

Vīriešu kustības Rietumu kristietībā no 19. līdz 21. gadsimtam¹

VALDIS TĒRAUDKALNS, *Dr. phil.*

Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte

Par spīti tam, ka Rietumu kristietība iepriekšējos gadsimtos lielākoties bija patriarhāla un sievietēm tajā bija pakārtota loma, sievietes nereti veidoja un aizvien turpina veidot aktīvāko draudžu locekļu daļu. Līdz ar to jautājums par to, kā vīriešus piesaistīt baznīcai un kā veidrojama vīriešu garīgās dzīves prakse, nav jauns. Līdzās tam baznīca gadu simtiem bijusi nodarbināta ar gan vīriešu, gan sieviešu seksualitātes izpaušmju iekļaušanu par atļauto uzskatītā robežās. Šo procesu iespējams apzīmēt ar sociologa Pjēra Burdjē (*Bourdieu*) lietoto jēdzienu “simboliskā vara”, ar to saprotot varas formu, ar kuru tieši vai netieši tiek iespaidots ķermenis.² Praksē tas izpaužas kā šīs varas uzturēto vis-

¹ *The article is carried out in the frames of the project NFI/R/2014/061 “Gender, Culture and Power: Diversity and Interactions in Latvia and Norway”. The project is co-financed from the EEA and Norway Grant (2009–2014). Pētījums, kura izpildes gaitā iegūti šie rezultāti, ir saņēmis finansējumu no Norvēģijas finanšu instrumenta 2009.–2014. gadam saskaņā ar Projektu Gender, Culture and Power: Diversity and Interactions in Latvia and Norway (Dzimumsocialitāte kultūras un varas mijattiecībās: Latvijas un Norvēģijas diversitātes), līguma nr. NFI/R/2014/061*

² Pierre Bourdieu, *Masculine Dominion* (Cambridge: Polity Press, 2001), 38.

dažādāko emociju (mīlestība, cieņa, vainas apziņa, nedrošība u.c.) pārņemšana. Virišķība Burdjē skatījumā pastāv attiecībās, kuras top citu vīriešu priekšā, vienlaikus veidojot sevi kā pretmetu sievišķībai.³ Kā raksta Burdjē: “seksualitātes parādīšanās nav šķīrāma no tādiem laukiem un aģentiem, kuri sacenšas par to, kuram būs monopols pār seksuālo prakšu un diskursu leģitīmu definīciju. Tie ir reliģiskie, juridiskie un birokrātiskie lauki. Tie spēj uzspiest šo definīciju praksē, īpaši ar ģimeņu starpniecību un caur paternālistisku redzējumu.”⁴

Simboliskās varas uzturētie priekšstati bieži tiek pasniegti kā mūžīgi un cilvēkam dabiski, portretējot jebkuras atkāpes kā pret dabīgas un tāpēc nekristīgas. Vēstures liecības gan rāda lielu dažādību kristietībā un gadsimtu gaitā notikušas pārmaiņas laulības institūta un seksualitātes sfērā. Bībele nepiedāvā vienotu izpratni par ģimeni. Pat tie, kuri pozicionē sevi kā “tradicionālo vērtību aizstāvjus”, pieiet tās tekstiem selektīvi un nekritiski nepārņem jebkuru izteikumu, kas atrodams Bībelē vai baznīcas tradīcijā (piemēram, nomētāšana akmeņiem, 3. Moz 24:16).⁵ Līdzās modelim, kurā iespējams pamatot patriarhālo Rietumu ģimenes modeli, laulība Bībelē ir tēlota arī kā poligāma (2. Sam. 5:13), noslēgta starp radniekiem (1. Moz. 20:11–12), iesaistot sievietes gūsteknes (Soģu 21:20–23). Augustīns uzskatīja, ka prostitūtas ir vajadzīgas kaisles apmierināšanai, jo citādi nekontrolētās kaislības radīs nemieru sabiedrībā (*De Ordine* 2.4.12). Akvīnas Toms rakstīja, ka masturbācija ir sliktāka par izvarošanu, jo pēdējā minētā vismaz paredz iespēju, ka dzims bērni (*Summa Theologica* II. 2., 153–154).⁶ Pirmajos

³ Pierre Bourdieu, *Masculine Dominion*, 53.

⁴ Ibid., 104.

⁵ Skat. Jauno Bībeles tulkojumu latviešu valodā. *Bībele* (Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2012).

kristietības gadsimtos baznīcas uzmanība nebija pievērsta laulībai, jo par īsto ģimeni tika uzskatīta draudze, un līdz ar to tika uzsvērts, ka vienotība starp vīrieti un sievieti īstenojas Svētajā vakarēdienā. Tāpēc pareizticībā no 4. gs. laulību svētīšana saistījās tieši ar Svēto vakarēdienu, jaunlaulātajam pārim draudzē saņemot svētību no bīskapa. Kamēr jaunais pāris nebija nācis pie dievgalda, viņu civillaulības baznīca neatzina.⁷ Zviedrijas Luterāņu baznīcas Doktrīnas komisijas dokumentā, kas sagatavots pirms 2009. gada sinodes, ir nodaļa par laulību pirkristietībā, kurā norādīts, ka agrākie saglabājušies laulību liturģiskie teksti ir no 7. gs. Romiešu kultūrā, no kuras Rietumu kristietība pārņēma laulību praksi, laulība bija paredzēta Romas pilsoņiem, ne vergiem.⁸ Pirmajos kristietības gadsimtos jaunajā reliģijā bija spēcīgas askētisma tendences, kuru ietekmē neprecēšanās vai jau precēto atturēšanās no dzimumattiecībām tika godāta kā īpaša svētuma izpausme. Daļa kristiešu uzskatīja sevi par “praviešiem no mātes klēpja” un tāpēc atturējās no seksa un laulības.⁹ Vēlāko gadsimtu sabiedrībā, kurā par normu kļuva patriarhālā ģimene un bērni bija vīrieša “varēšanas” apliecinājums, šādus priekšstatus sāka uzskatīt par margināliem.

⁶ *Summa Theologica* teksta e-versiju skat.: <http://www.newadvent.org/summa/>.

⁷ Juris Cālītis, “Būt vai nebūt laulībām Baznīcā?”, *Teoloģija: teorija un prakse. Mūsdienu latviešu teologu raksti 1* (2006), 201.

⁸ “Church of Sweden. Letter to Ecumenical Partners on a Possible Decision of the Church of Sweden Regarding Same-sex Marriages,” *The Porvoo Communion of Churches. Consultation on the Churches’ Teaching on Marriage. Challenges in Applying the Teaching and Theology. Turku, Finland 1–4 November 2011*, ed. Beate Fagerli, Jana Jeruma-Grinberga, Leslie Nathaniel (Helsinki: The Evangelical Lutheran Church of Finland, 2013), 162–163.

⁹ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), 66–67.

Jau pirmbaznīcas periodā kristietībā pastāvēja neviennozīmība dzimtes jomā, tādējādi ļaujot pastāvēt “pelēkajai zonai”, kurā bija vieta alternatīvām seksualitātes izpausmēm. Tās gan uzmanīgi aplūkojamas tā laika kontekstā, nemēģinot “ierakstīt” tajās mūsdienu debates. Vēsturniece Kristeila Linna Lubinska (*Lubinsky*) ir pētījusi pirmo gadsimtu (galvenokārt 5.–7. gs. Ēģiptē) mūķeņu-transvestītu (šo jēdzienu viņa izmanto metaforiski bez seksuālām konotācijām, uzskatot, ka jēdziena *cross-dressing* lietošana attiecībā uz šīm sievietēm vienkāršotu to, kas notika viņu dzīvēs) hagiogrāfijas.¹⁰ Viņas iestājās vīriešu klosteros un valkāja tajos vīriešu-mūku apģērbu, tika pārdēvētas vīriešu vārdos (Apolinārija – par Doroteosu, Hilarija – par Hilarionu Einuhu). Pētniece norāda uz situācijas ambivalenci – daži viņas uztvēra kā askētes (klasiskais tēls, ar kuru saskaņā askēta ķermenis mainās, tas kļūst raupjš, to vairs neuztver kā parasta vīrieša vai sievietes ķermeni), citi – kā iekāres objektus. Marija (Marinoss) no kāda karavīra dzemdē bērnu un tiek padzīta no klostera, bet vēlāk atkal atgriežas tajā. Viņas bērns uztver un uzrunā māti kā tēvu. Šis un citi līdzīgi piemēri nav jāuztver kā sensacionāli, jo, kā rāda historiogrāfiskas pieejas, kas balstītas dzimtes studijās un postkoloniālismā, pirmie kristieši vienlaikus radīja un pārkāpa kultūras un sociālās robežas.¹¹ Šāds kristietības vēstures skatījums

¹⁰ Crystal Lynn Lubinsky, *Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Transvestite Monks of Late Antique Eastern Christianity* (Turnhout: Brepols, 2013). Grāmatas pamatā ir autores promocijas darbs, kas pieejams e-versijā: <https://www.era.lib.ed.ac.uk/bitstream/handle/1842/9508/Lubinsky2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (skatīts 22.07.2015.)

¹¹ Caroline Vander Stichele, Todd Penner, *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking Beyond Thecla* (London, New York: T&T Clark, 2009), 90.

noraida “ideju par stabilu, vienotu, skaidru, universālu centru, no kura izriet vai novirzās viss pārējais.”¹²

Šajā rakstā aplūkotas kristīgo vīriešu grupas Rietumu kristietībā 19. un 20. gs. (galvenokārt anglosakšu zemēs, taču iekļauta arī kontinentālā Eiropa, ieskaitot Latviju), analizēts, kā un kāpēc tās konstruē maskulinitāti. Šajā rakstā maskulinitāte tiek saprasta kā sociāli konstruēta. Tai ir performatīvais raksturs – nav iespējams vilkt stingru līniju starp kolektīvo un individuālo. Cilvēki ietekmējas no apkārtējā sabiedrībā valdošiem modeļiem, bet vienlaikus viņu īstenotās dzimtes lomās parādās “individuāls rokraksts.” Protams, vienmēr sabiedrībā ir bijušas jomas, kuras ir kodificētas vairāk nekā citas – ir viduslaiku teksti, kas skaidro, kā jāuzvedas bruņiniekam, 19. gs. teksti par to, ko nozīmē būt dendijam, un mūsdienu rokasgrāmatas metroseksuāļiem. Bet pat tas neizslēdz variācijas iespējas.¹³ Maskulinitāte nav attiecināma tikai uz vīriešiem – zinātnieki raksta par nevīriešu maskulinitātēm – piemēram, gadījumos, kad sieviete tiek kodificēta kā vīrietis. Tas parādās profesijās, kuras tradicionāli pagātnē bijušas vīriešu nodarbe, piemēram, armijā, kā arī literāros un mītiskos tēlos (amazones).¹⁴ Par dzelzs lēdiju dēvētā britu politiķe Mārgareta Tečere atbilda britu sabiedrības daļas priekšstatiem par tradicionālu maskulinitāti, pat ja šos uzskatus simbolizēja sieviete.¹⁵ Šajā rakstā maskulinitātes jēdziens tiek lietots sašaurināti, attiecinot to uz vīriešiem.

Šis raksts iekļaujas mūsdienu reliģijpētniecībai raksturīgo tēmu un pieeju ietvarā, jo 20. gs. beigās maskulinitāšu pētniecība

¹² Caroline Vander Stichele, Todd Penner, *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking Beyond Thecla*, 101.

¹³ Todd W. Reeser, *Masculinities in Theory: an Introduction* (Chichester: Willey-Blackwell, 2010), 84–85.

¹⁴ *Ibid.*, 132.

¹⁵ *Ibid.*, 173.

ienāca arī reliģiju zinātnē un sakrālo tekstu pētniecībā. 1990. gadā Amerikas Reliģiju akadēmija atklāja programmu *Men's Studies in Religion*.¹⁶ Savukārt dzimtes studiju savietojums ar tradicionālo Vecās un Jaunās Derības pētniecību sniedz impulsu vīriešu tēlu analīzei. Piemēram, Džeinisa Andersone ir aplūkojusi maskulinitāti Mateja evaņģēlijā, pievēršot uzmanību vārda “brālis” lietojumam tajā (gan burtiskā, gan metaforiskā nozīmē) un šajā evaņģēlijā izvērsto ideju par brāļu vienotību analizējot kā vīriešiem izvīrztu ideālu grieķu-romiešu pasaulē.¹⁷ Raksti par tekstoloģijas un maskulinitāšu pētniecības savietojumu ir pieejami arī latviešu valodā lasošiem lasītājiem.¹⁸

Maskulinitātes 19. gs. un 20. gs. pirmās puses Rietumu kristietībā

19. gs. nostiprinājās zinātnisks esenciālisms attiecībā uz seksualitāti un dzimtes lomām. It kā neitrālās un par universālām uzskatītās teorijas veidojās laikā, kad sabiedrībā pastiprinājās uztraukums par seksualitātes izpausmēm. Medicīnā valdīja ideja par sievietes aseksualitāti. Vairākkārt izdotā grāmatā (pirmo reizi 1857. g.) ginekologs Viljams Aktons (*Acton*) apgalvoja: “Vairumam sieviešu par laimi, viņām nav nekāda veida seksuālas jūtas.”¹⁹ Vīrieša kaislības turpināja uzskatīt par

¹⁶ Stephan D. Moore, ““O Man, Who Art Thou..?”: Masculinity Studies and New Testament Studies”, *New Testament Masculinities*, ed. Stephan D. Moore, Janice Lepel Anderson (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 2.

¹⁷ Janice Capel Anderson, “Matthew and Masculinity”, 82–85.

¹⁸ Mozus Majordomo Marins, “Vīrišķības konstruēšana antīkajā periodā un agrīnajā kristietībā”, *Ceļš* 58 (2008), 29.–56.

¹⁹ Citēts pēc Momin Rahman & Stevi Jackson, *Gender & Sexuality: Sociological Approaches* (Cambridge: Polity Press, 2010), 111.

nevēlamām un tāpēc kontrolējamām, gan zinātniskos, gan populārzinātniskos tekstos bieži debatējot par to, cik bieži vīrietim vēlams masturbēt, lai saglabātu labu veselību. Valdošais pieņēmums bija, ka vīrietim jāvalda pār sevi un savām kaislībām. Nespēja to darīt tika uzskatīta par vājuma un deģenerācijas izpausmi, kas var izraisīt dažādas slimības. Tā laika kristietībā valdošā dihotomija starp ķermeni un garu turpinājās psiholoģijā, kur psiholoģiska rakstura patoloģijas saistīja ar par amorālu uzskatītas uzvedības izpausmēm. 19. gs. un 20. gs. pirmās puses seksoloģija pārņēma un intensificēja jau iepriekš valdošos uzskatus par normatīvo un devianto, pieņēmumus par seksualitāti primāri kā pārošanās (bioloģiskas reprodukcijas) instinktu.²⁰ Ķermeņa disciplinēšana (īpaši attiecībā uz bērniem un jauniešiem) bieži izpaudās ar netiešu norāžu palīdzību, kuras mūsdienu lasītājs var saprast tikai kontekstā. Piemēram, skautu rokasgrāmatā ir nodaļa “Atturība”, kurā runāts par “slepenu notikumu, kuram tik daudz zēnu nododas.”²¹ Tālāk, vārdā nesaucot, lasītājs tiek brīdināts par masturbēšanas nevēlamām sekām – “tas paliks vājš miesā un dvēselē un viegli var nokļūt vājprātīgo namā.”²² Vēl poētiskāka valoda lietota luterāņu mācītāja Jāņa Ērmaņa vairākkārt izdotajā grāmatā jauniešiem (pirmo reizi izdota 1902. g.): “Jāsargās no tādiem slepeniem miesas kārības darbiem, kas izšķērdē cilvēka dzīvības spēkus, kas viņam liek nikuļot un kalst kā kokam, kam pašā pavasara laikā vairākās vietās ir dziļi griezieni, no kuriem sūcas koka sula.”²³

²⁰ Citēts pēc Momin Rahman & Stevi Jackson, *Gender & Sexuality: Sociological Approaches*, 110–114.

²¹ Baden Powell, *Skauti* (Rīga: Latvijas Skautu centrālā organizācija, 1925), 259.

²² Ibid.

²³ Jānis Ērmanis, *Ceļa vadons jaunekļiem un jaunavām dzīves cīņās un kārdināšanās* (Krimulda, 1922), 66.

Rietumu sabiedrībā mainījās priekšstati par to, kas sakāms un kas noklusējams bērnu un jauniešu dzimumaudzināšanā, Līdz pat 19. gs. zēnu izglītošanā tika izmantots Erasma darbs *Colloquia*. Vienā no dialogiem gados jaunais Sofronijs satiek Lukrēciju – prostitūtu, kuru viņš agrāk apmeklējis. Viņš pārliecina Lukrēciju par to, ka viņai jāmaina sava dzīve, un iekārto viņu pie kādas sievietes, kura gatava rūpēties par viņu. Sofronija rīcība grāmatā portretēta kā ievēribas cienīgs morālas uzvedības paraugs. 1857. gadā vācu pedagogs fon Raumers (*Raumer*) pedagoģijas vēstures grāmatā šausminājās, ka šāda literatūra tiek dota lasīt astoņus gadus veciem zēniem. 19. gs. līdz ar viktoriāņu kultūras un tai raksturīgo aizliegumu un noklusējumu nostiprināšanos Erasma sarakstītais darbs zaudēja popularitāti.²⁴

Maskulināšu veidošanos 19. gs. kristietībā ietekmēja dominējošie strāvājumi sabiedrībā. Piemēram, 18. gs. otrajā pusē un 19. gs. pirmajā pusē vairāku britu teologu darbos sentimentālisms savijās ar kristietības ideāliem. Tā bija laikmeta tendence – 18. gs. beigu aprakstos minēts, kā vīrieši raud, redzot Noričas (*Norwich*) katedrāli vai lasot Valtera Skota noveles.²⁵ Skotu teologs Hjū Blērs (*Blair*) vienā no svētrunām izmantoja Jaunās Derības epizodi, kurā Jēzus raudāja pie Lācara kapa, lai pamatotu to, ka emociju izrādīšana vīriešiem ir pieņemama. Līdzīgi pazīstamais evaņģēlikālis Viljams Vilberforss (*Wilberforce*) 19. gs. rakstīja: “Jēzus raudāja. Viņš atļauj arī saviem ļaudīm raudāt.” Tā gan nebija visu pozīcija – angļu dzejnieks

²⁴ Geert Hofstede, “Comparative Studies of Sexual Behavior”, *Masculinity and Femininity: The Taboo Dimension of National Cultures* Geert Hofstede et. al. (London, New Delhi, Thousand Oaks: Sage Publications, 1998), 155.

²⁵ Leonore Davidoff, Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780–1850* (London: Routledge, 1992), 111.

un filozofs Samuēls Kolridžs (*Coleridge*) kritizēja jutekliskumu un apgalvoja, ka tā praktizētāji par spīti asarām nespēj darīt labus darbus citu labā.²⁶ Sensuālismā īpaši tika vainoti evaņģelikāļi, pārmetot, ka viņi sludina tikai taisnošanu ticībā, mazāku vērību veltot morālei. Šeit gan jāņem vērā, ka nav vienmēr skaidrs, uz ko jēdziens “evaņģelikāļi” attiecināts, jo līdz pat 18. gs. beigām tas tika lietots plašākā nozīmē (evaņģēlija sekotāji), neapzīmējot ar to konkrētu grupu anglikānismā vai ārpus tā.²⁷

Vīrišķums (*manliness*) bija vārds, kuru 19. gs. Anglijā daudz lietoja, taču tas bija jēdziens, kuram piešķīra dažādas nozīmes – viktoriāņu vīrieši tika aicināti strādāt, lūgt Dievu, pagriezt otru vaigu, būt tikumīgiem, attīstīt rakstura stingrību utt. Fiziskas un morāles kvalitātes (filozofs un rakstnieks Tomass Kārlails (*Carlyle*) rakstīja par muskuļu un sirds stingrību), kuras agrāk tika saistītas ar militāro dienestu, 19. gs. tika attiecinātas uz ikdienas dzīvi. Par ideālu kļuva vīrietis, kas gatavs uzņemties sociālo atbildību un spēj būt pietiekami neatkarīgs. Franču literatūrkritiķis un vēsturnieks Hīpolīts Teins (*Taine*) 19. gs. sešdesmitajos gados to summēja kā “vajadzību pēc neatkarības, spēju paust iniciatīvu, aktīvu un neatlaidīgu gribu.”²⁸

Vīrišķības problemātika, robežu vilkšana starp to, ko sabiedrība pieņēma par sievišķu un vīrišķu, vajadzība pamatot un apliecināt savu vīrišķību tolaik bija tikpat aktuāla kā mūsdienās. Šo tēmu redzam 18. gs. sentimentālistu literatūrā – par vienu no rakstnieka Henrija Fildingā (*Fielding*) romānu varoņiem

²⁶ William van Reyk, “Christian Ideals of Manliness in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries,” *The Historical Journal*, 52:4 (2009), 1058–1059.

²⁷ *Ibid.*, 1067.

²⁸ John Tosh, *Manliness and Masculinities: Essays on Gender, Family and Empire* (Harlow: Pearson, 2005), 87.

teikts: “Labsirdība iezīmējās viņa skatienā tik stipri, ka dūrās acīs gandrīz ikvienam. Varbūt tieši šis apstāklis, kā arī ļoti maigā āda darīja viņa seju gandrīz neapprakstāmi maigu un būtu to vērtuši par pārāk sievišķīgu, ja jauneklīm nebūtu tik vīrišķīgs augums.”²⁹

Romāna autors uzskatījis par būtisku papildināt izskatā un raksturā maigā sava darba personāža aprakstu ar piebildi par viņa ķermeni, kas “reabilitē” viņu kā tradicionāli vīrieti.

19. gs. pirmajā pusē Anglijā izvērtās spraigas debates starp vēsturnieku un pedagogu Tomasu Arnoldsu (*Arnolds*), kas pārstāvēja anglikāņu baznīcas liberālo daļu (*broad church*) un katoļticībam tuvā anglikāņu augstbaznīcas spārna (Oksfordas kustības) autoritāti, vēlāko Romas katoļu kardinālu Džonu Henriju Ņūmenu (*Newman*). T. Arnoldsas ietekmes rezultātā angļu skolās pastiprinātu uzmanību pievērsa matemātikai, vēsturei un modernajām valodām, taču vislielākais akcents tika likts uz klasiskajām valodām. Arnolda reformu idejas skāra arī Oksfordas Universitāti. Abas autoritātes – Arnolds un Ņūmens, kā arī viņu atbalstītāji kritizēja viens otru ne tikai par izglītības koncepcijām, bet arī par to ietekmi uz studentu vīrišķību. Kritiķi izglītības reformētājiem pārmeta, ka universitātes absolventi kļūs par reliģiskiem skeptiķiem un tāpēc būs mazāk vīrišķi. Aizstāvji savukārt rakstīja, ka reformas palīdzēt veidot vīrišķīgu domātāju. Ņūmens, iespējams, neapņēma un viduslaiku baznīcas prakses, akcentēja kontemplatīvu, akadēmisku, slēgtā studējošo un pasniedzēju kopienā gūtu izglītību. T. Arnolds uzskatīja, ka universitātes izglītībai jāveido dzīvē aktīvs, praktiski orientēts, smagam darbam gatavs cilvēks.³⁰ Viņa mērķis

²⁹ Henrijs Fildings, *Stāsts par Tomu Džonsu Atradeni*, tulk. I. Melbārde (Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1955), 374.

³⁰ Daniel Orrells, *Classical Culture and Modern Masculinity* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 111–112.

bija pārvērst skolu audzēkņus “labos, kristīgos džentlmeņos.” “Kristīgā vīrišķība” tika piesaukta, arī pamatojot jauno sistēmu, kas paredzēja, ka šim mērķim izraudzīti vecāko klašu audzēkņi (prefekti) bija atbildīgi par jaunākajiem.³¹

Oksfordas kustības aprindas kultivēja ciešas viena dzimuma personu draudzības, bieži atsaucoties uz Vecās Derības personāžu Dāvida un Jonatāna mīlestību – Dāvids apraudāja Jonatāna nāvi, sakot: “Tava mīlestība man bija pārāka par sievu mīlestību” (2. Sam 1:26). Pēc rakstnieka Oskara Vailda notiesāšanas (1895. gadā) homoseksuāliem sakariem un iespējamām aizdomām par tiem publiskajā telpā uzmanību pievērsa aizvien vairāk, līdz ar to agrākās atsauces uz platonisku mīlestību “grieķu garā” kļuva problemātiskas un piemērs no Bībeles, kuru varēja skaidrot kā “tīras”, nesamaitātas draudzības paraugu, likās daudz drošāks. Uz to plaši atsaucās vēl 20. gs. starpkaru periodā – piemēram, 1931. gadā ģenerālmajors Pērsijs Kokss (Cox) *The Times* ievietoja ziņu par sava drauga nāvi. Tajā nav minēts, ka aizgājušais bija precēts un viņam bija bērni, toties ir atsauce uz abiem minētajiem Bībeles personāžiem. Ņemot vērā autora saistību ar sabiedrības eliti, kura tolaik rūpīgi centās izvairīties no pārmetumiem par morālas skaidrības zaudēšanu, jāsecina, ka tolaik šāda atsauce nenozīmēja mājienu par homoseksuālām attiecībām.³²

19. gs. britu sabiedrībā izplatījās “muskuļainā kristietība” (*muscular Christianity*), kas vispirms attīstījās starp liberāli domājošiem cilvēkiem – kristīgiem sociālistiem. Vīrišķības

³¹ Andrew Parker, J. Stuart Weir, “Sport, Spirituality and Protestantism: A Historical Overview,” *Theology* 115:4 (2012), 254.

³² Dominic Janes, *Visions of Queer Martyrdom: from John Henry Newman to Derek Jarmen* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2015), 157–159.

tēma aizrāva anglikāņu priesteri un Kembridžas Universitātes profesoru Čārlzu Kingsliju (*Kingsley*), kas bija pazīstams arī kā bērnu grāmatu autors, karalienes kapelāns, sociāls reformists, zinātnes jaunāko atklājumu popularizētājs un rakstnieks.³³ Kingslijs kritizēja Oksfordas kustību par to, ka tā, viņaprāt, apspieda cilvēka dabu, it īpaši vīrišķo spēku cilvēkā. Viņš attīsta ideju par dziļi cilvēkā mājamo spēku, kas laužas ārā kā lava no vulkāna. Tas ir pirmējais spēks, kas cenšas izpausties seksā, cīņos un morālē. Vīrišķību var sasniegt, ļaujot šim spēkam izpausties.³⁴ Vienlaikus viņš brīdina no pārspīlējumiem un šī principa ļaunprātīgas izmantošanas. Cilvēkam nevajadzētu veidot sevi, kā vien viņš iedomājas. Kingslijs uztraucās, ka viņa ideja par maskulinitāti būs impulss dažādām sociāli un politiski egalitārām kustībām.³⁵ Savos literārajos darbos viņš pievērsās konfliktam starp anglokatoļiem un evaņģelikāļiem un uzskatīja, ka abas grupas ir pārāk koncentrējušās uz personisku dievbijību. Šim redzējumam Kingslijs pretstatīja liberālā anglikānisma sociālo aktīvismu. Viņaprāt, kristīgie vīrieši ir orientēti uz darbību. Sākotnējā aizrautība, vēlme darboties un mainīt pasauli var tikt atjaunota cilvēkā, pārņemot to no neeiropiešu kultūrām, kur vīrišķo enerģiju nav ierobežojusi modernitāte un kur pastāv vienota nācija.³⁶ Kingslija noveles Krimas kara laikā kalpoja propagandas mērķiem, lai rekrutētu vīriešus armijā. Varoņu kulta veidošanā Kingslijs bija ietekmējies no T. Kārlaila,

³³ David Rosen, "The Volcano and the Cathedral: Muscular Christianity and the Origins of Primal Manliness", in *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*, ed. Donald Hall (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 17–18.

³⁴ *Ibid.*, 30.

³⁵ *Ibid.*, 35.

³⁶ C. J. W.-L. Wee, "Christian Manliness and National Identity: the Problematic Construction of a Racially "Pure" Nation", *Ibid.*, 67–68.

kuram patika skandināvu tradīcijas un leģendas un kurš interesējās par vikingiem.³⁷

Kingslijs deva priekšroku jēdzienam “vīrišķa kristietība” (*manful Christianity*). Ziemsvētku svētrunā Kembridžā 1864. gadā viņš kritizēja jēdzienu “muskulainā kristietība” norādot, ka nezina, ko tas nozīmē (vēlāk gan viņš laiku pa laikam to lietoja). Vīrišķa kristietība viņam nozīmēja tādu, kas “neizceļ sievišķas vērtības, izslēdzot vīrišķās.”³⁸ Jēdziens atbilda tā laika tendencēm kristietībā – raizēm par to, ka baznīcu solos sieviešu skaits pārsniedz vīriešu skaitu un dažādām idejām, kā to novērst. Amerikā tolaik bija vērojama kustība, kas ieguva biznesmeņu atbalstu nosaukumu (1857–1858) – tas bija mēģinājums palielināt kristietību praktizējošo cilvēku skaitu starp biznesmeņiem. Paralēli tai evaņģēlists Billijs Sandeijs (*Sunday*) aicināja klausītājus būt īstiem vīriešiem. Gadsimtu mijā arī starp amerikāņu liberāļiem parādījās daudzas grāmatas (Sociālā evaņģēlija kustības pārstāvja Čārlza Šeldona (*Sheldon*) *In His Steps* un tolaik populārā mācītāja Harija Emersona Fosdika (*Fosdick*) *The Manhood of the Master*), kas kritizēja viktoriāņu sentimentālismu.

Pēc zviedru vēsturnieka Dāvida Tjedera (*Tjeder*) domām, 20. gs. sākumā kā maskulinizēta dievbijība tika stilizētas arī reliģiskās krīzes, kuras bieži vien piedzīvoja teoloģijas studenti. Tas saistījās ar populāro priekšstatu, ka īsti vīri iet cauri grūtībām un intelektuālām ciešanām. Kā piemēru viņš min arhibīskapu Nātānu Sēderblomu, kas, atskatoties uz studiju gadiem 19. gs. astoņdesmitajos un deviņdesmitajos gados, rakstīja par šaubām, kuras viņš piedzīvojis, saskaroties ar vēsturiski-kritisko Bībeles

³⁷ William E. Winn, “Tom Brown’s Schooldays and the Development of “Muscular Christianity””, *Church History* 29:1 (1960), 66.

³⁸ Susan L. Roberson, ““Degenerate Effeminacy” and the Making of a Masculine Spirituality in the Sermons of Ralph Waldo Emerson”, in *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*, 151.

pētniecības metodi. Sēderbloms atceras, ka viņš un viņa paaudze vieni cīnījušies ar šaubām. Aprakstā Sēderbloms lieto ar maskulinitāti asociētus jēdzienus – cīņa, neatkarība, autonomija. Tā bija homosociāla vide, ja ņem vērā, ka pirmā sieviete Upsalā teoloģiju sāka studēt 1909. gadā. Vēlākos gados Sēderbloms attēloja Jēzu tradicionālas vīrišķības metaforās, norobežojoties no tā, ko viņš sauca par savu agrāko “piētisko sievišķīgumu.” Bērnībā praktizēto reliģiozitāti viņš sauca par neveselīgu un emocionālu. Tagad Kristus viņam vairs nebija tikai cietējs pie krusta, bet arī skarbs sludinātājs, kas prasījis paklausību. Pievēršot lielāku uzmanību Kalna svētrūnai, Sēderbloms, pēc paša vārdiem, atrada “Kristu, kuram ir autoritāte un vara, ne saldo Pestītāju.”³⁹

19. gs. un 20. gs. sākumā tika dibinātas dažādas pieaugošu un jauniešu organizācijas – vīriešiem un sievietēm atsevišķi. Vīriešiem domātās nereti bija ar militāru ievirzi, orientētas uz dalībnieku disciplīnas stiprināšanu. 1844. gadā Londonā tika dibināta Jaunu vīriešu kristīgā asociācija (JVKA, *Young Men's Christian Association*), kura kļuva par starptautisku, mūsdienās sekularizējušos organizāciju. JVKA sākotnēji bija orientēta uz vidusšķiru, bet sākot no 19. gs. septiņdesmitajiem gadiem sāka lielāku vērību pievērst strādniecībai. JVKA atbilde uz augošo spriedzi starp darba devējiem un ņēmējiem bija “pareizas” vīrišķības propaganda, uzskatot, ka strādnieku uzticību darbavietai var vairot, nevis paaugstinot algas un uzlabojot darba apstākļus, bet panākot, lai strādnieki ievēro “pareizās” vīrišķības normas. Viņuprāt, tās nav savietojamas ar politisku radikālismu un sociālo šķiru konfliktiem. Šos standartus viņi vēlējās veicināt ar tādu atpūtas veidu popularizāciju, kas, viņuprāt, mainītu

³⁹ David Tjeder, “Crises of Faith and the Making of Christian Masculinities at the Turn of the Twentieth Century”, in *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, ed. Yvonne Maria Werner (Leuven: Leuven University Press, 2011), 127–133.

uzvedības standartus.⁴⁰ JVKA dibinātājs Džordžs Viljamss (*Williams*) atradās reliģisku atmodas kustību iespaidā. Viņu bija ietekmējuši amerikāņu mācītāja Čārlza Finneja (*Finney*)⁴¹ sarakstītie darbi. Viens no atmodas kustību teoloģijas ietekmes rezultātiem tā laika kristietībā bija jauns akcents uz “brāļu mīlestību”, veicinot viena dzimuma personu emocionālu tuvību un uzskatot, ka mainīgajos sociāli-ekonomiskajos apstākļos tādējādi būs iespējams saglabāt kopienas vērtības un ideālus, kuri likās apdraudēti urbanizācijas rezultātā.⁴² Ideja par fizisku darbu, sporta un strukturēta laika nozīmi bija “muskuļainās kristietības” ideju pārnese. Sporta un reliģijas saistība tolaik vēl daudzviet bija kontraversāla, it īpaši protestantu brīvbažnīcu aprindās. 20. gs. sākumā Pestīšanas armijas oficiālā pozīcija bija, ka pat sporta spēļu skatīšanās nav ieteicama. Tā vietā tika ieteikts, ka “staigāšana ir būtiska veselībai”. To varēja savienot ar reliģiskajām aktivitātēm – Pestīšanas armijas kareivju un virsnieku gājieniem, māju apmeklējumiem, literatūras pārdošanu uz ielām u.c.⁴³ “Muskuļainās kristietības” idejas par sporta nozīmi daudziem tolaik likās revolucionāras. Dominiks Erdozeins (*Erdozain*), kas pētījis viktoriāņu sabiedrības brīvā laika pavadīšanu veidus un attieksmi pret tiem, uzskata, ka šī virziena pārstāvji “attīstīja sporta soterioloģiju, kuras saknes ir gan romantisma filozofijā, gan kristietībā.”⁴⁴ Pamazām sports kā respektabls atpūtas veids tika pieņemts arī aprindās,

⁴⁰ Thomas Winter, *Making Men, Making Class: The YMCA and Workingmen, 1877–1920* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2002), 4.

⁴¹ Č. Finnejs racionalizēja pieeju evaņģelizācijai, izstrādājot metodes, kā veiksmīgāk pārliecināt cilvēkus.

⁴² *Ibid.*, 19.

⁴³ Dominic Erdozain, *The Problem of Pleasure: Sport, Recreation and the Crisis of Victorian Religion* (Rochester: The Boydell Press, 2010), 158.

⁴⁴ *Ibid.*, 86.

kuras sākotnēji bija noliedzošas. Birmingemā starp 1871. un 1884. gadu 21% kriketa klubu bija saistīti ar reliģiskām organizācijām. Daudzi britu metodisti popularizēja futbola klubu veidošanu draudzēs.⁴⁵

Anglijā pastāvēja arī zēnu brigāde (*Boys' Brigade*), skauti, baznīcas puīšu brigāde (*Church Lads' Brigade*) u.c. organizācijas, kuras bieži vien vismaz formāli bija saistītas ar vietējām draudzēm.⁴⁶ Ņemot vērā anglosakšu evaņģelikāļu starptautiskos kontaktus un ietekmi, šādas organizācijas tika pārnestas arī uz citām valstīm. 1920. gadā Latvijā ar amerikāņu atbalstu pēc JVKA nacionālo organizāciju parauga dibināja Jauņekļu kristīgo savienību (JKS), kura sākotnēji galveno vērību pievērsa karavīru atbalstīšanai, bet vēlāk – darbam ar jaunatni.⁴⁷ Tās izdevumā “Trīsstūris” reliģisku rakstu bija maz, lielākoties teksti bija par fizisko audzināšanu un JKS aktivitātēm. 1925. gadā pēc britu parauga nodibināja laifu organizāciju, kurā garīgā audzināšana bija savienota ar fizisko, stingru disciplīnu, pakļaušanos autoritātēm. Tās dalībnieki nēsāja formas tērpu. Organizācija bija saistīta ar baptistu draudzēm.⁴⁸ Laifi izdeva žurnālu “Dzirkstelīte”, kurā līdzās reliģiskiem tekstiem atrodami raksti par sporta spēlēm, higiēnu, patriotismu un laifu principiem. Pēdējos atspoguļojas “muskuļainās kristietības” idejas – laifu mērķis ir “gādāt par visu, kas varētu sekmēt kristīga un vīrišķīga rakstura izveidošanos.”⁴⁹ Šīs idejas labi

⁴⁵ David Bebbington, *Victorian Nonconformity* (Bangor: Headstart History, 1992), 73.

⁴⁶ Keith Robbins, *Oxford History of the Christian Church. England, Ireland, Scotland, Wales. The Christian Church 1900–2000* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 74.

⁴⁷ “1920.–1925.”, *Trīsstūris* 4 (1925), 1.

⁴⁸ Jānis Tervits, *Latvijas baptistu vēsture: faktu mozaīka* (Rīga: Latvijas Baptistu draudžu savienība, 1999), 391.

⁴⁹ “Laifu Brigāde,” *Dzirkstelīte* 6/7 (1928), 197.

ilustrē vienā no numuriem ievietotais dzejoļa “Dūšīgais Džims Brauns” atdzejojums no angļu valodas. Džims “bij vīrs, ne ļoti mācīts, bet spēcīgs un brašs.” Viņš iestājās laifu brigādē un kļuva par laifu vadoni (laifvedi).

Viņš reizēm bij akls un reizēm kurls – kā vadonim piederās,
Un kārtību uzturēt prata – ar rokas mājienu tas;
Ar vienīgu skatu jau pietika – zēnu bars palika kluss.⁵⁰

Kristīgo vīriešu kustības veidojās arī Eiropas un Amerikas katolicismā. 19. gs. beigās jezuīti dibināja Svētās sirds līgu – vīriešu organizāciju, kuras prasības tās dalībniekiem bija: saņemt komūniju vismaz reizi gadā, nezaimot un nelamāties, pārāk bieži neapmeklēt krogus. Viens no reliģiskiem personāžiem, kuru līga izvēlējās propagandēt kā paraugu katoļu vīriešiem, bija Jēzus tēvs Jāzeps. Viņš tika raksturots kā pazemīgs, paklausīgs un spējīgs savaldīt kaislības. Vīrieši lielākoties gan nepieņēma šādu demaskulinizētu (vismaz tradicionālā izpratnē) Jāzepa tēlu. Tas bija viens no iemesliem, kāpēc 20. gs. septiņdesmitajos gados katoļu vidē kļuva populāra cita Jāzepa tēla versija – Jāzeps kā nabadzīgo un vientuļo aizstāvis.⁵¹

1899. gadā pāvests Leons XIII izteica vēlmi, lai augtu Svētās sirds kultam veltītu jauniešu un precētu vīriešu brālību skaits. Līdzīgi Pījs X pasvītvoja vīriešu reliģiskās iesaistes nozīmīgumu un aicināja, lai kristīgo vīriešu grupas tiktu dibinātas visās draudzēs.⁵² Baznīcas vadība bija norūpējusies par to, ka vīrieši mazāk kā agrāk apmeklēja misi un piedalījās Lieldienu komūnijā. Ar

⁵⁰ “Dūšīgais Džims Brauns”, *Dzirkstelīte* 2 (1927), 6.

⁵¹ Jean-François Roussel, “Roman Catholic Religious Discourse About Manhood in Quebec: From 1900 to the Quiet Revolution (1960–1980),” *The Journal of Men’s Studies* 11:2 (2003), 148–149.

⁵² Tine Van Osselaer, “Masculinity and Catholicism: The Leagues of the Sacred Heart in Belgium, 1900–1940,” *European History Quarterly* 42:3 (2012), 427.

vīriešu organizāciju palīdzību tika veidots priekšstats, ka iet pie komūnijas (Svētās sirds līgas dalībnieki to kopīgi darīja reizi mēnesī) ir vīrieša cienīga prakse. Saskaņā ar izstrādātām norādēm šo organizāciju dalībnieki sēdēja kopā baznīcas priekšējos solos un gāja pie altāra saņemt komūniju disciplinēti rindās. Viņiem tika ieteikts pievērst uzmanību stājai, lai nebūtu šaubu, ka viņi ir lepmi un pārliecināti par savu kristīgo pienākumu. Sēdēšana kopā baznīcā pasvītvoja ideju par vīru brālību neatkarīgi no sociālās piederības.⁵³ Priesteri tika aicināti pielāgoties un dienu pirms līgas īpašās mises būt gataviem pieņemt grēksūdzi līdz vēlam vakaram, jo “vīrieši baidās dienasgaismas.”⁵⁴

Kristīgo vīriešu grupu veidošanās katolicismā daļēji skaidrojama kā atbilde uz protestantu pārmetumiem. Prominentais vācu vēsturnieks Heinrihs fon Treičke (*Treitschke*) ieviesa savos darbos maskulīnas dzimtes kategorijas – vācu reformācija un Lutera, Prūsijas valsts tika aprakstīti maskulīnās kategorijās, pretstatot tos katolicismam, Francijai un 18. gs. barokam, kas tika tēloti kā sievišķīgi. Tas sakrita ar antikatholicisma kampaņu Vācijas teritorijā. Vācu katolicisms sākotnēji reaģēja uz to, kultivējot atļautā robežās iekļautu sievišķīgumu. Katoļu vīriešiem tika ieteikts atturēties no pārspīlēta vīrišķības kulta, kas atdarina nacionālos varoņus, jo viņiem jābūt Kristus un pāvesta kalpiem. Dvēļi katoļiem bija aizliegti. Priesteriem bija aizliegts audzēt bārdus un kādu laiku bija aizliegts lietot arī brilles.⁵⁵

⁵³ Tine Van Osselaer, “Masculinity and Catholicism: The Leagues of the Sacred Heart in Belgium, 1900–1940”, *European History Quarterly* 42:3 (2012), 428–429.

⁵⁴ *Ibid.*, 431.

⁵⁵ Olaf Blaschke, “The Unrecognized Piety of Men. Strategies and Success of the Re-Masculinisation Campaign Around 1900”, in *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, ed. Yvonne Maria Werner (Leuven: Leuven University Press, 2011), 29–30.

Velāk daudzi vācu katoļi sāka akcentēt hegemoniskās maskulinātes⁵⁶ normas, kas bija jaunā vācu patriotisma un ar to saistītā varoņu kulta daļa. Mīts par nāvi tēvijas labā ir atrodams jau senajā Grieķijā un Romā. Eiropā tas atkal uzplauka līdz ar nacionālo valstu veidošanos 19. gs. Gatavība aizstāvēt ģimeni, savas mājas un tēvzemi kļuva par vīrieša pienākumu. Varonības mīts ieņēma būtisku vietu revolucionārajā Francijā 18. gs. beigās. Varoņa ideja tika demokratizēta, jo, ja agrāk lielākoties tikai aristokrāti tika pasludināti par kara varoņiem, tad tagad visi, kuri mira kaujas laukā, potenciāli varēja tikt godināti kā kara varoņi.⁵⁷ Kultam ir kristīga izcelsme – 1813.–1815. gada atbrīvošanās karu laikā tagadējās Vācijas teritorijā tika sacerēti daudzi dzejoļi un poēmas, kurās atkārtojas frāzes par “taisnīgu un svētu karu”, “asins upuri”, “tēvzemes altāri”. Kara varoņi tika stilizēti kā kristīgie mocekļi.⁵⁸ 20. gs. šis kulta ar jaunu spēku uzplauka Pirmā pasaules karā laikā un pēc tam starpkaru Eiropas totalitārajos un autoritārajos

⁵⁶ Saskaņā ar Rīvinas Konelas (*Connell*) definīciju hegemoniskā maskulinitāte ir “kultūras virzītājspēks, ar kuru grupa veido un uztur valdošu pozīciju sociālā dzīvē” (Raewyn W. Connell, *Masculinities* (Berkeley: University of California Press, 1995), 77.). Hegemoniskā maskulinitāte ir ideju kopums par to, kas ir “īsti vīri.” Tas ir veids, kā dominēt pār sievietēm un tiem vīriešiem, kuri neatbilst šim pieņēmumam. Hegemoniskās maskulinitātes koncepts mūsdienās tiek kritizēts kā pārāk saistīts ar marksistu sociālajai vēsturei raksturīgo determinismu un par seksuālo politiku, kas ignorē seksuālo identitāšu fragmentāciju. John Tosh, “Hegemonic Masculinity and the History of Gender”, *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History*, ed. Stefan Dudink, Karen Hagemann, John Tosh (Manchester, New York: Manchester University Press, 2004), 56.

⁵⁷ Karen Hagemann, “German Heroes: The Cult of the Death for the Fatherland in Nineteenth-century Germany”, in *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, 117.

⁵⁸ *Ibid.*, 121.

režīmos, kuru ideoloģiskajiem mērķiem labi kalpoja vīriešu varoņa ķermenis. Kā raksta mākslas kritiķis Boriss Groiss: “itāļu fašisma un vācu nacionālsociālisma mākslinieciskā programma paredzēja, ka ķermeņa medijs tiek padarīts par vēstījumu.”⁵⁹ Minēto ideoloģiju uzskaitījums jāpapildina ar staļinismu.

Sakralizētu varoņu kults bija populārs 19. gs. otrās puses un 20. gs. pirmās puses katolicismā, taču interesanti, ka daudziem no šiem varoņiem tika piešķirtas feminizētas iezīmes. Jēzuss, svētais Džerolamo Emiliani (*Emiliani*, kanonizēts 18. gs.), Luijs-Gastons de Sonī (*Sonis*, vadīja Pāvesta valsts aizsardzību) tika salīdzināti ar māti. Vienlaikus paškontrolē bija būtiska daudzu šo varoņu iezīme – gavēšana, atturēšanās no miega, īpaša, no dzīvnieku spalvas gatavota apģērba gabala valkāšana, kas radīja diskomforta sajūtu ādai un tādējādi atgādināja par grēcīgumu utt.⁶⁰

Pirms Pirmā pasaules kara Mīnhenē atradās katoļu organizācija *Krausgesellschaft*, kura par savu mērķi uzskatīja padziļinātas reliģiskās dzīves un “personiskākas un vīrišķīgākas kristietības” veicināšanu. 1914. gadā šīs organizācijas preses izdevumā parādījās manifests *Mehr Männlichkeit!* (Vairāk vīrišķības!), pārmetot baznīcai sentimentālismu, kas organizācijas biedru izpratnē piesaista galvenokārt sievietes. Šajā dokumentā pausts uzskats, ka “reliģija ir vīriešu, nevis sieviešu un bērnu rokās.” Biedrība bija saistīta ar reformu kustību vācu katolicismā, kurai savukārt bija idejiski tuva katoļu modernismam. Reformisti, kuri lielākoties piederēja izglītotajai katoļticīgo

⁵⁹ Boriss Groiss, *Mākslas vara* (Rīga: Latvijas Laikmetīgās mākslas centrs, 2015), 167.

⁶⁰ Tine van Osselaer, Alexander Maurits, “Heroic Men and Christian Ideals”, in *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, ed. Yvonne Maria Werner (Leuven: Leuven University Press, 2011), 72–73.

daļai, uzskatīja, ka baznīcai jāiet kopsolī ar pārmaiņām sabiedrībā un zinātnes atklājumiem. Vienlaikus viņus ietekmēja tā laika dominējošie kultūras strāvājumi un līdz ar to pārliecība par maskulinitātes krīzi 20. gs. sākumā. Pieņemums par krīzi saistīts ar nedrošību, kādu daļa cilvēku izjuta līdz ar robežu noārdīšanu starp privāto (līdz šim ar sievietēm saistīto) un publisko (uzskatītu par vīriešu pasauli). Normatīvie vīrieša tēli, kas saistīti ar vīrietību kā nācijas vitalitātes un spēka avotu, kontrastēja ar alternatīvu maskulinitāšu praktizētājiem, piemēram, dendijiem.⁶¹

Iepriekš minētās katoļu reformistu kustības priekštecis bija Ignācijs fon Dollingers (*Döllinger*), kas sākumā bija ultramontānists,⁶² bet 19. gs. sešdesmitajos gados kļuva par nacionālistu un aprakstīja vācu reformistu teoloģijas pārkumu maskulīnā valodā, uzskatot, ka teoloģijai “jānes sevī dzīvības sēkla, kas ir viscaur enerģētiska. Tomēr antiintelektuālas vulgaritātes ietekmē, kā tas parādās konservatīvā teoloģijā, tā saraujas un sačokurojas kā veca vīrieša ķermenis un savā impotentumā zaudē dzīvības spēku.”⁶³ Līdzīgi, kad katoļu reformisti sāka vācu katoļu literatūras nacionāliskošanas kampaņu, viņi apgalvoja, ka “vīrišķīgs gars jāapvieno ar bērnišķīgu ticību.”⁶⁴ Kad 20. gs. sākumā Vācijā pamfletu literatūrā un presē parādījās baumas par katoļu priesteru amoralitāti (vēlāk izrādījās, ka vairums pārmetumu ir nepamatoti), katoļu reformisti reaģēja uz to ar aicinājumu baznīcai atteikties no obligāta celibāta priesteriem,

⁶¹ Derek K. Hastings, “Fears of a Feminized Church: Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wilhelmine Germany”, *European History Quarterly* 38:1 (2008), 34–36.

⁶² *Ultra montes*, pāri kalniem, t.i., Romā; kustība, kas akcentēja pāvesta varas lomu iepretim nacionālo valstu mēģinājumiem ietekmēt katoļu baznīcu.

⁶³ *Ibid.*, 42.

⁶⁴ *Ibid.*, 43.

norādot, ka celibāts ir pret dabisks. Ultramontānisti to aizstāvēja, apgalvojot, ka tā ievērošana ir goda jautājums un parāda priesteru vīrišķo pašdisciplīnu.

Jaunākos pētījumos, nenoraidot katolicisma feminizācijas tendences 19. un 20. gs., tiek uzsvērts, ka tās nedrīkst pārspīlēt un aplūkot vienpusīgi. Marijas kulta akcentēšana 19. gs. līdz ar pāvesta Pija IX pasludināto Marijas bezvainīgās ieņemšanas dogmu (1854. gadā) vēl nenorāda uz feminizāciju, jo Marija ir tikusi uzskatīta arī par sargātāju (viņa sadragā čūsksātānu). 1876. gadā, kad Marpingenes ciemā izplatījās ziņa, ka Marija parādījusies trim meitenēm, Prūsijas policija izdzenāja pūli, baidoties, ka Marijas pielūdzēji godinās franču Lurdas "dievieti-atriebēju". 20. gs. spāņu pilsoņu kara laikā Marijas tēls tika izmantots militārām interesēm, sludinot, ka viņa kopā ar baznīcu cīnās pret komunismu.⁶⁵

Šajā apakšnodaļā aprakstītais rāda, ka 19. gs. un 20. gs. sākumā Rietumu kristietībā pastāvēja konfliktējošas izpratnes par maskulinitāti, kuras veidojās valdošo kultūrstrāvojumu (romantisms, nacionālisms utt.) ietekmē. Daudzas aktivitātes draudzēs (tāpat kā daudzās citās sabiedriskajās organizācijās) notika katram dzimumam šķirti. Tas bija fons, uz kura veidojās atsevišķas kristīgo vīriešu grupas.

⁶⁵ Olaf Blaschke, "The Unrecognized Piety of Men. Strategies and Success of the Re-Masculinisation Campaign Around 1900," in *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, ed. Yvonne Maria Werner (Leuven: Leuven University Press, 2011), 28.

Viriešu kustības Rietumu kristietībā pēc Otrā pasaules kara

Pēc Otrā pasaules kara Rietumu sabiedrībā mainījās dzimtes lomas (daudzām sievietēm strādājot pilnu darba laiku, vīrs vairs netika uzskatīts par apgādnieku un ģimenes “pavarda” uzturētāju), priekšstati par dzimti, seksuālās prakses. Tas spilgti parādās Lilianas Rubinās (*Rubin*) 1989. gada pētījumā – viņa analizēja gandrīz 1000 amerikāņu (18 līdz 49 gadu vecumā) stāstus par viņu seksuālo dzīvi. Vairums pāru uzsāka kopdzīvi ar iepriekšēju seksuālu pieredzi, orālais sekss bija kļuvis par ierastu seksa tehniku (par spīti tam, ka tolaik daudzos štatos tas bija nelegāls un tika asociēts ar “sodomiju”).⁶⁶ Vienlaikus daudzi vīrieši atzina, ka jūtas nedroši un apgalvoja, ka “sievietes nav vairs laipnas,” “vairs nezina kā pieņemt kompromisus” un “negrib vairs būt sievas”.⁶⁷ Lielāka sociāla vienlīdzība starp dzimumiem, valsts kontroles mazināšanās pār seksa jomu, agrāko tabu sabrukšana nozīmēja, ka binārie uzvedības modeļi, kas paredzēja, ka katrs indivīds rīkojas atbilstīgi pieņemtiem priekšstatiem par to, kas ir vīrietis un sieviete, un nekas nevar būt “starp”, vairs nebija spēkā.⁶⁸ Pētījumi apšaubīja agrāk par nemainīgu uzskatītās dzimtes identitātes. Kinsija institūta ziņojumā (*Kinsey Institute New Report on Sex*, 1990. gads) aprakstīts, ka sešdesmit piecus gadus vecs vīrietis pēc tam, kad bija mirusi sieva, ar kuru viņš dzīvoja kopā 45 gadus, iemīlējās vīrietī. Pēc viņa paša vārdiem, vīrieši viņam nekad agrāk nebija likuši seksuāli pievilcīgi.⁶⁹

⁶⁶ Par sodomiju dēvēja ne tikai homoseksuālus aktus, bet arī jebkuru heteroseksuālu nereproduktīvā seksa veidu.

⁶⁷ Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992), 9–11.

⁶⁸ *Ibid.*, 198.

⁶⁹ *Ibid.*, 14.

Tradicionālās vīriešu lomas ģimenē maiņa, kā arī gan reāla, gan iedomāta nedrošības sajūta daļā vīriešu bija radījušas vēlmi piederēt grupām, kuras iestājas par striktām identitāšu robežām un sola mazināt nedrošību. Starp 1986. un 1999. gadu Austrijas Brīvības partijas vēlēšanu vairums bija vīrieši. 1999. gada vēlēšanās, kas partijas vēsturē bija veiksmīgākās, tikai viena no trim partijas vēlētajiem bija sieviete. Tajā gadā partija bija par vispopulārākā starp Austrijas vīriešiem. Ne velti partijas reklāmā bija teikts, ka tā primāri uzrunā “parastus vīrus uz ielas.”⁷⁰ Maskulinitātes demonstrēšana kā politiskās performances elements raksturīga labējiem politiskiem spēkiem arī Latvijā – 2007. gada februārī aptuveni 20 jaunieši no “Visu Latvijai!”, izģērbusies puskaili, protestēja pret Latvijas un Krievijas robežlīgumu, aicinot deputātus neatdot Krievijai Abreni.⁷¹

Saskaroties ar pārmaiņām, reliģiskajām grupām aizvien vairāk jāreķinās ar to, ka citādība – atšķirīgi viedokļi un dzīves stili – nav kaut kur ārpusē, bet to iekšienē. Bieži vien konfesiju reakcija uz mainīgo situāciju ir bijusi pretrunīga. Pāvests Pījs XI reaģēja uz anglikāņu bīskapu Lambetas konferencē 1930. gadā pieņemto “zaļo gaismu” mākslīgai dzimstības kontrolei ar encikliku *Casti Connubii*, kurā no jauna apstiprināta katoļu baznīcas mācība šajā jautājumā. Savukārt 20. gs. sešdesmitajos gados pāvesta izveidota komisija ieteica atļaut mākslīgu dzimstības kontroli, kas gan nenotika. Gluži pretēji – 1968. gadā

⁷⁰ Andre Gingrich, “Nation, Status and Gender in Trouble? Exploring Some Contexts and Characteristics of Neo-nationalism in Western Europe”, *Neo-nationalism in Europe and Beyond: Perspectives from Social Anthropology*, ed. Andre Gingrich, Marcus Banks (New York, Oxford: Berghahn Books, 2006), 42–46.

⁷¹ “Pie Saeimas puskaili jaunieši piketē pret robežlīgumu”, <http://www.delfi.lv/news/national/politics/pie-saeimas-puskaili-jauniesi-pikete-pret-robezligumu-papildinats-ar-foto.d?id=16820329> (skatīts 30.07.2015.)

tika publicēta enciklika *Humanae Vitae*, kura iestājās par kontracepcijas lietošanas aizlieguma saglabāšanu.⁷²

Tomēr kopumā 2. Vatikāna koncils katoļu baznīcā nesa pārmaiņas arī maskulinitāšu veidošanas procesā. Baznīcā daudz atklātāk sāka runāt par to, ka daudzi priesteri ir psiholoģiski nesagatavoti dzīvei celibātā. Saskaroties ar realitāti, daudzi no viņiem pamet savu amatu, neizturot celibātu, kā arī piedzīvojot, ka celibātu kritizē gan ārpus katolicisma gan opozicionāru grupas pašā katolicismā, daļa katoļu teologu celibātu sāka skaidrot ne tikai ierastajā veidā kā varonīgu kalpošanu, kas līdzīga karavīra dienēšanai armijā, bet akcentējot draudzības saišu lomu celibātā un psiholoģiski veselīgas dzīves iespējamību celibāta ietvarā. Šāda pieeja lika pārskatīt pirmo gadsimtu kristietībā bieži cildinātos jaunavības ideālus, no kuriem izauga ideja par dzīvi celibātā kā garīgi augstāku kalpošanu.⁷³

Lai nosargātu par apdraudētām uzskatītās vērtības, kā arī lai piesaistītu draudzēm vīriešus, konservatīvas katoļu un protestantu grupas, nereti veidoja vai turpināja uzturēt esošās kristīgo vīriešu grupas turpinot agrāko “muskuļainās kristietības” tradīciju. 21. gs. sākumā ASV bija vairāk kā 34 000 šādu organizāciju, sākot no ļoti nelielām un beidzot ar lielām, ietekmīgām ar evaņģelikālisma tradīciju saistītām organizācijām.⁷⁴ Viena no pasaulēm pazīstamākajām ir “Apsolījuma turētāji” (*Promise Keepers*), kuru 1990. gadā dibināja futbola treneris Bils Makkartnijs (*McCartney*) un viņa draugs fiziskās izglītības pasniedzējs Deivs Wordells (*Wardell*). Abi bija Vasarsvētku kustībai piederīgi kristieši, kas bija *Vineyard Fellowship Church*

⁷² Lisa Sowle Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 7.

⁷³ *Ibid.*, 171.

⁷⁴ Fran Potter, *Women and Men after Christendom: The Dis-ordering of Gender Relationships* (Milton Keynes: Paternoster, 2015), 72.

locekļi, taču viņu dibinātā organizācija pozicionējās kā starpkonfesionāla. Līdzās teoloģiskiem uzstādījumiem, kas atbilda konservatīvo protestantu teoloģijai, kustība izvirzīja par mērķi stiprināt ciešas vīriešu draudzības un praktizēt “morālu un seksuālu šķīstību.”⁷⁵ Lai gan kustībai ir saknes evaņģelikālismā un Vasarsvētku kustībā, iespējams vilkt paralēles ar citām kustībām, piemēram, masonu veidotām vīriešu brālībām. Abas kustības – masoni un “Apsolījuma turētāji” ir ļoti atšķirīgas, taču tās vieno ideja par to, ka vīrieši apliecina savu vīrišķību ar rituālu.⁷⁶ “Apsolījuma turētāji” pasvītro stipru draudzību vajadzību – vīriešiem jāatbalsta citam citu, jo tikai “cits vīrietis saprot, ko nozīmē būt vīrietim” un tāpēc homosociālās attiecībās vīrieši varot atbrīvoties no viņos iesakņojušās emocionālas atkarības no sievietēm. Kustības dalībnieki arī tiek iedrošināti atjaunot seno praksi, ka vecāki un pieredzējušāki vīrieši audzina jaunākus.⁷⁷ “Apsolījuma turētāji” grupās veido tuvu draugu attiecības, jo tikšanās reizēs tiek pārrunāti arī intīmi seksuālas dabas jautājumi un dalībnieki, iedrošinot viens otru, nekautrējas apkampties un kopīgi raudāt. Lietojot ģimeniskus jēdzienus – grupu dalībnieki cits citu sauc par brāļiem –, “Apsolījuma turētāji” cenšas pasvītrot, ka viņu kultivētā “brāļu mīlestība” nav seksuāla rakstura (Džons Bartkovskis (*Bartkowski*) to sauc par homosociālu saišu deseksualizāciju).⁷⁸

⁷⁵ Andrew Quicke, Karen Robinson, “Keeping the Promise of the Moral Majority. a Historical / Critical Comparison of the Promise Keepers and the Christian Coalition, 1989–1998”, in *The Promise Keepers: Essays on Masculinity and Christianity*, ed. Dane S. Claussen (Jefferson, London: McFarland & Company, 2000), 8–9.

⁷⁶ Paul Rich, Guillermo de los Reyes, “Upstaging the Masons: The Promise Keepers and Fraternal Orders”, *Ibid.*, 35.

⁷⁷ Rober A. Cole, “Promising to Be a Man: Promise Keepers and the Organizational Constitution of Masculinity”, *Ibid.*, 123.

⁷⁸ Sean F. Everton, “The Promise Keepers: Religious Revival or Third Wave of the Religious Right?”, *Review of Religious Research* 43:1 (2001), 45–46.

“Apsolijuma turētāju” masu sanāksmes notiek stadionos, jo tiek uzskatīts, ka tā ir vīriešiem pazīstama vide, kurā viņi jūtas atraisīti. Šīs sapulces ir emocionālas, tajās daudzi raud – tās ir emocijas, par kurām daļa kustības dalībnieku saka, ka sieviešu klātbūtnē viņi to nekad nedarītu.⁷⁹ Pirmo šādu sanāksmi (1991. gadā) apmeklēja 4200 vīriešu, bet 1996. gadā 22 šādas sapulces ASV kopā apmeklēja aptuveni 1,1 miljons vīriešu. Pēc tam dalībnieku skaits mazinājās – 1999. gadā 15 šādas sapulces apmeklēja 306 000 cilvēku.⁸⁰ Kustības popularitāti zinātnieki ir skaidrojuši dažādi – vieni (piem., R. Bella (*Bellab*)) to saista ar “Apsolijuma turētāju” mācību par to, ka mūsdienu ģimenes problēmas tiks atrisinātas, ja vīrieši atkal uzņemsies atbildību, citi – ar kustības patriarhālo retoriku, kas veiksmīgi mobilizē sekotājus cīņai pret kā negatīvu uztverto feminisma ietekmi (J. un L. Bemotski (*Bemotsky*)).⁸¹ Lai gan kustība aizstāv patriarhālās vērtības, praksē šo vērtību paušana parādās selektīvi. Tas raksturīgs evaņģelikālismam kopumā – tas vēlas mijiedarboties ar apkārtējo sabiedrību, vienlaikus saglabājot tradicionālo mācību par Bībeles teksta verbālo inspirāciju un no Bībeles teksta burtiskas uztveres atvasināto ideju par vīrieša vadošo lomu. Pētnieki šo pozīciju sauc par simbolisko tradicionālismu un pragmatisko egalitārismu.⁸² Dž. Bartkovskis, kas pētījis “Apsolijuma turētāju” grupas Teksasas štatā (ASV), norāda uz uzskatu atšķirībām “Apsolijuma turētāju” vadītāju sarakstītajā literatūrā. Tajā netrūkst “muskulainās kristietības” sludinātā radikālā esenciālisma – noteiktu īpašību piedēvēšana

⁷⁹ Rober A. Cole, “Promising to Be a Man: Promise Keepers and the Organizational Constitution of Masculinity”, 127.

⁸⁰ Sean F. Everton, “The Promise Keepers: Religious Revival or Third Wave of the Religious Right?”, 52.

⁸¹ *Ibid.*, 54.

⁸² *Ibid.*, 60.

katram dzimumam, ar to pamatojot dzimumu atšķirības. Pētnieki norāda uz līdzībām 20. gs. sākuma “muskuļainās kristietības” sludinātāja B. Sandeija un “Apsolījuma turētāju” dibinātāja Bila Makkartnija uzskatos un karjerā. Sandeijs bija profesionāls beisbola spēlētājs, bet Makkartnijs, kā jau minēts iepriekš, bija futbola treneris. Vienlaikus Gerijs Oliveri (*Oliver*) “Apsolījuma turētājiem” domātā rokasgrāmatā raksta, ka īpašības, kuras parasti piedēvē vīriešiem (drosme, spēks, nevaldāmas alkas pēc seksa, vēlme pēc panākumiem), pašas par sevi nemaz nav maskulīnas. Tāpat īpašības, kuras bieži uzskata par sievišķīgām (maigums, līdzjūtība, jūtīgums) nav tikai sievietēm piederīgas iezīmes. Oliveri uzskata, ka īpašības, kuras parasti saista ar sievišķīgumu, ir cilvēciskas iezīmes, kuras atrodamas Kristus personā. Oliveri aicina vīriešus nevis likt prātu augstāk par emocijām, bet nebaidīties paust emocijas.⁸³

Mūsdienās “Apsolījuma turētāji” aizvien vairāk cenšas veidot kontaktus ar konservatīvām reliģiskām grupām ārpus evaņģelikālisma un Vasarsvētku kustības. Jāņem vērā, ka B. Makkartnijs sākotnēji bija katolis un arī pēc konversijas protestantismā saglabāja simpātijas pret katolicismu. Lai gūtu katoļu atbalstu, “Apsolījuma turētāji” iesaistīja savos pasākumos un pārvaldē katoļus un rediģēja savu ticības apliecību. 1996. gadā ASV Katoļu bīskapu konferences Laulības un ģimenes komiteja publicēja dokumentu par “Apsolījuma turētājiem”. Tas kopumā bija šai organizācijai simpatizējošs. Tajā atzīmēts, ka “Apsolījuma turētājos” iesaistījušies daudzi katoļi, īpaši tie, kurus ietekmējusi Vasarsvētku kustība, jo viņiem vieglāk iejusties protestantu vidē. Dokumentā ieteikts veidot līdzīgu katoļu

⁸³ John P. Bartkowski, “Breaking Walls, Raising Fences: Masculinity, Intimacy, and Accountability among the Promise Keepers,” *Sociology of Religion* 61:1 (2000), 35–37.

vīriešu organizāciju.⁸⁴ Vienlaikus Riķis Makkords (*Mccord*), runājot Katoļu bīskapu konferences Ģimenes, laju, sieviešu un jaunatnes sekretariāta vārdā, izteica bažas par to, ka “Apsolījuma turētāji” pievērsīs katoļus evaņģelikālismam, kā arī kritizēja šo organizāciju par tās mācību par vīrieša vadošo lomu un par diskriminējošo attieksmi pret seksuālām minoritātēm.⁸⁵

Lai arī kristīgo vīriešu organizācijas konservatīvajā protestantismā nereti pārņemtas idejas no Amerikas, darbojoties ārpus ASV, tās pielāgojas vietējam kontekstam. Krievijas protestantu draudžu apvienības “Iziešana” interneta portālā, pieskaņojoties šajā valstī atdzimušajām militārisma tradīcijām, vēstīts par 23. februārī rīkotu vakaru vīriešiem par godu Dzimtenes aizstāvja dienai, svētkiem, kuri tiek rīkota agrākās padomju armijai veltītās dienas vietā. “Tā ir diena, kad stiprā cilvēces puse saņem no sievietēm apsveikumus, pateicības un, protams, dāvanas.”⁸⁶

Pasaulē šādām grupām raksturīgs uz sportu kā vīrišķības apliecinātāju un uzturētāju liktais akcents. Protestantu draudze “Atjaunošana” (Maskavā) vīru kalpošanas reklāmu sāk šādi: “Vīru sabiedrība, vīru atpūta (zvejošana, medības, sporta spēles).”⁸⁷ Sporta izmantošana pārņemta no anglosakšu evaņģelikāļiem, kuri pēc Otrā pasaules kara plaši izmantoja sportu un

⁸⁴ “A Perspective on Promise Keepers”, <http://www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth/upload/USCCB-FLWY-A-Perspective-on-Promise-Keepers.pdf> (skatīts 08.07.2015.)

⁸⁵ Andrew Quicke, Karen Robinson, “Keeping the Promise of the Moral Majority? A Historical / Critical Comparison of the Promise Keepers and the Christian Coalition, 1989–1998”, in *The Promise Keepers: Essays on Masculinity and Christianity*, ed. Dane S. Claussen (Jefferson: McFarland & Company, 2000), 13.

⁸⁶ “Мужское служение НЕПОБЕДИМЫЙ в субботу 23 мая 2015”, <http://ucxod-mt.ru/male.html> (skatīts 12.05.2015.)

⁸⁷ “Мужское служение”, <http://www.xc-v.com/men/> (skatīts 12.05.2015.)

kristietību praktizējošus sportistus misionārislam. 1945. gadā vēlāk pasauleslavenais evaņģēlists Billijs Grēms (*Graham*) uzaicināja tālo distanču skrējēju Gillu Dodu (*Dodds*) publiski runāt par ticību. Viņš kļuva par pirmo amerikāņu “muskuļainās kristietības” paraugtēlu, kuram vēlāk sekoja citi.⁸⁸

Pētnieki norāda, ka katoļu vīriešu organizācijās un to literatūrā sports akcentēts mazāk kā līdzīgās evaņģelikāļu organizācijās. Vēl viena atšķirība – evaņģelikāļu organizācijas vērstas primāri uz evaņģelizāciju, bet katoļu – uz draudzīgu un savstarpēji palīdzību attiecību starp vīriešiem veidošanu. 2005. gadā publicēts pētījums, kas veikts starp katoļu vīriešu organizāciju dalībniekiem ASV, rāda, ka vairākumam pamatmotivācija līdzdalībai bija kopība ar citiem vīriešiem (atstājot attiecības ar Dievu kā trešo motivējošo faktoru; otrs bija sevis apzināšanās).⁸⁹

Mūsdienās vairāk nekā jebkad katoļu organizācijām jāreķinās ar agrāk noklusēto homoseksualitātes problemātiku. Marks Džordans (*Jordan*), kas pētījis homoseksualitāti katolicismā, lietojot anglosakšu geju leksiku (*liturgical drag*), raksta par katoļu (un arī protestantu augstbazuāniskā spārna) liturģijas estētisko pievilcību geju aprindās, liturģijas homoerotiskām konotācijām. Viņš citē kādu katoli, kas saka: “Mise bija manas jaunības balets.”⁹⁰ Reaģējot uz to, katoļu vidē, tāpat kā konservatīvā protestantismā, ir tendence veidot vīriešu tēlu, kas būtu ārpus stereotipiskiem priekšstatiem par homoseksualitāti. Kāds garīdznieks Sanfrancisko rakstīja, ka svētie nav “gludu seju, bezrakstura, lēlēm līdzīgi apātiski, vārgi, sentimentāli

⁸⁸ Andrew Parker, J. Stuart Weir, “Sport, Spirituality and Protestantism: A Historical Overview”, *Theology* 4 (2012), 258–259.

⁸⁹ Joseph Gelfer, “Identifying the Catholic Men’s Movement”, *The Journal of Men’s Studies* 16:1 (2008), 50.

⁹⁰ Mark Jordan, *The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2000), 187.

cilvēki.”⁹¹ Vienlaikus daudzi priesteri un teologi meklē veidu, kā oficiālo katoļu baznīcas mācību ietvarā paust empātiju sava dzimuma cilvēkiem.⁹²

Kristīgo vīriešu grupas mūsdienā Latvijā

Kristīgo vīriešu grupas pastāv arī Latvijas protestantu un katoļu draudzēs. To nosaukumos lielākoties tiek lietots vārds “vīrs”, kas latviešu valodā tiek izmantots tādās šo grupu ideoloģijā bieži lietotās vārdkopās kā “īsti vīri”, “precēts vīrs” u. tml. Latvijā pastāv arī analogas sekulāras grupas, piemēram, vīru kopa “Vilki”, kura par savu mērķi uzskata latviešu karavīru dzīvesziņas popularizēšanu. Grupa savas vēstures aprakstā akcentē vīrišķības tēmu, par grupas sākumiem 20. gs. astoņdesmitajos gados sakot “mēs viegli spējām sevi identificēt ar vīrišķīgajiem latviešu strēlniekiem, jo bijām pulcējušies dziedāt griboši, boksu un cīņas sportu mīloši latviešu jaunieši.”⁹³ Tāpat kā kristīgo vīriešu grupas, “Vilki” apliecina vīrišķību ar ritualizētām darbībām. “Vilku” darbībā vīrišķības koncepts savietojas ar nacionālismu un labēju politiku. Grupa bija starp tām organizācijām, kas 2015. gada augustā protestēja pret bēgļu uzņemšanu Latvijā.⁹⁴

⁹¹ Mark Jordan, *The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism*, 194.

⁹² Skat. kāda amerikāņu jezuīta rakstu: Nathan W. O'Halloran, “A Third Way? Exploring the Church’s Teaching on Homosexuality”, <http://www.patheos.com/blogs/thejesuitpost/2014/06/a-third-way-exploring-the-churchs-teaching-on-homosexuality/> (skatīts 22.07.2015.).

⁹³ “Vilku vēsture”, <http://www.vilki.lv/vilku-vesture.html> (skatīts 30.07.2015.)

⁹⁴ “Pret bēgļu uzņemšanu piketēs vīru kopa “Vilki”, biedrība “Dieva suni”, NA deputāti, “Taisnīgums””, <http://www.la.lv/pret-beglu-uznemšanu-piketes-viru-kopa-vilki-biedriba-dieva-suni-na-deputati-taisnigums/> (skatīts 30.07.2015.)

Starp iemesliem, kāpēc kristīgo vīru grupas ir svarīgas, to dalībnieki nereti min padomju ideoloģijas ietekmi un seksuālās minoritātes, kuru aktivitātes tiek uztvertas kā drauds. Kādā informatīvā paziņojumā par vīriešiem domātām rekolekcijām teikts: “Padomju Savienībā vīriešiem savas lomas īstenošana ģimenē un sabiedrībā lielā mērā bija ierobežota vai pat liegta. Šis ir viens no galvenajiem iemesliem, kādēļ mūsdienā Latvijā vīriešu vīrišķība ir ievainota. Vīrietim mūsdienās jāstāpjas ar jauniem izaicinājumiem. Tie nāk, piemēram, no t.s. “seksuālo minoritāšu” puses. Arī tādā jomā kā aborti atbildīga ir ne tikai sievietē, bet arī vīrietis.”⁹⁵

Papildus šiem faktoriem bieži tiek akcentēts, ka dalība vīru kustībā ir iešana pret straumi, pretēji sabiedrībā valdošām tendencēm un tāpēc ir īpaši drosmīga rīcība, kas vairo dalībnieka vīrišķību. “Daudziem ir zudusi vīrišķības nozīme, taču ceļas jauna vīru paaudze, kas pārvar bīstamās filozofijas, konfrontē grūtos laikus un atnes cerību, cieņu un kārtību pasaulei ar izmisīgajām vajadzībām.”⁹⁶

Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas (LELB) interneta portāla diskusijā par vīru kustību atsauksmes par kustības ietekmi ir dažādas. Vieni raksta, ka kustība ir mazskaitlīga un neefektīva – “Šogad tika sāktas vīru tikšanās. Sākumā reizi nedēļā, tad retāk, tagad sen nav bijušas. [...] Pats ne reizi nepiedalījos, jo apskatāmās tēmas nelikās saistošas. Kustība tā noteikti nav. Iespējams, ka trūkst dalībnieku.” Citu pieredze ir pretēja: “mūsu draudzē ir spēcīga vīru kustība! Es pat teiktu, ka mana draudze ir viena riktīga vīru draudze...”⁹⁷ Vīru grupas

⁹⁵ “Franciskāņu rekolekcijas vīriem”, <http://katoelis.lv/ru/novosti/browse/146/backPid/30/category/latvija/article/franciskanu-rekolekcijas-viriem.html> (skatīts 12.05.2015.)

⁹⁶ “Vīru kalpošana”, <http://pbd.lv/nozares/viru-kalposana/> (skatīts 12.05.2015.)

⁹⁷ <http://www.lalb.lv/forums/?fu=l&cid=4259&rid=3> (skatīts 12.05.2015.)

ir arī pentakostu (Vasarsvētku) un neopentakostu draudzēs. Draudzē “Jaunā paaudze” (Rīga) ir sporta cīņu klubs “tiem, kas mīl skaistumu un spēku” (tāpat kā 19. gs. “muskulainajā kristietībā”, spēks un skaistums tiek saistīti kopā).⁹⁸ Globālo evaņģelikāļu vīriešu kustību idejas ir pārņēmis baptistu Baltijas Pastorālais institūts, kurā ir programma *Drafts* 14–20 gadus veciem jauniešiem. Tās ietvaros tiek rīkotas nometnes, kurās ir gan fiziskas, gan garīgas aktivitātes. Vīrišķības “apguve” ir šīs programmas zīmols. Institūta reklāmas bukletā ievietots tās dalībnieka teiktais: “Pateicoties BPI *DRAFTS* nometnēm, es ieraudzīju, ka kristieši var būt vīrišķīgi.”⁹⁹ Programma, tāpat kā pastorālās kalpošanas programma, domāta vīriešiem (baptisti Latvijā neordinē sievietes). Institūta vadība kādā publikācijā atkārtoti idejas, kuras pauž virkne tālāk šajā rakstā citētu ārzemju autoru – “sievietes labāk atbild uz attiecību valodu, bet vīrieši – uz izaicinājumu un atbildības valodu.”¹⁰⁰

Katoļu “Svētā Jāzepa vīru” grupu Latvijā pirmais uzsāka Raimonds Burakēvičs – Rīgas Kristus Karaļa draudzē tā izveidojās 2011. gada novembrī. 2015. gada sākumā pavisam Latvijā bija 7 šādas grupas. Pēc viņa stāstītā, grupas sākumiem ideja devusi kāda karmelītu mūķene; sākumā viņam nav bijusi informācija par līdzīgām kustībām citur pasaulē. Impulsu devuši arī “Alfa kursi” (R. Burakēvičs bija iesaistīts šāda kursa vadīšanā) un “Dzīvības straumes”. Grupas iknedēļas sanāksmes

⁹⁸ “Служения и профгруппы”, http://www.ng.lv/rus/cerkov/sluzenia_i_profgruppy/ (skatīts 23.07.2015.)

⁹⁹ *Svētīts, lai svētītu* (Rīga: Baltijas Pastorālais institūts, bukletu saņēmumu 2015. g., lpp. nav numurētas).

¹⁰⁰ Peteris Sprogis, Liva Fokrote, “Non-Formal Education as a Tool for Church Planting in Latvia”, *Common Ground Journal* 8:2 (2011), 39. <http://www.commongroundjournal.org/volnum/v08n02.pdf> (skatīts 23.07.2015.)

notiek aptuveni trīs stundas. Pirmajā stundā notiek Dieva slavēšana, otrajā – Bībeles lasīšana un lūgšanas, trešajā – pārrunas, savu problēmu līdzdalīšana.¹⁰¹ Sanāksmes funkcionē kā grupu terapijas paveids. Tās ir atvērtas jebkuras pārliecības cilvēkiem, tomēr to katoliskais raksturs parādās gan izmantotajās lūgšanās, gan studiju materiālos.¹⁰² Nosaukums “Jāzepa vīri” pārņemts no līdzīgas organizācijas Polijā, kura ir starptautiskas kustības daļa. “Jāzepa vīri” rīko ikgadējas rekolekcijas Suntažos, kurās reliģiskas aktivitātes mijas ar atpūtu (sporta spēles, kopīga pirts, peldēšanās). Pēc šo rindu autora vērotā un grupas dalībnieku teiktā, “Jāzepa vīri” cenšas uzturēt neformālas attiecības savā starpā, tuvība tiek pasvītota ar pieskārieniem (sadedoties rokās Tēvreizes un “Esi sveicināta, Marija” skaitīšanas laikā, apkampjoties un tml.). Grupas sanāksmes notiek nepiespiestā atmosfērā, kurā vadītāja ietekme nav jūtama. Manis apmeklētajā sanāksmē piedalījās 13 cilvēki (man tika teikts, ka to skaits ir mainīgs, vairums dalībnieku nav Kristus Karaļa draudzes locekļi, vidējais vecums 40–50 gadi). Spriežot pēc glosolālijas (ekstātiskas runas) praktizēšanas, daudzi tās dalībnieki saistīti ar Vasarsvētku kustību, precīzāk, ar tās Romas katoļu atzaru – harizmātisko atjaunotni.¹⁰³ Atsaucē uz harizmātisko atjaunotni ir arī “Jāzepa vīru” starptautiskās organizācijas statūtos – grupu garīgajiem padomdevējiem jābūt iesaistītiem katoļu harizmātiskajā atjaunotnē vai vismaz tā

¹⁰¹ Ieva Liede, ““Svētā Jāzepa vīri” darbībā”, *Nāc*, Februāris (2015), 4. (Interneta versiju skat.: http://www.katedrale.lv/files/Nac/Nac_83_2015.pdf, (skatīts 03.07.2015.)

¹⁰² Studiju materiālā “Ceļazīmes” ir nodarbība “Svētā Tradīcija”, kurā runāts par to, ko atbildēt protestantiem (Bils Bodens, Tims Salivāns, *Ceļazīmes. Kā būt katoļu vīrietim mūsdienu pasaulē?* (Rīga: Svētā Jāzepa vīru kalpošana, 2014), 46.–47.).

¹⁰³ Līdzdalīgā vērošana Rīgas Kristus Karaļa Romas katoļu draudzes “Jāzepa vīru” grupā 2015. gada 8. jūlijā.

jāatbalsta.¹⁰⁴ Grupa nodarbībās izmanto no angļu valodas tulkotu rokasgrāmatu “Ceļazīmes.” Tajā redzams jau iepriekš šajā rakstā norādītais – atšķirībā no līdzīgiem evaņģelikāņu tekstiem, katoļticīgo literatūra cenšas izvairīties no viena maskulinitātes modeļa propagandas. Tas daļēji varētu būt saistīts ar to, ka garīdzniecība lielākoties neatbilst “muskuļainās kristietības” priekšstatiem. Rokasgrāmatas ievadā runāts par to, ka vīrieši veido “attiecības ar citiem vīriešiem, kurām nav katrā ziņā jāizriet no viņu kopīgās patikas uz sportu, darbu un citām “vīriešu lietām””.¹⁰⁵ Grāmatā ir nodarbība, kuras pamatā ir Bībeles sižets par Dāvida un Jonatāna draudzību. Viens no jautājumiem diskusijai ir “kā vīrietis var piemērotā veidā apliecināt mīlestību citam vīrietim?”¹⁰⁶ Tomēr jāņem vērā citu konfesiju materiālu ietekme. “Jāzēpa vīru” interneta portālā tiek reklamēta tālāk analizētā Džona Eldredža (*Eldredge*) grāmata “Mežonīgā sirds,” kuru izdevusi katoļu organizācija “Dzīvības straumes.”¹⁰⁷

Kristīgo vīriešu grupu ideoloģiju un darbību Latvijā ietekmē tendences līdzīgās kustībās ārzemēs. Literatūra latviešu valodā, kas kalpo šo grupu vajadzībām, ir tulkota lielākoties no angļu valodas. Protestantu literatūrā dominē “muskuļainās kristietības” idejas. Tipisks piemērs ir jau minētā Dž. Eldredža “Mežonīgā sirds”. Tajā citēts organizācijas *Church for Men* direktors Deivids Merovs, kas teicis: “Vīrieši nezvana saviem draugiem,

¹⁰⁴ “Starptautiskās organizācijas *Svētā Jāzēpa vīri* Konstitūcija”, http://jazepaviri.lv/wp-content/uploads/2014/01/MOSJI_statuti.pdf (skatīts 22.07.2015.)

¹⁰⁵ Bils Bodens, Tims Salivāns, *Ceļazīmes. Kā būt katoļu vīrietim mūsdienu pasaulē*, 6. lpp.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 111.

¹⁰⁷ <http://jazepaviri.lv/dieva-teviskiba-gramata-par-celu-uz-viriskibu-kopar-dievu/> (skatīts 22.07.2015.)

lai patērzētu par attiecībām. Viņus garlaiko spēles, kurās nav briesmu, sacensību vai asinsizliešanas elementa [..] Vai mums tas patīk vai ne, katra vīrieša sirdī ir kaut kas skarbs un karēivīgs.”¹⁰⁸

Vienlaikus Eldredžs norobežojas no mačisma: “Es neaizstāvu mačo tipa vīriešus. Es nesaku, ka mums visiem jātraucas uz sporta zāli un tad uz pludmalī, lai mestu smiltis sejā vārgiem un bailīgiem farizejiem.”¹⁰⁹ Tomēr grāmatu caurstrāvo idejas un tēli, kas liek domāt par vienpusīgu maskulinitāti: “Kurp tad baznīca vīrieti aizved? Kādiem būt tā viņus aicina? Tikumiskiem. Tas ir nožēlojami nepietiekoši. Tikumiskums ir laba lieta, taču nekad nav galvenais [..] Dēls ir aicināts uz ko daudz vairāk. Dēls saņem automašīnas atslēgas un iespēju kopā ar tēvu doties kādā bīstamā misijā.”¹¹⁰

Dž. Eldredžs izdala vīrieša dzīvē kovboja posmu, kas sākas pusaudža gados un turpinās nedaudz pāri divdesmit gadiem. “Tas ir laiks, kad [..] jaunais vīrietis mācās medīt vai mest griesto bumbiņu (beisbolā), iejāt vai iebraukt zirgu. Viņš iemanto savu pirmo automašīnu un līdz ar to – plaši atvērtu apvārsni.”¹¹¹ Šādu posmu viņš izdala arī Dāvida dzīvē – gana posms (autors tēlo gana dzīvi kā skarbu un kritizē sentimentālu Ziemassvētku stāsta versiju) un Jēzus dzīvē – gadi, kas aizritēja galduka darbnīcā.¹¹²

Saturiski līdzīga ir latviski tulkotā Deivida Merova (*Murrow*) grāmata “Kāpēc vīrieši neiet baznīcā”. Vīrietis tajā aprakstīts

¹⁰⁸ Džons Eldredžs, *Mežonīgā sirds: vīrieša dvēseles noslēpumu atklājo* (Rīga: Dzīvības straumes, 2014), 18.–19.

¹⁰⁹ Ibid., 32.

¹¹⁰ Ibid., 98.

¹¹¹ Džons Eldredžs, *Dieva tēvišķība* (Rīga: Dzīvības straumes, 2014), 22.–23.

¹¹² Ibid., 26–27.

kā orientēts uz spēka demonstrāciju: “Vīriešiem patīk skatīties filmas par karu un lasīt par to romānus. Viņi izvēlas datorspēles par karadarbību.”¹¹³ Merovs kritizē reliģiskajā retorikā populāro aicinājumu veidot attiecības ar Jēzu, jo, viņaprāt, vīrietim “aicinājums veidot dedzīgas vai kaislīgas attiecības ar otru vīrieti ir rupjš un vulgārs.”¹¹⁴ Mācītājiem viņš iesaka: “Jo vairāk jums ir vīrišķību apliecinošu atribūtu, jo labāk! Vīri spriedīs par jūsu vīrišķību pēc jūsu apģērba, pēc jūsu automašīnas un pēc jūsu hobijiem.”¹¹⁵ Īsta vīrieša tēls tiek kontrastēts ar daudzās baznīcās redzamo: “Ja vīrietis ienāk baznīcā un konstatē, ka viņam visapkārt ir pasīvi vai arī emocionāli jūtīgi vīrieši, viņam var rasties nelāgas aizdomas. Tad seko sadošanās rokās. Baznīcēnus bieži aicina sadoties rokās ar blakus stāvošajiem. Šis mēģinājums veicināt kristīgo vienotību vīriešiem liek justies neveikli, it īpaši, ja blakus ir citi vīrieši. [..] Un dažās draudzēs pat apskāvieni ir norma.”¹¹⁶

Šeit parādās konservatīvām grupām raksturīgās bažas par homoseksuālu konotāciju parādīšanos. Tā ir spriedze starp vēlmi ar žestiem un pieskārieniem apliecināt un sajust draudzību un bailēm, ka šādas izpausmes var tikt “nepareizi” iztulkotas, vēlmi brīžam pārkāpt robežas un vienlaikus sniegt apkārtējiem vēstījumu, ka notiekošais ir tikai spēle hegemoniskās maskulinitātes ietvarā. Šo divdabību labi ilustrējis brazīliešu rakstnieks Žorži Amadu (*Amado*): “Tam, ka draugi bija uzgērbusi baiešu sieviešu tērpus, nevajadzēja izsaukt apsmieklu, jo ikviens no pieciem ne reizi vien bija apliecinājis savu vīrietību. Viņi apģērbās šajos tērpos joka pēc, parasta

¹¹³ Deivids Merovs, *Kāpēc vīrieši neiet baznīcā* (Rīga: Atradums – personības resursi, 2010), 106. lpp.

¹¹⁴ *Ibid.*, 150.

¹¹⁵ *Ibid.*, 185.

¹¹⁶ *Ibid.*, 136.

puiciskuma dēļ un nevis tādēļ, ka censtos līdzināties sievietēm vai viņiem būtu aplamas tieksmes.”¹¹⁷

Amadu radītajiem literārajiem varoņiem, kristīgo vīriešu grupu dalībniekiem un kopumā vairumam cilvēku ir būtiska vienaudžu, darba un studiju biedru, draugu attieksme, viedoklis par atļauto / neatļauto. Mūsdienās gan sociālo tabu loma nav vairs tik viennozīmīga – ne tikai sabiedrības liberalizācijas dēļ, bet arī tāpēc, ka urbanizētais cilvēks vienlaikus socializējas grupās ar atšķirīgām dzīves praksēm.

Latviski tulkotajiem kristīgajiem autoriem, kuri raksta par maskulinitāti, raksturīgs esenciālisms – par nemainīgām uzskatītas atšķirības starp abiem dzimumiem. Džeimss Dobsons raksta: “Sievietēm ir raksturīgas rūpes, gādība, jūtīgums, maijums un līdzjūtība. [...] Savukārt vīrieši ir radīti citai lomai. Viņiem patīk pārmaiņas, izdevības, risks, prātošana un piedzīvojumi.”¹¹⁸

Viņš iesaka izvairīties no sekulāriem psihoterapeitiem, jo, viņaprāt, viņu nostāja ir nepareiza.¹¹⁹ Dzimtes esenciālismu gan sludina arī daļa Latvijā populāru psihoterapeitu, piemēram, Viesturs Rudzītis.¹²⁰

Maskulinitātes problemātika aplūkota arī latviski tulkotajā jauno reliģisko kustību literatūrā, piemēram, Ošo kustības materiālos. Tie runā par sievišķo un vīrišķo katrā cilvēkā: “ir brīži, kad vīram vajadzētu būt par sievu un sievietai vajadzētu

¹¹⁷ Citētajā romānā aprakstītā Baijas pilsēta, pēc tā autora vārdiem, ir Brazīlijas prototips (*Жоржи Амаду, Дона Флор и два ее мужа*), 29.

¹¹⁸ Džeimss Dobsons, *Zēnu audzināšana* (Rīga: Atradums – personības resursi, 2014), 36.

¹¹⁹ *Ibid.*, 120.

¹²⁰ “Dzimumu lomas ir ārkārtīgi dziļas arhetipiskas attīstības rezultāts, kur nekāda dekonstruēšana nav iespējama. Jo tas ir saistīts ar to, kuram no dzimumiem ir dzemde” (“Raugoties dievietes sejā. Ar psihoterapeitu Viesturu Rudzīti sarunājas Arnis Rītups”. *Rīgas Laiks*, augusts (2015), 32.).

būt par vīru, un tam būtu jānotiek pilnīgi pašsaprotami.”¹²¹ Kustība arī cenšas pamatot, kāpēc homosociālas attiecības daudziem liekas svarīgas: “divu vīriešu attiecības ir ērtas, parocīgas, tajās ir vairāk izpratnes. Vīrieša attiecības ar sievieti vienmēr būs nemierīgas, tajās ir mazāk izpratnes, jo vīrietis un sieviete ir tik ļoti dažādi.”¹²² Kustība pret homoseksuālismu ieņem neitrālu pozīciju, uzskatot to par vienu no posmiem indivīda dzīvē: “tas nav nekas slikts, tas nav grēks. Un, ja tu to spēsi pieņemt, tu dabiskā veidā izaugsi no tā, un tevi sāks interesēt sievietes.”¹²³ Tā gan nav visu jauno reliģisko kustību pozīcija, daudzas no tām pauž ļoti tradicionālus viedokļus.

Noslēgums

Iepriekš aprakstītās kristīgo vīriešu grupas spēj sniegt kopienas sajūtu vīriešiem un kalpot kā telpa, kurā vīriešiem iespējams paust savas emocijas un līdzdalīt savu pieredzi. Ņemot vērā šo grupu dogmatiskos pieņēmumus, dialoga telpa gan ir ierobežota, jo tās nereti uztur vienu maskulinitātes modeli, nepiedāvājot vai noliedzot alternatīvas. Kā raksta teologs Franss Porters (*Porter*), šo grupu uzturētā ideja par baznīcas feminizāciju ir vēsturisks fenomens. Tā ir iespējama tāpēc, ka, sākot no apgaismības, Rietumu sabiedrība pārgāja no viena dzimuma modeļa (sieviete tika uztverta kā nepilnīgs vīrietis) uz divu dzimumu modeli, kurā katram dzimumam ir savas normas un vērtības. Tā kā neizbēgami atskaites punkts šīm pārmaiņām bija maskulinitāte, tad situācijas, kad sievietes ienāca sociālajā

¹²¹ Osho. *Grāmata par vīrieti: vīrišķības krīze kā pašatklāmes iespēja* (Rīga: Sētava, 2011), 90.

¹²² *Ibid.*, 81.

¹²³ *Ibid.*, 79.

telpā, kurā tradicionāli līdz šim valdīja vīrieši, tika uztvertas kā sabiedrības feminizācija. Vīriešiem, kuri baznīcās bija norūpējušies par šo situāciju, nācās pielāgoties mūsdienu sabiedrībā dominējošiem pieņēmumiem par dzimumu līdztiesību. Tāpēc daudzi “muskuļainās kristietības” aizstāvji vairs nerunā par vīrieša valdīšanu, bet gan par vīrieša atbildību. Tomēr ideja par Dieva noteiktu vīrieša autoritāti saglabājas. Daudzi analītiķi šo viedokļu maiņu definē kā maigo patriarhālismu vai neopatriarhālismu.¹²⁴

Mūsdienās kristietībā daudz runā par maskulīnajiem un feminīnajiem garīguma strāvojumiem, taču jāņem vērā, ka tie tiešā veidā nav saistīti ar konkrētu dzimti. Kristīgā feminisma portretētais garīgums ir vērst uz zudušu vai neievērotu Dieva tēlu (arī sieviešu dzimtē) aktualizēšanu, maskulīnais garīgums visbiežāk vai nu aizstāv *status quo* vai cenšas mūsdienām atbilstošā veidā pārdefinēt tēzi par vīrieša pārākumu, tomēr nav universāla maskulīna vai feminīna identitāte, tā ir kultūrnosacīta.¹²⁵ Tās abas var būt gan apspiedošas, gan atbrīvojošas.

Daudzu kristīgo vīriešu kustības pārstāvošu autoru pievēršanās seksualitātei un debatēm par “pareizām” tās izpausmēm ir līdzīga viņu pašu kritizētajai masu kultūrai ar tai raksturīgo hiperseksualizāciju. Kā raksta teoloģe Sjūzanna Kornvola (*Cornwall*): “Seksualitātes teoloģijas bieži ir bijušas fokusētas seksa ētikā – jautājumos par moralitāti, par to, ko un ar ko ir vai nav leģitīmi darīt. [...] Reflektējot par seksualitāti teoloģiski [...] mēs tomēr vēlamies uzdot dziļākus jautājumus, nevis tikai par to, kādas seksuālās aktivitātes ir pieņemamas kristīgai kopienai

¹²⁴ Fran Potter, *Women and Men after Christendom: The Dis-ordering of Gender Relationships*, 75–76.

¹²⁵ Anthony Dyson, Martyn Percy, “Carnal Knowledge. Men and Sexuality”, *Intimate Affairs. Sexuality & Spirituality in Perspective* ed. Martyn Percy (London: Darton, Longman, Todd, 1997), 84–85.

un kādas ne [...], bet vispirms par to, ko nozīmē būt seksuālai būtnei attiecībās ar Dievu un vienam ar otru.”¹²⁶

Plašākā kontekstā raugoties, seksualitātes jautājumi kristietībā vēsturiski ir ilgstoši kultivētas vainas apziņas kultūras daļa. Vainas un kauna apziņa pati par sevi nav izslēdzama no cilvēka pieredzes – tai var būt būtiska loma cilvēka personības attīstībā, taču šajā gadījumā runa ir par pārspilējumiem (īpaši attiecībā uz seksa sfēru). Žans Delimo (*Jean Delumeau*) vēl aizvien par nozīmīgu uzskatītā vainas apziņas kultūrai veltītā darbā analizējis 17. un 18. gs. sprediķu krājumus latīņu un itāļu valodā.¹²⁷ 17,5% no tekstiem koncentrēti uz fiziska skaistuma, laulības, kaislību problemātiku. Laulība, lai arī atzīta un ieteikta, tomēr tika dēvēta uzskatīta par “bīstamu situāciju”, norādot, ka sievietē kā pavadēja saglabā šo lomu arī laulībā. Kāds franciskānis raksta, ka no 1000 laulībām 999 pieder velnam.¹²⁸ Vēlākos gadsimtos retorika un viedokļi par apdraudējumiem mainījās, baznīcas vairāk sāka paškritiski apzināties vainas kultūras izraisītās problēmas, tomēr kā fenomens tā nav pilnībā zudusi.¹²⁹

¹²⁶ Susannah Cornwall, “A Theology of Sexuality”, *Sexuality. The Inclusive Church Resource* (London: Darton, Longman and Todd, 2014), 58.

¹²⁷ Mūsdienās Delimo tiek kritizēts par to, ka viņš ir pārspilējis vainas kultūras lomu viduslaiku kultūrā un vēlākā protestantismā, taču arī tad kritiķi atzīst, ka kopumā viņa analīze ir korekta (Susan C. Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 9.

¹²⁸ Jean Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of Western Guilt Culture, 13th–18th centuries* (New York: St. Martin's Press, 1990), 426–428, 431–433.

¹²⁹ Jaunais katoļu katehisms vēl aizvien apgalvo, ka “seksuālā bauda neatbilst morāliskajai kārtībai, ja tā tiek meklēta tikai sevis dēļ, nesaistot ar dzīvības tālāknodošanas un laulāto savienības mērķiem” (*Katoliskās baznīcas katehisms* (Rīga: Rīgas metropolijas kūrīja, 2000), 573. lpp.). Somijas luterāņu bīskapu kopīgas dokuments (2010. g.) ir daudz pozitīvāks

Konservatīvās kristīgo vīriešu kustības seksualitāti definē vienkāršoti, bināros pretstatos (hetero/homo), vienu uztverot kā normatīvu, otru kā deviantu. Tādējādi tiek ignorēts seksualitātes daudzslāņainais un mainīgais raksturs. Biseksualitāte, par ko pēdējos gadu desmitos pētnieki runā aizvien vairāk, arī nav līdz galam palīdzošs jēdziens, jo vedina domāt par cilvēkiem, kuriem liekas seksuāli pievilcīgi abi dzimumi, taču tā tiek aizplīvurots biseksualitātes kompleksais raksturs. Klāra Hemminga (*Hemmings*), kura gadiem ir pētījusi biseksualitāti, raksta, ka kādā semināra nodarbībā vairāki viņas studenti atzinuši, ka ir biseksuāli, pamatojot to ar aizvien lielāku androginitātes akceptēšanu naktsklubos. Studentiem tas nozīmēja, ka viņu kaisles objekta dzimums ne vienmēr bija skaidrs. Tomēr neviens no viņiem neatzina, ka būtu rīkojušies pretēji viņu šajā brīdī pieņemtās seksuālās identitātes rāmim.¹³⁰ Lauka pētījums par gotiem rāda plašu maskulinitātes prakšu amplitūdu – no seksuālām attiecībām gan ar vīriešiem, gan sievietēm līdz pozīcijai, kas vai nu atvēl intimitātei ar vīriešiem performatīvas izpausmes (rituāla skūpstīšanās publiski, bet nekad divatā) vai kultivē intimitāti ar sava dzimuma cilvēkiem, izslēdzot seksuālas attiecības un sakot, ka emocijas ir svarīgākas par seksu. Visos minētajos gadījumos daļa respondentu apgalvoja,

attiecībā uz seksualitātes dažādām izpausmēm (sadaļā par masturbēšanu pubertātes vecumā teikts, ka “tas ir posms, kā iepazīt savu personisko seksualitāti”, drošāks nekā nepārdomātas attiecības). Dokuments arī atzīst, ka kopdzīves modeļi bez laulības “iespējams parādīt kalpojošu mīlestību” (“The Evangelical Lutheran Church of Finland. Gift of Love”, *The Porvoo Communion of Churches. Consultation on the Churches’ Teaching on Marriage. Challenges in Applying the Teaching and Theology, Turku, Finland 1–4 November 2011*, 85–128.)

¹³⁰ Clare Hemmings, *Bisexual Spaces: a Geography of Sexuality and Gender* (New York, London: Routledge, 2002), 23.

ka ir pilnībā heteroseksuāli. Piederība gotu kultūrai (tāpat kā iepriekš minētajai Oksfordas kustībai) ļāva viņiem pašdefinēties atbilstoši sabiedrībā par normatīvu uzskatītajai maskulinitātei, savu citādo pieredzi sev un citiem skaidrojot kā kopienas piederības zīmi, kas ļauj apvērst ierastos pieņēmumus, saglabājot “normalitāti.”¹³¹

Seksuālo identitāšu veidošanās ir sarežģīts process, kas saistīts ne tikai ar izvēli par labu vienam vai otram bioloģiskam dzimumam, bet arī ar pagātnes konstruēšanu, lai pamatotu šo izvēli. Tas ir selektīvs process. Lesbiete, kurai ir pagātnē bijušas seksuālas attiecības ar vīriešiem, iespējams, skaidros tās kā kļūdu un negribētu atgadījumu. Sieviete, kura šajā brīdī definē sevi kā heteroseksuālu, neilgas, intīmas attiecības ar labāko draudzeni skaidros kā eksperimentu vai kļūdu, kas notikusi aiz ilgām pēc draudzības. Ne tikai heteroseksuālu, bet arī geju un lesbiešu stāsti par “iznākšanu no skapja” bieži seko šai shēmai, kurā viena pieredze tiek skaidrota kā neautentiska, bet cita – kā īsta.¹³² Tas gan neizslēdz iespēju, ka pēc laika tam pašam cilvēkam būs cits skatījums. Līdz ar to ir apstrīdama daudzu kristīgo vīriešu grupu izpratne par dzimtes identitāti kā nemainīgu lielumu.

Kā parādīts šajā rakstā, kristīgo vīriešu grupas būtisku lomu ierāda sportam, kas pētniekiem atgādina par ideoloģijas un sporta saistību. Daudzus gadus sportu neskāra zinātnieku kritiska analīze, jo to uztvēra kā neitrālu nodarbi. 20. gs. septiņdesmitajos un astoņdesmitajos gados šie pieņēmumi mainījās. Sportu sāka uztvert kā kultūras jomas daļu, kurā, tāpat kā citās sfērās, jaušama ideoloģiju ietekme, nozarē nodarbināto

¹³¹ Amy C. Wilkins, “Masculinity Dilemmas: Sexuality and Intimacy Talk among Christians and Goths”, *Signs* 34:2 (2009), 358, 362.

¹³² Hemmings, *Bisexual Spaces: a Geography of Sexuality and Gender*, 25–26.

eksploatācija, dzimtes stereotipi un citi fenomeni.¹³³ Paralēli tam pētnieki pievērta uzmanību kvazirelīģiskai dimensijai sportā – daudzi sportisti tajā atrod dzīves jēgu, jaunu izpratni par sevi un pasauli. Gan sportisti, gan fani spēļu laikā piedzīvo neikdienišķas, ļoti spēcīgas emocijas (daži sportisti tās apraksta misticismam raksturīgā valodā).¹³⁴ Sports kristietībā uztverts ļoti dažādi, sākot no nolieguma līdz tā izmantošanai, lai piesaistītu cilvēkus draudzēm, un tā iekļaušanai “kristīgās vīrišķības” retorikā.

Kopumā kristīgo vīriešu grupām būtiska draudzības kultivēšana un atbalstošas kopienas veidošana. Draudzība ir tēma, kas ir daudzu visdažādākā spektra teologu pārdomu lokā. Amerikāņu teologs Džeims Nelsons (*Nelson*) raksta: “Draudzība nav orientēta uz sasniegumiem vai uzdevumiem. Vīriešiem varētu būt grūti to pieņemt. [...] Protams, draugi bieži dara daudz ko kopā [...] Tomēr draudzība bieži nozīmē aizmirst par konkrētiem mērķiem un vajadzību pierādīt savu derīgumu. Tā nozīmē novērtēt otra tuvumu vienkārši otra dēļ. Ir pietiekami vienkārši būt, būt kopā.”¹³⁵

Viņš saista draudzību ar spēli – tā prasa uzticēšanos un ļaušanos momentam. Sabiedrībā, kurā daudzi cilvēki meklē iekļaujošu kopienu un vidi, kurā atklāti paust savas emocijas, šāds vēstījums ir būtisks. Režisors Elmārs Seņkovs nesenā intervijā vaicā: “Sievietēm ir oficiāli atļauts raudāt un vīrieši to pacieš,

¹³³ Tuvāk par sportu un maskulinitāti skat. Andrew Parker, “Sporting Masculinities: Gender Relations and the Body”, in *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas*, ed. Máirtín Mac an Ghail (Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 1996), 126–138.

¹³⁴ Carolyn E. Thomas, “Sports”, in *Spirituality and the Secular Quest* ed. Peter H. van Ness (London: SCM Press, 1996), 498–519.

¹³⁵ James Nelson, *The Intimate Connection: Male Sexuality, Masculine Spirituality* (London: SPCK, 1992), 57–58.

bet kur ir telpa, kurā vīrietis var atļauties būt vājš?”¹³⁶ Atvērts paliek jautājums par saturu, kādu savos vēstījumos ieliek kopienas, kuras kultivē draudzības. Likvidējot vienas robežas starp cilvēkiem, mēs ceļam citas. Uz to, cik lielā mērā tas vai cits piedāvājums ir derīgs personības attīstībai vai nav, var atbildēt tikai paši šo kopienu dalībnieki.

Izmantotā literatūra

1. “1920.–1925”, *Trīsstūris* 4 (1925).
2. John P. Bartkowski, “Breaking Walls, Raising Fences: Masculinity, Intimacy, and Accountability among the Promise Keepers”, *Sociology of Religion* 61:1 (2000).
3. David Bebbington, *Victorian Nonconformity* (Bangor: Headstart History, 1992).
4. Bilis Bodens, Tims Salivāns, *Ceļazīmes. Kā būt katoļu vīrietim mūsdienu pasaulē?* (Rīga: Svētā Jāzepa vīru kalpošana, 2014).
5. Pierre Bourdieu, *Masculine Dominion* (Cambridge: Polity Press, 2001).
6. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988).
7. Lisa Sowle Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
8. Juris Cālītis, “Būt vai nebūt laulībā Baznīcā?”, *Teoloģija: teorija un prakse. Mūsdienu latviešu teologu raksti* 1 (2006).
9. Dane S. Claussen, ed. *The Promise Keepers: Essays on Masculinity and Christianity* ed. (Jefferson, London: McFarland & Company, 2000).
10. Raewyn W. Connell, *Masculinities* (Berkeley: University of California Press, 1995).

¹³⁶ Līga Rušeniece “Elmārs Seņkovs. “Šobrīd esmu krustcelēs””, *Lilit* 5 (2015), 39.

11. Leonore Davidoff, Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780–1850* (London: Routledge, 1992).
12. Jean Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of Western Guilt Culture, 13th–18th centuries* (New York: St. Martin's Press, 1990).
13. Džeimss Dobsons, *Zēnu audzināšana* (Rīga: Atradums – personības resursi, 2014).
14. Stefan Dudink, Karen Hagenann, John Tosh, ed. *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History* (Manchester, New York: Manchester University Press, 2004).
15. “Dūšīgais Džims Brauns”, *Dzirkstelīte 2* (1927).
16. Džons Eldredžs, *Mežonīgā sirds: virieša dvēseles noslēpumu atklājot* (Rīga: Dzīvības straumes, 2014).
17. Džons Eldredžs, *Dieva tēvišķība* (Rīga: Dzīvības straumes, 2014).
18. Dominic Erdozain, *The Problem of Pleasure: Sport, Recreation and the Crisis of Victorian Religion* (Rochester: The Boydell Press, 2010).
19. Jānis Ērmanis, *Ceļa vadons jaunekļiem un jaunavām dzīves cīņās un kārdināšanās* (Krimulda, 1922).
20. Sean F. Everton, “The Promise Keepers: Religious Revival or Third Wave of the Religious Right?,” *Review of Religious Research* 43:1 (2001).
21. Beate Fagerli, Jana Jeruma-Grinberga, Leslie Nathaniel, ed. *The Porvoo Communion of Churches. Consultation on the Churches' Teaching on Marriage. Challenges in Applying the Teaching and Theology. Turku, Finland 1–4 November 2011* (Helsinki: The Evangelical Lutheran Church of Finland, 2013).
22. Henrijs Fildings, *Stāsts par Tomu Džonsu Atradeni* (Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1955).
23. Joseph Gelfer, “Identifying the Catholic Men's Movement”, *The Journal of Men's Studies* 16:1 (2008).
24. Máirtín Mac an Ghail, ed., “Sporting Masculinities: Gender Relations and the Body”, in *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas* ed. (Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 1996).

25. Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992).
26. Andre Gingrich, Marcius Banks, ed., *Neo-nationalism in Europe and Beyond: Perspectives from Social Anthropology* (New York, Oxford: Berghahn Books, 2006).
27. Boriss Groiss, *Mākslas vara* (Rīga: Latvijas Laikmetīgās mākslas centrs, 2015).
28. Donald Hall, ed., *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
29. Derek K. Hastings, "Fears of a Feminized Church: Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wilhelmine Germany", *European History Quarterly* 38:1 (2008).
30. Clare Hemmings, *Bisexual Spaces: a Geography of Sexuality and Gender* (New York, London: Routledge, 2002).
31. Geert Hofstede, et. al., *Masculinity and Femininity: The Taboo Dimension of National Cultures* (London, New Delhi, Thousand Oaks: Sage Publications, 1998).
32. Dominic Janes, *Visions of Queer Martyrdom: from John Henry Newman to Derek Jarmen* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2015).
33. Mark Jordan, *The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2000).
34. *Katoliskās baznīcas katehisms* (Rīga: Rīgas metropolijas kūrīja, 2000).
35. "Laifu Brigāde," *Dzirkestelīte* 6/7 (1928).
36. Ieva Liede, "Svētā Jāzepa vīri" darbībā", *Nāc Februāris* (2015).
37. Crystal Lynn Lubinsky, *Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Transvestite Monks of Late Antique Eastern Christianity* (Turnhout: Brepols, 2013).
38. Mozus Majordomo Marins, "Vīrišķības konstruēšana antīkajā periodā un agrīnajā kristietībā", *Ceļš* 58 (2008).
39. Deivids Merovs, *Kāpēc vīrieši neiet baznīcā* (Rīga: Atradums–personības resursi, 2010).

40. Stephan D. Moore, Janice Lepel Anderson, ed. *New Testament Masculinities* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).
41. James Nelson, *The Intimate Connection: Male Sexuality, Masculine Spirituality* (London: SPCK, 1992).
42. Peter H. van Ness, ed., *Spirituality and the Secular Quest* (London: SCM Press, 1996).
43. Susan C. Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
44. Andrew Parker, J. Stuart Weir, "Sport, Spirituality and Protestantism: A Historical Overview", *Theology* 115:4 (2012).
45. Martyn Percy, ed., *Intimate Affairs. Sexuality & Spirituality in Perspective* (London: Darton, Longman, Todd, 1997).
46. Fran Potter, *Women and Men after Christendom: The Dis-ordering of Gender Relationships* (Milton Keynes: Paternoster, 2015).
47. Baden Powell, *Skauti* (Rīga: Latvijas Skautu centrālā organizācija, 1925).
48. Daniel Orrells, *Classical Culture and Modern Masculinity* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
49. Osho. *Grāmata par vīrieti: vīrišķības krīze kā pašatklāmes iespēja* (Rīga: Sētava, 2011).
50. Tine Van Osselaer, "Masculinity and Catholicism: The Leagues of the Sacred Heart in Belgium, 1900–1940," *European History Quarterly* 42:3 (2012).
51. Momin Rahman & Stevi Jackson, *Gender & Sexuality: Sociological Approaches* (Cambridge: Polity Press, 2010).
52. "Raugoties dievietes sejā. Ar psihoterapeitu Viesturu Rudzīti sarunājas Arnis Rītups", *Rīgas Laiks*, augusts (2015).
53. Todd W. Reeser, *Masculinities in Theory: an Introduction* (Chichester: Willey-Blackwell, 2010).
54. William van Reyk, "Christian Ideals of Manliness in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries," *The Historical Journal*, 52:4 (2009).
55. Keith Robbins, *Oxford History of the Christian Church. England, Ireland, Scotland, Wales. The Christian Church 1900–2000* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

56. Jean-François Roussel, "Roman Catholic Religious Discourse About Manhood in Quebec: From 1900 to the Quiet Revolution (1960–1980)", *The Journal of Men's Studies* 11:2 (2003).
57. Līga Rušeniece "Elmārs Seņkovs. "Šobrīd esmu krustcelēs"", *Lilit* 5 (2015).
58. *Sexuality. The Inclusive Church Resource* (London: Darton, Longman and Todd, 2014).
59. Peteris Sprogis, Līva Fokrote, "Non-Formal Education as a Tool for Church Planting in Latvia", *Common Ground Journal* 8:2 (2011); <http://www.commongroundjournal.org/volnum/v08n02.pdf> (skatīts 23.07.2015.)
60. Caroline Vander Stichele, Todd Penner, *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking Beyond Thecla* (London, New York: T&T Clark, 2009).
61. *Svētīts, lai svētītu* (Rīga: Baltijas Pastorālais institūts, lpp. nav numurētas).
62. Jānis Tervits, *Latvijas baptistu vēsture: faktu mozaika* (Rīga: Latvijas Baptistu draudžu savienība, 1999).
63. John Tosh, *Manliness and Masculinities: Essays on Gender, Family and Empire* (Harlow: Pearson, 2005).
64. Yvonne Maria Werner, ed. *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries* (Leuven: Leuven University Press, 2011).
65. Amy C. Wilkins, "Masculinity Dilemmas: Sexuality and Intimacy Talk among Christians and Goths," *Signs* 34:2 (2009).
66. William E. Winn, "Tom Brown's Schooldays and the Development of "Muscular Christianity"", *Church History* 29:1 (1960).
67. Thomas Winter, *Making Men, Making Class: The YMCA and Workingmen, 1877–1920* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2002).
68. *Жоржи Амаду, Дона Флор и два ее мужа* (Москва: Прогресс, 1970).
69. "A Perspective on Promise Keepers," <http://www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth/upload/USCCB-FLWY-A-Perspective-on-Promise-Keepers.pdf> (skatīts 08.07.2015.)
70. "Franciskāņu rekolekcijas vīriem," <http://katolis.lv/ru/novosti/browse/>

- 146/backPid/30/category/latvija/article/franciskanu-rekolekcijas-viriem.html (skatīts 12.05.2015.)
71. <http://jazepaviri.lv/dieva-teviskiba-gramata-par-celu-uz-viriskibu-kopa-ar-dievu/> skatīts 22.07.2015.)
72. Nathan W. O'Halloran, "A Third Way? Exploring the Church's Teaching on Homosexuality", <http://www.patheos.com/blogs/thejesuitpost/2014/06/a-third-way-exploring-the-churchs-teaching-on-homosexuality/> (skatīts 22.07.2015.)
73. <http://www.newadvent.org/summa/>
74. "Pie Saeimas puskaile jauniesi pikete pret robezligumu", <http://www.delfi.lv/news/national/politics/pie-saeimas-puskaili-jauniesi-pikete-pret-robezligumu-papildinats-ar-foto.d?id=16820329> (skatīts 30.07.2015.)
75. "Starptautiskās organizācijas Svētā Jāzepa vīri Konstitūcija", http://jazepaviri.lv/wp-content/uploads/2014/01/MOSJI_statuti.pdf (skatīts 22.07.2015.)
76. "Vilku vēsture", <http://www.vilki.lv/vilku-vesture.html> (skatīts 30.07.2015.)
77. "Viru kalpošana", <http://pbd.lv/nozares/viru-kalposana/> (skatīts 12.05.2015.)
78. "Pret bēgļu uzņemšanu piketēs viru kopa "Vilki", biedrība "Dieva suni", NA deputāti, "Taisnīgums", <http://www.la.lv/pret-beglu-uznemsanu-piketes-viru-kopa-vilki-biedriba-dieva-suni-na-deputati-taisnigums/>
79. <http://www.lelb.lv/forums/?fu=l&id=4259&cid=3> (skatīts 12.05.2015.)
80. "Мужское служение НЕПОБЕДИМЫЙ в субботу 23 мая 2015" <http://ucxod-mt.ru/male-news/muzhskoe-sluzhenie-nepobedimyi-v-subbotu-23-maya-2015.html>," <http://ucxod-mt.ru/male.html> (skatīts 12.05.2015.)
81. "Мужское служение," <http://www.xc-v.com/men/> (skatīts 12.05.2015.)
82. "Служения и профгруппы http://www.ng.lv/rus/cerkov/sluzenia_i_profgruppi/," http://www.ng.lv/rus/cerkov/sluzenia_i_profgruppi/ (skatīts 23.07.2015.)

Men Movements in the Western Christianity from 19th Until 21st Century

This article is about groups of Christian men in the Western Christianity. The changing role of men and patriarchal family in general in the 19th century, diminishing number of men regularly attending churches, zeal of social reformers to change lives of working classes and to turn workers into “gentlemen” – these and other factors stimulated raise of Christian men movements. It is a diverse phenomenon comprised of groups with identities that contradict each other as we can see from views expressed by Anglo-Catholic authority (later Catholic cardinal) John Henry Newman and Thomas Arnold, an English educator and historian. Christian men movements were affected by dominant strains in the wider society like nationalism (from that comes the concept of a man as a hero who is ready to give his life for fatherland) and romanticism. The author of this article analyses also Christian men groups in contemporary Latvia viewing them as the product of globalization because groups in Latvia are connected with similar movements abroad and literature representing their views is translated mainly from English. Their history can be traced back to interwar period when groups like Scouts, Young Men’s Christian Association, Boys’ Life Brigade were established in Latvia.

Longing for friendship and need to express feelings in homosocial environment (at the same time making sure that borders between what is considered traditional and what is defined by peers as not acceptable are kept), reaction to growing visibility of LGBT movement, fear that church is too feminine and therefore not attractive to men – these are some of aspects characterizing these groups.