidīgi [savās lūgšanās], bērni tiek uzņemti žēlastībā un dzīvībā, pateicoties baznīcas lūgšanām Dievam, kas Savā žēlastībā dzird šīs lūgšanas”.³⁸ Tādējādi

35 Turpat, 267. lpp.

36 Autora tulkojums; WATr, 3: 2904a (*Verbum Dei audiunt infantes, cum adferuntur ad baptismum; ergo fidem concipiunt. Hoc probatur Johannem Baptistam, qui audito verbo Dei saltavit in utero*).

37 *Christian Dogmatics* 3: 267. lpp.: “Daudzi luterāņi pēdējā laikā.. māca, ka Kristība sniedz psihiskus (vai “psihofiziskus”) spēkus un dāvanas, kuras kristītie nesaņem ticībā. Šis elements viņu mācībā nāk no Romas.”

38 *Infantes illos, qui vel in utero materno, vel repentino quodam casu ante baptis-*

Baiera-Valtera *Kompendijs* parāda, ka bērni var ticēt pirms un pēc savas dzimšanas, kā arī *pirms* Kristības. Sprediķī par Rom. 10:10 Luters nodala četru veidu cilvēkus: (1) tie, kuri tic un ir kristīti, kas ir norma; (2) tie, kuri tic un nav kristīti; (3) tie, kuri netic un ir kristīti; un (4) tie, kuri nedz tic, nedz ir kristīti. Luters saka: “Ja arī kāds tic un mirst nekristīts, viņš tādēļ netiks nolādēts, jo viņš pieder pie šīs [otrās] kategorijas, kas ticēja, un, lai gan viņš vēlējās saņemt Kristību, tomēr viņu pārsteidza nāve. Tā var notikt arī ar maziem bērniem pirms dzimšanas, dzimšanas laikā vai pēc dzimšanas, tomēr, neskatoties uz to, viņi caur savu vecāku vai citu cilvēku ticību un lūgšanām tiek doti un pavēlēti Kristum, kurš viņus pieņem saskaņā ar Saviem vārdiem: “Laidiet bērniņus pie Manis.””³⁹

Luterāņi par labu zīdaiņu pestīšanai nekad nelieto argumentus, kas balstīti viņu morālajā nevainīgumā. Viņi noliedz šo anabaptistu viedokli (KF, XII). Viņi arī noliedz reformātu nostāju, ka bērnu Kristība ir tikai no vecākiem mantoto tiesību ratifikācija (KF, XII). No vienas puses, luteriskās ticības apliecības neizvairās no Dieva vārda un sakramenta nepieciešamības (Luters to atvasina no Mk. 16:16: “Kas tic un top kristīts, tas tiks izglābts”), tomēr tās pieļauj ticību pirms Kristības. Principu, ka Dieva vārds nāk pirms Kristības, Luters izklāsta plašāk: “Jo arī tie, kuri tic pirms Kristībām vai kuri kļūst ticīgi Kristību laikā, ir kļuvuši ticīgi caur iepriekš dzirdēto ārējo vārdu.”⁴⁰ Kornēlijs ticēja jau desmit gadus, pirms viņš tika kristīts (ŠA, III (315. lpp.)). Kā piemērs šim principam tiek minēts notikums ar Jāni Kristītāju, kurš ticēja, vēl būdams mātes klēpī (turpat). Luters bieži piemin šo gadījumu ar Jāni Kristītāju; tādēļ nav pamata noraidīt šo piemēru kā izņēmuma gadījumu. Izdzirdējis Marijas balsi, Jānis tic, un tādējādi viņa ticība bija radīta ar ārējo

mi susceptionem extinguuntur, temere damnare nec possumus, nec debemus; quin potius statuimus, preces piorum parentum, vel, si parentes in hac parte negligentes fuerunt, preces ecclesiae ad Deum pro his infantibus fusas clementer exaudiri eosdemque in gratiam et vitam a Deo recipi (John William Baier, *Compendium Theologiae Positivae*, izd. Carl Ferdinand Wilhelm Walther [St. Louis: Lutheran Concordia Verlag, 1879], 3: 466. lpp.).

³⁹ Turpat, 466.–467. lpp. (autora tulkojums).

⁴⁰ ŠA, III (315. lpp.).

Dieva vārdu, pirms viņš bija dzimis (turpat).⁴¹ Dievs nedarbojas pret dabu un nedod ticību radībām, kas parasti netic. Lutērs runāja par Dieva vārda prioritāti laika ziņā, nenonākot pretrunā ar savu principu, ka gan Dieva vārds, gan sakraments sniedz pestīšanu: “Tāpēc mums jāpastāv uz to, ka Dievs ar mums, cilvēkiem, negrib citādi darboties kā vienīgi caur Savu ārējo vārdu un sakramentu. Bet viss, kas bez šī vārda un sakramenta tiek daudzīnāts par Garu, ir velns.”⁴²

41 Jāņa Kristītāja ticība pirms dzimšanas ir nozīmīgs faktors diskusijās par zīdaiņu ticību. Vai būtu jāaplūko arī Jēzus ticība? Tā kā ar ticības palīdzību grēcinieki saņem piedošanu, diskusija par Jēzus, Dieva bezgrēcīgā Dēla, ticību var šķist divaina. Brunners (*F. D. Brunner*) saka: “Lai gan evaņģēliji reti runā par Jēzus ticību, iespējams, respektējot Viņa unikālo Dēla stāvokli, tomēr Jēzus kārdināšana Ģetsemanes dārzā mums īpaši māca, ka Jēzus uzticējās Dievam” (*Matthew: A Commentary* [Dallas: Word Publishing, 1990], 1045. lpp.). Jēzus ieņemšanā visi dievišķās dabas atribūti pārgāja uz cilvēcisko dabu (*genus maiestaticum*), un Viņš pazemojās tā, ka cilvēciskā daba pilnībā neizmantoja šos dievišķos atribūtus. Dievs dzīvoja mūsu vidū kā cilvēks (*homo factus est*). No Savas ieņemšanas brīža Jēzus kā cilvēks uzticējās Dievam Tēvam, lai Viņš Jēzu izglābtu. Tēvs dzirdēja Jēzus lūgšanas un uzcēla Viņu no mirušajiem.

Jēzus ticība ir nozīmīgs faktors Mateja evaņģēlija krustāšanās ainā. Izjūtot, ka Dievs Viņu atstājis, Jēzus lūdza ar Ps. 22:2 vārdiem: “Mans Dievs, Mans Dievs, kāpēc Tu esi Mani atstājis?” (Mt. 27:46). Izsmejot Jēzu, viņa ienaidnieki pirmie lietoja 22. psalmu: “Viņš Dievam uzticējies, Tas lai glābj Viņu, ja grib; jo Viņš ir sacījis: Es esmu Dieva Dēls” (Mt. 27:43). Matejs izmanto Kristus pretinieku sarkasmu, lai parādītu, ka viņi bija dzirdējuši, ka Jēzus uzticas Dievam un sauc Sevi par Dieva Dēlu. Viņu izsmiekls atspoguļo Ps. 22:9: “Lai nu viņš pārmet Tam Kungam, lai Tas viņu izglābj, lai izrauj no bēdām, jo Tam jau uz viņu labs prāts.” 10. pants norāda uz Mesijas kā bērna uzticību Tēvam: “Tu esi Tas, kas mani izvedis no mātes miesām, kas mani mācījis paļauties uz Tevi no mātes krūts.” Jēzus, uzticoties Savam Tēvam jau no agras bērnības, ir paraugs kristiešiem (1. Pēt. 1:21). Viņā *fides infantium* ir sasniegusi pilnību.

42 ŠA, III (315. lpp.). Ticības loma Lutera zīdaiņu Kristības doktrīnā jau ilgu laiku ir bijis strīdus objekts pētnieku starpā. Brinkelis (*Brinkel*) sniedz vēsturisku šī jautājuma pārskatu (*Die Lehre Luthers von der fides infantium*, 9.–19. lpp.). 1896. gadā Georgs Ričels (*Georg Rietschel*) popularizēja uzskatu, ka konfliktā ar anabaptistiem Lutērs ticībai atvēlēja otršķirīgu lomu, tā ka tā faktiski vairs nebija nepieciešama. Brinkeļa pētījumi, kas parāda, ka Lutērs visu mūžu aizstāvēja zīdaiņu ticību, ir pamatoti Lutera rakstos no 1517. līdz 1545. gadam (turpat, 19.–23. lpp.). Nav brīnums, ka Ričelis centās no zīdaiņu Kristības rituāla izskaust jebkādu norādi uz bērnu ticību. Džeimss Atkinsons (*James Atkinson*) atzīmē, ka Lutērs izmantoja bērnu svētīšanu, lai uzskatāmi parādītu zīdaiņu ticību. Tomēr viņš atzīst šo argumentu par nepārliecinošu (*Martin Luther*, 192. lpp.).

Evaņģēlijs, kas tiek saukts par ticības vārdu, jo tas rada ticību, darbojas bērnos pirms viņu Kristības, kad, piemēram, viņi to dzird no kristīgiem vecākiem. Kā jau citur norādīts, tāds pats princips ir piemērojams pašam Kristības rituālam, kurā viscaur darbojas Dieva vārds.⁴³ Jautājums, vai nedzimuši bērni ir pestīti, kas bija īpaši svarīgs tajos gadsimtos, kad daudz zīdaiņu piedzima nedzīvi vai mira agrā bērnībā, ir kļuvis aktuāls abortu pieejamības dēļ. Luterāņu dogmatiku nostāja, kas nenoliedz šādu bērnu ticību, mūsdienās ir ļoti būtiska.⁴⁴ Dažus argumentus, kas aizstāv zīdaiņu ticību pirms vai pēc Kristības, luterāņi izmanto debatēs pret abortiem. Nedzimuši un dzimuši bērni ir morālas radības, kuras atbildīgas Dieva priekšā, kuras atpircis Viņa Dēls un kuras caur Gara darbību ir spējīgas ticēt Dieva vārdam. Kristība neiedibina viņu kā morālu radību statusu Dieva priekšā (*coram Deo*), bet to pieņem un apstiprina. Nav brīnums, ka konfesionālie luterāņi ir bijuši pastāvīgi pretabortu kustības līderi.

43 AE, 36: 300.–301. lpp. Luters runā par eksorcismu, ticību, draudzes lūgšanām un pašu Kristību kā tādiem, kas rada bērņā ticību, jo viņš neuzskata Dieva vārda un Evaņģēlija iedarbību par atsevišķiem notikumiem, bet par vienu darbību.

44 Šeit jāpiemin *Johann Georg Walch, Faith of Unborn Children*, red. ar anotācijām *Adam Lebrecht Mueller*, tulk. *Otto Stahlke* un red. *David R. Liefeld* (St. Paul, MN: Lutherans for Life, 1988). Šis darbs pirmo reizi publicēts 1733. gadā, un tā autors bija Lutera darbu izdevuma, kuru vēlāk publicēja *Concordia Publishing House, St. Louis*, redaktors. Kā rāda nosaukums, šis darbs argumentē par labu nedzimušu bērnu ticībai, un luterāņi to lieto, vēršoties pret abortiem.

KRISTĪBAS NEPIECIEŠAMĪBA UN IZNĒMUMI

Kristība nepieder pie tām doktrīnām, ko mūsu teologi sauc par primārajām fundamentālajām doktrīnām, nedz arī pie Evaņģēlija pasludinājuma. Tas nozīmē, ka pat tādi cilvēki, kas nav kristīti un par Kristību nekad nav dzirdējuši, var tikt pestīti bez pilnīgas un pareizas Kristības izpratnes, lai gan noteiktos gadījumos Kristības trūkums var nest lāstu.¹ Doktrīna par Kristību ir papildinājums kristoloģijai, bez kuras to nevar saprast. Kristībā ir klātesošs un ticīgajam pieejams Kristus, tas ir, Viņa dievišķā un cilvēciskā persona un Viņa atpirkšanas darbs. Kristības notikumā Kristus ir pieejams ticīgajam un ticīgais – Kristum. Kristus ir iemantojis mums pestīšanu, un Kristībā Viņa iemantotā pestīšana mums ir pieejama. Bez Kristus sakramenti, ieskaitot Kristību, nav neatkarīgi un autonomi. Kristības doktrīna ir kristoloģija darbībā, jo caur to darbojas Kristus, lai dotu Sevi ticīgajam. Sakramenti ir vairāk nekā tikai rituāli ar dievišķu mandātu, kas kristiešu kopībai nodrošina ārējo struktūru; šāds uzskats nebūtu nekas cits kā ceremoniālais legalisms, ar kura palīdzību ticīgie rituālās darbībās mēģinātu izpelnīties Dieva labpatiku.

1 Nikolass Hunnijs bija pirmais no daudziem sešpadsmitā gadsimta luterāņu teologiem, kas nošķīra fundamentālās no nefundamentālajām (*non-fundamental*) doktrīnām. Fundamentālās doktrīnas viņš tālāk iedalīja primārajās un sekundārajās. Roberts D. Proiss (*Robert D. Preus*) norāda, ka šādai nošķiršanai, “kas veikta patvaļīgi, ir tendence netīšā un nožēlojamā veidā padarīt neskaidrus artikulus par ticību” (*The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 1. sēj. [St. Louis: Concordia Publishing House, 1970], 147. lpp.). Pīpers Kristību novieto pie sekundārajiem fundamentālajiem artikuliem par ticību un tādējādi pieļauj, ka Evaņģēlijs darbojas reformātu baznīcu bērnu dzīvē. Pat ja zināmos apstākļos šāds nošķirums ir derīgs, tomēr tas padara neskaidru faktu, ka tur, kur trūkst sakramentu, tiek samazināta Kristus klātbūtne, un tad sakramenti vairs nav tie, kas rada un uztur baznīcu. Luters nelieto šādu nošķirumu, un Pīpers ne tuvu nav ar to apmierināts, jo arī pats nav iekļāvis vārdu “sekundārs” šādā teikumā: “Tādējādi doktrīnas par Kristību un Svēto Vakarēdienu ir fundamentālas doktrīnas” (*Christian Dogmatics* 1: 85. lpp.).

Lutera izteikums – “es esmu kristīts!” – norāda, ka Dievu var atrast vienīgi Kristū, bet tas izsaka arī viņa pilnīgo uzticību Kristum. Kristība un Kristus nav divi dažādi mērķi, kas, savstarpēji konkurējot, cenšas iegūt ticīgā lojalitāti, bet gan tikai viens. Šī pilnīgā ticība Kristum nozīmē, ka Kristus netiek meklēts bez sakramentiem, no kuriem Kristība ir pirmā, kur ticīgais Viņu sastop. Šis saiknes starp Kristu un Kristību nepieciešamību neapzinās lielākā daļa reformātu protestantu, un nav jābrīnās, ka viņi vilcinās kristīt savus bērnus vai daudzos gadījumos vispār nekrista. Bērnu nekristīšanai ir dažādi iemesli. Netiek kristīti nekristiešu bērni, kā arī to bērni, kuri nepazīst šo praksi vai ir pret to; citi kļūst par abortu un bērnu slepkavību upuriem; vēl citi piedzimst nedzīvi vai mirst neilgi pēc dzimšanas. Ja senās pasaules noziegums bija bērnu slepkavības, tad modernās pasaules noziegums ir plaši izplatītie aborti. Ziemeļamerikā dominē baptistu un pentakostāļu baznīcas, un tās sāk izplatīties arī Dienvidamerikā. Tādēļ pat lielās kristiešu kopienās bērni paliek nekristīti. Pieaugot sekulārismam, pat visā Eiropā, kur zīdaiņu Kristība bija parasta prakse, tā tagad bieži tiek atstāta novārtā. Tikpat postoša ir ateistiski marksistiskās filozofijas paliekošā ietekme zemēs, kur komunistu ideoloģija tika politiski uzspiesta. Šeit lielākā daļa iedzīvotāju vairs neapzinās sevi kā kristiešus un neko nezina par kristietības mantojumu. Vecāki, kas nekristī savus bērnus, visbiežāk tā rīkojas savas nezināšanas dēļ, bet tas nemazina šīs nevērības nopietnās sekas bērniem. Vēl nopietnāka problēma ir aborti, jo te ir iesaistīta pašas mātes tīša vēlēšanās nogalināt bezpalīdzīgu bērnu, savas miesas augli. Nav nemaz tik daudz apzinātu noziegumu, kur būtu iesaistīts tik liels skaits līdzdalībnieku.

Saskaroties ar tik lielām morālām un teoloģiskām problēmām, baznīca nešķiro bērnus, aizlūdzot par šiem bērniem viņu dzīvē un nāves stundā, īpaši, ja viņi zaudē savu dzīvību abortu veicēju rokās. Kristus ir jaunais un pēdējais Ādams, no kura ir cēlusies visa cilvēce, un, kad Viņš kļuva par bērnu (iemiesojoties), Viņš visus bērnus ietvēra Savā pestīšanā. Sprediķošanai par šādu bērnu nolādēšanu nav vietas baznīcas Evaņģēlija pasludinājumā, un tas neko labu nenes. Tomēr baznīcai ir jāsaskaras ar bērnu pestīšanas jautājumu un savā teoloģijā jāmēģina sniegt uz to atbildi. Baznīca, kas pieļauj, attaisno

vai pat dažos gadījumos finansiāli atbalsta abortus, dzīvo pretrunā ar sevi, kad tā formulē savu teoloģisko nostāju par nekrīstītu bērnu pestīšanu. No otras puses, baznīcai, kurai ir pilnīgi sakramentāla Kristības izpratne un kura joprojām lūdz par nekrīstītu bērnu pestīšanu, būtu konsekventi jāpretojas abortiem. Aborti neļauj bērniem piedzimt, kā arī pēc tam piedzimt no augšienes ar Kristību.² Viņiem tiek liegta gan dzimšana, gan atdzimšana.

Bērni, kas mirst ārpus baznīcas bez ticības un Kristības, ir jāuztic Dievam, kurš tiesās lielus un mazus (Jņ. atkl. 20:12). Pīpers raksta: "Neticīgo bērniem mēs neriskējam dot šādu [pestīšanas] cerību. Šeit mēs nonākam pie Dieva neizdibināmajām tiesām (Rom. 11:33)."³ Iespējams, ka Dievs nesauks pie atbildības bērnus, kas bezpalīdzīgi mirst no nodevīgas rokas. Abortos cietušajiem bērniem ir piemērojams tas, ko Lutērs saka par Israēla nekrīstītajiem bērniem: "Lai gan bērni nes sev līdzīgu iedzimtu [*inborn*] grēku, ko mēs saucam par pirmgrēku jeb iedzimto grēku [*original sin*], vienalga ir svarīgi, ka viņi nav pastrādājuši nevienu grēku pret Bauslību. Tā kā Dievs pēc dabas ir žēlsirdīgs, Viņš neļaus viņu stāvoklim pasliktināties tādēļ, ka viņi nebija spējīgi saņemt apgraizīšanu Vecajā Derībā vai Kristību Jaunajā Derībā."⁴ Viedoklis, ka visi bērni, kuri mirst bez Kristības, iet pazušanā, būtībā ir kristianizēts maniheisma paveids, kas Dievam vienlaicīgi piedēvē labus un ļaunus motīvus. Sūtīšana fiziskā nāvē automātiski nestu līdzīgu mūžīgo nāvi. Luterāņu nostāja nav tāda.⁵ Domājot par nekrīstīto bērnu likteni, var palīdzēt piezi-

2 Divi dažādi uzskati par bērniem ir izraisījuši strauju noslāpošanos Amerikas evaņģēliski luteriskajā baznīcā. Daži šīs baznīcas locekļi atzina, ka tā ir atkritusi no ticības, jo finansiāli atbalsta abortus. Tie paši teologi, kas pretojas abortiem, konsekventi atbalsta ne tikai zīdaiņu Kristību, bet arī zīdaiņu pielaišanu pie Svētā Vakarēdiena. Piem., sk. *James Nuechterlein*, "Catholics at Home", un *Leonard Klein*, "Catholics in Exile", *First Things* 73 (May, 1997): 9.–10. lpp. *Lutheran Forum* ir veltījis veselu numuru zīdaiņu pielaišanai pie Svētā Vakarēdiena (30 [Winter, 1996]).

3 *Christian Dogmatics* 3: 278. lpp.

4 *AE*, 3: 103. lpp.

5 Mūdijs piemin, ka daži luterāņu teologi nesniedz nekādu cerību nekrīstītajiem (*Baptism*, 161. lpp.). Viņš nemin, kuri tie ir. Katrā gadījumā, viņu vidū nav Lutera, lielāko sešpadsmitā un septiņpadsmitā gadsimta dogmatiķu vai mūsdienu luterāņu teologu.

mes Lutera *Lekcijās par 1. Mozus grāmatu* par Israēla bērniem, kas mira bez apgraizīšanas, ieskaitot visas meitenes.⁶ Ir vērts pieminēt baznīcas dziesmu un liturģisko tradīciju, pēc kuras Hēroda nogalinātie bērni tiek uzskatīti par martīriem.⁷ Šie mazie martīri visi nebija ticīgo bērni. Tieši pretēji, viņu nāve bija sods viņu vecākiem, tāpat kā pirmdzimto bērnu nāve Ēģiptē.⁸ Tādējādi luterāņu nostāja ir jāatšķir no kalvinistu doktrīnas par izredzēšanu, kur Dievs ticīgo bērniem pievērš īpašu uzmanību, kāda tiek liegta citiem bērniem.

Gadījumi, kad kristiešu bērni piedzimst nedzīvi vai mirst neilgi pēc dzimšanas, izraisa jautājumu par mācītāja pastorālajiem pienākumiem pret sērojošajiem vecākiem. Reformātu ideja, kuru klasiski formulējis Kalvins, ka šie bērni, pateicoties piedzimšanai no kristīgiem vecākiem, ir jau ietverti derībā, izriet no nepareiza uzskata par to, kas ir derība. Neskatoties uz šo kļūdaino uzskatu, aktīvu kristiešu bērniem ir priekšrocības, kas gan nav mantotas piedzimstot, bet iegūtas, pateicoties saskarei ar Dieva vārdu. Melanhtons šo nostāju izklāsta *Apoloģijā*: “Nav apšaubāms, ka pestīšanas apsoliņums attiecas arī uz bērniem. Taču tas neattiecas uz tiem, kas ir ārpus Kristus baznīcas, kur nav ne Vārda, ne sakramentu, jo Kristus valstība pastāv tikai ar Vārdu un sakramentiem.”⁹ Šādi bērni, pateicoties saviem vecākiem, nonāk Dieva vārda ietekmē un tiek veltīti Dievam

6 AE, 3: 103. lpp.

7 Godinot šos nogalinātos bērnus, liturģiskajā kalendārā 28. decembris ir nosaukts par Svēto Nevainīgo (*The Holy Innocents*) dienu. Šai dienai noteiktā kolekta lūgšana apliecina ne tikai to, ka šie bērni bija ticīgi, bet ka viņu nāve attēlo Jēzus nāvi: “Visuvarenais Dievs, kura slava šajā dienā tika pasludināta caur nevainīgo bērnu nežēlīgo nāvi, kas attēlo Tava mīlotā Dēla nāvi, savaldi un iznīcīni mūsos visu, kas nav saskaņā ar Tevi, ka mēs, kas ticībā esam aicināti būt Tavi bērni, varam ar savu dzīvi un nāvi liecināt par Tavu pestīšanu; caur mūsu Kungu Jēzu Kristu..” (*Lutheran Worship*, 117. lpp.). Jāpiemin arī šīs dienas tradicionālā dziesma “*Sweet Flowerets of the Martyr Band*”, kuras autors ir *Aurelius Prudentius Clemens* (348–413 AD) (turpat, 188. dziesma). Jāņem vērā arī Lutera uzskats, ka “šie bērni tika uzreiz uzņemti debesīs kā svētīti martīri” (*The Martin Luther Christmas Book*, tulk. *Roland H. Bainton* [Philadelphia: Muhlenberg Press, 1968], 74. lpp.).

8 “Tādā mērā, kādā jūdi ir uzskatāmi par Hēroda atbalstītājiem un tādēļ līdzdaļa viņa vainu., viņi ir atbildīgi par bērnu nogalināšanu Betlēmē un paši ir atbildīgi par šo sodu” (*Davies un Allison, Matthew* [1: 270. lpp.]).

9 Ap., IX (166. lpp.).

ar draudzes lūgšanu palīdzību. Pat pirms dzimšanas šie bērni dzird Evaņģēliju un tic. Kā norāda Pipers, gadījums ar Jāni Kristītāju “neiedibina likumu, kuram mums būtu jāseko; tomēr tas neapšaubāmi pierāda, ka Svētajam Garam ir spēks radīt bērnos ticību”.¹⁰ Luteram nebija grūtību izmantot piemēru ar Jāni Kristītāju, lai parādītu, ka bērni patiešām tic, pirms viņi ir dzimuši. Dieva vārds, kuru izrunā parasts kristietis, nav mazāk iedarbīgs kā tad, ja šo vārdu izrunā Dieva māte. Kad luteriskās ticības apliecības apgalvo, ka starp Kristību un ticību ir nepieciešama saistība, tas *nenozīmē*, ka ticība, pat bērniem, ir iespējama vienīgi caur Kristību.¹¹ Kad Bohēmijas brāļi apgalvoja, ka bērni ir jākristī, pamatojoties uz viņu ticību nākotnē (ši nostāja ir populāra reformātu un dažu luterāņu starpā), Luters uzstāja, ka ticībai ir jābūt klāt pirms Kristības vai Kristības laikā.¹²

10 *Christian Dogmatics* 2: 448. lpp.

11 Jau iepriekšējā nodaļā runājām par “svēto bērnu” statusu: “Jo neticīgs vīrs ir svētīts (ἁγιασται) caur sievu, un neticīga sieva ir svētīta caur vīru; jo citādi jūsu bērni būtu nešķīsti, bet tagad tie ir svēti” (1. Kor. 7:14). Svētie tic un tiek kristīti. Šie bērni, tāpat kā viņu vecāki, bija ticīgi kristīto kopības locekļi. Iespējams, ka viņi vēl nebija kristīti. Šīs diskusijas kopsavilkumam sk. Bisleju-Mareju, kurš uzskata, ka šo bērnu svētums nenāk no Kristības (*Baptism*, 192.–199. lpp.). Ja pieļaujam šādu domu, tad viņu svētums, kas ir iegūts vienīgi ar ticību, pastāvēja pirms Kristības un deva viņiem tiesības saņemt Kristību. Tādējādi Dieva vārda darbība caur ticīgiem vecākiem savu kulmināciju sasniedz Kristībā, un šis sastāvdaļas kopā veido vienu darbību.

12 “Otrkārt, kā es dzirdu no jūsu ziņnešiem, Kristības sakraments jūsu vidū tiek pareizi lietots. Bet es esmu ļoti norūpējies, jo jūs kristījat mazus bērnus, pamatojoties uz viņu ticību nākotnē, ko viņiem vajadzētu iemācīties, kad viņi kļūs saprātīgi, un nevis, pamatojoties uz jau esošo ticību. Jo jūs [Bohēmijas brāļi] uzskatāt (kā viņi man stāsta), ka maziem bērniem nav ticības; un tomēr jūs viņus kristījat. Šajā jautājumā es esmu teicis, ka būtu labāk nekur nekristīt nevienu bērnu nekā kristīt viņus bez ticības; jo, šādi rīkojoties, šis sakraments un Dieva svētais vārds tiek velti valkāts [2. Moz. 20:7], un man tā ir nopietna lieta. Jo bez ticības šo sakramentu nevajag un nevar saņemt, un, ja tas tiek saņemts, tas nodara lielu kaitējumu.. Es drīzāk mācīšu, ka bērnus nevajag kristīt (kā jau esmu teicis), nekā to, ka viņi ir jākristī bez ticības” (AE, 36: 300.–301. lpp.). Šī vieta no Luterā *Sakramenta pielūgšanas* (“The Adoration of the Sacrament”) tiek citēta arī Baiera-Valtera *Kompendijā*, kas ir pirmā Misūri sinodes luterāņu baznīcas dogmatikas grāmata (3: 479.–480. lpp.). Sal. ar Brinkeli (*Brinkel*): “*Das der Glaube ‘vor oder in der Taufe’ dasein müsse, hatte Luther gegenüber den Böhmischen Brüdern gesagt, die kleinen Kinder auf zukünftigen Glauben taufen*” (*Die Lehre Luthers von der fides infantium*, 58. lpp.).

Kristības nozīmīgums pestīšanas plānā ir skaidri redzams, jo Kristība ir iekļauta *Augsburgas ticības apliecības* 2. artikulā, kas runā par iedzimto grēku. Mūžīgā pazušana ir liktenis tiem, kas neatdzimst Kristībā un Svētajā Garā: *damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum*.¹³ Šī *Augsburgas ticības apliecības* stingrā nostāja par Kristības nepieciešamību šķiet pretrunā ar apgalvojumu par to nekristīto pestīšanu, kuri dažos gadījumos ir apliecinājuši savu ticību, bet citos gadījumos pat uz to nav bijuši spējīgi. Šie izņēmumi, ja tie tiešām ir izņēmumi, ir ļāvuši dažiem uztvert Kristību ne īpaši nopietni vai pat uzskatīt, ka tā īstenībā nav nepieciešama. Šajā sakarā bieži tiek citēta vieta par mirstošo laupītāju [latv. Bībelē “ļaundari”], kuram Jēzus apsoliya pestīšanu (Lk. 23:42–43). Agrīnajā baznīcā uzskatīja, ka katehūmeni, kas mira martīra nāvē, ar šīs nāves palīdzību ir kristīti. To sauca par “asins Kristību”. Jautājums par nekristītiem bērniem ir citāda problēma. Ir jānodala kristiešu un nekristiešu bērni, lai gan luterāņi nav pārņēmuši reformātu uzskatu, ka kristiešu bērniem ir derībā iemantotas tiesības, pateicoties viņu vecākiem. Romas katoļi tradicionāli ir uzskatījuši, ka Kristība bez jebkādiem nosacījumiem ir nepieciešama zīdaiņu pestīšanai, neskatoties uz viņu vecāku ticību. Tie, kuri nomira bez Kristības, ieguva tiesības uz nedaudz mazāku svētlaimi vietā, kuru sauca *limbus infantium*, un nevis pašās debesīs. Iespējams, ka ticība *limbus infantium* mūsdienu Romas baznīcā ir samazinājusies¹⁴, bet šī konstrukcija bija mēģinājums samierināt baznīcas ticību diezgan lielajai bērnu morālajai nevainībai ar baznīcas mācību par Kristības absolūto nepieciešamību. Lielāka uzmanība jāpievērš baptistu baznīcām, kuru locekļi atstāj bērnus nekristītus, jo viņi uzskata, ka tikko dzimuši un mazi bērni neatbilst Kristības prasībām. Mūsdienu baptisti nav tieši pēcteči reformācijas laika anabaptistiem, bet līdzdala viņu vērtēšanos pret zīdaiņu Kristību.¹⁵ Reformācijas laikā gandrīz visi kristieši bija kristīti kā

13 ATA, II (42. lpp.).

14 KBK nepiemin *limbus infantium*, bet uztic bērnus Dieva žēlastībai (1250. par.). Vatikāna II koncils nepiemin *limbus infantium*, bet vienkārši apgalvo, ka ticība un Kristība ir nepieciešama (“Lumen Gentium”, 365. lpp.).

15 Grenz, *Community of God*, 709.–712. Lpp.

zīdaiņi, un jautājums par katehūmeniem, kurus gatavoja Kristībai, nebija īpaši svarīgs. Kad mūsu ticības apliecības runā par Kristību, tās domā zīdaiņu Kristību, lai gan *Lielais katehisms* uzskata Kristību par tādu sakramentu, kas aptver visu dzīvi: “Tādēļ ikvienam kristietim visu mūžu Kristībā pietiek, ko mācīties un vingrināties.”¹⁶

Luterāņu teoloģija nošķir to, kas ir nepieciešams, no tā, kas ir absolūti nepieciešams. Kristība ir nepieciešama, bet ne absolūti nepieciešama. Luters, komentējot Mk. 16:16: “Kas tic un top kristīts, tas tiks izglābts, bet, kas netic, tiks pazudināts,” nepārprotami saka: “Turklāt ir nopietni un stingri pavēlēts, ka mums jātop kristītiem, citādi netapsim svēti [angļu tulk. – “pestīti”].”¹⁷ Šis apgalvojums ir vērsts pret anabaptistiem, kuri uzskatīja, ka ticība bez Kristības ir pietiekama. Luters īpaši uzsver, ka “bez ticības Kristība ir veltīga”¹⁸, bet viņš liek uzsvaru uz Kristības dievišķo izcelsmi, kas ir ietverta dievišķajā pavēlē. Pretoties Kristībai nozīmē nicināt Dievu. Luters neliek Kristību vienā līmenī ar ticību, un ir jānoliedz jebkura doma, ka tās ir līdzvērtīgas pestīšanas darbā. Ticība nav uzslavas cienīgs darbs. Par vārdiem “kas tic” Luters raksta: “Tie izslēdz un atmet visus darbus, kādus vien mēs varam darīt, domādami ar tiem nopelnīt un iegūt pestīšanu.”¹⁹ Lai gan ticība ir nepieciešama, tā nav nepieciešama tādā nozīmē, ka tai būtu ko dot, bet tikai tādēļ, ka tā saņem to, kas tiek dāvāts Kristībā. Ticībai nav patstāvīgas nozīmes pašai par sevi, bet tās absolūto vērtību tai piešķir Kristus, kurš Kristībā ir ticīgajam klātesošs. Reformators Luters uzstājās pret cvinglijiešiem un anabaptistiem, kuri izsmēja Kristību un cildināja ticību: “Mūsu gudrinieki, jaunie gari, apgalvo, ka tikai ticība vien dara svētu, bet darbiem un ārējām lietām te nevar būt nozīmes.”²⁰ Neskatoties uz to, vai minētā Marka evaņģēlija vieta ir autentiska, ko ir apšaubījusi lielākā daļa pētnieku²¹, ieskaitot konfesionālo luterāņu teologus, Kristības

16 LK, IV (444. lpp.).

17 LK, IV (440. lpp.).

18 LK, IV (443. lpp.).

19 Turpat.

20 LK, IV (442. lpp.). Taperts (*Tappert*) apgalvo, ka “gudrinieki” ir cvinglijieši un anabaptisti (440. lpp.). Cvinglijam ārējās formas bija vienaldzīgas (*Trigg, Baptism*, 213. lpp.).

21 Kā jau minēts iepriekš, Viljams R. Farmers (*William R. Farmer*) aizstāv tās

nepieciešamību var viegli atvasināt no Jņ. 3:5: “Ja kāds nepiedzimst ūdenī un Garā, netikt tam Dieva valstībā!” Kalvins neuzdrošinājās teikt, ka Kristība sniedz pestīšanu, nedz arī tas bija nepieciešams viņa Jņ. 3:5 skaidrojumam.²² Romas katoļi pieļauj izņēmumus tiem, kas mirst bez Kristības, ieskaitot modificēta universalisma formu attiecībā uz jūdiem vai musulmaņiem.²³ Kristītu vai nekrīstītu neticīgo liktenis luterāņiem nav strīda objekts. Bez ticības pestīšana ir neiespējama. Jautājums ir, vai luteriskās ticības apliecības, kas pieprasa Kristību, pieļauj izņēmumu attiecībā uz nekrīstītiem bērniem. Šo izņēmumu pieļauj gandrīz visi kristieši, ieskaitot baptistus, kuri nekrīstī bērnus.

Anabaptistu attieksšanās kristīt pašiem savus bērnus deva luterāņiem iespēju formulēt doktrīnu par Kristības nepieciešamību. Anabaptistiem Kristība nesniedza žēlastību un bērni bija atbrīvoti no iedzimtā grēka soda.²⁴ Pestīšana tika nodrošināta, pateicoties ticīgiem vecākiem. Mūsdienu baptistiem ir tādi paši uzskati, un tādējādi luterāņu nosodījums joprojām ir spēkā (KF, XII). Kā jau minēts, arī Kalvins uzskatīja bērnu īpašās attiecības ar saviem vecākiem par viņu pestīšanas pamatu, bet pretēji baptistiem viņš atzina to par viņu kristīšanas iemeslu. Viņa prakse luterāņiem bija pieņemama, bet iemesli tās īstenošanai – nebija (KF, XII).²⁵ Kā uz to norāda ana-

autentiskumu (*Last Twelve Verses*).

22 *Institutes*, IV. XVI. 25. Tā domā arī Bislejs-Marejs: “Cvinglijam tas, kurš kļūšanu par kristieti padara atkarīgu no Kristības veida vai fakta, ir ieslīdzis sakramentālismā vai legalismā” (*Baptism*, 229.–230. lpp.). Trigs norāda, ka luterāņi un anabaptisti ir izpelnījušies Cvinglija nosodījumu (*Baptism*, 213. lpp.). Anabaptistiem ir svarīgs Kristības veids, bet luterāņiem – Kristības fakts.

23 KBK, 839.–841. par.

24 Šķiet, ka baptistu uzskati par grēku un atgriešanos ir pārņemti no pelagiāņiem. Grenzs uzskata, ka mazi bērni “ir vērsti uz sevi un egocentriski, lai gan šajā vecumā egocentrisms vēl neietver vainu” (*Community of God*, 267. lpp.). Tiek spriests, ka bērni ir egocentriski, kas pēc jebkuras definīcijas ir grēks pret pirmo bausli; tomēr viņi netiek uzskatīti par morāli atbildīgiem. Saskaņā ar šo uzskatu grēks, tāpat kā ticība, ir saistīts ar lēmumu. Uzskats, ka bērni ir spējīgi uz īstu grēku, bet uz ticību ne, rada jautājumus attiecībā uz baptistu doktrīnu par Dievu un cilvēku. Turklāt, attiecinot pestīšanu uz bērniem bez ticības, tiek pārkāpts reformācijas princips *sola fide*.

25 Reformāti ir konsekventi palikuši pie uzskata, ka bērniem, pateicoties savai dzimšanai no kristīgiem vecākiem, ir tiesības saņemt Kristību. Sk., piem., *Geoffrey*

baptistu vārds, viņi pārkristīja tos, kas bija kristīti kā bērni. Šīs prakses dēļ Luters *Lielaajā katehismā* uzstāja, ka pirmā Kristība arvien paliek spēkā (LK, IV (449. lpp.)) un ka daudzkārtēja pagremdēšana neko nedod un nekad nevar aizvietot pirmās Kristības iedarbīgumu un derīgumu (turpat). Luteram Kristība bija Dieva darbs, to varēja veikt tikai vienreiz, un tā bija nepieciešama. Anabaptisti uzskatīja Kristību par ticības apliecinājumu, ko var atkārtot. Tā kā anabaptisti solīja pestīšanu bērniem bez Kristības, *Augsburgas ticības apliecība*, *Augsburgas apoloģija*, Luteru *Liela katehisms* un *Konkordijas formula* apstiprina, ka “kristīt mazus bērnus ir nepieciešams”.²⁶ Kristība nav *legāla* prasība (Bauslība), bet tā ir *pestījoša* nepieciešamība (Evaņģēlijs).

Tie, kas liedz bērniem Kristību, nepakļaujas Dievam un ir atbildīgi Viņa priekšā (LK, IV (440. lpp.)). Viņi tiek nosodīti: “[Šī] maldīgā un ķecerīgā mācība.. nav paciešama un panesama ne baznīcā, ne valstī, ne arī mājās.”²⁷ Lai gan reformāti noliedza Kristības reālu sakramentālu iedarbību, tomēr viņi vismaz paklausīja Dieva pavēlei kristīt. Romas katoļi ne tikai paklausīja Dieva pavēlei, bet piedēvēja Kristībai, lai gan ierobežotu, tomēr pestījošu iedarbību. Anabaptisti, kuri vispār aizliedza zīdaiņu Kristību, tika atzīti par pilnīgi nepieņemamiem; luteriskās ticības apliecības un Luters pat apgalvo, ka viņi ir ārpus baznīcas. Noliedzot ārkārtēju zīdaiņu Kristību, Kalvins daļēji tiek pakļauts *Konkordijas formulas* nosodījumam. Daži baptisti priekšstatu, ka bērni tiek iekļauti Kristus pestīšanas darbā, apliecina bērnu iesvētīšanas ceremonijās. Šī ceremonija ir vecāku pienākums, bet bērnus tā tiešā veidā neietekmē, tā ka to nevar uzskatīt par Kristības aizstājēju. Konfesionālā nostāja, kas joprojām aizstāv bērnu Kristības nepieciešamību, vēršas pret visiem kristiešu novir-

W. Bromiley, *Children of the Promise* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1979). Viņš aizstāv uzskatu, ka bērni, kuru priekšteči ir kristieši, ir pilnvaroti saņemt Kristību. Tas ir jauns, bet mākslīgs arguments. Ir apstrīdams, ka visi bērni varētu atbilst šādām prasībām. Daudz lielāku drošību sniedz viņu iekļaušana Dieva atpērkošajā mīlestībā, kas parādās Jēzū.

26 Ap., IX (166. lpp.).

27 KF, XII (646. lpp.). Ir pārsteidzoša dažu luterāņu aizraušanās ar pazīstamiem baptistu sludinātājiem, kuri nešaubīgi parāda savu nepatiku pret Kristību, to izsmejot savos sprediķos.

zieniem, kuri nekristī bērnus. Vienlīdz nožēlojamas ir tās baznīcas, kuras kristī zīdaiņus, bet kuru mācītāji ir vienaldzīgi pret šo praksi. Daži luterāņu mācītāji Vācijā pat vairs nekristī paši savus bērnus.²⁸ Savu nopietno attieksmi pret Kristību Romas katoļu baznīca parāda, paziņojot, ka tie vecāki, kas nav kristījuši savus bērnus līdz trīs mēnešu vecumam, ir grēkojuši. Luterāņiem nav šāda kanoniska likuma, bet viņiem nav vienaldzīga attieksme pret atteikšanos kristīt bērnus. Agrāk vai vēlāk tas var būt par vienu no iemesliem, lai izslēgtu no baznīcas.

Luterāņu starpā zīdaiņu Kristības nepieciešamība tiek pamatota ar Jņ. 3:5.²⁹ Luterāņu nostāja, ka Kristība ir nepieciešama kā pestīšanas un atdzimšanas līdzeklis, ir jāatšķir no reformātu paidobaptistu nostājas, kuriem tā ir Bauslības prasība (*necessitas praecepti*). Pēc viņu domām, Kristība piepilda Dieva Bauslību, un tā nav līdzeklis, ar kura palīdzību ticīgie kļūst par Kristus miesu.³⁰ Luterāņu teoloģijā Kristība kā Evaņģēlijs ir Dieva pēdējais vārds, turpretim reformātiem Dieva galavārds ir Bauslība. Anabaptistiem pieaugušo Kristība ir nepieciešama kā legāls pienākums (Bauslība) un nevis žēlastības dēļ (Evaņģēlijs).³¹ Ticība kā personisks lēmums un pievēršanās Dievam paliek baptistu teoloģijas centrā. Reformātiem Kristība nav vienīgā kristiešu dzīves nozare, kas neatbilst dievišķā ideāla prasībām. Kalvins atzīst zīdaiņu Kristību, bet ne ārkārtējās situācijās, kad tā varētu būt visderīgākā. Lai gan viņš uzskata Kristību par Dieva apliecinājumu, tā kalpo arī par notikumu, kad ticīgais pievēršas Dievam; tādējādi Evaņģēliju aptumšo Bauslība.

Viduslaikos baznīca Svēto Vakarēdienu uzskatīja par Kristus miesu un asinīm, bet tas tika pasniegts tikai vienā veidā, un maz bija tādu, kas to saņēma. Un tomēr tas bija sakraments, tātad baznīca pastāvēja. Neatbilstība starp dievišķo atklāsmi un cilvēka ticību un praksi ir tā viela, no kuras ir veidota baznīcas vēsture. Vairākas

28 Hoffmann, "Baptism", 79. lpp.

29 Pieper, *Christian Dogmatics* 3: 281. lpp. Nezināmu iemeslu dēļ šī Rakstu vieta nav citēta luteriskajās ticības apliecībās.

30 Sk. Hoenecke, *Ev.-Luth. Dogmatik* 3: 67.–68. lpp.

31 Greins (*Grane*) atzīmē: "Neskatoties uz anabaptistu nevērību pret šiem sakramentiem, viņi sava biblicisma dēļ uzskatīja, ka Kristība ir nepieciešama" (*Augsburg Confession*, 110. lpp.).

klūdas baznīcas praksē izraisa jautājumu, vai kāda grupa, kas sevi sauc par kristiešiem, ir baznīca. Luters nevarēja pieļaut, ka anabaptisti būtu baznīca – ne tikai viņu klūdaino uzskatu dēļ, bet daļēji arī tādēļ, ka viņi liedz bērniem Kristību. Līdzīgi viņš sprieda par cvinglijiešiem: “Mēs dedzīgi ticam, ka cvinglijieši un visi sakramentārieši, kas noliedz, ka Kristus miesa un asinis tiek uzņemtas ar miesīgu muti Svētajā Eiharistijā, ir herētiķi un atsvešinājušies no Dieva baznīcas.”³² Mūsu situācija var izrādīties pat vēl sarežģītāka. Dažās baznīcās ar trinitāru ticības apliecību ir garīdznieki, kas kristī “Radītāja, Atpircēja un Svētdarītāja vārdā”. Šī formula ir izvēlēta, lai piemērotos feministu nepatikai pret Tēva–Dēla–Gara terminoloģiju. Šis nepareizās formulas lietojums dažiem šo baznīcu, kurā tā tiek lietota, locekļiem ir licis domāt, ka viņi jau atrodas atkrišanas stāvoklī. Šeit jautājums nav par sakramenta derīgumu, bet par to, kādā mērā baznīca pastāv tur, kur nepareiza formula tišām tiek padarīta par liturģijas sastāvdaļu. Kristība, kuru Raksti un ticības apliecības uzskata par nepieciešamu pestīšanai, formē un veido baznīcu. Tur, kur baznīcas nav, tas, kas tiek saukts par Kristību, patiesībā nav Kristība.³³ Dažās populārās draudzēs ir izplatītas liturģijas, kas ļoti atgādina seno gnosticisma herēzi. Dažos gadījumos tā skaidri apliecina pilnīgu atkrišanu no baznīcas.³⁴

32 WA, 54: 427. lpp. Tulkots un citēts Džona Stefensona (*John Stephenson*) rakstā “*Reflections on the Appropriate Vessels*”, *Logia* 4 (January, 1995), 17. lpp.

33 Sk. *David P. Scaer*, “The Validity of the Churchly Acts of Ordained Women”, *Concordia Theological Quarterly* 53 (January–April, 1989): 3.–20. lpp. Mācītāji, kas pieņem citu protestantu baznīcu locekļus, uzmanīgi izvaicās, kādos apstākļos Kristība ir notikusi. Cilvēks, kurš izaudzis baptistu baznīcā un kurš pāriet uz citu baznīcu, iespējams, nav ticis kristīts. Citi gadījumi ir vienkārši neskaidri. Manā draudzē Rokvilā, Konektikutā, bija kāda uzticīga draudzes locekle, kas ar savu vīru regulāri apmeklēja baznīcu. Dažus mēnešus pirms šī vīra nāves viņš vēlējās iestāties mūsu baznīcā, lai saņemtu Svēto Vakarēdienu. Kad viņš apgalvoja, ka esot kristīts, viņa sieva teica, ka viņš patiesībā nezina, vai ir kristīts. Tādējādi viņa norādīja uz tipisku situāciju Jaunanglijas mazākajās pilsētās, kur viena draudze vienlaicīgi varēja būt saistīta ar baptistu, kongregacionālistu un unitāriešu apvienībām. Šeit ne tikai nebija pierādījumu par agrāku Kristību, bet nebija arī nekādas iespējas noskaidrot, kas ir ticis ietverts šajā Kristībā.

34 “Raksturīgi, ka gnostiku dievs ir divējāds (*dyad*), saskanīgs dieva tēva un dievietes mātes sajaukums” (*Forum Letter* 24 [February, 1995]: 1.–4. lpp.).

Noslēgumā mēs gribētu nošķirt divus secinājumus. Kristība ir nepieciešama kā pestīšanas līdzeklis, bet ne pilnīgi nepieciešama tādā nozīmē, ka tās trūkums automātiski izslēgtu cilvēku no atpirkto kopības pastarajā dienā. Izņēmumu gadījumi ir baznīcas Kunga, nevis baznīcas ziņā. Baznīcai ir jāstrādā, paklausot pavēlei, kas padara Kristību nepieciešamu pestīšanai. Mūsdienu konfesionālo luterāņu teoloģijai, uzskatot Kristību par nepieciešamu, nav nekāda iemesla kļūt mazāk nelokāmai kā Luteram un citiem reformatoriem. Šai teoloģijai joprojām jānoraida tās grupas, kas neuzskata Kristību par dievišķi pavēlētu arī attiecībā uz bērniem. Izņēmumi var būt baznīcas dzīves realitāte, bet tie nedrīkst noteikt normu vai pat būt par daļu no Kristības teoloģijas. Nedrīkst izdarīt izņēmumus attiecībā uz tiem, kuriem nav ticības.³⁵

35 Salīdziniet ar Prenteru, kurš vēlas pieļaut izņēmumus attiecībā uz pagāniem un novieto viņus vienā kategorijā ar nekristītiem bērniem (*Creation and Redemption*, 467. lpp.).

KARLA BĀRTA UZSKATI PAR KRISTĪBU

Reformācijas strīds par Kristību, stingri runājot, bija strīds par zīdaiņu Kristību, jo šeit priekšplānā bija svešā taisnīguma (*alien righteousness*) jēdziens.¹ Anabaptistiem Kristība bija svarīga, bet viņi nekristīja zīdaiņus. Citā formā šo strīdu atkal atsāka, iespējams, nozīmīgākais divdesmitā gadsimta teologs Karls Bārts, kurš tīši noraidīja zīdaiņu Kristību. Viņa *Baznīcas dogmatiku* (*Church Dogmatics*)² pelnīti var saukt par divdesmitā gadsimta nozīmīgāko teoloģisko darbu. Šī darba nozīme saglabāsies vēl ilgu laiku. Nepieskaroties jautājumam par to, vai kāds teologs ir pārņēmis viņa metodi un pieeju *in toto*, ir skaidrs, ka Bārts ir atstājis paliekošu iespaidu uz protestantu un katoļu teologiem. Savas dzīves agrīnajā periodā viņš negribīgi atļāva zīdaiņu kristīšanu, bet pieļāva iemeslus, kuru dēļ var to nedarīt. Bet, tuvojoties dzīves noslēgumam, viņš stingri nostājās pret zīdaiņu Kristību. Tā nebija pilnīga uzskatu maiņa, jo viņš nepārņēma sešpadsmitā gadsimta anabaptistu praksi un neuzstāja, ka Kristību vajadzētu atkārtot.³ Anabaptistu nostāja ir arī jāatšķir no mūsdienu baptistu prakses; baptisti dažreiz var pārkristīt tos, kas jau ir tikuši kristīti kā bērni, bet viņi uzskata, ka Kristība nav būtiska pestīšanai. Ja vārds “baptists” [burt. tulk. “kristītājs”, tulk. piez.] nozīmē, ka Kristība ir viņu teoloģijas centrs, tad šis vārds tiek lietots nepareizi, jo, pēc viņu domām, pestīšana un iekļaušana baznīcā nav atkarīga no tā, vai cilvēks ir vai nav kristīts.

Bārts vienkārši nepārņem baptistu nostādnes, lai gan viņa teoloģiskie un ekseģētiskie argumenti brīžiem sakrīt ar baptistu argu-

1 Ir grūti strīdēties ar Obermana novērojumu, ka zīdaiņu Kristības noraidīšana ir Kristības noraidīšana vispār (*Luther*, 230. lpp.).

2 Atsauces ir ņemtas no *Karl Barth, Church Dogmatics*, 5 sēj., tulk. G. W. Bromiley (Edinburg: T.&T. Clark, 1969), 4/4. Ceturtā sējuma nosaukums ir *The Christian Life*, tā ceturtā sadaļa ir izdota kā atsevišķs sējums ar nosaukumu *Baptism as the Foundation of the Christian Life*. Vācu oriģinālā – *Die Kirchliche Dogmatik* (Zürich: EVZ Verlag, 1967), 4/4.

3 Barth, *Church Dogmatics*, 4/4: 189. lpp.

mentiem. Bārtam Kristība ir darbība, kura tiek pieprasīta paklausības dēļ, bet to nevar identificēt ar pestīšanas notikumu. Lietojot terminoloģiju, kas raksturīga viņa teoloģijai, viņš apgalvo, ka Kristība ir “tas notikums, kurā Dievs Jēzū Kristū padara cilvēku par Savu bērnu un Savas derības dalībnieku, ar Savu žēlastību modinot ticību un aicinot cilvēku uz dzīvi Kristū”.⁴ Lai gan Bārta valoda var būt sakramentāla, viņš uzsver, ka Kristība nav nekas vairāk kā glezna, liecība vai simboliska zīme (*Abbild*).⁵

Definējot Kristību kā cilvēka veiktu darbību, Bārts savos uzskatos bija tuvāks Cvinglijam nekā jebkuram citam sešpadsmitā gadsimta protestantu reformatoram. Cvinglijs nodalīja ticību, iekšējo Kristību no ūdens Kristības, pret kuru viņš bija vienaldzīgs.⁶ Var šķist, ka, uzsverot dievišķās darbības objektivitāti, Bārts ir novērsies no Cvinglija, kuram Kristības spēks nebija nekas cits kā atsevišķa cilvēka ticība, un tuvojies Luteru uzskatiem.⁷ Viņš lieto *Mazā katehisma* skaidrojumu, ka Dieva vārds un nevis ūdens sniedz pestīšanu. Tomēr tas, ka Bārts citē Luteru, mūs var maldināt, jo viņš neuzskata, ka Dievs ir cieši saistīts ar Kristības ūdeni. Luteru uzskats, ka šis ūdens ir pestīšanas ūdens Dieva vārda dēļ, viņam ir nepieņemams.⁸ Bārts nosoda luterāņus līdz ar Romas katoļiem un anglikāņiem par to, ka viņi Kristības ūdenim piedēvē atdzemdinošu spēku.⁹ Viņš saredz Kristību kā apliecinājumu pestīšanas drošībai. Uzstājot uz kristāmā apzinātu piekrišanu, viņš tomēr šajā darbībā saredz objektivitāti. Kristība bez kristāmā gribas un gatavības tomēr ir īsta, spēkā esoša un iedarbīga Kristība. Bet tāda Kristība nav pareiza, jo tā nav notikusi paklausībā un saskaņā ar pienācīgo kārtību. Lai gan kristāmajam Kristības nozīme nav skaidra, tomēr nav vajadzības un nepieciešamības to atkārtot.¹⁰ Bārta Kristības teoloģija neiederas iepriekš eksistējušās kategorijās, kas parādās tad, kad tie, kuriem ir pretēji uzskati, ir viņu citējuši, lai nostiprinātu savu nostāju. Bārta

4 Barth, *Teaching of the Church*, 14. lpp.

5 Turpat, 9. lpp.

6 Trigg, *Baptism*, 213. lpp.

7 Barth, *Teaching of the Church*, 20. lpp.

8 Turpat, 19.–23. lpp.

9 Turpat, 26.–27. lpp.

10 Turpat, 40. lpp.

nostāja jautājumā par Kristību ir jāvērtē viņa paša teoloģiskās attīstības kopsakarībā.

Sešpadsmitajā un septiņpadsmitajā gadsimtā luterāņu, reformātu un Romas katoļu teoloģija ieguva sev raksturīgo formu. Astoņpadsmitajā gadsimtā Rietumu reliģiskās pasaules centrā viņu vietu ieņēma apgaismības vēsturiski kritiskā attieksme pret Bībeli un uzskats, ka kristietība ir tikai viena reliģija citu starpā (*Religionsgeschichte*). Pirmā pasaules kara laikā Bārts līdz ar citiem pievienojās neoortodoksālajai teoloģijai, kas bija reakcija pret Šleiermahera deviņpadsmitajā gadsimtā popularizētajām idejām. Neoortodoksālie teologi, no kuriem ievērojamākais bija Bārts, bija izveidojuši īpatnēju Svēto Rakstu kā "Dieva vārda" izpratni, kas atšķīrās no klasiskās kristīgās definīcijas. Bībeli var saprast kā Dieva vārdu ne tādēļ, ka tās sarakstītājus un viņu vārdus būtu inspirējis Svētais Gars, bet tādēļ, ka tā ir pasludinājums. Viņa Dieva vārda izpratne bija visaptveroša kategorija, kas ietvēra Bībeli un sakramentus. Centrālais šajā pasludinājumā bija Jēzus Kristus, kas bija vienīgā Dieva atklāsme. Bārts bija iecerējis attālināties no tāda sinkrētisma, kas bija attīstījies klasiskajā liberālismā, kuru bija izveidojis Šleiermahers. 20. gs. 50. un 60. gados Bārta neoortodoksija plaši izplatījās Ziemeļamerikā. Tā kā viņš plaši lietoja tradicionālo teoloģisko valodu, daži varēja maldīgi pieņemt, ka viņš patiesībā pieder pie klasiskās kristīgās tradīcijas.

Bārta priekšstats par atklāsmi, ko viņš izklāstīja, lietojot stingri kristoloģisku terminoloģiju, ļāva viņam ierādīt sakramentiem palīga lomu, jo saskaņā ar viņa definīciju tie nesniedz atklāsmi. Jēzus Kristus kā Dieva darbība vēsturē ir vienīgais sakraments.¹¹ Viņš tiši norobežojās no jebkuras tradicionālas sakramentu definīcijas un uzskatīja tos par cilvēku darbībām vai atbildes reakcijām. Lai gan Bārts apgalvoja, ka viņa teoloģiju ir ietekmējis Luters, tomēr, zinot viņa uzskatus, nav šaubu, ka Bārtam bija tuvāks reformātu mantojums, īpaši Kalvins. Pēc Kalvina domām, Kristība sastāvēja no divām daļām: Dieva apsolījuma cilvēkam un cilvēka liecības par to, kam viņš tic, *symbolum testandae apud homines religionis*. Luters uzskatīja ticību par nepieciešamu Kristības priekšnosacījumu un sekām, bet ne-

11 Barth, *Church Dogmatics*, 4/4: 102. lpp.

kad neiekļāva ticību savā Kristības definīcijā, kā to darīja Kalvins.¹² Cvinglijs uzskatīja Kristību tikai par individuālas ticības izpausmi, kam nav nekādas simboliskas vai sakramentālas nozīmes.¹³ Tādējādi Kalvins gāja vidusceļu starp Luteru un Cvingliju, un uz to tiecās arī Bārts. Bārts nebija apmierināts ar Kalvina Kristības definīcijas pirmo daļu, kur tā tiek definēta kā dievišķs apsolījums, bet atzina otro daļu, ka Kristība ir cilvēku liecība par dievišķo atdzimšanu. Kalvina uzskats bija līdzīgs Bārta uzskatam, ka Kristība ir cilvēka atbilde Dievam. Bārts arī pareizi novēroja, ka zidaiņu Kristību, kurai, pēc viņa domām, trūka šīs nepieciešamās atbildes, Kalvinam šajā ziņā bija daudz grūtāk attaisnot nekā Luteram.¹⁴ Bārts nebija gatavs atnest Cvinglija uzskatus, jo tas, pēc viņa domām, pareizi noliedza Kristības sakramentālo skaidrojumu, tomēr Cvinglija uzskati viņam nebija īpaši noderīgi, veidojot pašam savas idejas par to, ka šis rituāls ir jāuzskata par cilvēka atbildi. Bārts būtu laimīgs, ja viņu nosauktu par neocvinglijieti.¹⁵ Kristība ar Svēto Garu, proti, Dieva samierināšanas darbs ar Dieva vārdu, nenotiek tajā, ko viņš sauc par ūdens Kristību, nedz arī tie abi ir identiski.¹⁶ Šeit Bārts no Kalvina idejām pāriet pie Cvinglija, uzskatot, ka Kristība ar ūdeni ir paralēla, bet nesaistīta ar Gara Kristību.¹⁷

12 Trigs rezumē Luteru nostāju: "Ticība ir nepieciešama, lai saņemtu Kristību; Kristība paliek Kristība arī tad, ja nav ticības. Kristība, kas tiek saprasta kā ūdens, kam ir klāt dievišķais apsolījuma vārds, padara otršķirīgus visus jautājumus par ticības klātbūtni vai prombūtni" (*Baptism*, 153. lpp.).

13 Gäßler, *Zwingli*, 128. lpp.

14 Barth, *Church Dogmatics*, 4/4: 173.–174. lpp.

15 Turpat, 128.–130. lpp.

16 Turpat, 32.–33. lpp.

17 Komentējot *Heidelbergas katehismu* (kuru spēcīgi ietekmēja kalvinistu teoloģija), Ulrihs Asendorfs (*Ulrich Asendorf*) lieto latīņu vārdus *cum* un *tum*, lai aprakstītu paralēlas un vienlaicīgas, bet nesaistītas darbības, kas notiek sakramentu izdalīšanas laikā. Ārējo sakramentālo darbību pavada iekšēja darbība ticīgajā, un tajā Dievs sniedz piedošanu; tomēr paši sakramenti nav piedošanas līdzekļi. Vienlaicīgi ar Kristībā notiekošo mazgāšanu ūdeni Kristus asinis un Svētais Gars šķīstī no grēka. *Heidelbergas katehisms* šādi apraksta Svēto Vakarēdienu: "Es saņemmu no mācītāja rokām šo maizi un kausu, kas man ir doti kā Kristus miesas un asiņu zīmes, tā ka Viņš man dod barību un dzērienu mūžīgai dzīvei" (*Lutheran Small Catechism on the Heidelberg Catechism*, *Luther's Catechisms – 450 Years*, red. Robert D. Preus un David P. Scaer [Fort Wayne, IN: Concordia Theological

Dažus gadus pirms Bārta nāves – 1968. gadā – Kristība bija viens no diviem vēl neatrisinātajiem jautājumiem viņa masīvajā *Baznīcas dogmatikā*. Otrs bija eshatoloģija. Trūka arī atsevišķas daļas par Svēto Vakarēdienu, bet šis rituāls nebija viņa teoloģiskajai sistēmai tik izšķirošs kā Kristība un eshatoloģija. Sējums par eshatoloģiju tā arī nekad neiznāca; tā iznākšana būtu likusi viņam saskarties ar žēlastības un soda dialektiku, ko viņš saprata augstākās dievišķās varas kopsakarībā. Viņa teoloģiskās sistēmas pašā vidū palika liels tukšums. Soda bez mūžīgā soda diez vai var saukt par sodu. Dieva absolūtās varenības savienošana ar žēlastību virzīja viņa teoloģiju pretim tam pašam universālismam, pret kuru viņš vērsās citās reliģijās. Riebumam pret liberālo sistēmu, kuras izcelsme ir meklējama Šleiermahera uzskatos, diez vai bija gadījuma raksturs viņa teoloģiskajā attīstībā, jo viņa teoloģija bija apzināta reakcija pret šo sistēmu. Tādējādi nav nepamatoti secināt, ka viņš tišām nepabeidza sējumu par eshatoloģiju, jo sējumu par Kristību bija iecerējis kā pēdējo vārdu. Lai gan, Dievam un cilvēkam sastopoties, viņš iniciatīvu atvēlēja Dievam un nevis cilvēkam kā saņēmējam, tomēr Bārta Kristības doktrīna liecina, ka viņš ir pārņēmis to pašu subjektivismu, kuru viņa sistēma skaidri noraida.

Var uzskatīt, ka Bārts, “desakramentalizējot” Kristību, izvairās no jautājuma, kam pieder iniciatīva, kad Dievs sastopas ar cilvēku. Tādējādi viņš atcēla jautājumu par to, vai Kristība varētu būt īsta sastapšanās ar Dievu. Liedzot Kristību bērniem, jo bērni nav derīgi kā tās saņēmēji, viņš lika uzsvaru uz cilvēka atbildi, cilvēkam sastopoties ar Dievu. Viņš sprieda, ka bērni nav spējīgi uz šādu sastapšanos. Ir grūti atšķirt viņa antropoloģiju no anabaptistu antropoloģijas, kas arī neatzina zīdaiņus par derīgiem Kristības kandidātiem, jo viņiem trūkstot ticības. Atšķirība ir tā, ka Bārts pretēji anabaptistiem neatzina pārkristīšanu.

Seminary Press, 1979], 4.–5. lpp.). Luters šo pašu nostāju saredz Dunsā Skotā uzskatos: “Tāpat mēs nepiekrītam arī Skotam un baskāju [franciskāņu] ordeņa mūkiem, kuri māca, ka Kristība nomazgā grēku tāpēc, ka to pavada Dieva griba, tāpat ka šī nomazgāšana notiek vienīgi ar Dieva gribu, bet nepavisam ne ar vārdu vai ūdeni” (ŠA, III, 5 (313. lpp.)).

Priekšvārdā tam, kas kļuva par pēdējo *Baznīcas dogmatikas* sējumu, Bārts raksta, ka no saviem lasītājiem viņš sagaida, lai tie izsecina viņa nostāju par Svēto Vakarēdienu no tā, ko viņš saka par Kristību. Žēl, ka mums nav pieejams viņa plašo avotu zināšanu loģisks izklāsts un šīs doktrīnas kritiska analīze, taču nav neiespējami gūt priekšstatu par to, kāda varēja būt viņa nostāja. Viņa uzskatus par jebkuru jautājumu var rekonstruēt no viņa teoloģijas fundamentālā pamata, ka atklāsmē un pestīšana notiek sastapšanās brīdī, kurā Dievs aicina cilvēku izšķirties par Jēzu Kristu kā Dieva Vārdu, kā arī uz paklausību. Saskaņā ar šo definīciju Evaņģēlijs nāk pirms Bauslības. Tāpat kā Kristība, Svētais Vakarēdiens ir cilvēka lēmums, kurš gan tiek pieņemts kopībā, bet ar kura palīdzību ticīgais sastop Kristu.¹⁸ Mēs nekad skaidri neuzzināsim, kā Bārts būtu vērtējis dažādās idejas par Jēzus klātbūtni Svētajā Vakarēdienā. Iespējams, ka viņš būtu noliedzis Romas katoļu un luterāņu priekšstatus par Kristus patieso klātbūtni Vakarēdienā tā paša iemesla dēļ, kādēļ viņš noliedza ūdens Kristības atdzemdinošo spēku: nekādam jēgpilnai sakramentālās maizes identifikācijai ar Kristus miesu nebūtu vietas atklāsmē, kas tiek saprasta kā Dieva un cilvēka sastapšanās. Kalvina ideja par cilvēcisko dabu, kas ir klātesoša caur dievišķo dabu, Bārtam varētu šķist pārāk spekulatīva. Diskutējot par Kristību, Bārtam bija jācinās tikai ar ūdens elementu. Svētā Vakarēdiena gadījumā viņam būtu jāķeras pie diviem elementiem. Lai gan Kristība un Svētais Vakarēdiens ir atšķirīgi rituāli, tiem abiem ir palīgu loma, jo tie kalpo, lai sniegtu Dieva atklāsmi Jēzū Kristū, kurš ir patiesais noslēpums jeb sakraments. Tā kā šī sastapšanās ar Dievu var notikt arī citās situācijās, darbības, kas ir sakramentālas Bārta izpratnē, nav uzskatāmas par nepieciešamām. Labāk būtu tās nosaukt par darbībām, kuras vienkārši izraisa cilvēku atbildi.¹⁹

Bārta uzskati par Kristību jau ir nojaušami, aplūkojot viņa uzskatus par Rakstiem kā Dieva vārdu. Dievs var lietot Kristību un Rakstus Savai darbībai, bet tajos kā viens pret vienu neparādās cilvēka sastapšanās ar dievišķo. Bībele nav Dieva vārds, un Kristība nav Gara darbs, bet Dievs var lietot Bībeli un Kristību, neidentifi-

¹⁸ Barth, *Church Dogmatics*, 4/4: 130. lpp.

¹⁹ Turpat, 108.–109. lpp.

cējoties ar tām. Šajos notikumos ir klāt dievišķā darbība, bet paši šie notikumi nav dievišķā darbība. Bārts izmanto pieeju, ko varētu saukt par eksistenciālo nestoriānismu. Lietā vai rituālā var būt klātesoša dievišķā darbība tā, lai dievišķais un cilvēciskais varētu pastāvēt viens otram blakus, bet ne pastāvīgā veidā. Lai gan Bārts runā par Kristību kā par kristīgās dzīves pamatu, viņa teoloģija ir naidīga pret tradicionālo izpratni, ka sakramenti ir dievišķās žēlastības līdzekļi: “[Kristība] pati par sevi nav dievišķais darbs vai vārds. Tā ir to cilvēku darbs un vārds, kuri ir paklausīgi Jēzum Kristum un kuri cer uz Viņu.”²⁰ Vai arī: “Paklausība un cerība ir divi jēdzieni, kas apzīmē vienu cilvēka veiktu darbību, kura veido Kristības nozīmi.”²¹ Tik daudzos vārdos Bārts apgalvo, ka “Kristība nav sakraments”²², lai gan viņa grāmatas apakšvirsraksts ir “Kristība kā kristīgās dzīves pamats”. Viņš vēlas distancēties no Lutera, kura uzskati ir pārāk tuvi Romas katoļu uzskatam par *ex opere operato*.²³ Bārta uzskati par Kristību atklāja kādu viņa teoloģijas pamatsastāvdaļu, proti, ka atklāsmes vai sastapšanās aizsācējs ir Dievs kā dodošais subjekts, kam ir nepieciešams cilvēks kā saņemošais subjekts. Savā ziņā viņam bija jāatsakās no sava agrākā uzskata, ka Kristība pārstāv Dieva žēlastības prioritāti, bet šis izmaiņas ir niecīgas, un tās nav tik nozīmīgas, kā viņš apgalvo.²⁴ Labākajā gadījumā Bārts saredzēja Kristību, pirmkārt, kā cilvēka atjaunošanas Svētajā Garā attēlojumu un, otrkārt, kā cilvēka saistības ar Kristu attēlojumu.²⁵ Kristība nozīmēja, ka Dievs kaut ko ir izdarījis.

Jau 1948. gadā Bārts apzinājās, ka viņa sistēma nevar teoloģiski pamatot zīdaiņu Kristību, lai gan viņš vēl nevēlējās no tās atsācīties.²⁶ Bārta Kristības teoloģija un tās attīstība gadu gaitā atspogu-

20 Turpat, 102. lpp.

21 Turpat, 135. lpp.

22 Turpat, 128. lpp.

23 Turpat, 172. lpp.

24 “Spēcīgākais [arguments], ko es pats lietoju vairākas desmitgades, ir tāds, ka zīdaiņu Kristība ir ārkārtīgi spilgts brīvas un visvarenas Dieva žēlastības simbols, un šī žēlastība nav atkarīga no visām cilvēku domām, gribas, ticības un neticības” (turpat, 189. lpp.).

25 Barth, *Teaching of the Church*, 9. lpp.

26 Turpat, 54. lpp.

ļoja viņa cīņu ar savas teoloģijas dialektiku. Šķiet, ka viņš būtu bijis daudz apmierinātāks, ja šis *Baznīcas dogmatikas* sējums būtu palicis neuzrakstīts. Tomēr, neapgāžot visu savu sistēmu, Bārts par Kristību izteicās atšķirīgi. Liedzot bērniem Kristību, viņš padarīja skaidras savas “sastapšanās teoloģijas” sastāvdaļas. Šī teoloģija tikpat daudz bija atkarīga no cilvēka kā saņemoša subjekta, cik no Dieva iniciatīvas. Dieva visvarenību ierobežoja cilvēka atbilde. Kā jau teicām, viņš galu galā atgriezās pie antropocentriskas teoloģijas, pret kuru sākotnēji bija vērsies deviņpadsmitā gadsimta liberālismā un kura bija sniegusi negatīvu impulsu viņa teoloģijai. Bārta uzskats, ka dievišķā darbība ir atkarīga no cilvēka atbildes, bija noteicošais viņa Kristības doktrīnas attīstībā, bet tas neattiecās uz eshatoloģijas doktrīnu, kurā Dieva žēlastība bez cilvēka atbildes aptvers visu cilvēci. Bārts savu domu attīsta divos pretējos virzienos. Bērni tiek izslēgti no Kristības, bet žēlastība beigās aptvers visus.

Bārta zīdaiņu Kristības noliegums, kas nekad nebija pilnīgs, bija viņa teoloģijas princips, ka atklāsme notiek, Dievam sastopoties ar cilvēku kā vienam subjektam ar otru, dabisks rezultāts. Atklāsme bija neiespējama bez aktīvi saņemošiem subjektiem. Bērni, kuri saskaņā ar viņa definīciju nebija spējīgi uz lēmumu pieņemšanu un paklausību, sastopoties ar Dievu, nevarēja būt saņemošie subjekti un tātad nebija derīgi Kristībai.²⁷ Šeit Bārts bija ķēries pie antropoloģijas, kas sakņojas renesanses un apgaismības laikmetā un ko apšaubīja pat lielākā daļa luterāņu teologu. Viņa definīcija par atklāsmi kā norisi divu subjektu starpā ietvēra arī kādu kognitīvu sastāvdaļu. Gandrīz visi zīdaiņu Kristības noliedzēji pieņem, bet nekad nepieņēma, ka bērniem nav prāta un gribas un tādējādi viņi nevar ticēt. Kalvins šķietami piedēvēja ticību kristītiem bērniem, bet, kā Bārts pareizi norāda, lai to varētu izdarīt, viņam šajā sakarā bija jāpielāgo sava parastā ticības definīcija ar tās uzsvaru uz kognitīvo aspektu. Luters bērniem piedēvēja tādu pašu ticību kā pieaugušajiem.²⁸ Bārta antisakramentālisms nebija gluži klasiskās reformātu nostājas rekonstruēšana, jo viņš nesekoja reformātu principiem līdz loģiskajam secinājumam, ka zīdaiņus ir liegts kristīt. Nepiešķirot Kristībai sak-

²⁷ Barth, *Church Dogmatics*, 4/4: 182. lpp.

²⁸ Turpat, 172.–173. lpp.

ramentālu nepieciešamību, reformātu argumenti par labu zīdaiņu Kristībai nav pārliecinoši pat pašiem reformātiem. Neskatoties uz atšķirībām, Cvinglijs, Kalvins, Bārts un, protams, anabaptisti bija vienprātis, uzskatot, ka Kristība nav nepieciešama bērnu pestīšanai. Kristība bija rituāls, kas nodrošina uzņemšanu baznīcā kā ārējā reliģiskā kopienā, bet nevis baznīcā, kura ir Kristus miesa un ticīgo sadraudzība. Pēc reformātu definīcijas, apgraizīšanai bija daudz lielāks sakars ar atdzimšanu nekā Kristībai. Teoloģiskā ziņā reformātiem nebija nopietnu iemeslu nebūt sadraudzībā ar baptistiem, jo abiem žēlastība nebija atkarīga no tās līdzekļiem, ieskaitot Kristību. Bārts centās iet vidusceļu starp sešpadsmitā gadsimta protestantiskās reformācijas strāvām. Viņš liedza zīdaiņiem Kristību, bet nepieprasīja pārkristīšanu.²⁹

Lai gan Bārta Kristības doktrīna loģiski iederējās viņa sistēmas kopīgajos parametros, biblisko šīs doktrīnas pamatojumu viņš atrada sava dēla Markusa Bārta (*Markus Barth*) zinātniskajos pētījumos, kurus viņš iekļāva savā *Baznīcas dogmatikā*.³⁰ Tikai nedaudz skāris šo ekseģētisko jautājumu savā *Baznīcas mācībā par Kristību* (*The Teaching of the Church on Baptism*), viņš jau apšaubīja tradicionālos bibliskos pierādījumus par labu atdzimšanai Kristībā, ieskaitot zīdaiņu Kristību.³¹ Nedrīkst novērtēt par zemu viņa dēla ekseģētisko secinājumu ietekmi, tomēr viņa paša uzskatu par atklāsmi loģika, ka, Dievam sastopoties ar cilvēku, viens subjekts satiek otru, noveda pie šādām izmaiņām. Jau 1943. gadā viņš uzstājās pret Luteru *baptizatus sum* ("esmu kristīts") kā pret maģisku.³²

Jautājums par Kristību reti ir kādas teoloģiskas sistēmas dzinulis, bet bieži tas ir nozīmīgs pavediens, lai atklātu šīs sistēmas pama-

29 Turpat, 150.–151. lpp.

30 Markusa Bārta "*Die Taufe ein Sakrament?*" (*Vai Kristība ir sakraments?*) nāca klajā 1951. gadā (Zoolikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG, 1951). 1943. gadā Karls Bārts lasīja lekcijas, kuras vēlāk pārtapa par *Die Kirchliche Lehre von der Taufe* (angliski tulkots kā *The Teaching of the Church Regarding Baptism* (*Baznīcas mācība attiecībā uz Kristību*)). *Die Kirchliche Dogmatik* sējums par Kristību nāca klajā 1967. gadā. Nākamajā gadā Bārts mira. Uz jautājumu: "Vai Kristība ir sakraments?" gan tēvs, gan dēls atbildēja ar skaidru: "Nē."

31 Barth, *Teaching of the Church*, 43.–45. lpp.

32 Turpat, 62. lpp.

tus. Lai gan teoloģiskās atšķirības parasti ir saistītas ar jautājumu par Kristības praksi, citas līdzīgas prakses var slēpt fundamentālas atšķirības. Neskatoties uz to, ka galveno vietu ieņēma atšķirības jautājumā par Svēto Vakarēdienu, reformācijas laika protestanti vispirms savā starpā sašķēlās jautājumā par zīdaiņu Kristību. Viņu Kristības praksē kļuva redzamas fundamentālās teoloģiskās atšķirības. Luterāņu un anabaptistu atšķirības vispirms parādījās jautājumā par to, kas var tikt kristīts, lai gan šo atšķirību pamatā bija jautājumi par Dievu, žēlastību un atgriešanos. Šīs perspektīvas norādīja, ka katrai no pusēm bija fundamentāli atšķirīgi uzskati par kristietību. Vienlaikus Cvinglija prasība praktizēt zīdaiņu Kristību radīja iespaidu, ka šajā jautājumā viņš piekrīt Luteram, lai gan patiesībā bija tieši pretēji: viņa uzskati par Kristību stipri līdzinājās anabaptistu uzskatiem, bet Cvinglijs nolēma šo rituālu saglabāt tikai solidaritātes dēļ. Divdesmitajā gadsimtā Bārts pārspēja Cvingliju, iesakot zīdaiņus vairāk nekristīt, bet viņš nekad nepārņēma anabaptistu uzskatu, ka Kristība ir nederīga darbība. Bārta mēģinājums pārvarēt reformācijas laika atšķirības bija nesekmīgs, un tas tikai parādīja, ka šīs atšķirības joprojām nav iespējams samierināt. Evaņģēlisko protestantu starpā ir bijuši mēģinājumi Kristību un zīdaiņu Kristības praksi uzskatīt par jautājumiem, kas nerada šķelšanos.³³ Šeit Bārta mantojums ir dzīvs. Tā kā luterāņi Kristību uzskata par nepieciešamu, pamiera pasludināšana jautājumā par šīm atšķirībām līdzinātos kapitulācijai.

1943. gadā Bārts izklāstīja savus iebildumus pret zīdaiņu Kristību, bet vēl nepieprasīja Kristības atcelšanu. Neviena Kristība nav spēkā neesoša, pat ja tā nav notikusi ideālos apstākļos, un “nekāda Kristības ļaunprātīga izmantošana nekādā veidā nevar ietekmēt tās patieso iedarbību”. Viņš pat lietoja tradicionālo Romas katoļu izteiksmes veidu, ka tā “darbojas neatvairāmi (*irresistibly*)”.³⁴ Šeit Bārts ir aizgājis tālāk pat par to, kas ir pieļaujams luterāņu un Romas katoļu nostājā, kas uzskata, ka ne katrs rituāls, kurš pretendē būt Kristība, patiesībā

33 Piemēram, *Bridge* un *Phypers, The Water That Divides*. Arī Grudems mudina uz savstarpēju pielāgošanos, aicinot “vispārēji pieņemt, ka Kristība nav nozīmīgākā ticības doktrīna” (*Systematic Theology*, 982.–983. lpp.).

34 *Barth, Theaching of the Church*, 57.–58. lpp.

ir Kristība. Tas, ko praktizē unitārieši un mormoņi, nav Kristība. Tomēr Bārts par šo jautājumu nerunā, un mēs varam tikai minēt, ko viņš par to domājis. Varētu būt, ka, pēc Bārta domām, Kristība ir tik individualizēta, ka draudzes apliecinājums kļūst nenozīmīgs.

Savā laikā Bārts Kristību nosauca par sakramentu, bet vēlāk savā dogmatikā viņš no šāda uzskata atteicās.³⁵ Viņš atzina savu agrāko kļūdu, apgalvojot, ka “zīdaiņu Kristība ārkārtīgi spilgti attēlo brīvo un visvareno Dieva žēlastību, kura nav atkarīga no visām cilvēku domām un gribas, ticības un neticības”.³⁶ Bet Bārts jau bija pateicis, ka “šis sakraments neatpērk, jo ar atpirkšanu ir jāsaprot samierināšanas, atdzimšanas un atbrīvošanas pieredze”.³⁷ Aprakstot Kristību, viņš deva priekšroku tādiem reformātu lietotiem terminiem kā *significare, declarare, repraesentare, offere, accipere, obtinere, impetrare* (“simbolizēt”, “pasludināt”, “pārstāvēt”, “pienest”, “pieņemt”, “sāvēt”, “sasniegt”), kas attēlo cilvēka līdzdalību.³⁸ Savu Kristības doktrīnu Bārts izklāstīja reformātu jēdzienos, kuriem viņš pievienoja sev raksturīgo ideju par sastapšanos ar Dievu. Dažreiz, kad Bārts sauc Kristību par “*regeneratio* (“atdzimšanas”) sakramentu”, viņa izteikumi var izklausīties sakramentāli, bet atdzimšanu viņš skaidroja kā kristiešu pašu pasludinātu pestīšanu.³⁹ Līdzīgi Kalvinam, viņš Kristību, tāpat kā Svēto Vakarēdienu, uzskatīja par dievišķā pasludinājuma palīgformām.⁴⁰ Tādēļ luterāņiem jābūt modriem un jāsaprot, ka ir neiespējami Kristību un Svēto Vakarēdienu uzskatīt tikai par Dieva vārda apakšgrupām, it kā vienu sakramentu varētu aizvietot ar citu vai ka viena saturs būtu tāds pats kā otram. Mēs vienmēr esam dedzīgi nolieguši šādu sakramentālu vienādošanu, kas nozīmē, ka vienam sakramentam ir tādi paši rezultāti kā otram. Tomēr Bārta nostāja ir tieši tāda. Pārsteidzoši, ka luterāņu doktrīnas centrā viņš saskata savu priekšstatu, ka sakramenti ir Dieva vārda apakšgrupas, un nosoda luterāņu teologus, kuri nenonāk pie secinājuma,

35 Barth, *Church Dogmatics*, 4/4: x.

36 Turpat, 189. lpp.

37 Barth, *Teaching of the Church*, 28. lpp.

38 Turpat, 27.–29. lpp.

39 Turpat, 31.–32. lpp.

40 Turpat, 34. lpp.

ka Kristība nav sakraments.⁴¹ Katram lasītājam pašam jāizlemj, vai luterāņu teologi ir skaidri saglabājuši sakramentus nošķirtus no sludinātā Dieva vārda un vai Bārts nav nepareizi sapratis mūsu nostāju. Citur viņš norāda, ka katram žēlastības līdzeklim ir atšķirīgs raksturs un mērķis (lai gan ir grūti saprast, kāds tas ir), pat ja katrs no tiem ir jāsaprot saistībā ar Evaņģēliju, tas ir, ar Kristus nāvi un augšāmcelšanos. Savas dzīves beigās Bārts Kristībā nesaskatīja neko vairāk kā cilvēku veiktu rituālu, lai gan šo secinājumu viņš uzmanīgi izteica tādos vārdos, kas uzsvēra dievišķās darbības pārākumu.

Bārta nostāja nav gluži tāda pati kā Kalvinam, bet to var saistīt ar plašākiem uzskatiem, kas ir raksturīgi reformātu teoloģijai kopumā. Tas, ko reformāti sauc par sakramentiem, pēc viņu pašu definīcijas, nav sakramenti. Luterāņi un Romas katoļi ir vienisprātis, ka reformātiem ir Kristība, bet tas nenozīmē, ka reformāti par to runātu sakramentālā nozīmē, kā to dara luterāņi un katoļi. Ironiskā kārtā luterāņi un Romas katoļi reformātu Kristības praksē saskata sakramentālu kvalitāti, kuru paši reformāti nespēj vai negrib saredzēt. Bārts apzinājās, ka viņa nostāja viņu tuvina Kalvinam, un viņš nekavējās noraidīt Luteru un Romas katoļu uzskatus, kas, pēc viņa domām, bija līdzīgi. Viņa uzskati par transcendentālu Dievu, kas līdzinās Kalvina augstākajai dievībai, noved Bārtu pie gandrīz nestoriāniskas kristoloģijas un pie nepilnīgi attīstīta sakramentālisma. Bārtam ir inkarnācijas teoloģija, bet viņa teoloģija nav "inkarnacionāla". Viņam ir arī sakramentu teoloģija, bet šī teoloģija nav sakramentāla. Tādējādi nav jābrīnās, ka galu galā Bārts uzskatīja, ka nekas cits bez Jēzus Kristus, ieskaitot Kristību, nevar būt sakraments. Viņa teoloģija, līdzīgi Luteru teoloģijai, ir ārkārtīgi kristocentriska, bet viņš pārspēj Luteru, un viņa teoloģiju varētu apzīmēt par kristomonismu (*Christomonism*). Bārta kristoloģija ir saprotama saistībā ar atklāsmi un nevis ar inkarnāciju; Luteru teoloģija attīstījās no idejas par inkarnāciju un nevis atklāsmi. Luteram sakramenti ir Dieva inkarnācijas Kristū turpinājums un nevis sastapšanās iespēja, kā tas bija Bārtam. Bārta sējums par Kristību, pēdējais viņa dogmatikā, skaidri parāda, ka viņa teoloģijā sakramenti nebija būtiskas nozīmes. Viss, kas tika teikts par Kristību, bija attiecināms

41 Barth, *Church Dogmatics*, 4/4: 103.–104. lpp.

arī uz Svēto Vakarēdienu. Tādējādi viņš izvairījās no nepieciešamības rakstīt atsevišķu sējumu par šo sakramentu. Bārts pat pārspēja Kalvinu, atļaudamies Kristību un Svēto Vakarēdienu skaidrot simboliski. Šajā ziņā Bārta uzskati bija tuvāki daudz radikālākajam Cvinglijam nekā Kalvinam. Šie sakramenti ir Gara klātbūtnes zīmes, un tie nosaka baznīcas mērogus. Apgaismības laikmeta racionālistiem un Šleiermaheram sakramentālie rituāli kalpoja, lai noteiktu socioloģiskos baznīcas jeb kopienas mērogus. Bārta idejas pārsniedz šos uzskatus, bet līdzības ir viegli pamanāmas.

Galu galā, reformātu teoloģiskajā tradīcijā, pie kuras pieder Bārts, sakramenti nav būtiski tādā nozīmē, kādā tie ir būtiski luterāņiem. Tas ir redzams pēc nozīmes, kāda tiem tiek piešķirta attiecīgo baznīcu liturģiskajā dzīvē. Luterāņi apzinās, ka reformātu liturģiskajai praksei trūkst sakramentāla rakstura. Lai gan viņi atzīst Kristību, kas veikta reformātu baznīcā, viņi nav tik piekāpīgi attiecībā uz reformātu Svētā Vakarēdiena svinēšanu. Pieprasot, lai Kristību publiskā baznīcas dievkalpojumā veiktu pilnvaroti mācītāji, un nepieļaujot, ka nenovēršamos nāves gadījumos to veiktu laji (ārkārtas Kristība), Bārts seko reformātu tradīcijai un neuzskata sakramentus par Dieva žēlastības līdzekļiem.⁴² Dažiem luterāņiem var šķist neērti runāt par Kristību tik kategoriskos vārdos, bet šī nepārprotami ir konfesionāla nostāja: *De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem* ("par Kristību māca, ka tā ir nepieciešama pestīšanai").⁴³ Kā jau minēts citur, luterāņi pieļauj izņēmumus, bet šie izņēmumi nepieļauj kompromisus attiecībā uz Kristības nepieciešamību. Lai iegūtu pestīšanu, reformātiem Kristība nav obligāta.

Atsakoties no savas agrākās nostājas, ka šie baznīcas rituāli ir īsti sakramenti, Bārts ir gājis tālāk par Kalvinu, bet viņš tikai attīstīja Ženēvas reformatora idejas līdz to loģiskajam iznākumam. Kalvins uzskatīja, ka Gars darbojas *līdzās* sakramentiem bez būtiskas saistības ar tiem. Bārts nodala Kristību ar ūdeni no Kristības ar Svēto Garu. Dīvainā kārtā tik svarīgā Kristība ar Svēto Garu aizņem tikai vienu piektdaļu no viņa sējuma par Kristību. Sakramenti ir iespēja

⁴² Barth, *Teaching of the Church*, 26. lpp. Par mācību, ka Kristība atdzemdina, luterāņi tiek nosodīti kopā ar Romas katoļiem un anglikāņiem.

⁴³ ATA, IX (44. lpp.).

sastapties ar Dievu, bet nav pati sastapšanās. Ja tie būtu tādi, tad Jēzus Kristus vairs nebūtu Dieva vienīgā atklāsme cilvēkam. Viņš pats ir sakraments.

Bārta domāšanai ir zināma līdzība ar Paula Tilliha (*Paul Tillich*) uzskatiem, ka Dieva darbība ir neatkarīga no pašas zīmes. Tas ir tipiski neoortodoksijai, par kuras pārstāvjiem viņi abi tiek uzskatīti. Tomēr Bārts bija daudz konservatīvāks bibliskajā un teoloģiskajā ziņā nekā Tillihs. Ja Bārtu nelasa uzmanīgi, viņu var maldīgi noturēt par atjaunošanas kustības (*repristination*) teologu, kas viņš nav. Gan Tillihs, gan Bārts vaino Romas katolismu un, iespējams, arī luterismu par viņu uzskatiem attiecībā uz sakramentiem.⁴⁴ Tillihs par potenciāli sakramentālu uzskatīja visu radību, no kuras dažas daļas ir labāk piemērotas šim nolūkam nekā citas. Lai gan, pēc Tilliha domām, visai radībai ir sakramentāls potenciāls, dievišķo darbību nevar sasaistīt ar lietām. Vienīgais izņēmums ir Jēzus kā Kristus.⁴⁵ Šeit Tilliha teoloģijā parādās filozofiska kļūda: nav redzama nepieciešamība dievišķo atklāsmi saistīt ar vēsturisko Jēzu. Tilliha apgalvojums, ka vēsturiskais Jēzus ir dievišķās atklāsmes nesējs, nav filozofisks spriedums, bet secinājums, kas radies no ticības. Līdzīgi var kritizēt Bārta apgalvojumu, ka Jēzus Kristus ir Dieva vienīgā atklāsme un tādējādi vienīgais patiesais sakraments. Šis kritikas gaismā mēs varam vaicāt, vai Bārtam vispār ir jebkāda jēgpilna sakramentāla doktrīna. Terminu “sakraments” Bārts attiecina uz visiem baznīcas rituāliem, jo tiem piemīt spēja izraisīt ticīgā sastapšanos ar Dievu. Pie baznīcas pasludinājuma pieder ne tikai Kristība, bet arī lūgšana un labdarība.⁴⁶ Bārts radībā nesaskata tik plašu sakramen-

⁴⁴ Turpat.

⁴⁵ *Paul Tillich, Systematic Theology*, 3. sēj. (Chicago: University of Chicago Press, 1951–1963), 1: 118.–122. lpp.; 1: 135.–137. lpp.; 3: 120.–125. lpp.

⁴⁶ “Mēs sāksim ar to, ka Kristība jebkurā gadījumā ir daļa no baznīcas pasludinājuma, kas ir skaidri cilvēciska darbība. Tāpat kā Svētais Vakarēdiens, sprediķošana, lūgšana, viss baznīcas dievkalpojums, pastorālā aprūpe, labdarība, baznīcas kārtība un kristīgā izglītība, tā ir daļa no baznīcas pasludinājuma. Mēs esam pieraduši atšķirt Kristību no citām baznīcas aktivitātēm tāpat kā Svēto Vakarēdienu, ko mēs saucam par “sakramentu”. Bet, lai gan mums ir skaidrība par Kristību un Svēto Vakarēdienu, ir vēl svarīgāk saprast, ka visas baznīcas aktivitātes ir savā ziņā sakramentālas. Tas nozīmē, ka šīs aktivitātes ietver zīmes un simbolus; turklāt viņu iedarbīgums ir atkarīgs no šīm zīmēm un simboliem” (*Barth, Theaching*

tālu potenciālu, bet, tāpat kā Tillihs, viņš atsakās piesaistīt dievišķo darbību kādam konkrētam elementam. Dievišķās žēlastības saistīšana ar sakramentiem neatkarīgi no tā, kā tie tiek definēti, ierobežo Dieva visvarenību un Viņa brīvo žēlastības darbu Jēzū Kristū.

Lai gan Bārts skaidri noliedza, ka Kristības liturģiskais rituāls ir sakraments (patiesajā nozīmē), viņš joprojām tam piešķīra sakramentālu nozīmi. Tas norādīja uz dievišķo aktivitāti, pat ja pats rituāls nebija tās cēlonis. Tā kā jau sākumā Bārts bija pārformulējis to, kas jāsaprot ar vārdu “sakraments”, viņa publiskā atsacīšanās no savas agrākās nostājas par Kristību nebija negaidīta. Viņš varēja plašāk paskaidrot savus uzskatus par Kristību, bet ne par eshatoloģiju, jo jautājums par Kristību viņam bija mazāk nozīmīgs. Mainīt domas par Kristību nebija tik sensacionāli kā mainīt uzskatus par elles pastāvēšanu. Savā grāmatā *Godīgs pret Dievu (Honest to God)* Džons A. T. Robinsons (*John A. T. Robinson*) atteicās no savas agrākās ticības ellei, tā iegūdamis sliktu slavu. Tā kā zīdaiņu Kristība protestantu aprindās ir bijusi apstrīdēta jau kopš reformācijas, diez vai Bārta uzskatus varētu noturēt par sensacionāliem. Baptisti veido lielu daļu no Amerikas protestantiem, un viņiem Bārta atklājumi nebija nekas jauns. Savā ziņā Bārts neapmierināja nevienu. Lai gan viņš atzina tradicionālos baptistu argumentus, viņš neatrada iemeslu, lai zīdaiņu Kristību sauktu par nederīgu.⁴⁷ Diez vai tradicionālā baptistu nostāja ir šāda, bet, iespējams, Bārta politiskais un teoloģiskais talants bija atstāt šādus jautājumus neatrisinātus.

Kā nenozīmīgus Bārts noraidīja visus politiskos apsvērumus, kādi varētu rasties no zīdaiņu Kristības pārtraukšanas.⁴⁸ Eiropas teritoriālās baznīcas tika dibinātas, pamatojoties uz zīdaiņu Kristības praksi, un bez šīs prakses tām būtu jāturpina pastāvēt kā brīvprātīgām apvienībām, kā tas ir Savienotajās Valstīs. Protams, viņam ir taisnība, apgalvojot, ka zīdaiņu Kristība nav jāpatur, lai saglabātu nacionālo vienotību; šeit mēs varētu viņam piekrist. Baznīcas un

of the Church, 16. lpp.).

⁴⁷ “Šī Kristība [kas parasti notiek bērnībā] varbūt ir tikusi sniegta ļoti apšaubāmā un tādēļ nepareizā veidā. Tomēr nevar teikt, ka tā ir nederīga” (*Barth, Church Dogmatics*, 4/4: 189. lpp.).

⁴⁸ Turpat, 168. lpp.

valsts integrācijai Eiropā ir tradīcijas, kas sniedzas līdz imperatoram Konstantīnam ceturtajā gadsimtā; tādējādi tā ir daudz sarežģītāka, nekā lielākā daļa Amerikas teologu apzinās. Kultūra un reliģija veido vienu veselu. Pakāpe, kādā valdība to var kontrolēt, ir mainīga. Dažādās Eiropas tautās šajā ziņā ir dažāda kārtība, un tam, kas nāk no otras Atlantijas okeāna puses, nebūtu vietā plašāk diskutēt par šo jautājumu. Reformācija notika laikā, kad baznīca, reliģija un valdība bija vienotas. Imigranti uz Ziemeļameriku savās brīvajās baznīcās saglabāja zīdaiņu Kristību; šeit nacionālā vienotība nekādā ziņā nebija atkarīga no plaši izplatītās zīdaiņu Kristības prakses. Lai gan pagātnē bieži tika ierosināta Eiropas teritoriālo baznīcu pārveidošana, tas notiek tikai tagad.⁴⁹ Sekojot Bārtam, daži teritoriālo baznīcu mācītāji nekrīstīja paši savus bērnus.⁵⁰ Ja Bārts apšaubīja zīdaiņu Kristības teoloģiskos pamatus, tad Kurts Ālands apstrīdēja šīs prakses vēsturisko pamatojumu. Strīds teologu starpā par zīdaiņu Kristības turpināšanu kā teritoriālo baznīcu pamatojumu ir kļuvis mazāk nozīmīgs laikā, kad Rietumeiropas kultūra ir tikusi brīvprātīgi sekularizēta. Tāda pati ievirze 20. gs. 40. gadu otrajā pusē tika uzspiesta zemēm, kuras atradās Padomju Savienības ietekmē. Šķiet, ka daudz pamatīgāk šim reliģiskajam panīkumam pakļāvās protestantu, nevis katoļu zemes. Tomēr neviena Eiropas daļa nav paliku-

49 Zviedrijas luterāņu baznīca, kas bija oficiāla valsts sponsorēta reliģija, atrodas pārveidošanas procesā. Tā kā Vācijas Federatīvās Republikas sistēmai, kur valsts vāc nodokļus baznīcai, ir nepieciešams pastāvīgi sarūkošā sabiedrības vairākuma atbalsts, šīs sistēmas iedibināšana agrākajā Vācijas Demokrātiskajā Republikā ir izraisījusi līdzekļu trūkumu, lai atbalstītu jau esošo garīdzniecību tradicionālajās luterāņu teritorijās. Iemesli baznīcas un valsts saišu saraušanai un valdības nodokļu ievākšanas mehānisma nelietošanai baznīcas labā šķiet drīzāk sekulāri nekā teoloģiski. Tā kā šī samaksa grantēja baznīcas pakalpojumus, visiem vairāk nebūtu automātiskas tiesības saņemt Kristību un konfirmāciju.

50 Vilhelms Ēšs (*Wilhelm Oesch*) atceras, ka 1968. gadā Karls Bārts uzbruka mācītājam J. Bekmanim (*J. Beckmann*), kurš bija Reinlandes evaņģēliskās baznīcas vadītājs. Pēc Bārta domām, viņš bija nodomājis legāli apvienot luterāņu un reformātu konfesijas un atcelt simts Reinlandes mācītājus, kuri atbalstīja pieaugušo Kristību. Tas notika tajā pašā gadā, kad iznāca Bārta sējums par Kristību (*Church Dogmatics*, 4/4). Ēšs arī stāsta, ka 1968. gada 20. septembra presē Pasaules Luterāņu Federācija ziņoja, ka Vācijas Demokrātiskajā Republikā piecdesmit procentu bērnu ir palikuši nekrīstīti (*Oesch, "Abschluss"* [sk. 8. nod., 1. nr.], 235. lpp.). Sākotnēji šis raksts tika publicēts *Lutherische Rundblick* 17 [1969]: 175.–185. lpp.

si šīs sekularizācijas neskarta. Napoleona likumi jau bija vājinājuši baznīcas civilo varu tajās zemēs, kuras tie skāra. Zīdaiņu Kristība vairs nav tik svarīga pavalstniecībai, kāda tā reiz bija, un vairumā gadījumu tā var turpināties kā paraža bez jebkādas saistības ar baznīcas dzīvi. Patiesībā tikpat labi agrāk Eiropas nominālo kristiešu starpā plaši izplatītā zīdaiņu Kristības prakse varētu arī izzust. Ja Bārts cerēja, ka kādreiz gandrīz universālās zīdaiņu Kristības paražas vietā sekos liela evaņģēliska atmoda, viņš pamatīgi kļūdījās.

Pat ja beigās Bārts noraidīja zīdaiņu Kristību, viņu nekad nevarētu saukt par baptistu, jo viņš nav aizstāvējis pārkristīšanu. Zīdaiņu Kristība ir “sena eklesijāla kļūda”, bet ne herēze.⁵¹ Bārts apgalvoja, ka baznīca gūst labumu no ieklausīšanās teologos, īpaši viņā pašā, bet beigu beigās viņš pieļāva, ka baznīca un nevis teologi būs tā, kam būs jāizdara izvēle.⁵²

Pēc dažu domām, Eiropa atgriežas pie savas pagāniskās sākotnes. Teritoriālo baznīcu atdalīšana no šo zemju valdībām, kura bija saistīta ar zīdaiņu Kristības prakses mazināšanos, ir pēdējais solis Eiropas sekularizācijā, kas aizsākās ar astoņpadsmitā gadsimta apgaismību. Šī mazināšanās būtu notikusi arī bez Bārta pretošanās šai praksei, bet viņa ietekme Kristības prakses pretiniekiem sniedza teoloģisku pamatojumu. Mazinoties zīdaiņu Kristībai, baznīca varētu atgriezties pie Jaunās Derības prakses kristīt pieaugušos kopā ar visu ģimeni, līdz kristietība atjaunos savu agrāko ietekmi Eiropā.

51 Barth, *Church Dogmatics*, 4/4: 194. lpp.

52 Plašākai diskusijai sk. *Richard Schluter, Karl Barths Tauflehre* (Paderborn: Verlag Bonifacius, 1973). Gadu pēc Bārta nāves Ēšs publicēja Bārta Kristības doktrīnas novērtējumu un izcēla tā fakta nozīmi, ka pēdējā viņa dogmatikas sējumā bija runa par Kristību. Ēšs bez šaubīšanās raksta, ka, noliedzot jebkādas žēlastības līdzekļus, Bārts nostājas līdzās fanātiķiem. Viņš atņēma Kristībai jebkādu sakramentālu nozīmi un novietoja to Bauslibas robežās kā pirmo ētisko soli, ko sper kristietis. Bārta dievišķi cilvēcisko teoloģiju Ēšs apraksta kā kontraktu starp jaunāko un vecāko partneri (“*Abschluss*”, 237. lpp.). Bārta paša pasludinātais kristomonisms patiesībā ir Svētā Gara monisms (turpat, 238. lpp.).

KRISTĪBAS RITUĀLS

Dogmatiskajai teoloģijai Kristības prakse un rituāls ir svarīgi, jo tie ir baznīcas ticības apliecinājums visiem klātesošajiem. Vienlaikus ir skaidri jāuzsver, ka Kristību nevajadzētu lietot tikai kā vizuālu līdzekli vai mācību palīglīdzekli skatītājiem, bet tā būtu jāgodā kā atdzimšanas sakraments un jāveic ar pienācīgu nopietnību. Pret Kristību nedrīkst izturēties pavirši vai ar necieņu, jo tad varētu apšaubīt mūsu attieksmi pret šo sakramentu kā pret trīsvienīgā Dieva noslēpumaino darbu.¹ Kristība, pirmkārt, ir domāta kristāmajam – gan bērniem, gan pieaugušajiem –, kā arī draudzes locekļiem, kuriem tā atgādina par viņu pašu Kristību. Arī Luturs mums atgādina, ka mācītājs draudzes locekļus uzaicina lūgt par kristāmo bērnu ar vārdiem: “Lūgsim.” Baznīcās, kur praktizē zīdaiņu kristīšanu, pieaugušo Kristība ir retāk sastopama, bet tai būtu jānotiek ar tādu pašu nopietnību. Nedrīkst radīt iespaidu, ka katehūmenam, kurš ir apguvis ticības mācību, Kristība nebūtu svarīga vai ka tai viņa kristīgajā dzīvē būtu gadījuma raksturs. Pieaugušajam ticība nedrīkst aizvietot Kristību. Tieši pretēji, Kristība nodrošina pamatu kā pieaugušā, tā bērna ticībai. Šis pamats paliek uz visu dzīvi, un to var pielīdzināt pašai kristīgajai dzīvei (sk. 4. nodaļu). Šajā sakarā būtu noderīgi pievērst uzmanību Austrumu pareizticīgās baznīcas praksei, kas zīdaiņu un pieaugušo Kristībai lieto vienu un to pašu liturģiju.²

Līdz pat nesenaī pagātnei zīdaiņu Kristība baznīcā notika neilgi pēc bērna dzimšanas bez draudzes vai pat bez mātes klātbūtnes. Apustuļu laikā Kristība notika pie upēm, baseinos un vēlāk dievnamos, kur bija pieejams tekošs ūdens. Vēlāk baznīcās parādījās īpaši šim nolūkam veidoti baptistēriji. Sākotnēji baptistēriji bija pietiekami lieli, lai derētu kā bērniem, tā pieaugušajiem, bet, kad lielākā daļa iedzīvotāju bija kļuvuši par kristiešiem, tad to apjoms kļuva tāds, kas

1 Tā domā arī Luturs, kurš aizrāda, ka “rupjiem priesteriem” nevajag atļaut kristīt (AE, 53: 101.–102. lpp.; “*Order in Baptism*”, 1523).

2 Meyendorff, *Byzantine Theology*, 192.–194.lpp.

derēja vienīgi bērniem.³ Dažās baznīcās baptistēriji vēl ir. Dažreiz tie ir atdalīti no paša dievnama, bet citur atrodas atsevišķā dievnama daļā blakus galvenajam korpusam.

Luterāņu baznīcās biežāk tiek lietoti kristāmtrauki, kas nereti tiek novietoti pie ieejas baznīcā. Tādējādi savulaik draudzes locekļi, ienākdami dievnamā, gāja garām kristāmtraukam, kas viņiem atgādināja par viņu pašu Kristību. Tā kā mūsdienās Kristība parasti notiek svētdienas dievkalpojumā, kristāmtrauki ir pārvietoti uz dievnama priekšējo daļu altārtelpas tuvumā, lai draudzei tie būtu vieglāk pieejami. Lai gan draudze piedalās šajā rituālā ar savām lūgšanām, tomēr tas nav draudzes veikts rituāls, bet Dieva darbība. Publiski veikta Kristība ļauj katram ticīgajam to attiecināt uz sevi.⁴ Šajā rituālā nekam nevajadzētu norādīt uz to, ka tas nav nekas vairāk kā rituāls uzņemšanai ārējā kopībā, kā to uzskatīja reformāti un vēlāk racionālisti.

Mūsu Kristības rituāla izcelsme nav meklējama reformācijas laikā. Tas ir atvasināts no Luterā pārveidotā agrākā rituāla, kas bija pazīstams senajā un viduslaiku baznīcā. Luterā 1523. un 1526. gada rituālā bija saglabāts eksorcisms, atteikšanās no sātana, krusta zīme un jautājumi, kuri pamatojās ticības apliecībā un kurus uzdeva pirms aplacīšanas ar ūdeni trīsvienīgā Dieva vārdā. Var viegli pamānīt luterāņu rituālu līdzību ar katoļu un anglikāņu rituāliem, jo tiem ir kopīga izcelsme.

Astoņpadsmitā gadsimta apgaismības laikā šis senais rituāls tika būtiski izmainīts, atmetot eksorcismu, atteikšanos no sātana un dažreiz arī ticības apliecību. Šādas attīstības pamatā bija racionālistu atteikšanās no eņģeļiem, sātana un iedzimtā grēka kā agrīnās kristietības māņticības paliekām. Zidaiņu ticība tika noliegta, un tādējādi arī bērnu izjautāšana, kas pamatojās ticības apliecībā, netika uzskatīta par nepieciešamu, jo tā varētu radīt nepareizu iespaidu, ka bērni var ticēt. Krustvecāki nebija vajadzīgi, un galvenā uzmanība Kristības rituālā tika pievērsta vecāku pienākumam bērnu morā-

3 Šo baptistēriju attēlojumu un fotogrāfiju izlasi sk. *Brown, Baptism through the Centuries*, 43.–73. lpp.

4 Vēsturisku pārskatu par vietām, kur noticis Kristības rituāls, sk. *J. G. Davies, Architectural Setting of Baptism* (5. nod.).

lajā audzināšanā, nevis bērna ticībai.⁵ Nekas vairs nenorādīja, ka Kristība būtu atdzimšanas sakraments. Kristība kā bērna aplacīšana ar ūdeni Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārdā tika saglabāta kā paraža un nevis kā dievišķa pilnvara. Sākoties deviņpadsmitajam gadsimtam, Kristības rituāli arvien vairāk atgādināja bērnu iesvētīšanas (*dedication*) ceremonijas, kādas vēl tagad notur baptisti. Protams, pati Kristība notika, lai gan tā nebija pietiekami labi definēta.⁶ Apgaismības teoloģija Vācijā ietekmējās no piētisma, bet Anglijā – no metodisma. Šīs kustības nenoliedza atdzimšanu Kristībā, bet tās uzsvēra personisku dievbijību un otro atdzimšanu Garā, kas notiek vēlāk dzīvē. Astoņpadsmitā gadsimta beigās pat luterāņu starpā Kristības nozīme lielā mērā mazinājās un bieži tika saglabāta tikai kulturālu, ģimenes un civilu mērķu labad. Dažviet vecāki bija kļuvuši pat tik vienaldzīgi, ka, piemēram, vienā gadījumā pat valdība no vecākiem pieprasīja kristīt zīdaiņus, piedraudot ar sodu.⁷

Ar konfesionālo luterāņu atdzimšanas kustību, kuras priekšgalā bija tādi teologi kā K. F. V. Valters (*C. F. W. Walther*) un Vilhelms Loe (*Wilhelm Loehe*), tika atjaunots senais Kristības rituāls, kas ietvēra atteikšanos no sātana, krusta zīmi un jautājumus par ticības apliecību, kuri tika uzdoti bērnam un uz kuriem atbildēja krustvecāki. Francis Pīpers (*Francis Pieper*) uzskaita trīspadsmit senas

5 *Julius August Wegscheider, Institutes Theologiae Christianae Dogmaticae*, 366.–367. lpp. Starp 1815. un 1844. gadu, kas sakrita ar vācu luterāņu racionālisma norieta posmu, šī dogmatika tika izdota astoņas reizes. Neskatoties uz vispāratzīto neskaidrību par to, ko Kristība nozīmēja pēc apustuļu laika, tā joprojām bija bērna iniciācijas rituāls kristiešu kopienā. Vismaz trijos jautājumos racionālisti bija vienisprātis ar reformātu teoloģiju: (1) Kristība nesniedz atdzimšanu, (2) tā jāveic likumīgi ieceltam mācītājam, un (3) Kristība netiek praktizēta ārkārtējos gadījumos.

6 Pētījumu par racionālistiskiem uzskatiem sk. *David P. Scaer, "The Doctrine of Infant Baptism in the German Protestant Theology of the Nineteenth Century"* (Th. D. Diss., Concordia Seminary, St. Louis, 1963), 22.–52. lpp.

7 1802. gada 25. februārī Prūsijā tika izdots ķeizarkais dekrēts, kas pieprasīja kristīt zīdaiņus pirmajās sešās dzīves nedēļās. Vecākiem, kas nepakļāvās, tika piedraudēts pat ar bērnu atņemšanu (*Adam Theodor Albert Lehmus, Über die Taufe* [Heidelberg: Mohr und Zimmer], 7. lpp.). Nav zināms, vai šis likums tika īstenots. Katrā ziņā valdība nepamatojās uz reliģiskiem motīviem, bet gan vēlējās uzskaitīt visus vīriešus, kas derīgi militārajam dienestam. Vienu paaudzi vēlāk luterāņiem tika uzspiesta agenda, kurā vairs nebija pieminēta atdzimšana Kristībā.

paražas, kas saistītas ar Kristības rituālu: (1) atgādinājums par iedzimto grēku; (2) vārda došana; (3) “mazais” eksorcisms; (4) krusta zīme; (5) psalma pants, kas lietots kā lūgšana par bērnu, tā sauktais *devotum Davidicum*; (6) “lielais” eksorcisms; (7) lasījums no Mk. 10:13–16; (8) roku uzlikšana; (9) atteikšanās no sātana; (10) *Apustuļu ticības apliecība*; (11) krustvecāku klātbūtne; (12) bērna ietērpšana baltā tērpā; (13) noslēguma lūgšana.⁸ Ja neskaita eksorcismus un bērna tērpšanu baltā tērpā, šīs paražas, pateicoties *Luterāņu agendai* (*The Lutheran Agenda*, 195-), kļuva par daļu no Misūri sinodes luterāņu baznīcas Kristības rituāla.⁹ Citā agendā (*Lutheran Worship Agenda*) tika piedāvāts atjaunot paražu lietot balto tērpu un dāvināt sveci.¹⁰ Šeit joprojām tika izlaists “lielais” un “mazais” eksorcisms. Pēc Kristības ietērt kristīto baltās drānās bija sena baznīcas paraža. Agrīnajiem kristiešiem Kristības ūdens nozīmēja vecā cilvēka noslikšanu, un pēc tam viņi ģērbās baltās drānās, kas simbolizēja tā jaunā cilvēka augšāmcelšanos, kurš ir tērpies Kristus taisnībā.¹¹ Jādomā, ka Jāņa atklāsmes grāmatā lielais balti tērptais ļaužu pulks (Jņ. atkl. 7:9–17) ir martīri un tie, kas Kristībā ir mazgājuši savas drēbes Jēra asinīs.¹² Luterāņi tradicionāli ir veduši savus bērnus uz Kristību baltās Kristības drēbēs, kas ir viena no senās kristiešu paražas variācijām.

Būtisks trūkums pašreizējos Kristības rituālos ir tas, ka tajos nav eksorcismu, kuri sakņojas baznīcas tradīcijā un ir bibliski un teoloģiski pamatojami. Abos Luterāņu rituālos bija divi eksorcismi. Eksorcisms jeb sātana izdzīšana novelk robežlīniju starp Dieva valstību un sātana valstību; šo robežu ticīgie šķērso Kristībā. Lai gan

8 *Christian Dogmatics*, 3: 282. lpp.

9 St. Louis MO: Concordia Publishing House, 195- (lietošanai kopā ar *The Lutheran Hymnal*).

10 St. Louis MO: Concordia Publishing House, 1984 (lietošanai kopā ar *Lutheran Worship*).

11 Spinks, “*Luther’s Timely Theology*”, 30. lpp.

12 Massey H. *Shepherd* uzskata, ka Jāņa atklāsmes grāmatas pirmās septiņas nodaļas apraksta sākotnējos Kristības rituālus: “1. Atteikšanās no sātana. 2. Ticības apliecināšana. 3. Mazgāšana. 4. Apzīmogošana ar vārdu. 5. Apģērbšana baltās drēbēs” (*The Paschal Liturgy and the Apocalypse* [Richmond: John Knox Press, 1960], 85.–91. lpp.).

ši ieešana no vienas valstības otrā izpaužas, kad ticīgais atsakās no sātana ("Vai tu atsakies no velna un visiem viņa darbiem?"), tomēr ticīgais tikai pieņem to, ko Dievs jau ir izdarījis viņa labā. Mums ir īpaši jāusver, ka neviens nevar pats sevi atbrīvot no sātana valgiem. Pelagiānisms, arminiānisms, sociniānisms un racionālisms, kā arī citas sinerģisma formas ar tām raksturīgo cilvēka morālo spēju optimistisko izpratni grēku un sātanu neuztver nopietni. Eksorcisms ir atbilde sinerģismam, jo šeit darbojas vienīgi Dievs, kurš atbrīvo ticīgo no sātana varas. Eksorcisma lietošana Kristībā nav tikai sātana un ļaunuma pārdabisko spēku apzināšanās, bet arī cilvēka taisnuma pilnīgs noliegums. Tikai pēc tam, kad Jēzus mūsu dzīvē ir uzvarējis sātanu (eksorcisms), mēs esam spējīgi no viņa atteikties un apliecināt Jēzu kā Kungu. Eksorcisms un atteikšanās no sātana ievada ticības apliecināšanu un pašu Kristību.¹³ Pēc tam "nešķīstais gars" (sātans) tiek padzīts un tiek dots Svētais Gars, kura vārdā notiek Kristība. Šeit mēs runājam par loģisko cēloņu un sekū secību, nevis par hronoloģisko norisi. Vienā un tajā pašā brīdī grēcinieks tiek atbrīvots no sātana valstības un sāk ticēt. Liturģijā tas parādās kā vairāki notikumi, kas seko viens otram.¹⁴

Pašreizējā Kristības liturģijā eksorcisms netika atjaunots, bet tā ietveršanu Kristības rituālā var bibliski pamatot. Ar eksorcisma palīdzību izdzenot sātanu, Jēzus dāvā Dieva valstību. Vairākās Kristības liturģijās tika iekļauta Marka evaņģēlija perikope par Jāņa veikto Jēzus kristīšanu (Mk. 1:4–11). Arī turpmākās perikopes Marka evaņģēlijā pievēršas Jēzum un sātanam. Mk. 1:12–13 sātans kārdina Jēzu. Jēzus kalpošana tiek aprakstīta kā Dieva valstības sludināšana (Mk. 1:14–15). Pēc četrū mācekļu aicināšanas (Mk. 1:16–20) seko plašāka perikope par eksorcismu sinagogā (Mk. 1:21–28). Jēzus, kurš Kristībā ir saņēmis Dieva Garu, izdzen ļaunos garus. Nešķīstie gari bēg no Dieva Svētā (Mk. 1:23–27), pār kuru ir nolaidies Gars

13 1526. gada Kristības rituālā ir šāds eksorcisma teksts: "Izej, tu nešķīstais gars, un dod vietu Svētajam Garam; es tevi nozvērinu, tu nešķīstais gars, Tēva un Dēla, un Svētā Gara vārdā, izej un atstāj šo Jēzus Kristus kalpu (vārds). Āmen" (AE, 53: 107.–108. lpp.).

14 Trigs pareizi atzīmē, ka, lai gan Lutērs atdzimšanu saista ar Kristību, tomēr "nekādā ziņā nav skaidrs, vai to bez ierobežojumiem var attiecināt uz kristīšanas brīdi" (Baptism, 154. lpp.).

(Mk. 1:10, 12). Jēzus izdzen sātanu ar Dieva “pirkstu” (Lk. 11:20), kas ir Dieva Gars (Mt. 12:28). Lai gan nav skaidras norādes uz to, ka dēmonu apsēsti un eksorcismam pakļauti cilvēki būtu kristīti, ir pamats domāt, ka viņi tika kristīti kopā ar tiem aklajiem, tizlajiem un kurlajiem, kurus Jēzus dziedināja. Sekot Jēzum nozīmēja tapt kristītam. Šeit mēs redzam biblisku precedentu tam, ka eksorcismam ir jānotiek pirms Kristības. Kristība piedod iedzimto grēku, un tikpat svarīgi ir tas, ka tā izdzen sātanu. To, ko Jēzus izdara ar eksorcisma palīdzību (Mk. 1:25), baznīca joprojām dara katrā savas kalpošanas jomā (Mt. 10:1; Mk. 16:16–17; Ap. d. 19:12), bet īpaši Kristībā.

Ir jāpaskaidro tuvāk, ko tieši nozīmē eksorcisms. Bībelē eksorcisms ir domāts tiem, kurus ir apsēduši velni un kuri vairs nevar pār sevi valdīt. Dēmonu apsēstība nenozīmē, ka šie cilvēki katrā ziņā ir pastrādājuši briesmīgākus grēkus nekā pārējie. Apsēstie tiek parādīti nevis kā ļaundari vai noziedznieki, bet kā upuri (Mt. 12:22–32; Ap. d. 16:16–18). Pestišanu grauj sātana spēks, kas izpaužas cilvēka brīvprātīgā piekrišanā (kā to redzam Jūdas gadījumā, Jņ. 13:2, 21–27), neapzinātā sadarbībā (kā notikumā ar Pēteri, Mt. 11:22–32; Lk. 22:31), elkdievībā (piem., Baals, pagānu dievi, 1. Kor. 10:6–22, īpaši 20. pants), stiprā un stūrgalvīgā neticībā (kā jūdiem, kas pretojās Jēzum, Jņ. 8:44) vai neticībā nezināšanas dēļ (kā “nepaklausības bērnos”, Ef. 2:1–2). Šie cilvēki varbūt atrodas sātana pusē, bet, strikti runājot, viņi nav sātana apsēsti. Dažos no minētajiem gadījumiem Jēzus par viņiem apžēlojas (Mt. 9:35–10:1) un viņus ārstē tāpat kā slimos (Mt. 4:24, 12:2–32; Mk. 1:34). Dēmonu apsēstība ir īpaša dvēseles slimība un nevis brīvprātīgs naidīgums pret Dievu. Tie, kas pievienojās sātanam, tika norāti (Pēteris), brīdināti (Pēteris, Jūda) vai nosodīti (Jēzus pretinieki), bet viņi netika pakļauti eksorcismam. Kristības rituālā Jēzus turpina parādīt Savu žēlastību tiem, kas ir nonākuši sātana varā, un atjaunot Dieva valstību sātana nelikumīgi pārvaldītajā teritorijā (Mt. 10:1, 12:22–32). Mēs varētu apšaubīt bērnu morālo nevainīgumu, bet viņi ir grēka un sātana upuri, un mēs piekrītam Luteram, ka eksorcisms iederas Kristības rituālā. Pielikumā savam 1523. gada rituālam Luters māca, ka eksorcisms padara velnu par baznīcas ienaidnieku: “Tādēļ atcerieties, ka *nostāties pret velnu* [atteikšanās] nav joka lieta. Viņš ir jā-

padzen no mazā bērna [eksorcisms], nevis uz visu dzīvi jāapgrūtina bērns ar tik varenu ienaidnieku.”¹⁵ Nākotnē pārstrādājot Kristības rituālu, varētu pārdomāt Luteru eksorcisma, no kura racionālisti atsacījās, atjaunošanu. Sekulārā laikmetā ir nepieciešama ne tikai ticība Dievam, bet arī apzināšanās, ka pasaule joprojām atrodas tumsas valdnieka varā. Protams, mēs nevaram atsāties no sātana saviem spēkiem, bet tikai tāpēc, ka Kristus ar Savu vārdu ir piespiedis viņu bēgt. Vēl viens arguments atjaunot atsacīšanos no sātana Kristības rituālā ir paša Jēzus kristīšana. Savā kristībā Viņš saņem Garu (πνεῦμα θεοῦ καταβαίνειν ὡσεὶ περιστερὰν καὶ ἐρχόμενον ἐπ’ αὐτόν; Mt. 3:16), kas sagatavo Jēzu cīņai ar sātanu (Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνέχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου; Mt. 4:1). Līdzīgi arī mēs savā Kristībā saņemam Garu, kas ne tikai ieņem ļaunā gara vietu, bet apbruņo mūs cīņai ar to. Tāpat kā senajos rituālos, Luteru Kristības rituālā nebija runa par iedzimto grēku un Kristības dabu un iedarbību, kā tas ir mūsu rituālā, lai, oponējot reformātiem, uzsvērtu atdzimšanu Kristībā.

Noteiktos apstākļos ir iespējams saīsināt Kristības rituālu, bet šādi saīsinājumi nekad nenozīmē, ka dažas rituāla sastāvdaļas būtu nesvarīgas vai tām būtu gadījuma raksturs. Astonņpadsmītā gadsimta racionālistu teologi saīsināja Kristības liturģiju, jo viņi vairāk neticēja šo sastāvdaļu nozīmei. Arī saīsinātā formā Kristība atbrīvo no nāves un velna, piedod grēkus, dāvā mūžīgo dzīvi un caur ticību atdzemdina kristīto. Tas nenozīmē, ka visām rituāla daļām ir vienlīdz svarīga nozīme. Ticības apliecība ir daudz svarīgāka nekā sveces pasniegšana vai svaidišana ar sāli vai eļļu, ko Luters bija paturējis 1523. gada rituālā, bet atmeta 1526. gadā.¹⁶ Eļļa norāda uz Gara do-

15 AE, 53: 102. lpp.; autora izcēlums.

16 Luters saglabāja seno paražu saistību ar Kristību, bet viņam pieder arī šie prātīgie vārdi: “Atcerieties arī, ka Kristībā vismazākā nozīme ir tādām ārējām lietām kā pūšana zem acīm, apzīmēšana ar krusta zīmi, sāls likšana mutē, siekalu un māla likšana ausīs un nāsīs, krūšu, plecu un galvas svaidišana ar eļļu, kristīšanas tērpa uzvilšana, degošas sveces likšana rokā un visam pārējam, ko cilvēki ir pievienojuši, lai izpušķotu Kristību. Jo pilnīgi droši, ka Kristību var veikt bez visām šīm lietām, kuras nav tādas, no kādām velns bēgtu. Viņš izsmej pat vēl lielākas lietas par šīm!” (AE, 53: 102. lpp.).

šanu, bet ir skaidri jāsaprot, ka Gars tiek dots Kristības, kas ir trīsvienīgā Dieva darbs, ūdenī.¹⁷

Kristības rituālam ir skaidri jāparāda, ka bērns tiek kristīts, pamatojoties uz viņa paša ticību, nevis uz vecāku ticību (reformāti), baznīcas ticību (Romas katoļi) vai ticību nākotnē (šāds viedoklis pastāv visdažādākajās baznīcās).¹⁸ Mūsu pašreizējie Kristības rituāli

17 Luterā *Kristības kārtība* (1523) ietvēra arī tādus rituālus kā sāls likšanu bērnam mutē; siekalu likšanu labajā ausī, ko pavadīja lasījums no Mk. 7:34: “Efata, tas ir: atveries”; bērna svaidsīšanu ar eļļu, sakot: “Es tevi svaaidu ar šo pestīšanas eļļu Jēzū Kristū, mūsu Kungā” (AE, 53: 95.–103. lpp.). Baltais Kristības tērps un degoša lāpa (jeb svece) netika saglabāti 1526. gada rituālā, bet tika atjaunoti pašreizējā Kristības rituālā (sk. *Lutheran Worship*). Sakarā ar šīm ceremonijām rodas divi jautājumi: vai tās ir praktiskas un ērti veicamas un kāda ir to teoloģiskā nozīme. Daudzas liturģiskas prakses tika iedibinātas praktisku iemeslu dēļ, un vēlāk tām tika doti teoloģiski skaidrojumi. Prakse kristīt kristāmtraulkos, nevis baseinos izveidojās praktisku iemeslu dēļ. Senajā baznīcā pieaugušie, kuri tika kristīti, varēja baseinos ņemt līdzī savus bērnus. Kad vecāki, kas jau bija kristīti, vēlējās kristīt savus bērnus, baseini vairs nebija nepieciešami. Sāls mutē izsaka vēlēšanos, lai šī mute runātu Evaņģēlija gudrību. “Efata” ceremonija, aizskarot ausis ar siekalām, parāda, ka Jēzus Savā kalpošanā ir darbojies ar dažādiem *lidzekļiem* un turpina tā darīt arī Kristībā. Degošās lāpas Luteram norādīja uz līdzību par jaunavām, kas gaida uz Kristus, Debesu Līgavaiņa, atnākšanu (AE, 53: 101. lpp.). Mūsdienu dievkalpojumā šis priekšstats tiek saglabāts, tāpat kā arī svece tiek uzskatīta par simbolu tam, ka kristītais dzīvo Kristus gaismā (*Lutheran Worship*). Ikonoklastiskais (*iconoclastic*) gars, kas vairāk atbilst reformātiem, bieži kavē baznīcu pilnībā lietot tās bagāto simboliku. Tomēr jābrīdina, ka visas šīs ceremonijas nedrīkst atraut no būtiskākās Dieva darbības Kristības ūdenī.

18 Episkopālās baznīcas *Kopējo lūgšanu grāmatā* (*The Book of Common Prayer* (1944)) ir pamanāmas pretrunas. Šajā izdevumā iekļautajā *Katehismā* teikts, ka bērni nevar izpildīt Kristībai nepieciešamās prasības, jo tie nevar nožēlot grēkus un ticēt (581. lpp.). *Trīsdesmit deviņos artikulos* tas formulēts vēl precīzāk. Tomēr šī izdevuma Kristības liturģijā ir teikts, ka bērni tic (turpat, 267.–277. lpp.). Pēc lūgšanas par bērna atdzimšanu Svētajā Garā, kura tiek atkārtota arī attiecībā uz krustvecākiem, seko jautājums: “Vai tu šī bērna vārdā atsakies no velna un visiem viņa darbiem..?” Citi jautājumi, ieskaitot to, vai šis Kristības kandidāts pieņem *Apustuļu ticības aplieciību*, tiek vaicāti pašam bērnam. Lūgšanas dievkalpojuma sākumā un noslēgumā apstiprina, ka šis bērns tic, ir kļuvis par baznīcas locekli un saņēmis Svēto Garu. Vislabāk tas ir pateikts jautājumā no *Kopīgās lūgšanu grāmatas*: “Vai tu šī bērna vārdā atsaki velnam un viņa darbiem, šis pasaules tukšajam greznumam un slavaī ar tās alkatību un grēcīgajām miesas iekārēm, ka tu tām neseko, nedz tās tevi pievelk?” Jaunākajā *Kopīgās lūgšanu grāmatas* izdevumā paturēts jautājums, kas uzdots bērnam, bet vecāku un krustvecāku so-

pieņem, ka kristītais bērns tic un Svētais Gars viņu ir atdzemdinājis, kā to liecina svētība, kas ņemta no Lutera rituāla: “Visuvarenais un mūžīgais Dievs, mūsu Kunga un Pestītāja Jēzus Kristus Tēvs, kas tevi ir atdzemdinājis caur ūdeni un Garu un piedēvis tev visus tavus grēkus, lai tevi stiprina, uztur un pasargā īstenā ticībā uz mūžīgo dzīvību.”¹⁹ Aicinājums draudzei – “apliecināsim mūsu kristīgo ticību, kurā šis bērns tiks kristīts: es ticu uz Dievu Tēvu..”²⁰ – uzsver baznīcas ticības objektivitāti (*fides quae*), bet izvairās no jautājuma, vai pats bērns ir ticīgs. Tādēļ jautājumi ir jāuzdod pašam bērnam un krustvecākiem ir jāatbild uz tiem bērna vietā. Šis jautājums ir svarīgs, jo vienīgi luterāņi konsekventi aizstāv *fides infantium* – zīdaiņu ticību. Bērna nespēja runāt nenorāda uz to, ka viņam nav ticības. Krustvecāku sniegtās atbildes ir *paša bērna* atbildes! Pēc civillikuma vecāki vai, ja nav vecāku, tiesas iecelti aizbildņi darbojas bērna labā; tādējādi krustvecāku izmantošanu, lai apliecinātu bērna ticību, nevajadzētu uzskatīt par pārkāpumu pret bērna brīvo gribu vai kādu neparastu un neētisku praksi. Jēzus mums māca, ka bērni (zīdaiņi) var ticēt un tic, un Viņa vārdos ir vairāk patiesības nekā jebkura pieaugušā cilvēka personīgajā apliecinājumā! Jautājumu uzdošana

lijumā ir redzams, ka Kristības pilnīga iedarbība ir paredzēta nākotnē: “Vai jūs ar savām lūgšanām un padomu palīdzēsiet šim bērnam pilnībā sasniegt kristīgu stāju?” ([Kingsport, TN: Kingsport Press, 1977], 302. lpp.). Šāda izpratne izriet no reformātu tradīcijas uzskatiem par zīdaiņu Kristību. Citā šī izdevuma daļā tiek vēlreiz apstiprināti mūsu pieņēmumi: “Vecāki un krustvecāki.. garantē, ka bērni tiks audzināti baznīcā, lai viņi iepazītu Kristu un varētu Viņam sekot” (“*An Outline of Faith Commonly Called the Catechism*”, 859. lpp.). Tomēr šeit trūkst skaidra atdzimšanas, kas notiek Kristībā, nolieguma.

19 Daži deviņpadsmitā gadsimta luterāņu teologi, kas bija saistīti ar Erlangenē teoloģiju (*Johann Hoeftling, Hans Lassen Martensen, Gottfried Thomasius*), aizstāvēja bērnu atdzimšanu Kristībā, bet apgalvoja, ka viņiem nav ticības. Šī ideja bija balstīta īpatnējā antropoloģijā, pēc kuras Kristība iedarbojās uz kristīto bērnu “garīgo un fizisko dabu”, bet Dieva vārds varēja iedarboties tikai turpmākajā dzīvē uz viņu “garīgo personību”. Tā šie teologi aizstāvēja atdzimšanu Kristībā, nepiedēvējot bērnam ticību. Plašāku diskusiju sk. *Scaer, “Doctrine of Infant Baptism”*, 73.–156. lpp. Arī Pipers līdz ar citiem ir pamanījis šo uzskatu līdzību ar Romas katoļu nostāju.

20 *Zīdaiņu Kristība (ar krustvecākiem)* nodaļā *Svētās Kristības kārtība, The Lutheran Agenda*. 10. lpp.

bērniem un krustvecāku izmantošana liecina, ka nav starpības starp pieaugušo un zīdaiņu Kristību.

Lai izvairītos no iespaida, ka mēs kaut kādā ziņā akceptējam reformātu uzskatu par derību, ka Kristība tikai apstiprina īpašās attiecības, kādas bērnam ir ar Dievu, pateicoties viņa vecākiem, vecākus nevajadzētu mudināt kļūt par krustvecākiem pašiem saviem bērniem. Bērni netiek kristīti, pamatojoties uz citu ticību, *fides aliena*, vai tā būtu ticīgu vecāku ticība, *fides parentium*, vietējās draudzes vai visas baznīcas ticība, *una sancta*.²¹ Attaisnošana vienmēr notiek tikai ar kristīta cilvēka ticības palīdzību, bet mēs apgalvojam, ka Kristība ir tā, kas pestī. Nav šķirami šie divi Lutera izteikumi: “Ja ticības nav un tā netiek piešķirta Kristībā, tā mums neko nedos,”²² un: “Arī Kristība ir Dieva darbs, nevis cilvēku izdomāta, bet Dieva pavēlēta un Evaņģēlijā apliecināta.”²³ Ja kristīsim tikai to vecāku bērnus, kuri mūs var pārliecināt, ka viņi ir patiesi ticīgie, tad mums būs uzlikta briesmīga nasta – noteikt šo vecāku ticības (*fides parentium*) dabu, kvalitāti un raksturu.²⁴ Tos, kuri nav formāli saistīti ar baznīcu, nevajadzētu atrunāt kristīt bērnus.

Iepriekš teiktais nenozīmē, ka citu ticība (*fides aliena*, *fides parentium*) Kristībā ir nenozīmīga. Luters uzskata, ka baznīcas ticība (kam gan vēl ir ticība?) ved mūsu un citu bērnus pie Kristības. Šī ticība palīdz, bet neieņem bērna ticības vietu. Baznīcas ticība nav aizstājoša ticība (vāciski – *stellvertretender Glaube*), kas aizvietotu bēr-

21 Romas katoļu teoloģijā bērns tiek kristīts, pamatojoties uz ticīgo kopienas ticību un nevis uz vecāku ticību. Sk. Kurt Stasiak, *Return to Grace* (Collegville, MN: Liturgical Press, 1996), 22.–23. lpp. Obermans kļūdījās, apgalvojot, ka, pēc Lutera, bērni tiek kristīti, pateicoties citu cilvēku aizvietojošajai ticībai (*Luther*, 230. lpp.); Luters uzskatīja, ka baznīcas ticība, īpaši krustvecāku ticība, ir viens no faktoriem, kas palīdz bērnam iegūt pašam savu ticību. Pārskatam par Lutera rakstiem no 1517. līdz 1520. gadam, kur viņš izklāsta savus domas šajā jautājumā, sk. Brinkel, *Die Lehre Luthers von der fides infantium*, 24.–36. lpp.

22 *AE*, 36: 59. lpp.

23 *AE*, 40: 239. lpp.

24 Sk. Spinks, “*Luther’s Timely Theology*”, 41. lpp. Spinkss ir nobažījies par vecāku pienākumu uzspiešanu Kristības liturģijās: “Vecāki ieņem aktīvu lomu savu bērnu attaisnošanā. Šķiet, ka pie mums bez uzaicinājuma ir ielauzusies Cvinglija mācība par ticības taisnību, kura pamatota pienākumā un apzīmogota ar Garu un kurā Kristība ir tikai eklesiāla zīme” (turpat).

na ticību.²⁵ Patiesībā baznīca lūdz, lai Dievs šim bērnam dotu ticību. Luters pat norāda, ka daudzi cilvēki, kas bērnībā kristīti, novēršas no ticības tādēļ, ka krustvecāki savā cīņā pret velnu nav pietiekami lūguši par viņiem.²⁶ Kristība un baznīcas lūgšanas abas ir atdzimšanas iemesls, bet dažādās nozīmēs. Pat pirms dzimšanas bērns tiek veltīts Dievam, pateicoties baznīcas lūgšanām, – šis jautājums tika apskatīts nodaļā par nekristīto bērnu pestīšanu.

Kristības rituālā (*Lutheran Worship*) vecākiem un draudzei ir jāpievienojas krustvecākiem, atbildot uz jautājumiem par atteikšanu sātanam un ticības apliecināšanu: “Tā kā šis bērns nevar atbildēt *pats*, mēs visi kopā ar krustvecākiem un vecākiem uzticami runājam *viņa* vietā, apliecinot grēku piedošanu un piedzimšanu ticības dzīvei, kuru Dievs, mūsu Tēvs, sniedz Kristībā un caur Kristību.”²⁷ Dažiem šādi vārdi varētu šķist dīvaini. *The Lutheran Agenda* (195-) rituālā ir precīzi formulēti bērnam uzdotie jautājumi, bet tās vājā vieta ir apgalvojums, ka šie jautājumi “norāda uz to, ko Dievs Kristībā un ar Kristību dara *viņā*”. Šie jautājumi ne tikai norāda uz Dieva aktivitāti Kristībā, bet kopā ar Luteru mēs apgalvojam, ka pats bērns piedalās rituālā un atbild uz jautājumiem. Gan 1523., gan 1526. gada rituālā ir šādas rindas: “Tad priesterim jāliek bērnam *caur krustvecākiem* at-sacīties no velna un sacīt..”²⁸ Atbildes, kuras sniedz krustvecāki bērna vietā, nav vairāk simboliskas kā jautājumi par ticības apliecību.²⁹ Ar ticības apliecību, tāpat kā ar visu Kristības rituālu, Dievs rada un apstiprina ticību!

Luterāņu dievkalpojuma (*Lutheran Worship*) rituālā problemātiska ir arī prakse, kurā vecāki pievienojas draudzei un krustvecākiem, atbildot uz jautājumiem. Reformātu baznīcās bieži netiek pieaicināti krustvecāki, bet uz Kristību bērnu ved vecāki. Šī prakse

25 Brinkel, *Die Lehre Luthers von der fides infantium*, 85.–88. lpp.

26 “Un es pieņemu, ka cilvēki pēc Kristības novēršas no ticības, jo mēs pret viņiem esam bijuši tik auksti un bezrūpīgi; viņu Kristībā mūsu lūgšanām trūkst dedzības” (AE, 53: 102. lpp.).

27 *Lutheran Worship*, 201. lpp.

28 AE, 53: 99, 108. lpp.

29 Ja, atbildot uz jautājumiem, arī draudze skaļi skaita ticības apliecību, tad nav iemesla to atkārtot vēlreiz dievkalpojumā. Atkārtošana neatbrīvos baznīcu no slēptiem ariāņiem.

atspoguļo uzskatu, ka, pateicoties vecākiem, šis bērns ir *pilnvarots* saņemt pestīšanu. Vecākiem luterāņu rituālos tradicionāli nav liturģiskas lomas. Šajos rituālos vecāki pat nav pieminēti. *Lutheran Worship* rituāla vispārējais aicinājums visiem klātesošajiem atbildēt uz jautājumiem atvieglo mācītāja darbu, jo viņam nav jāpieprasa, lai tie, kas grib bērnu kristīt, būtu luterāņi. Šajā ziņā šis rituāls ir noderīgs. Lai gan ir vēlams, lai krustvecāki, kuri nes bērnu pie kristāmtrauka, būtu luterāņi, tomēr mācītājs nevar kavēt bērna Kristību, kamēr tiks izpildītas šīs prasības. Nav nepieciešamības atgādināt, ka tie, kas ir izvēlēti par krustvecākiem, diez vai var izpildīt tradicionālo krusvecāku funkciju, skaidri formulējot bērna ticību. Tur, kur nebija krustvecāku, *Luterāņu agenda* (*The Lutheran Agenda*, 195-) piedāvāja citu dievkalpojuma kārtību, kurā šie jautājumi vienkārši nebija iekļauti. Kā jau esam teikuši, ir nožēlojami, ka trūkst bērnam uzdoto jautājumu Kristību liturģijā, īpaši mūsu nostājas par *fides infantium* dēļ. Lai neradītu iespaidu, ka piedzimšana no kristīgiem vecākiem garantē pestīšanu, vecākiem parasti nevajadzētu būt arī par krustvecākiem. Tādēļ rindkopa, kurā ir runa par vecāku “uzticīgu runāšanu” sava bērna vietā, ir tikpat problemātiska kā nepiemērotu krustvecāku klātbūtne. Katrs mācītājs ir saskāries ar gadījumiem, kad vecvecāki pieprasa savu mazbērnu kristīšanu. Tas nozīmē, ka vecāki, kuri ir klāt savu bērnu Kristībā, tomēr var būt nepārprotami noskaņoti pret to. Par šādiem vecākiem nevar teikt, ka viņi “uzticīgi runātu” sava bērna vietā. Varbūt būtu labāk, ja draudze atbildētu uz Kristībā uzdotajiem jautājumiem tikai tajā gadījumā, ja ne vecāki, ne tie, kas pienes bērnu pie kristāmtrauka, nav luterāņi. Vairumā gadījumu tieši vecvecāki vai citi draugi un radnieki, kas ir vēlējušies kristīt bērnu, būtu piemēroti atbildēt uz jautājumiem. Ne katram bērnam ir nepieciešami krustvecāki, kas atbild viņa vietā. Pat piecus vai sešus gadus vecs bērns var viegli atbildēt “jā” uz jautājumu, vai viņš atsakās no sātana un piekrīt *Apustuļu ticības apliecībai*. Bērnam nav jāpārmet, ja viņš šo apliecību neizsaka pietiekami skaidri.

Pašreizējo agendu Kristības rituālos ir arī kāda apšaubāma daļa. Tās ir saistības, kuras vecvecāki un krustvecāki uzņemas pirms Kristības. Pirmkārt, kā jau paskaidrots iepriekš, šī daļa liek nepareizi nošķirt zīdaiņu Kristības rituālu no pieaugušo rituāla. Daži vi-

duslaiku rituāli mudināja krustvecākus mācīt bērniem *Tēvreizi* un ticības apliecību, bet agrīnie reformātu rituāli gāja vēl tālāk un pieprasīja apsolījumus, ka bērniem ir jāmaca kristīgās dzīves kārtība, disciplīna un dievbijība. Solījumu pieprasīšana no krustvecākiem rada iespaidu, ka ir jābūt kādiem priekšnosacījumiem, lai zīdaiņus varētu kristīt. Tādējādi varētu šķist, ka šis sakraments ir divpusēja vienošanās, kas atbilstu Kalvina derības teoloģijai, bet Luterā teoloģijā šāda ideja būtu sveša.³⁰ Protams, Kristība ir derība, bet tā ir *vienpusēja* derība, kuru Dievs slēdz ar mums, nevis *divpusēja* vienošanās, kuru mēs slēdzam ar Dievu un kurā žēlastība ir atkarīga no atbilstības noteiktiem priekšnosacījumiem.³¹ Šādas pamācības vairāk iederētos pēc Kristības rituāla, lai gan nekas netiktu zaudēts, ja tās vispār tiktu atmestas.³²

Luterāņu baznīcas varētu apsvērt Luterā 1526. gada rituāla atjaunošanu, kurš ir ne tikai īsāks, bet arī mazāk pamācošs nekā pašreiz lietotie rituāli.³³ Pretēji 1523. gada rituālam tas neprasa apsolījumu no krustvecākiem, bet tajā iekļauti divi eksorcismi. Arī jautājumi par ticības apliecību ir daudz īsāki.

Ticīgo (baznīcas) konfesionālā jeb apliecinošā dzīve ir atvasināta no viņu Kristības. Ticības apliecība un Kristība sader kopā, jo ticības apliecība izsaka ticību, kura saņem Kristību un kuru Kristība rada. No visām kristiešu baznīcām luterāņu baznīcu raksturo īpaša paklausība un uzticība ticības apliecībām, no kurām *Apustuļu ticī-*

30 Spinks, "Luther's Timely Theology", 27. lpp.

31 Plašāku diskusiju par Kristību kā "līgumu" sk. turpat, 23.–28. lpp.

32 Turpat, 42. lpp.

33 Par Luterā Kristības rituālu Spinkss saka: "Luteram netrūka vajadzīgo zināšanu. Viņš apzinājās pamācības, katehēzes, skološanas un vecāku sniegtās aprūpes nozīmīgumu. Bet tie ir pastorāli jautājumi, kuri ir saistīti ar ilgāku laika periodu. Turpretim Kristība nav cilvēku ceremonija, kas veltīta eklesijām pastorālajam darbam. Kristība ir norise, kurā Dievs ir izvēlējis attaisnot cilvēku un pasludināt, ka grēks vairs nav pieskaitāms par pārkāpumu. Tā ir ar Dieva žēlastību iegūtās nepelnītās attaisnošanas redzama zīme. *Šī nav norise, kurā slēdz vienošanos vai līgumus ar Dievu.* Tā ir norise, kurā bēg no velna un nodod sevi Dieva žēlastībai, uzticoties, ka Dievs būs uzticams un šajā pašā brīdī šīs ceremonijas laikā dāvās pestīšanu. Ticība ir vienkārši uzticēšanās, tāpat kā sievietei, kura pieskārs Jēzus drēbēm. Tā ir uzticēšanās tam, ka šeit kaut kādā veidā, *pat ja tas nav pilnīgi saprotams, šis par cilvēku kļuvis Dievs var pestīt*" (turpat, 41. lpp.; autora izcēlums).

bas *apliecība* ir fundamentālākā un būtiskākā. Būt par ticību apliecināšanu jeb konfesionālu baznīcu nozīmē būt par sakramentālu baznīcu, jo ticības apliecināšanas pirmsākumi meklējami senākajos Kristības rituālos.³⁴ Atkārtota ticības apliecināšanas skaitīšana Kristībā un pēc tam Svētajā Vakarēdienā nav nepieciešama un neko nepapildina. Otrreizēja skaitīšana varētu novērst uzmanību no ticības apliecināšanas lomas Kristībā.

Lutheran Worship 1982. gada rituāls noslēdzas, kad draudze kristītajam saka: “Mēs tevi aicinām mūsu Kunga ģimenē. Mēs tevi pieņemam kā Kristus miesas locekli, Debesu Tēva bērnu, lai tu kopā ar mums strādātu Viņa valstībā.”³⁵ Šādam izteiksmes veidam trūkst skaistuma un cienīguma, un to varētu saglabāt kā paziņojumu pēc dievkalpojuma. Šis izteikums ir arī teoloģiski problemātisks. Uzņemšanu baznīcā veic Kristus caur Svēto Garu Kristībā un nevis viens vai visi draudzes locekļi. Kristītā aicināšana “kopā ar mums strādāt Viņa valstībā” novēršas no Luterā idejas, ka Kristība ir tikai žēlastība.³⁶ Būtu grūti atrast šai frāzei liturģisku precedentu. Pēc Kristības Luterā tekstā sekoja svētība, kas ir saglabājusies arī mūsu agendā. Tā ietver pateicību Dievam par atdzimšanu (citēta iepriekš) un beidzas ar vārdiem: “Miers ar tevi. Āmen.”

Dogmatikas grāmatā nav iespējams apskatīt katru liturģijas detaļu, tomēr ir jāpiemin jautājums par klātesošo ļaužu atrašanos pie kristāmtrauka rituāla laikā. Visā Kristības rituāla laikā kandidātiem, mācītājiem, mācītāju palīgiem, krustvecākiem un vecākiem jāstāv ap kristāmtrauku un nevis ap altāri, jo šajā notikumā ir klāt un darbojas Dievs. Pagriešanās pret altāri un muguras pagriešana

34 Diskusiju par šo jautājumu sk. Kelly, *Early Christian Creeds*, īpaši 30.–61. lpp. *Apustuļu ticības apliecināšana* ir *Nīkajas* un *Atanāsija ticības apliecināšanu* pamatā. Tā ir viena no sešām *Mazā katehisma* un viena no piecām *Lielā katehisma* daļām. Tā ir īpaši pieminēta *Šmalkaldes artikulos*, *Epitomē* un *Konkordijas formulā*. Konfesionāla baznīca pēc definīcijas ir sakramentāla baznīca, jo tās ticības fundamentālās nostādnes ir radušās un tiek apliecinātas Kristībā.

35 *Lutheran Worship*, 204. lpp.

36 Spinkss raksta, ka “jau 1524. gadā Ozianders izdeva Luterā Kristības rituāla variantu, kuram viņš pievienoja arī pamācības pirms Kristības. Šo rituālu 1533. gadā viņš nomainīja ar Luterā Kristības rituālu, jo, iespējams, viņš saprata, ka pat pamācība piešķir liturģisku izteiksmi *pactum* teoloģijai un tādējādi mazina žēlastības nozīmi” (*Luther's Timely Theology*, 42. lpp.).

kristāmtraukam jebkuras rituāla daļas laikā, *ieskaitot lūgšanas*, var radīt nepareizu iespaidu, ka Dievs nav klāt Kristības ūdenī un ka šis sakraments ir mazāk vērtīgs nekā Svētais Vakarēdiens. Tādēļ arī Lutērs uzskata, ka Kristības, tāpat kā Svētā Vakarēdiena, laikā ir piemēroti mesties ceļos. Katru Kristību Lutērs uzskatīja par Jēzus kristības, kurā ir klātesošs trīsvienīgais Dievs, atkārtotānu. Svētās Trīsvienības parādīšanās un klātbūtne Jēzus kristībā atkārtojas arī katra atsevišķa kristieša Kristībā. *In Baptismo sonat vox Trinitatis.*³⁷

37 Pārdomāsim arī šos reformatora vārdus: “Tādēļ ir labi, ka Altāra sakraments tiek pagodināts ar ceļu locīšanu; jo šeit ir Kunga patiesā miesa un asinis, kā arī Svētā Gara klātbūtne un Dieva vārda apsoliņums, kas ir jāklausa ar godbijību. Jo šeit darbojas Dievs un Sevi parāda Kungs. Mozus to dažreiz sauc par Dieva vaigu. Ar to viņš domā, ka Dievs ir klāt un man parādās. Šeit man noteikti pienākas celties un mesties ceļos. Un tā Dieva vaiga parādīšanās, ko mēs piedzīvojam, ir vienlīdzīga ar, jā, pat pārāka par visu, kas parādās Mozus likumā. Kad es tuvojos Kristībai, man noteikti ir jāsecina, ka šeit netiek darīts nekas cilvēcisks. Bet ūdens ir aizsegs jeb līdzeklis. Tāds pats ir arī Dieva vārds, ar kuru ir aizsegts Dievs. Aiz Eiharistijas, Kristības, Dieva vārda stāv mūsu Kungs Dievs, un tas viss ir Dieva seja, caur kuru Viņš ar mums runā un darbojas ar katru atsevišķi. Viņš mani kristī; Viņš piedod manus grēkus un dod Savu miesu un asinis ar mācītāja roku un muti. *Jo Kristībā Dievs dod pestīšanu. Šajos līdzekļos izpaužas Dieva klātbūtne, forma un epifānija. Tādēļ mēs darām pareizi, ja mēs noliecamies un pagodinām Dievu, kad Viņš ar mums runā. Ja mēs to nedarām ar savu ķermeni, tad mums vismaz tas jādara ar visu savu sirdi.* Un Kristībā, protams, mūsu acīm un sirdij jābūt pievērstām notikumiem pie Jordānas, kur no debesīm ir dzirdama Tēva balss, ir redzama Jēzus miesa un Svētais Gars parādās baloža veidā. Tāpat notiek arī mūsu Kristībā.”

KRISTĪBA UN KATEHĒZE

Līdz ar zīdaiņu Kristības visbiežāk praktizēto veidu visbeidzot ir jāpievērš uzmanība arī šī sakramenta attiecībām ar katehēzi jeb kristīgās doktrīnas mācīšanu. Pēdējos gados gan luterāņi, gan Romas katoļi ir pievērsuši uzmanību katehēzes, kas tagad visbiežāk seko Kristībai, nozīmīgajai lomai.¹ Daži Romas katoļu teologi ir izteikuši pieņēmumu, ka katehēzes nepieciešamība liek domāt, ka pieaugušo Kristība ir norma, no kuras ir atvasināta zīdaiņu Kristība (lai gan arī tā ir pieņemama prakse).² Luterāņu diskusiju par Kristību lielā mērā ir veidojusi zīdaiņu Kristības prakse, kas ir mantota no senās baznīcas, kā arī vēlāk reformācijas laika konflikts ar anabaptistiem. Mūsdienās zīdaiņu Kristība ir visplašāk praktizētais un, kā mēs centāties pierādīt, vispareizākais šī sakramenta veids. Kristība atbilst apgraizīšanai, jo abi rituāli jeb sakramenti tagad visbiežāk saistās ar bērniem. Lai gan apgraizīšana tika dota kā derības zīme gados vecajam Ābrahāmam, tā kļuva un palika galvenokārt kā rituāls tikko dzimušiem zēniem. Ir tikuši apgraizīti arī pieauguši vīrieši, bet vairumā gadījumu apgraizīšana notika agrā bērnībā. Mums nevajadzētu arī palaist garām faktu, ka Jaunajā Derībā vispirms tika kristīti pieaugušie un tad bērni, kas līdzdalīja viņu ticību un tādējādi tika kristīti kopā ar viņiem. Nav brīnums, ka Jaunajā Derībā katehēze notika pirms pieaugušo Kristības. Tomēr baznīcās, kas praktizē zīdaiņu Kristību, katehēze seko Kristībai. Šim jautājumam ir jāpievērš īpaša uzmanība.

Jaunajā Derībā nevar atrast pamatojumu dažu mūsdienu protestantu baznīcu praksei – tajās vienīgais Kristības priekšnoteikums ir vāji definēta ticības apliecināšana, jo apustuliskajā baznīcā, lai saņemtu Kristību, bija vajadzīga pilnībā izveidojusies ticība. Šai ticībai nav nekā kopīga ar to, ko mūsdienās sauc par izšķiršanos par Kristu, kas bieži notiek emocionāla stresa vai acīmredzama spiediena rezul-

1 Stasiak, *Return to Grace*, 37.–42. lpp.

2 Aidan Kavanagh, *The Shape of Baptism* (New York: Pueblo, 1978), 105.–108. lpp.

tātā bez iepriekšējām zināšanām par kristīgo mācību. Kopā ar apliecību, ka krustāsistais un augšāmceltais Jēzus ir Kungs jeb Kristus, bija nepieciešama grēku nožēla, kas kristiešu Kristībā ir pārņemta no Jāņa kristības. Jūdiem, kas saņēma Kristību, jau bija iepriekšējās zināšanas par apsolīto Mesiju, un tādējādi viņi jau zināja kristīgās doktrīnas pamatus. Šīs zināšanas tika papildinātas, pieņemot Jēzus apgalvoto, ka ar krustāsišanas un augšāmcelšanās palīdzību Viņš piepildīja Veco Derību, un parādot, ka Viņš ir Kristus, Dieva Dēls (Lk. 24:44). Viņš Sevī ietilpināja tādas Vecās Derības institūcijas kā templi, priesteru, praviešu un ķēniņa amatu (Mt. 12:5, 41–42). Jēzū Israēls sasniedza pilnību. Pirmo jūdu kristiešu ticību Jēzum kā visas Vecās Derības piepildījumam nebūtu aplami nosaukt par “tūlītēju atzīšanu”. Vairāki Jaunās Derības cilvēki zināja, ko nozīmē Kristus, pirms viņi to saistīja ar Jēzu. Spilgts piemērs tam ir Sīmeons (Lk. 2:26). No Mateja evaņģēlija ir secināms, ka Jēzus ienaidnieki identificēja viņu kā Kristu, bet par spīti daudzajām liecībām Viņam neticēja (Mt. 12:21, 31–32, 28:11–15). Arī Sv. Pāvils, pirms kļuva par kristieti, kā viņš to pats atzina, labi pārzināja Veco Derību. Kā baznīcas vajātājs viņš bija pilnīgi iepazinis to, ko viņš uzskatīja par herēzi un ko viņš Dieva vārdā taisījis ar vajāšanu palīdzību izskaust (Fil. 3:5–6).

Stefana sprediķis ir piemērs tam, kā agrīno kristiešu sludināšanā izpaudās katehēze, kas pamatojas Israēla ticībā. Sludinot par Jēzus nāvi, Stefans pārstāstīja piecas Mozus grāmatas. Līdzīgi arī apustulis Pāvils pēc atgriešanās sludināja, ka Jēzus ir Kristus (Ap. d. 9:22).³ Iespējams, ka Pētera pirmie sprediķi jūdiem Apustuļu

3 Lai sagatavotu bērnus konfirmācijai, luterāņu baznīcā katehēzes kurss tradicionāli ilga divus gadus vai vairāk. Pieaugušo sagatavošana Kristībai vai konfirmācijai prasīja tikai vairākus mēnešus. Var šķist, ka Jaunās Derības piemēri, kur cilvēki tiek kristīti tūlīt pēc sprediķa dzirdēšanas, nesaskan ar senās baznīcas, tradicionālo un mūsdienu luterāņu praksi. Šajā sakarā Pāvilu var salīdzināt ar Luteru. Luters bija pamatīgi iepazinis ar Bībelē atrodamajiem faktiem jau pirms viņa plaši pazīstamās “torņa pieredzes”. Attaisnošana ticībā viņam bija atslēga, lai saprastu Bībeles sniegtās zināšanas. Tas pats attiecas arī uz citiem reformatoriem, kuri bija izglītoti teoloģijā, pirms viņi pieņēma Luteru reformāciju. Tā arī Pāvilam Jēzus parādīšanās uz Damaskas ceļa ļāva ieraudzīt pareizā perspektīvā to, ko Pāvils jau zināja par Veco Derību un Jēzu. Tādēļ viņš tūlīt tika kristīts (Ap. d. 9:18).

darbos ir saīsinātas katehēzes, kurās viņš parāda, ka Jēzus ir Kristus (Ap. d. 2:14–41, 3:12–26, 5:42). Pēc šādas īsas katehēzes pirmie ticībā atgrieztie klausītāji tika kristīti (ἐβαπτίσθησαν). Tad viņi nonāca baznīcas dievkalpojumā, kura centrā bija *didahe* (τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων; katehētiski sprediķi), un pēc tam saņēma Svēto Vakarēdienu, kas tika saukts par maizes laušanu (τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου).⁴ Filipa mācītais etiopiešu einuhs ir vēl viena liecība par to, kā katehēze ved pie Kristības (Ap. d. 8:26–39).

No šīm perikopēm ir redzams, ka Veco Derību, kura kalpoja par katehēzi Israēlam, šim pašam mērķim turpināja lietot arī agrīnā baznīca. Dažviet apustuliskajā baznīcā papildu katehēze jeb ticīgo apmācība, iespējams, nebūs bijusi daudz ilgāka par dažām stundām, pēc kurām tūlīt sekoja Kristība. Ir gluži ticams, ka Mateja evaņģēlijs ir senākā jūdiem domātā katehēzes forma, kurā Jēzus dzīve un nāve tiek parādīta atbilstoši Vecās Derības notikumiem un personām. Lūkas evaņģēlijs varētu būt bijis domāts jūdiem diasporā, kā arī pagāniem.⁴ Luterāņu nostāja, ka Dieva vārds un sakraments sader kopā, saglabā agrīnās baznīcas uzskatus, ka katehēze ved pie Kristības, kur katehūmens satiek Kristu Viņa nāvē un augšāmcelšanā.

Jaunās Derības laika baznīcās, kurās pārsvarā bija pagānu izcelsmes kristieši (tādi, kas gandrīz neko nezināja par Veco Derību), katehētiskās apmācības periods varēja ilgt vairākus gadus. Grieķu filozofijas un pagānu ideju ietekmes dēļ Sv. Pāvils noteiktās draudzēs, piemēram, Korintā un Efezā, varētu būt uzkavējies ilgāk, lai sagatavotu kristiešus Kristībai. Pirmo pagānu kristiešu katehēzei visbiežāk bija jābūt stingrai, jo dažiem pat monoteisms bija svešs.⁵ Problēmas,

4 Plašāku diskusiju par Mateja un Lūkas evaņģēlijiem kā katehēzēm sk. *Arthur A. Just, Jr., Luke 1:1–9:50, Concordia Commentary* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1997), 13.–116. lpp. Džasts raksta: “Mateja uzsvērtā semitiskā perspektīva rāda, ka klausītājs ir pazīstams ar Veco Derību, jūdu paražām un ticējumiem. Tādēļ Mateja evaņģēlijs, iespējams, neapmierināja arvien pieaugošo pagānu izcelsmes auditoriju, kas kļuva par ietekmīgu spēku baznīcā” (turpat, 15. lpp.).

5 Apustuļu darbi sniedz ļoti saīsinātas apustuļu sprediķu versijas, kas bija nesalīdzināmi garākas par mūsdienas svētdienas rītu divdesmit minūšu ilgajiem sprediķiem. Attiecībā uz Pāvila sprediķu garumu atcerēsimies Ap. d. 20:9, kur aizmigušais Eutihs izkrit pa logu. Apustuliskajā laikā daži varēja tikt kristīti pēc diezgan īsas katehēzes, bet citiem bija nepieciešama ilgstoša apmācība. Varētu atzīmēt Pāvila pusotru gadu ilgo uzturēšanos Korintā (Ap. d. 18:11) un divus gadus

par kurām Pāvils runā savās vēstulēs, bieži ir saistītas ar kristīgās ticības, kas bija sajaukusies ar pagānu idejām un paražām, sagrozīšanu. Lai gan šķiet, ka šo vēstuļu saņēmēji bija kristīti, Pāvils viņiem sniedz papildu katehēzi, lai izlabotu viņu kļūdainos uzskatus.

Luterāņiem katehētiskā tradīcija, kas aizsākās Jaunajā Derībā, savu klasisko formulējumu iegūst *Mazajā katehismā*. Katehisma mācīšanai ir jābūt tieši saistītai ar Kristību, novedot ticīgos līdz Kristībai un apstiprinot ticību, kas dota Kristībā.⁶ Luterā *Mazais katehisms* seko apustuliskajam modelim, proti, ka pēc grēku nožēlas (desmit baušļi) Evaņģēlijs (*Apustuļu ticības apliecība*) dāvā ticību. Tad katehūmenam tiek mācīta *Tēvreize* un viņš tiek kristīts, kas ļauj piedalīties Svētajā Vakarēdienā. Ja katehēze netiek saprasta sakramentālā kontekstā, ticība var tikt apdraudēta, to saprotot tikai intelektuāli.

Arī mūsdienu kristietību ne mazāk kā agrīno baznīcu ielenc dažādas filozofijas, kas apdraud patieso ticību. Tāpat kā antīkajā pasaulē, dažiem Kristības kandidātiem nav nekādu priekšzināšanu par kristīgo ticību. Turpretī citu kandidātu ticība var būt jau daudz vairāk nobriedusi. Tiem, kas kristīti kā bērni, formālā katehēze seko pēc Kristības. Tā nav pēcapustuliskā laika Jaunās Derības prakses sagrozīšana, bet šeit tiek turpināta Vecās Derības prakse, kurā zēniem tika mācīta Pashā svētku nozīme pēc tam, kad viņi ar apgrāzīšanas palīdzību bija iekļauti Israēla kopienā (2. Moz. 12:25–27). Arī meitenes tika iekļautas ticīgo kopienā, lai gan no viņām netika prasīts atsevišķs iniciācijas rituāls. Tā kā apustuliskajā baznīcā jau notika zīdaiņu Kristība, kā mēs to esam parādījuši, kristītie bērni saņēma katehēzi, kuru viņu vecāki bija apguvuši pirms savām kris-

Efezā (Ap. d. 19:10); tas varētu norādīt uz to, ka pagāniem, kuriem nebija zināšanu par Veco Derību, apmācības laiks varēja būt ilgāks. Ap. d. 18:11 lietotā valoda norāda uz to, ka apustulis mācīja *didahi* (διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ).

6 Katehisma atdzimšanu Misūri sinodes luterāņu baznīcā iezīmē šīs baznīcas prezidenta Dr. A. L. Berija (*Dr. A. L. Berry*) publikācija *Catechesis in the Lutheran Congregation* (St. Louis: The Office of the President of The Lutheran Church – Missouri Synod, 1996). Līdz ar diskusiju par katehēzes lomu mūsdienu baznīcā šeit ir sniegts pārskats par katehēzes vēsturisko attīstību no Vecās Derības laikiem, tad Jaunajā Derībā un agrīnajā baznīcā līdz reformācijas laikam.

tībām. Noteikti panti Pāvila vēstulēs ir veltīti bērniem kā kristīgās kopienas locekļiem.⁷

Priekšstats par katehēzi un Kristību kā nedalāmu vienību ir radījis arī problēmas. Praktizējošu kristiešu bērni daudz ticamāk saņems katehēzi nekā tie, kuru vecāki ir nomināli baznīcas locekļi vai nav pat tādi. Šī atšķirība ir novedusi pie tā, ka daži mācītāji atsakās kristīt bērnus, kurus kristīt ir atveduši vecvecāki vai citi radnieki un nevis paši vecāki. Viens no iebildumiem, ar kuriem šādos gadījumos attaisnojas, ir tāds, ka ticībai, kas tiek dota Kristībā, nebūs iespējas pieaugt. Tie, kas šādi pamato savu atteikumu, pareizi saredz Kristību un katehēzi kā vienu vienību, bet nesaprot, ka Kristība pilnībā ir Dieva darbs. Ja Kristības iedarbība būtu atkarīga no tā, vai sekos katehēze, tad nebūtu nepieciešamas ārkārtas kristības. Kristīšana vai katehēzes mācīšana nenozīmē, ka viena nevarētu vai tai nevajadzētu būt bez otras, kas sekotu, cik ātri vien iespējams. Mēs šeit neapskatīsim jautājumu, vai var kristīt tos, kas klaji nīrgājas par Kristību; to nevar darīt. Katehēzes iespējamība nākotnē nedrīkst būt par kritēriju, izvēloties, kurus bērnus kristīt. Dāvanu, kuru bērns iegūst savā Kristībā, nenosaka solījums nākotnē saņemt katehēzi vai bērna vecāku ticību. Ja šāds mācītājs gribētu būt konsekvents, viņam vajadzētu katehizēt tikai tos pieaugušos, kuri varētu pierādīt, ka viņi pabeigs apmācības kursu un tiks kristīti.

Protams, ka Raksti (Mt. 13:20–22) un mūsu pašu pieredze māca ko citu. Nav nekādas drošības, ka visi pieaugušie katehūmeni pabeigs katehēzi, tiks kristīti un ka viņi paliks ticīgi arī pēc Kristības. Tomēr neviens mācītājs neatteiks kristīgo mācību nevienam pieaugušajam kandidātam, lai cik neieinteresēts arī šis kandidāts šķistu. Ja kurss netiek pabeigts un Kristība nenotiek, tas nenozīmē, ka katehēze, kas nav nekas cits kā pasludinātais Dieva vārds, būtu viņiem jāliedz vai ka tā būtu pilnīgi neiedarbīga. Līdzība par sējēju nozīmē, ka nav nekādas garantijas, ka ikviens sludinātais Dieva vārds sniegs pozitīvus rezultātus (Mt. 13:1–23). No otras puses, vairums mācītāju zina gadījumus, kad bērni, kurus uz Kristību nav atveduši viņu

7 Piem., Kol. 3:20: “Bērni, klausait saviem vecākiem visās lietās, jo tas patīk Tam Kungam”; un Tit. 1:6: “Tiem jābūt nevainojamiem vienas sievas vīriem, kam bērni ticīgi, nevis palaidņi vai nepaklausīgi.”

vecāki, vēlāk savus vecākus ir atveduši uz baznīcu. Kristība ir pašpietiekams Dieva vārds, un, lai gan tas ir nepieciešami saistīts ar katehēzi, tā iedarbība nav atkarīga no katehēzes. Atcerēsimies, ka Jēzus nesvētīja bērnus ar nosacījumu, lai vecāki garantētu viņu katehēzi vēlāk. Tāpat kā citiem, kas dzirdēja Jēzu, arī šo bērnu vecākiem visticamāk nebija pareiza priekšstata par Viņa personu un misiju. Lai gan ir ticams, ka tieši vecāki pieveda bērnus pie Jēzus, par to sīkāk nav paskaidrots. Ņemot vērā antīkās pasaules saimes struktūru, ir vienlīdz iespējams, ka dažus bērnus atveda viņu radnieki vai citi saimes locekļi. Nedrīkst apgalvot, ka Jēzus svētība bērniem nav saistāma ar Kristību. Ir skaidrs, ka Jēzus svētība bērniem ir tikpat iedarbīga kā Viņa iedarbība uz bērniem caur Kristību.⁸

8 Karla Brinkeļa *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe* daļēji radās, atbildot uz jautājumu par Kristības lomu saistībā ar baznīcas katehētisko darbu. Baznīcām, kas praktizē zīdaiņu Kristību, ir jābūt principam, pēc kura vēlāk tiek mācīta ticības mācība. Reformātiem un Romas katoļiem šis jautājums ir mazāk problemātisks, jo viņi nepiekrīt luterāņu uzskatam, ka bērniem jau Kristībā ir ticība. Reformātiem zīdaiņu ticība ir tikai kā simbols cerībai, ka bērns nākotnē varētu ticēt un tiktu iekļauts izredzēto skaitā. Viņiem Kristība nav fundamentāli sakramentāla tajā nozīmē, ka Dievs sniegtu pestīšanu paša rituāla laikā. Šleiermehers, kurš labprāt būtu atmetis zīdaiņu Kristību, to atzina tikai saistībā ar konfirmāciju, kas sekoja katehēzei (*The Christian Faith*, 2: 634.–638. lpp., īpaši 637. lpp.).

Romas katoļi uzskata, ka Kristība darbojas *ex opere operato*, izdzēšot iedzimto grēku bez ticības, bet tā nav līdzeklis, lai piedotu aktuālos grēkus, kas izdarīti pēc Kristības. Mēģinot saglabāt nepieciešamo saistību starp Kristību un katehēzi, daži katoļu teologi ir ierosinājuši par normu uzskatīt pieaugušo Kristību. Pieaugušo Kristības padarīšana par normatīvu ir nepieņemama piekāpšanās baptistu nostājai, un tā ir jānoraida. Romas katoļu teologu uzskats, ka zīdaiņu Kristība nevar notikt tur, kur nav nodrošināta katehēze nākotnē, ir izplatīts arī starp dažiem luterāņiem, kuriem ir stingras prasības pret tiem, kas nav draudzes locekļi. Katoļi, kuri vērsas pret uzskatu, ka pieaugušo Kristība ir normatīva, ir vienisprātis ar luterāņiem, kas apgalvo, ka katehēze seko zīdaiņu Kristībai, bet vienlaikus atzīst, ka Kristības derīgums un iedarbība nav atkarīga no formālas katehēzes. Saredzot zīdaiņu Kristību kā pilnīgu pestīšanas aktu, kāds katoļu teologs raksta saskaņā ar luterāņu mācību: “Jo zīdaiņu Kristībā, tāpat kā visos mūsu sakramentos, Dieva vārds ir tas, kas iedarbojas, pārveido, samierina, konsekkrē un sniedz mierinājumu” (Stasiak, *Return to Grace*, 212. lpp.).

Braiens Spinkss (*Bryan Spinks*) citē Heiko Obermanu: “Laikmets, kurā ir populāri tādi jēdzieni kā pašnoteikšanās un ticamība, pieprasa pieaugušo Kristību” (*“Luther’s Timely Theology”*, 40. lpp.). Viņš turpina ar paša novēroto: “Tas nav nejausi, ka pēdējā laikā lielākā daļa uzmanības, kas veltīta Kristības rituāliem, ir saīs-

Nobeigums

Gandrīz visas baznīcas praktizē kādu Kristības veidu, bet atšķirības šo baznīcu starpā kļūst redzamas tieši šajā sakramentā, kurā ir pamatota baznīcas vienība. Kristība tiek veikta dažādu iemeslu dēļ, un no tās tiek gaidīti dažādi rezultāti. Reformātu baznīcām, kuru saknes meklējamas Cvinglija, Kalvina un Armīnija (*Arminius*) mācībās, Kristība ir Bauslība. Tie, kas praktizē zīdaiņu Kristību, saredz to kā priekšnoteikumu, lai kristītais tiktu iekļauts kristiešu kopībā. Citi aizstāv tikai to kandidātu kristīšanu, kuri ir sasnieguši apzinātu vecumu. Viņi iestājas par Kristību pagremdējot. Lai gan šīm divām grupām ir atšķirīgi viedokļi par Kristības veidu un to, kurš var tikt kristīts, tās ir vienisprātis, ka pestīšana nav atrodama ūdenī vai kopā ar ūdeni. Romas katoļi uzskata Kristību par nepieciešamu pestīšanai un ir saglabājuši senās Kristības liturģijas un praksi. Gan doktrīnā, gan praksē luterāņiem un katoļiem ir kopīgs mantojums, kāda nav reformātiem. Lai gan Romas katoļi saredz Kristības kā kristīgās dzīves pamata nepieciešamību un nozīmīgumu, katoļi to uzskata tikai par pirmo no citiem nepieciešamajiem baznīcas rituāliem – tādiem kā konfirmācija, grēku nožēla un pēdējā svaidīšana, kas papildina Kristību. Viņiem Eiharistija ir ticības kopsavilkums. Luterāņi šo godu piešķir Kristībai. Salīdzinājumā ar citām baznīcām, kas praktizē Kristību, luterāņiem ir visaptveroša izpratne par to, kas šis sakraments ir un ko tas dara. Romas katoļi saredz Kristību pagātnes laika kategorijās: tā piedod iedzimto grēku un tos grēkus, kas jau pastrādāti. Turpretī reformāti domā par Kristību nākotnes kategorijās: tā paredz ticību, kuras bērnam vēl nav Kristības rituāla laikā,

tīta ar pieaugušo Kristību. Tādējādi Kristība kļūst par kristiešu iniciācijas rituālu pieaugušajiem, un tas ir solis pretī tam, lai dievkalpojuma liturģijās pieaugušo iniciācijas rituāls kļūtu par normu” (turpat). Tas, ko Spinkss saskata kā ieguvumu, ir pamudinājis dažus bērnībā kristītos pieprasīt viņus pārkristīt baznīcās, kas parasti kristī bērnus. Viņš atzīmē: “Zīdaiņu Kristība ir pārcietusi daudzus uzbrukumus. Tā, piemēram, Kolina Buhanana (*Colin Buchanan*) darbā *Infant Baptism and The Gospel* tiek uzstāts, ka jākristī tikai uzticamu (*committed*) kristiešu bērni. Bet tad ir jājaūtā, kas ir domāts ar vārdu “uzticams” (turpat, 40.–41. lpp.).

bet viņi cer, ka tā radīsies saprātīgā vecumā. Luterāņiem Kristība aptver pagātnes un nākotnes grēkus un pastāvīgi rada ticību, kura tai ir nepieciešama. Katrā dzīves posmā no zīdaiņa vecuma līdz nāvei Kristība ir pastāvīga dievišķa realitāte ticīgajiem.

Luterāņi pašreiz diskutē par Svētā Vakarēdiena svinēšanas biežumu un vietu svētdienas dievkalpojumā. Pretstatā katoļiem luterāņiem konfirmācijai nav sakramentālu saistību, bet luterāņi turpina debatēt par tās lomu baznīcas dzīvē un konfirmandu vecumu. Privātā grēksūdze un absolūcija ir pamatota *Augsburgas ticības apliecībā* un *Augsburgas apoloģijā*, bet pastāvīgie mēģinājumi atjaunot šo praksi nav vainagojušies ar plašiem panākumiem. Lielākajā vairumā luterāņu baznīcu sieviešu ordinācija ir izraisījusi daudzus jautājumus, it īpaši jautājumu par pašu kalpošanas amatu. Ironiskā kārtā Kristība ir tikusi izmantota, lai pamatotu par mācītājam kalpojošu sieviešu ordināciju. Šāda argumentācija izraisa jautājumus par to, kā ordinācija atšķiras no Kristības.

Luterāņiem Kristībai vajadzētu cauraust visu kristieša dzīvi un būt par mūsu sakramentālās teoloģijas un prakses pamatu, bet vairumā gadījumu tas tā nav bijis. Lielākā daļa luterāņu teologu, kuri ir nopietni apsprieduši šo jautājumu, ir pārņēmuši reformātu un pat baptistu argumentus, no kuriem vulgārākais ir apgalvojums, ka bērni nevar ticēt. Pašreizējās luterāņu Kristības liturģijas seko reformātu praksei, liekot uzsvaru uz krustvecāku dotajiem solījumiem, un tādējādi novēršas no Kristības kā atdzimšanas sakramenta izpratnes. Luterāņi, kas kristīti bērnībā, pieaugušo vecumā “izšķiras par Kristu” un tā parāda, ka viņi īsti netic vai vismaz nesaprot, ka Kristība sniedz grēku piedošanu un mūžīgo dzīvību. Diemžēl jaunie ierosinājumi par pieaugušo Kristības rituāliem var radīt iespaidu, ka tie, kas kristīti kā pieaugušie, ir ieguvuši un pieredzējuši kaut ko vairāk nekā tie, kuri kristīti kā bērni.

Tādi Amerikas luteriskās baznīcas celmlauži kā Henrijs Melhior Mūlenbergs (*Henry Melchior Muhlenberg*) un K. F. V. Valters (*C. F. W. Walther*) apzinājās, ka šīs zemes teoloģiskais klimats, ko iespaidojuši reformāti, nav labdabīga vide luterāņu ticības panākumiem un izdzīvošanai. Viņu paredzējums piepildās pat pārāk bieži. Apskatot daudzus pēdējā laika Bībeles tulkojumus angļu valodā,

kāds pētnieks secina, ka amerikāņu reliģiskās dzīves saknes meklējamas sešpadsmitā un septiņpadsmitā gadsimta sektās, ieskaitot anabaptistus.¹ Šī ietekme, no kuras nav bijuši pasargāti arī luterāņi, arī ir vainojama pie Kristības zemā vērtējuma amerikāņu vidū.

Vienīgais risinājums, lai atjaunotu Kristībai tās nozīmīgo vietu, kāda tai bija Jaunajā Derībā un agrīnajā baznīcā, ir saprast Kristību kā pilnībā kristoloģisku notikumu jeb rituālu, kurā Kristus ir tas, kas kristī, un kurā kristītais kristietis tiek savienots ar Kristus nāvi un augšāmcelšanos. Jāņa kristībā Dievs Jēzu nodeva nāvei un augšāmcelšanai, un tagad mūsu Kristībā Jēzus mūs dara par šīs pašas nāves un augšāmcelšanās līdzdalībniekiem. Jēzus vienlaicīgi ir gan Kristības subjekts, gan objekts – kristītais un kristītājs. Tas, kurš pavēl Savai baznīcai kristīt, pats ir kristīts nāvē un šajā nāvē kristī visus kristiešus. Tas, kas tiek apliecināts *Apustuļu ticības apliecībā*, patiesībā notiek tieši Kristībā. Kristība ir kristīgās ticības un pestīšanas vēstures kopsavilkums. Tie paši ūdeņi, no kuriem tika radīta pasaule, kuros peldēja Noas šķirsts, kuri pašķīrās Sarkanajā jūrā un kuri Jordānā no Jāņa Kristītāja rokām tecēja pār Jēzu, vadot Viņu uz krustu, – tie paši ūdeņi ir atrodami katrā kristāmtraukā un aptver visu kristīgo pasauli. Kad mēs apliecinām *unum baptismi in remissionem peccatorum*, “vienu Kristību grēku piedošanai”, mēs tikai pārliecinoši apliecinām mūsu ticību Jēzum Kristum un kopā ar visu Viņa baznīcu tiekam savienoti ar Kristu.

1 Theodore P. Letis, *The Ecclesiastical Text* (Philadelphia: The Institute for Renaissance and Reformation Biblical Studies, 1997), 168.–174. lpp. 8. nodaļa ar nosaukumu “*The Revival of the Ecclesiastical Text and the Claims of the Anabaptists*” (153.–204. lpp.) sākotnēji bija publicēta *Calvinism Today* (July, 1992). Tā secinot, Letiss ir ietekmējies arī no citiem pētniekiem (piem., *Nathan Hatch*). Amerika ir kalpojusi par mājām unitāriešiem, pentakostāļiem un mormoņiem. Šādu situāciju Letiss sauc par “kultu kokteili”. Nepaplašinot šo sarakstu, mēs droši varētu apgalvot, ka nevienai no šīm sektām nav patiesi sakramentālas Kristības izpratnes. Izņemot unitāriešus, kuriem Kristība ir vārda došanas rituāls un kuri pieaugušos kristī reti, šīs sekta parasti zīdaiņus nekristī. Lai gan Letiss pareizi uzskata Kalvinu par sektu pretinieku, viņš nav pamanījis, ka tieši Ženēvas reformatora manojums ir noteicis Amerikas reliģijas nesakramentālo Kristības izpratni.

Bibliogrāfija

- Aland, Kurt. *Did the Early Church Baptize Infants?* Translated by G. R. Beasley-Murray. Philadelphia: Westminster Press, 1963.
- . *Taufe und Kindertaufe*. Gütersloh: Gerhard Mohn, 1971.
- Althaus, Paul, Jr. Martin Luther über die Kindertaufe. *Theologische Literaturzeitung* 12 (1948): 19–31.
- Althaus, Paul, Sr. *Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1897.
- Asendorf, Ulrich. Luther's Small Catechism and the Heidelberg Catechism. In *Luther's Small Catechism: 450 Years*, edited by Robert D. Preus and David P. Scaer. Fort Wayne, IN: Concordia Theological Seminary Press, 1979.
- Atkinson, James. *Martin Luther and the Birth of Protestantism*. Baltimore: Penguin Books, 1968.
- Aulen, Gustaf. *Christus Victor*. Translated by A. G. Hebert. London: SPCK, 1953.
- . *The Faith of the Christian Church*. Translated by Erich H. Wahlstrom and G. Everett Arden. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1948.
- Bagnall, Ronald B., ed. Should Babies Be Communed? *Lutheran Forum* 30 (Winter 1996): 16–35.
- Baier, John William. *Compendium Theologicae Positivae*, edited by Carl Ferdinand Wilhelm Walther. St. Louis: Lutheran Concordia Verlag, 1879.
- Ballard, Ruth H., Pamela J. Carnes-Chapman, Carol E. A. Fryer, et al. Open Letter: Turning Down 'Stirring Up'. *Lutheran Forum* 24 (May 1990): 8–9.
- Balthasar, Hans Urs von. The Holy Church and the Eucharistic Sacrifice, *Communion* 12 (Summer 1985): 139–145.
- Barry, A. L. *Catechesis in the Lutheran Congregation*. St. Louis: The Office of the President of The Lutheran Church – Missouri Synod, 1996.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Translated by G. W. Bromiley. 5 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1969.
- . *The Teaching of the Church Regarding Baptism*. Translated by Ernest A. Payne. London: SCM Press, 1948.
- Barth, Markus. *Die Taufe ein Sakrament?* Zoolikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG, 1951.

- Barth, Markus. *Ephesians*. The Anchor Bible, vol. 34, nos. 1–2. Garden City, NY: Doubleday, 1974.
- Bartlett, David L. *Ministry in the New Testament*. Minneapolis: Augsburg, 1993.
- Beasley-Murray, G. R. *Baptism in the New Testament*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1962.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Edited by the Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss. 10th ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Book of Common Prayer and the Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church According to the Use of the Protestant Episcopal Church in the United States of America*. New York: Thomas Nelson & Sons, 1944.
- The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Translated and edited by Theodore G. Tappert. Philadelphia: Fortress Press, 1959.
- Bridge, Donald and David Phypers. *The Water That Divides*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1977.
- Brinkel, Karl. *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1958.
- Broderick, Robert C. *The Catholic Encyclopedia*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1976.
- Bromiley, Geoffrey W. *Children of the Promise*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1979.
- Brown, Henry F. *Baptism through the Centuries*. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1965.
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John XIII–XXI*. The Anchor Bible, vol. 29, nos. 1–2. Garden City, NY: Doubleday, 1987.
- Brunner, Frederick Dale. *The Christ Book*. Waco, TX: Word Publishing, 1987.
- . *Matthew. A Commentary*. Dallas: Word Publishing, 1990.
- Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Translated by G. R. Beasley-Murray. Philadelphia: Westminster Press, 1971.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion* (1536 edition). Translated by Ford Lewis Battles. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1975.
- . *Institutes of the Christian Religion* (1559 edition). Translated by Henry Beveridge. 4 vols. in 2. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1994.

- Carson, D. A. Current Issues in Biblical Theology: A New Testament Perspective. *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995): 17–41.
- . Did Paul Baptize for the Dead? *Christianity Today* 42 (August 10, 1998): 63.
- Catechism of the Catholic Church*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1994.
- Chase, Eugene C., Jr. The Translation of the Greek Words *Τηρέω* and *Φυλάσσω* in the New International Version, and Its Implications for Theology Today. *Lutheran Theological Review* 6 (Spring/Summer 1994): 21–36.
- Childs, Brevard S. Toward Recovering Theological Exegesis. *Pro Ecclesia* 6 (Winter 1997): 16–26.
- Collins, John N. *Are All Christians Ministers?* Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992.
- . *Diakonia: Reinterpreting the Ancient Sources*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Cullman, Oscar. *Christian Baptism in the New Testament*. Translated by J. K. S. Reid. Studies in Biblical Theology, no. 1. London: SCM Press, 1950.
- . *Early Christian Worship*. Philadelphia: Westminster Press; Bristol, IN: Wyndham Hall Press, 1953.
- Danielou, Jean. *The Theology of Jewish Christianity*. Translated and edited by John A. Baker. London: Darton, Longman, & Todd, 1964.
- Davies, J. G. *The Architectural Setting of Baptism*. London: Barrie & Rockliff, 1962.
- Davies, William David and Dale C. Allison. *Matthew: International Critical Commentary*. 3 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988–1997.
- DeMaris, Richard E. Corinthian Religion and Baptism for the Dead (1 Corinthians 15:29): Insights from Archaeology and Anthropology. *Journal of Biblical Literature* 114 (Winter 1995): 661–682.
- Didache. In *The Apostolic Fathers*. Translated by Kirsopp Lake. Loeb Classical Library. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Dodd, C. H. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1963.
- Ebeling, Gerhard. *Word and Faith*. Translated by James W. Leitch. Philadelphia: Fortress Press, 1963.
- Eichrodt, Walter. *Theology of the Old Testament*. Translated by J. Baker. 2 vols. London: SCM Press, 1967.
- Elert, Werner. *Der Christliche Glaube*. 5th ed., revised by Ernst Kinder. Hamburg: Furche-Verlag, 1960.

- Farmer, William R. *The Last Twelve Verses of Mark*. London and New York: Cambridge University Press, 1974.
- Foschini, Bernard Marie. Those Who Are Baptized for the Dead. *Catholic Biblical Quarterly* 12 (July 1950): 260–276, (October 1950): 379–388; 13 (January 1951): 46–78, (April 1951): 172–198, (July 1951): 276–283.
- Gäbler, Ulrich. *Huldrych Zwingli: His Life and Work*. Translated by Ruth C. L. Gritsch. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Gear, Felix B. *Our Presbyterian Belief*. Atlanta: John Knox Press, 1980.
- Gerhard, Johann. *A Comprehensive Explanation of Holy Baptism and the Lord's Supper*. Translated by Elmer Hohle. Decatur, IL: The Johann Gerhard Institute, 1996.
- . *Loci Theologici*. 9 vols. 1770. Reprint (9 vols. in 3) edited by Eduard Preuss. Berlin: Gustaf Schlawitz, 1866.
- Gieschen, Charles. *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*. Leiden: E. J. Brill, 1998.
- Grane, Leif. *The Augsburg Confession*. Translated by John H. Rasmussen. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987.
- Grenz, Stanley J. *Theology for the Community of God*. Nashville: Broadman & Holman, 1994.
- Grudem, Wayne. *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1997.
- Gutmann, Joseph, ed. *Ancient Synagogues: The State of Research*. Chico, CA: Scholars Press, 1981.
- Hachlile, Rachel. Synagogue. In *Anchor Bible Dictionary*, vol. 6. Garden City, NY: Doubleday, 1992.
- Hampson, Daphne. *Theology and Feminism*. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990.
- Higgins, A. J. B. *The Lord's Supper in the New Testament*. Reprint. Chicago: Henry Regnery, 1952.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. 3 vols. London: Thomas Nelson, 1873.
- Hoekema, Anthony. *Holy Spirit Baptism*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1972.
- Hoenecke, Adolf. *Ev.-luth. Dogmatik*. 5 vols. Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1909–1917.
- Hoffmann, Gottfried. Baptism and the Faith of Children. In *A Lively Legacy: Essays in Honor of Robert Preus*, edited by Kurt E. Marquart, John R. Stephenson, and Bjarne W. Teigen. Fort Wayne, IN: Concordia Theological Seminary Press, 1985.

- Huovinen, Eero. *Fides Infantium – fides Infusa?: A Contribution to the Understanding of the Faith of Children in Luther*. *Lutheran Forum* 30 (Winter 1996): 37–42.
- Jenson, Robert W. Part Two: The Two Sacraments. In *Christian Dogmatics*, edited by Carl E. Braaten and Robert W. Jenson. 2 vols. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Jeremias, Joachim. *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1938.
- . *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.
- . *Infant Baptism in the First Four Centuries*. Translated by David Cairns. Philadelphia: Westminster Press, 1958.
- . *Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe*. Munich: Chr. Kaiser, 1962.
- . *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland*. Translated by Dorothea M. Barton. London: SCM Press; Naperville, IL: Allensons, 1963.
- Johnson, William Stacy and John Leith, eds. *Reformed Reader: A Source-book in Christian Theology*. 2 vols. Louisville, KY: Westminster Press/John Knox Press, 1993.
- Jungkuntz, Theodore R. *Confirmation and the Charismata*. Lanham, MD: University Press, 1983.
- Just, Arthur A. *Luke 1:1–9:50*. Concordia Commentary. St. Louis: Concordia Publishing House, 1997.
- Karmiloff-Smith, Annette. Annotation: The Extraordinary Cognitive Journey from Foetus through Infancy. *Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines* 6/8 (1995): 1293–1313.
- Kavanagh, Aidan. *The Shape of Baptism*. New York: Pueblo, 1978.
- Kelly, J. N. D. *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*. New York and Evanston, IL: Harper & Row, 1969.
- . *Early Christian Creeds*. 2nd ed. New York: David McKay, 1960.
- Kettner, Edward. The Practice of Infant Communion. *Lutheran Theological Review* 1 (Fall/Winter 1988–1989): 5–17.
- Kingsbury, Jack. The Composition and Christology of Matthew 28:16–20. *Journal of Biblical Literature* 93 (December 1974): 573–584.
- Klein, Leonard. Catholics in Exile. *First Things* 73 (May 1997): 9–10.
- Koester, Craig R. Infant Communion in the Light of the New Testament. *Lutheran Quarterly* 10 (Autumn 1996): 233–239.

- Kolden, Marc. Infant Communion in the Light of Theological and Pastoral Perspectives. *Lutheran Quarterly* 10 (Autumn 1996): 249–257.
- Lehmus, Adam Theodor Albert. *Über die Taufe*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807.
- Leith, John H., ed. *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*. 3rd ed. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- Letis, Theodore P. *The Ecclesiastical Text*. Philadelphia: The Institute for Renaissance and Reformation Biblical Studies, 1997.
- Lieu, Judith M. The Mother of the Son. *Journal of Biblical Literature* 117 (Spring 1998): 75–76.
- Longenecker, Richard N. *The Christology of Early Christianity*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1970.
- Louw, Johannes P. and Eugene A. Nida. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. 2 vols. New York: United Bible Societies, 1988.
- Lutheran Church – Missouri Synod. *The Lutheran Agenda*. St. Louis: Concordia Publishing House, 195-.
- . *Lutheran Worship*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1982.
- . *Lutheran Worship Agenda*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1984.
- . *Small Catechism*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1943.
- Luther, Martin. *Luther's Works*. Edited by Abdel Ross Wentz. Philadelphia: Fortress Press, 1959.
- . *Luther's Works: The American Edition*. 55 vols. Edited by Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann. St. Louis: Concordia Publishing House; Philadelphia: Fortress Press, 1955–1972.
- . *The Martin Luther Christmas Book*. Translated and arranged by Roland H. Bainton. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1968.
- Mann, C. S. *Mark*. The Anchor Bible, vol. 27. Garden City, NY: Doubleday, 1986.
- Meuser, Fred. *The Ordination of Women*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1970.
- Meyendorff, John. *Byzantine Theology*. New York: Fordam University Press, 1987.
- Moody, Dale. *Baptism: Foundation for Christian Unity*. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- Neyrey, Jerome H. The Footwashing in John 13:6–11: Transformation Ritual or Ceremony? In *The Social Word of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, edited by L. Michael White and O. Larry Yarbrough. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

- Nichol, Todd W. Infant Communion in the Light of the Lutheran Confessions. *Lutheran Quarterly* 10 (Autumn 1996): 241–247.
- Nuechterlein, James. Catholics at Home. *First Things* 73 (May 1997): 9–10.
- Oberman, Heiko. *Luther: Man Between God and the Devil*. Translated by Eileen Walliser-Schwarzbart. New Haven and London: Yale University Press, 1989.
- Oesch, Wilhelm. Abschluss des Barthischen Lebenswerk. In *Solus Christus Sola Scriptura*, edited by Dieter Oesch. Gr. Oesingen: Lutherische Buchhandlung, 1996.
- Pfitzner, Victor. ‘General Priesthood’ and Ministry. *Lutheran Journal of Theology* 5 (November 1971): 107–108.
- Philippi, Adolf. *Kirchliche Glaubenslehre*. 5 vols. Stuttgart: Samuel Gottlieb Liesching, 1864.
- Pieper, Francis. *Christian Dogmatics*. Translated and edited by Theodore Engelder, John Theodore Mueller, and Walter Albrecht. 3 vols. St. Louis: Concordia Publishing House, 1950–1953.
- Prenter, Reginald. *Creation and Redemption*. Translated by Theodore I. Jensen. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- Preus, J. Samuel. *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to Luther*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- Preus, Robert D. *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*. Vol. 1, *A Study of Theological Prolegomena*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1970.
- Preus, Robert D. and David P. Scaer, eds. *Luther's Catechisms – 450 Years*. Fort Wayne, IN: Concordia Theological Seminary Press, 1979.
- Reicke, Bo. *The Roots of the Synoptic Gospels*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Robinson, Armitage. *The Historical Character of John's Gospel*. London and New York: Longman's Green, 1929.
- Robinson, John A. T. The One Baptism. *Scottish Journal of Theology* 6 (1953): 257–274.
- . *The Priority of John*. Edited by J. F. Coackley. Oak Park, IL: Meyer-Stone Books, 1987.
- . The Significance of the Foot-Washing. In *Neotestamentica et Patristica: Eine Freundesgabe Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht*. Supplements to the New Testament, vol. 6. Leiden: E. J. Brill, 1962.

- Saarnivaara, Uuras. *Scriptural Baptism: A Dialog between John Bapstead and Martin Childfont*. New York: Vantage Press, 1953.
- Sasse, Hermann. *We Confess the Sacraments*. Translated by Norman Nagel. St. Louis: Concordia Publishing House, 1985.
- Scaer, David P. Augustana V and the Doctrine of the Ministry. *Lutheran Quarterly* 6 (Winter 1992): 403–424.
- . The Doctrine of Infant Baptism in the German Protestant Theology of the Nineteenth Century. Th. D. diss., Concordia Seminary, St. Louis, 1963.
- . An Essay for Lutheran Pastors on the Charismatic Movement. *The Springfielder* 37 (March 1974): 210–223.
- . *James, the Apostle of Faith*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1984.
- . May Women Be Ordained as ‘Pastors’? *The Springfielder* 36 (September 1972): 89–109.
- . The Relation of Matthew 28:16–20 to the Rest of the Gospel. *Concordia Theological Quarterly* 55 (October 1991): 245–267.
- . Sacraments as an Affirmation of Creation. *Concordia Theological Quarterly* 54 (October 1993): 241–264.
- . The Validity of the Churchly Acts of Ordained Women. *Concordia Theological Quarterly* 53 (January–April 1989): 3–20.
- Schaff, Philip, ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. First series [NPNF]. 1886. Reprint. Peabody, MA: Hendrickson, 1995.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *The Christian Faith*. Edited by H. R. Macintosh and J. S. Stewart. 2 vols. New York: Harper & Row, 1963.
- Schlink, Edmund. *The Doctrine of Baptism*. Translated by Herbert J. A. Bouman. St. Louis: Concordia Publishing House, 1972.
- . *Ökumenische Dogmatik*. 2nd ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Schluter, Richard. *Karl Barths Tauflehre*. Paderborn: Verlag Bonifacius, 1973.
- Seizer, Claudia J. Rulers of the Synagogue. In *Anchor Bible Dictionary*, vol. 6. Garden City, NY: Doubleday, 1992.
- Shepherd, Massey H., Jr. *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*. Richmond: John Knox Press, 1960.
- Spinks, Bryan D. Luther’s Timely Theology of Unilateral Baptism. *Lutheran Quarterly* 9 (Spring 1995): 23–45.
- Spiritual Gifts*. A Report of the Commission on Theology and Church

- Relations of The Lutheran Church – Missouri Synod, September 1994, 29–30.
- Stasiak, Kurt. *Return to Grace: A Theology for Infant Baptism*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996.
- Stephenson, John. *Eschatology*. Confessional Lutheran Dogmatics, vol. 13, edited by Robert D. Preus. Fort Wayne, IN: Luther Academy, 1993.
- . Reflections on the Appropriate Vessels. *Logia* 4 (January 1995): 11–19.
- Strong, Augustus Hopkins. *Systematic Theology*. 3 vols. 1907. Reprint (3 vols. in 1). Boston: Griffith & Rowland Press, 1912.
- Thielicke, Helmut. *The Evangelical Faith*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1982.
- Thiessen, Henry C. *Lectures in Systematic Theology*. Revised by Vernon D. Doerksen. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1979.
- Thomas, John Christopher. *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1951–1963.
- Toon, Peter. *Born Again*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987.
- Trigg, Jonathan D. *Baptism in the Theology of Martin Luther*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Vatican Council II: The Conciliar and Post-Conciliar Documents*. Edited by Austin Flannery. Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1975.
- Walch, Johann Georg. *Faith of Unborn Children*. Edited with annotations by Adam Lebrecht Mueller, translated by Otto Stahlke, and edited by David R. Liefeld. St. Paul, MN: Lutherans for Life, 1988.
- Walther, C. F. W. *Amerikanische-lutherische Pastoraltheologie*. 2nd ed. St. Louis: Druckerei der Synode von Missouri, 1875.
- Wegscheider, Julius August Ludwig. *Institutes Theologiae Christianae Dogmaticae*. 3rd rev. ed. Halle: Gebauer, 1817.
- Wenham, John. *Redating Matthew, Mark and Luke*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1992.
- Werblowsky, R. J. Zwi and Geoffrey Wigoder, eds. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York: Oxford University Press, 1997.
- World Council of Churches. *Baptism, Eucharist, and Ministry*. Geneva: World Council of Churches, 1982.
- Yeago, David S. The New Testament and the Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Theological Exegesis. *Pro Ecclesia* 3 (Spring 1994): 152–164.

RAKSTU VIETU RĀDĪTĀJS

Pirmā Mozus grāmata	2:15 107	12:31–32 249
1:2 89; 156	2:16 180	12:41–42 249
17:4–8 39	3:1 59	13:1–23 252
17:7–11 54	3:1–6 179	13:20–22 252
17:19–21 39	3:16–17 107	14:19 121a34
	3:2 60; 114; 183	16:17 140
	3:5–6 184	16:18 47; 172
Otrā Mozus grāmata	3:9 184	17:22, 23 177
12:12 54	3:11 59a19; 106a3;	18:1–5 179
12:25–27 251	110a12; 141	18:1–14 183
12:26 54	3:13–17 141–142a10	18:2–4 180
12:27 54	3:15 63; 108	18:5 183
20:7 208a12	3:16 107–108; 141;	18:5–9 183
25:17 38	181; 239	18:6 179; 183; 193
	3:16–17 73; 107	18:10–14 183
Pirmā Samuēla gr.	3:16–4:1 141a9	18:20 115; 115a23
22:19 171a11	4:1 73; 141; 179; 239	19:13–15 178; 181;
	4:17 179	182
Psalmi	4:24 238	19:28 90a55
1:1 27	8:5–13 178	20:17–28 177
22:2 202a41	9:35 168	20:21 179
22:9 202a41	9:35–10:1 238	20:22–23 64a27
54:3 112	10:1 238	20:26–28 179
	10:1–2 115; 180	21:1–45 177
Jesajas grāmata	10:4 153	21:9 182
12:3 157	10:32–33 116a25	21:14–16 183
	11:11–12 59	21:25 59:61
Jonas grāmata	11:22–32 238	25:32 185
2:1–131	11:27 108; 139; 140;	26:28 61
	188	27:43 172; 202a41
Mateja evaņģēlijs	12:5 249	27:46 202a41
1:15 107	12:21 249	27:50 141; 143; 181
1:18 107	12:22–32 238	27:51–54 178
1:20–25 107	12:28 181; 238	

28:1–20 50a1; 106; 107; 107a4	10:39 69; 148 13:10 114a22	24:47 113 24:47–49 114
28:11–15 249	14:22 182	24:49 114; 144
28:16–20 107a4, 158; 180	16:8 50a1 16:9–20 50a1; 113; 114a22; 115	Jāņa evaņģēlijs 1:1–3 107 1:1–14 187
28:19 43; 44; 46; 47; 50; 51; 64; 67; 106–108; 112; 114; 120; 126a3; 143; 175; 177; 178; 182; 184; 184a10	16:15 114 16:16–17 50; 50a1; 51; 54; 67; 113; 115; 201; 210; 238	1:6–8 92 1:12 112; 188 1:13 91; 112; 186; 187 1:14 107 1:19–34 92 1:23 59 1:32 63; 141 1:32–36 69 1:33 59; 110a12; 141; 141a9; 142; 141–142a10
28:19–20 47; 114; 115a23		1:35 136 1:35–51 60 1:41–42 136; 192
28:20 47; 73; 177	Lūkas evaņģēlijs 1:1–9:50 250a5 1:2 121 1:15 141 1:41 192 2:26 249 3:3 70; 114 3:7–14 59 3:12–16 115 3:15 141–142a10 3:16 110a12 3:21–23 141aa9,10 4:16 168 4:44 168 7:20 59 7:33 59 9:48 183 11:20 238 11:38–39 130 12:50 63; 64a27; 65a29; 69; 149 18:15–17 181–182 22:31 238 23:42–43 209 24:44 249	2:1 187 2:12 188 2:28 187 3:1–15 91; 185; 187 3:1–36 60; 80a34 3:3–5 62a24 3:5 80; 89; 90a56; 91; 132; 156; 185; 186; 187; 211; 213 3:7 187 3:8 150 3:22 110a12; 120 3:22–30 92 3:26 168 3:31 59a19; 91 4:1 110a12; 168 4:1–2 184 4:1–3 60
Marka evaņģēlijs 1:4 61; 69; 70; 70a14; 71; 114 1:4–11 141–142a10; 237 1:8 51; 110a12 1:10–12 141a9 1:12–28 237 1:25 238 1:23–27 237 1:34 238 3:14–18 115 7:3–4 130 7:34 240a17 9:37 183 9:38–39 122 10:13–16 141– 142a10; 178; 182; 193a10 10:38 63 10:38–39 64; 64a27; 65a29		

4:2 110a12; 120	2:39 172	17:10 168
4:4–15 157	2:41 133	18:4 168
4:10–14 157	2:42 250a4	18:7–8 168, 169;
5:2 133	2:47 140	169a5
6:11–13 120; 121a34	3:12–26 250	18:11 250–251a6
7:2 157	4:4 133	18:19 168
7:23 54	5:31 71	19:1–7 61
7:38–39 156; 156a1	5:38–39 72	19:3 133a18
8:44 238	5:42 250	19:5–6 146
9:7 133	8:12–17 124	19:8 169
13:1–11 134	8:17 181	19:8–9 169
13:2 238	8:26–39 250	19:10 250–251a6
13:5–11 135	8:27 170	19:12 238
13:10 135	8:27–39 168	20:9 250a6
13:21–27 238	8:36 181	22:16 23a14; 109a10;
13:27 135	8:38 120	132; 136a24
17:1 156	9:18 249a3	
18:37 187	9:22 249	Vēstule romiešiem
19:30 143; 156	10:1–48 168	1:4 111
19:34 156	10:38 110	3:21 59a19
19:35 158	10:43–48 71, 110	4:9–12 53–54a10
20:22 145	10:45 147	6:1–11 87
20:30 50a1	10:47 146; 181	6:3–4 131
20:30–31 158	10:48 106; 110	6:4 51; 73; 89; 186
20:34 132	12:17 173	6:5–6 120
21:24 158	13:5 168	6:10–11 95
21:25 50a1	13:14 168	6:11 87
	13:15 168	8:2 27
Apustuļu darbi	14:1 168	8:33 110a12
1:1–26 62	15:5 53–54a10	10:4 27
1:4 114	15:7 173	10:9 151
1:5 141; 144	15:24 53–54a10	15:16 110a12
1:15 169	16:1 170	
2:47 140	16:13–15 133	Pirmā vēstule
2:14–41 250	16:15 168	korintiešiem
2:33 111; 114; 140	16:16–18 238	1:10 16:21 109
2:36 72	16:27–34 168	1:10–16 130
2:38 66; 70; 106; 110;	16:33 133	1:10–17 109
111; 126a3; 146	17:1 168	1:13 109

1:14 168; 174
 1:14–17 120
 1:16 109; 168
 4:15 189
 5:6–8 57
 6:1–6 82
 6:1–11 80
 6:3 80
 6:10 80
 6:11 80; 88; 109a10;
 109–111;
 110a12; 113a21;
 136a24; 147;
 190; 200
 6:11–20 82
 7:14 200; 208a11
 7:19 53–54a10
 8:1–9 82
 8:6 140
 10:1 57
 10:1–2 57; 82; 190
 10:2 109
 10:6–22 238
 10:16 182
 11:20–22 82
 11:24 82
 11:26 96
 12:3 82; 117; 140; 151
 14:1–40 147
 14:5 148
 14:16 82
 14:18 147
 14:19 148
 14:20–25 147
 14:26–28 147
 15:1–58 57; 83; 85
 15:3–4 152
 15:6 62
 15:20 85

15:29 57; 81; 82; 84;
 86a46; 109
 16:15 174
 16:19 174

Otrā vēstule korintiešiem

5:21 63
 12:1–10 152
 12:11 147
 13:13 76; 109

Vēstule galatiešiem

3:19 57
 3:24 59
 3:27–28 102a7; 104;
 104a11
 3:28 174
 4:6 93; 110a12
 5:3 54
 6:2 27

Vēstule efeziešiem

1:1–6:24 106–107;
 190
 2:1–2 238
 2:20 153
 4:4–6 143
 4:8 153
 4:16 98a1
 5:21–6:9 95; 174; 190
 5:25–27 88; 190
 5:26 92; 110a12; 132;
 136a24

Vēstule filipiešiem

2:9–10 112a20
 2:11 117
 3:5–6 249

Vēstule kolosiešiem

1:1–4:18 53
 2:1–23 53; 54a10
 2:11–12 50, 51, 52,
 53, 189

2:13 189
 3:20 252a8

Pirmā vēstule tesalonīķiešiem

2:12 110a12
 5:23 110a12

Pirmā vēstule Timotejam

4:13 170; 171

Otrā vēstule Timotejam

1:4–5 171
 3:15 170; 171

Vēstule Titam

1:6 252a8
 3:5 51; 56; 80; 88–90;
 132; 136a24
 3:5–6 132

Vēstule ebrejiem

9:14 143
 9:19 132
 10:3 54; 59a19
 10:22 132; 136a24

Jēkaba vēstule

2:7 115

Pētera pirmā vēstule

1:1–5:14 56; 102;
102a9; 103

1:2 110a12

1:21 202a41

2:4–10 98a1

2:9 102

3:18–22 56; 73

3:20–21 57; 71; 80

5:1 102; 102a9; 103

5:1–3 102

5:1–5 102a9

Pētera otrā vēstule

3:5 56

Jāņa pirmā vēstule

2:1 187

2:12–14 174; 188;
188a14

2:18 189

2:28 187; 188

4:5–6 92

5:1 188

5:4 188

5:5 92

5:5–6 188

5:6 61; 92

5:6–8 132; 188

Jāņa otrā vēstule

1 188; 189

13 189

Jāņa trešā vēstule

1 188

**Jāņa atklāsmes
grāmata**

1:1–7:17 236a 12

1:1–22:21 116

3:1 116a25

3:5 116; 116a25

3:12 112a20

7:9–17 236

11:18 116a25

14:1 116

20:12 206

21:1 90a54

22:4 116a2

PERSONVĀRDU RĀDĪTĀJS

- Abelārs, Pīters 29
Alands, Kurts 159a1; 166–167; 167aa1–2; 171; 231; 257; 261
Allison, Dale C. 106a3; 107a5; 108a8; 115a23; 207a8; 259
Althaus, Pauls, jun. 50; 194; 194a15; 257
Althaus, Pauls, sen. 192a6; 257
Armīnijs, Jākobs 21a4; 254
Asendorfs, Ulrihs 219a17; 257
Atkinsons, Džeimss 16a6; 202; 257
Augustīns 38a45; 55; 119; 124a44; 134; 159; 162; 263
Aulens, Gustavs 29a24; 194; 257
Baieris, Džons Viljams 200–201; 200–201a38; 208a12; 257
Balthasar, Hans Urs von 135a23; 257
Bartlets, Deivids 98a1; 100; 103; 104a12; 124; 258
Barts, Karls 17–18a11; 52; 67; 80a34; 88a49; 90a56; 91a58; 92a61; 94a65;
99–100; 103; 153; 165; 165a1; 167; 216–232
Barts, Markuss 98–99a2; 165; 224; 224a30
Bellarmins, Roberts 53–54a10
Bislejs–Marejs, G. R. 65a28; 83; 85–86a45; 87; 90a56; 91a59; 109–
110a10; 110a13; 111a18; 113a21; 140a5; 166; 178a2;
208a11; 211a22
Brauns, Raimonds 120; 120a31; 141–142a10; 185a11; 187
Bridge, Donald 126a2; 225a33; 258
Brinkelis, Karls 191a2; 192a7; 202a42; 208a12; 242a21; 243a25; 253a9
Bromiley, Geoffrey W. 195a17; 211–212a25
Brown, Henry F. 136a26; 141–142a16; 234a3
Brunners, Frederiks Deils 60a21; 195; 202a41
Buhanans, Kolins 253–254a9
Bultmanis, Rūdolfs 85–86a45; 87; 134a21
Cabasilas, Nicholas 128a7
Childs, Brevard S. 17–18a15
Clemens, Aurelius Prudentius 207a7
Collins, John N. 98a2
Cvinglijs, Ulrihs 17; 20–21; 21a6; 24–25; 35; 38–40; 52; 145; 161; 210a20;
211a22; 217; 219; 224–225; 228; 242a24; 254
Danielou, Jean 116a24
Davies, J. G. 108a8; 115a23; 119a30; 184a10; 207a8; 234a4

Davies, William D. 106a3; 107a5
 Demariss, Ričards E. 86–87
 Dods, C. H. 120; 120a31; 188a16
 Džasts, Arturs A., jun. 250a5
 Džensons, Roberts V. 67a4; 106a2
Ebeling, Gerhard 17a11
 Eihrots, Valters 112; 112a18
 Eisēbijs 74a19
 Elerts, Verners 50; 195
 Ēšs, Vilhelms 165a1; 231a50; 232a52; 235
 Farmers, Viljams R. 50a1; 210a21
 Filipi, Ādolfs 94a63
Findlay, J. A. 188a16
 Fušīni, Bernards Marī 85
 Gerhards, Johans 21; 21aa5–6; 53; 53a8; 53–54a10; 55; 82; 82a36; 86a45;
 158; 200
 Gišens, Čārlzs 111–112; 112aa19–20; 113; 113a21; 115a23
 Greins, Leifs 31a31; 41a48; 49; 123a42; 154a42; 213a31
 Grencs, Stenlijs J. 22a11; 70–71a14; 90a57; 126a1; 127a6; 131a10; 132a15;
 146a20; 150a29; 178a2; 179a5; 194a12; 199a32;
 209a15; 211a24
 Grotius, Hugo 21a4
 Grudems, Veins 25a17; 34a38; 126a3; 127a6; 175a14; 191a1; 196; 196a25;
 225a33
Hampson, Daphne 102a7; 103a10; 104a13
 Harnaks, Ādolfs 74a19
Hatch, Nathan 256a1
 Hēneke, Ādolfs 58; 58a18; 213a30
 Hieronims 32a35; 68
 Hipolits 159
Hodge, Charles 77a26; 78a29
Hoefling, Johann 241a19
Hoekema, Anthony A. 139a1; 145a16
 Hofmanis, Gotfrīds 155a46; 192a7; 194a13; 195a17; 213a28
 Hopko, Tomass 161a7
 Horts, F. J. A. 74a19
 Hunnijs, Nikolass 204a1
 Huovinens, Ēro 192a7
 Jeremiass, Joahims 159; 159a1; 166; 181

Jeruzālemes Kirils 134
Jungkuntz, Theodore R. 146a22
 Kalovs, Abrahams 56a15
 Kalvins, Žans 20–26; 28; 34–36; 38–40; 44a4; 52; 77–78a28; 80a34; 90–
 91; 91–92a59; 94a64; 97; 120–122; 121a38; 123a43; 139a1;
 140a5; 141a8; 145; 145a17; 151–153; 160; 195; 195a20; 207;
 211–213; 218–219; 223–224; 227–228; 245; 254; 256a1
 Karlštats, Andreass 20a1; 24
Karmiloff-Smith, Annette 196a26
 Karsons, Donalds A. 17–18a11; 84–85
Kavanagh, Aidan 248a2
 Kellijs, J. N. D. 73a17; 74a19; 102aa8–9; 140a3; 246a34
Kettner, Edward 75a21
Kingsbury, Jack 107a4
 Kipras Teodorets 163a10
 Kipriāns 134
Klein, Leonard 206a2
Koester, Craig R. 75a21
Kolden, Marc 75a21
 Kulmanis, Oskars 135a22; 181
 Kvenštets, Džons Endrū 192
Lee, E. K. 188a16
Lehmus, Adam Theodor Albert 235a7
 Letiss, Teodors P. 256a1
Lieu, Judith M. 187a13
 Livonijas Indriķis 87a47
 Loe, Vilhelms 235
Longenecker, Richard N. 116a24
Louw, Johannes P. 128a8; 137a27; 138a28
 Luters, Mārtiņš 15–17; 17a11; 18a13; 20–24; 26–31; 32a35; 37–39; 43–57;
 59–60; 63–64; 66–69; 75–80; 80a34; 85–87; 87a48; 88;
 93–95; 104; 110a10; 112–117; 119; 121–122; 128a7; 132;
 140; 141–142a10; 143–144; 145a17; 146a19; 148; 149–
 155; 160–163; 161a7; 163a10; 165; 175a17; 180; 180a6;
 183–184; 191; 192aa6,8; 193; 195–198; 198a28; 199–202;
 202a42; 203a43; 204a1; 205–208; 206a5; 207a7; 208a12;
 212; 214–215; 217–220; 219a12; 219–220a17; 222–225;
 227; 233; 233a1; 235; 237a14; 238–239; 239a16; 241–243;
 245–247; 246a36; 249a3; 251

Manns, C. S. 65a29; 84a40; 85–86a45
 Markions 28
 Markuss, Džoels 156; 157
Martensen, Hans Lassen 241a19
 Meijendorfs, Joanns 19a14; 77a25; 128a7; 160a2; 163a10; 198a31; 233a2
 Melanhtons, Filips 17a11; 21–22; 38; 43; 49; 78; 154; 207
Meuser, Fred 104a12
 Mincers, Tomass 24
 Mūdijs, Deils 167a1; 175a15; 180a6; 188a15; 194a15; 195a18; 206a5
 Mūlenbergs, Henrijs Melhioris 255
 Neihterlains, Džeimss 117a26; 206a2
Neyrey, Jerome H. 136a25
Nichol, Todd W. 75a21
Nida, Eugene A. 128a8; 137a27; 138a28
 Obermans, Heiko 16a9; 18a12; 20a1; 43a2; 175a17; 216a1; 242a21; 253a9
 Ozianders, Andreass 31; 246a36
 Pelāgijs 29; 34a37
Pfitzner, Victor 104a14
Phypers, David 126a2; 225a33
 Pipers, Francis 58; 97a71; 118; 121a37; 133a17; 192; 194a13; 198a30;
 204a1; 206; 208; 235; 241a19
 Prenters, Regins 63–64a25; 90a55; 111; 178; 195; 215a35
Preus, J. Samuel 38a45
 Proiss, Roberts D. 10; 204a1
Reicke, Bo 107a6
 Ričelis, Georgs 202a42
Robinson, Armitage 62a24
 Robinsons, Džons A. T. 62; 62a24; 120; 120a33; 135a22; 230
Saarnivaara, Uuras 191a2
Schluter, Richard 232a52
Seizer, Claudia J. 170a9
Scaer, David P. 53–54a10; 101a6; 104a11; 107a4; 115a24; 147a23; 214a33;
 235a6; 241a19
 Skots, Duns 219–220a17
Spener, Philip Jacob 17–18a11
 Spinkss, Braiens D. 141–142a10; 236a11; 242a24; 245a33; 246a36; 253a9
Stasiak, Kurt 242a21; 248a1; 253a9
 Stefensons, Džons 31a33; 214a32
Strong, Augustus Hopkins 22a11; 127a6; 131a10; 132a15

Šeferds, M. H. 116; 116a25; 236a12
 Šleiermahers, Frīdrihs Daniels Ernsts 94a65; 97; 161; 166; 194; 195a18;
 218; 228; 253a9
 Šlinks, Edmunds 43a1; 106a1; 194a14
 Taperts, Teodors G. 210a20
 Tertuliāns 32a35; 134; 159
Thiessen, Henry C. 66a3; 126a21
Thomasius, Gottfried 241a19
 Tillihs, Pauls 229–230
 Tomass, Džons Kristofers 135a23
Toon, Peter 23a13; 45a7
 Trigs, Džonatans 15a1; 16a10; 33a36; 55a14; 68; 72a15; 76a22; 79aa30,32;
 80–81a35; 93a62; 145a13; 150a30; 151a32; 161a7;
 183a8; 198a28; 210a20; 211a22; 217a6; 219a12; 237a14
 Valters, Karls Ferdinands Vilhelms 118; 192; 200; 208a12; 235; 255
 Vegšeidars, Jūlijs Augusts Ludvigs 43a1; 94a65; 235a5
 Veslijs, Džons 150; 150a29
Walch, Johann Georg 203a44
Wenham, John 173a12
Westcott, B. F. 188a16
Windisch, H. 188a16
Yeago, David S. 17–18a11
 Zasse, Hermanis 53–55a10; 167a2

TEMATISKAIS RĀDĪTĀJS

- Aborts 160; 197; 203; 203a44; 206a2
Absolūcija 49; 75; 255
Adiafora 25a17; 26
Aizstājoša ticība 242
Anabaptisti 16–17; 20–26; 35; 37; 38–42; 43a2; 44; 45–47; 127; 145;
154a42; 160; 183; 191; 192a8; 194; 202a42; 209–214; 213a31;
216; 220; 224; 225; 248; 256; 256a1
Anglijas baznīca
A. b. trīsdesmit deviņi artikuli 26a19. Skat. arī Anglikānisms
Anglikānisms 26a19; 146; 217; 234. Skat. arī Anglijas baznīca
Apgaismība 17–18a11; 29; 30; 33; 94–95; 118; 150a27; 161; 180a6; 194;
218; 223; 228; 232; 234–235
Apgaismošana 97
Apgaizīšana 15a3; 21a5; 38; 52–58; 141a8; 160–163; 174; 184; 184a10;
189; 191a1; 193; 206; 224; 248; 251
Apustuļu ticības apliecība 44; 56; 71; 73; 74a20; 140; 236; 240a18; 244;
246a34; 251; 256
Atgriešanās 52; 88; 140; 150a29; 179; 225
Ariānisms 127
Arminiāņi 21; 21a4; 237
Atdzimšana 16a6; 88; 89; 132; 140; 146; 145–146a17; 148–149; 185; 187;
192a6; 193a10; 196a25; 213; 219; 224; 226; 233; 235; 237a14;
239; 241a19; 243; 246; 255
Atdzimšana Kristībā 130; 146; 196a25; 226; 235; 239a19
Attaisnošana 16; 29; 30; 32; 36; 137; 161; 192; 200; 249a3
Atteikšanās 234; 235–238; 236a12
Austrumu pareizticīgie 18; 75; 101; 117a26; 178; 129; 131; 137; 151;
160a2; 161a7; 198a31; 233
Ābrahāms 161; 184a10
Ādams 19a14; 30; 33; 35; 36; 82a36; 89; 90; 132; 163; 176; 205
Baptisti 17; 18; 21; 22; 37; 40–41; 57; 96; 126–133; 138; 140a4; 152; 154;
154a42; 189; 192; 195a21; 196; 197; 199a32; 205; 209–214; 216;
224; 230; 235; 253a9; 255
Bauslība 26–28; 46–47
Bērnu pielaišana pie Svētā Vakarēdiena 75a21; 206a2
Bērnu ticība 161; 176; 191–202; 202a41; 203; 203aa43–44
Skat. arī *Fides infantium*

Brefe 181; 182
Corpus Christianum 37a41
Cvinglijieši 210; 214
Derība 15; 51–53; 55–56; 92–95; 207; 217; 245; 248
Didahe 72; 137; 138; 250; 250–251a6
Dievišķais vārds 44; 112; 116a25
Doktrīnas
 fundamentālās d. 204a1
 nefundamentālās d. 204a1
 primārās d. 204a1
 sekundārās d. 204a1
Eiharistija 16; 18a13
Eksorcisms 149; 197; 198; 199; 234; 236–239; 237a13
Epiklesis 150
Evaņģēlijs 27; 28; 46; 47
Fides aliena 242
Fides infantium 165; 176; 180; 202a42 Skat. arī Bērnu ticība
Fides parentium 242
Fides qua 180
Fides quae 180; 241
Gratia infusa 30; 41
Grēksūdze 49; 75
 privātā g. 255
Grēku izpirkšana 29; 34–35; 178
 ierobežota g. i. 34a38
Grēku nožēla/grēksūdze/bikts 18; 18a13; 49; 68–70; 77; 99a4; 114; 132;
 153; 179; 195; 240a18; 254
Habitus 31
Harizmāti 139a1; 145; 146; 150; 152; 153
Heidelbergas katehisms 219a17
Iedzimtais grēks 18–19; 28–29; 33; 35; 130; 159; 160; 163; 176; 206; 209;
 236; 253a9; 254
Iegremdēšana/pagremdēšana 22a11; 126–138; 152; 212
Izredzētība 33; 145; 145a17; 146; 189; 253a9
Jaunās evaņģēliskās kustības 67
Jāņa kristība. Skat. Jāņa Kristītāja kristība
Jānis Kristītājs 59; 60–65; 92; 136; 141; 141a10; 192; 201; 208
 Jāņa Kristītāja kristība 64; 70; 133a18; 141; 141a8; 141–142a10;
 143; 179; 184; 249

Jehovas liecinieki 147
 Jordānas upe 60;133; 141–142a10; 168; 184; 247a37
 Kalpošana 98a1; 98–99a2; 101–105; 123; 154
 Kalvinisms 21; 39
 Katehēze 248–253; 251a7; 253a9
 Katehumeni 159
 Katoļi. Skat. Romas katoļi
Katoļu baznīcas katehisms 18a13; 32a35; 41; 48a9
Katoļu enciklopēdija 41a49
 Kāju mazgāšana 134; 134a21
Koluein 181
 Konfirmācija 18; 32–33; 67; 75; 99a4; 100; 150; 153; 198a31; 253a9;
 254–255
 Kristiešu iniciācijas rituāli pieaugušajiem 131a11
 Kristība 75a21
 apstākļu nosacīta K. 97
 ārējā K. 145a17
 asins K. 209
 ārkārtas K. 212; 228; 235a5
 iekšējā (inner) K. 139; 145; 151; 153; 217; 247a37
 iekšējā (internal) K. 151
 K. Jēzus vārdā 106; 108–109; 144; 149
 K. Svētajā Garā 128; 143; 145; 146; 150; 151
 otrā K. 18
 pieaugušo K. 165a1; 195a21; 231a50; 233; 253a9
 Svētā Gara K. 67; 139–145; 150–154
 ticīgo K. 127; 154
 ūdens K. 66a3; 145; 153; 217; 219
 Kristības nepieciešamība 161
 Kristību nomazgātāji 87a47
 Kristības žēlastība 16
 Kristus Gars 144
 Krusta zīme 138; 234–236
 Lēmumu teoloģija 41; 90; 221; 255
 Liturģija 73; 74; 82
Limbus infantium 41; 42; 209; 209a14
Living Bible 70a14
 Mazgāšana 128–129a8; 132–136; 138; 190
 Metodisms 21a4; 150; 235

Mormonisms 147; 256a1
 Nams 167–169; 173; 175a14; 185; 191a1
 Nekristīti bērni 205; 206; 211
 Neoortodoksija 218; 229
 Neopentakostāļi 145
 Nikajas ticības apliecība 64; 71; 73; 74; 74aa19–20; 140
Oikos 167; 177
Opus alienum 35
 Ordinācija 98–105; 123
 sieviešu o. 100; 101; 104–105; 255
 Otrā svētība 150; 150a29
 Pāvesta vara 25
Paidia 180; 181; 188
Palingenesia 56
 Pasaules Baznīcu padome 153
 Pelagiānisms 34a37; 41; 41a48; 180; 211a24; 237
 Pentakostālisms 128; 145; 150; 205; 256a1
 Pēdējā svaidīšana 67; 254
 Pieaugušo Kristība – 131a11; 165a1; 198a31; 231a50; 233; 253–254a9
 Piētisms 17a11; 170; 235
 Plūdi 51; 56; 57
 Plūdu lūgšana 57; 60; 131; 141–142a10; 143
 Predestinācija 21a4
 Priesterība
 ķēnišķīgā p. 98a1
 vispārējā p. 102
 Racionālisms 17a11; 235a5; 237
 Racionālisti 43; 94; 194; 234; 239
 Reformācija 127; 128a7; 130; 131; 137; 145; 150; 175; 195a21; 209; 216;
 224; 225; 230; 234; 248
 Reformāti 17–18; 21a4–6; 21–28; 34a38; 40; 52; 53; 53–55a10; 67–70;
 94; 94a64; 97; 112; 127; 128; 139; 145; 146; 151–153; 160; 195;
 196a25; 201; 204a1; 205; 207; 208; 211a25; 213; 217; 223;
 226–228; 234; 240; 242; 243; 253a9; 255
 Renesanse 33
 Romas katoļi 18; 18a13; 30–33; 35; 41a49; 48; 53–55a10; 67; 68; 75a21;
 77; 78; 89; 96; 96a69; 98a1; 102; 131a11; 146; 150; 150a30;
 151; 209; 211–212; 217–218; 221; 227–228; 240; 242a21;
 248; 253a9; 254

Runāšana
 r. mēlēs 147
 r. nepazīstamās valodās 147
 Runāšana mēlēs 147; 148; 152
 Sakramenti 15a3; 21; 21aa4–5; 24; 26; 38; 44; 52; 53–55a10; 67; 69; 75a21;
 78; 78a30; 79; 93; 119; 158; 204; 204a1; 218; 219a17; 226–230
 Samaitātība 29; 34
 vispārējā s. 29; 41
Schwärmer 150
 Sinagoga 168–171; 170aa9–10; 171a11
 Sociniānisms 237
Stellvertretender Glaube 242
 Svaidišana 75a21; 198a31
 Svētais Gars 62; 106; 107; 110; 139–154; 176; 181; 196–197a26; 222;
 240–241a18; 241
 Svētdarīšana 98; 105; 137; 140; 148
 Šķīstītava 48
 Šleiermahers 194
 Taisnīgums 216
 Tas kurš nāk 61; 63; 72
Teknia 187; 188
 Tēvs–Dēls–Svētais Gars 30; 72; 106–109; 112a20; 149; 198
 Ticība 16; 52
 Ticība nākotnē 208; 208a12
 Trinitārā formula 106–113; 117; 118
 Unitārieši 256a1
 Universālisms 180
 Vecā Derība 52; 53; 59; 64
 V. D. rituāli 52
 V. D. sakramenti 53a8,10