



LUNDS UNIVERSITET

Centrum för teologi och religionsvetenskap

Grundläggande principer och praktiska ideal för liturgin hos Alexander Schmemmann

David Ivarson

Vårterminen 2012

Praktisk teologi: Examensarbete för kandidatexamen

KREX85, 15 hp

Handledare: Stephan Borgehammar

Examinator: Stephan Borgehammar

Abstract:

Alexander Schmemmann (1921-1983) is considered by many as one of the last century's most significant theologians. His main contribution, or at least the most talked about, for theological research, is his arguments about liturgy in relation to theology and the church. Schmemmann said that the liturgical theology's task is to clarify the theological meaning of the church's worship. This was something new. The former liturgy research had generally been more concerned with describing the historical background of the liturgy and to explain what various liturgical actions meant.

In this study, I intend to search for basic principles of the liturgy of Schmemmann. I want to examine what these principles are based on, and then I want to explore the practical ideals of the liturgy that can be gleaned from these fundamental principles. Once this is done I intend to examine if these principles and practical ideals of the liturgy are applicable in a Lutheran context.

In chapter four, I set out six guiding principles for the liturgy of Schmemmann:

- The liturgy is the act of the congregation
- The liturgy is a journey into the kingdom of God
- The liturgy should express the universal and the personal
- The entire liturgy is sacramental
- The liturgy is a revelation of the content of faith
- Baptism: our personal Easter and Pentecost

These principles are the result of a systematic reading of Schmemmann where I try to present the main tenets of his arguments about the liturgy. From these basic principles, I try to then demonstrate the practical ideals that Schmemmann argues. Among other things, shows that Schmemmann argues for a greater and more widespread participation by the congregation in the liturgy.

Innehållsförteckning

<u>1. Inledning</u>	s. 4
1.1 Bakgrund	s. 4
1.2 Syfte och frågeställning	s. 5
1.3 Metod	s. 5
1.4 Material och avgränsning	s. 6
<u>2. Biografisk bakgrund</u>	s. 7
<u>3. Teologiska huvudlinjer</u>	s. 9
3.1 Teologins utgångspunkt	s. 9
3.2 Ordon	s. 12
3.2.1 <i>Ordon – en historisk utblick</i>	s. 15
3.2.2 <i>Eukaristin</i>	s. 16
3.2.3 <i>Tidens liturgi</i>	s. 18
<u>4. Grundläggande principer och praktiska ideal för liturgin</u>	s. 20
4.1 Inledning	s. 20
4.2 Liturgin är församlingens handling	s. 20
4.2.1 <i>Praktiska ideal utifrån liturgin som församlingens handling</i>	s. 23
4.3 Liturgin är en resa in i Guds rike	s. 25
4.3.1 <i>Praktiska ideal utifrån liturgin som en resa in i Guds rike</i>	s. 27
4.4 Liturgin bör uttrycka både det universella och det personliga	s. 28
4.4.1 <i>Praktiska ideal utifrån liturgin som universell och personlig</i>	s. 30
4.5 Hela liturgin är sakramental	s. 31
4.5.1 <i>Praktiska ideal utifrån hela liturgin som sakramental</i>	s. 33
4.6 Liturgin är en uppenbarelse av trons innehåll	s. 34
4.6.1 <i>Praktiska ideal utifrån liturgin som en uppenbarelse av trons innehåll</i>	s. 36
4.7 Dopet: vår personliga påsk och pingst	s. 37
4.7.1 <i>Praktiska ideal utifrån dopet som vår personliga påsk och pingst</i>	s. 39
<u>5. Schmemanns principer och ideal i ett lutherskt sammanhang</u>	s. 41
5.1 Inledning	s. 41
5.2 Schmemanns principer i ett lutherskt sammanhang	s. 41
5.3 Schmemanns praktiska ideal i ett lutherskt sammanhang	s. 48
<u>6. Avslutning</u>	s. 50
6.1 Sammanfattning	s. 50
6.2 Avslutande reflektioner	s. 51
6.3 Förslag på vidare forskning	s. 51
<u>7. Litteratur och källor</u>	s. 52
7.1 Litteratur	s. 52
7.2 Internet	s. 52

1. Inledning

1.1 Bakgrund

Alexander Schmemmann (1921-1983) är av många ansedd som en av 1900-talets mest klarsynta och betydande teologer. Hans främsta bidrag, eller i alla fall det mest omtalade, till den teologiska forskningen, är hans resonemang om liturgin i förhållande till teologin och kyrkan. Schmemmann bidrog till att klargöra och definiera vad den teologiska disciplinen liturgisk teologi syftar till. Termen liturgisk teologi hade funnits i den teologiska begreppsvärlden sedan 30-talet, först introducerad av M. Cappuyns i hans artikel "Liturgie et théologie".¹ Schmemmann såg behovet av att tydligt definiera vad liturgisk teologi handlar om vilket han gjorde 1959 i sin avhandling *Introduction to Liturgical Theology*. Schmemmann klargör där att liturgisk teologi syftar till att klargöra den teologiska innebörden av kyrkans tillbedjan.² Detta var delvis något nytt. Den tidigare liturgiforskningen hade generellt varit mer upptagen med att beskriva den historiska bakgrunden till liturgin och förklara vad olika liturgiska moment betydde. Schmemmann menade att liturgin har en inneboende teologi och klargörandet av dess innebörd är den liturgiska teologins uppgift.

Schmemmanns arbete karakteriseras i övrigt av en kärlek till kyrkan, till det liturgiska livet och till den levande gemenskapen mellan människor. I hans böcker återkommer han ofta till samma teman – eukaristin som kyrkans utgångspunkt, kristendomen som slutet på religionen och kyrkan som närvaron av Guds rike i den här världen.

Första gången som jag på allvar kom i kontakt med ortodox teologi var genom en kurs i tros och livsåskådningsvetenskap, vid namn "De ortodoxa kyrkornas tro och tradition". Jag blev snabbt intresserad av det ortodoxa sättet att tänka och bedriva teologi. Här fann jag ett tydligt samband mellan kyrkans liv och det teologiska studiet vilket jag i min egen lutherska tradition på många sätt saknat. Jag blev bekant med teologer som Vladimir Lossky, John Meyendorff, Kallistos Ware och, inte minst, Alexander Schmemmann. Den sistnämnde, som denna uppsats kommer att handla om, fångade min uppmärksamhet genom sitt klarsynta och djupgående resonemang om liturgin och dess relation till kyrkan och teologin.

¹ Fisch, 1990, s. 5, 6.

² Schmemmann, 2003, s. 16-17

1.2 Syfte och frågeställning

I den här studien avser jag att forska efter grundläggande principer för liturgin hos Schmemmann. Jag vill undersöka vad dessa principer grundar sig på och sedan vill jag undersöka vilka praktiska ideal för liturgin som går att utläsa från dessa grundläggande principer. När detta är gjort ämnar jag undersöka om dessa principer och praktiska ideal för liturgin är tillämpbara i ett lutherskt sammanhang.

Min första fråga blir således: Vilka grundläggande principer för liturgin finns hos Schmemmann och vad grundar sig de på? Min andra fråga lyder: Vilka praktiska ideal för liturgin kan man utläsa från dessa principer? Och den sista och slutgiltiga frågan blir då: Är dessa principer och praktiska ideal för liturgin tillämpbara i ett lutherskt sammanhang?

Anledningen till valet av detta perspektiv och dessa frågeställningar går tillbaka på en genuin nyfikenhet hos mig om att förstå hur Schmemmann resonerar om liturgin och liturgins praxis. Att jag inte funnit något arbete om Schmemmann som behandlar just detta perspektiv gör studien både angelägen intressant. Den sista frågeställningen är för mig naturlig då jag är verksam som präst i Svenska kyrkan och gärna vill sätta in Schmemmanns resonemang i mitt eget sammanhang.

1.3 Metod

Jag avser inte att göra en heltäckande studie av Schmemmanns teologiska tänkande i stort men för att förstå hur Schmemmann resonerar om liturgins principer och praxis är det nödvändigt att först klargöra vissa grundläggande utgångspunkter i hans teologiska tänkande. Därför börjar jag, efter en kort biografi om Schmemmann, med att analysera centrala huvudteman hos honom innan jag går vidare i analysen om principer för liturgin och ideal för liturgins praktik.

När jag först började arbeta med denna studie var min avsikt att endast studera ideal för liturgins praktik hos Schmemmann men jag blev ganska snabbt medveten om att de ideal för liturgins praktik som Schmemmann argumenterar för inte kan förstås och tas emot utan hans resonemang om grundläggande principer för liturgin, därav detta upplägg.

1.4 Material och avgränsning

Schmemann har gett ut ett antal böcker och artiklar över det aktuella ämnet vilka utgör den här studiens primära källor. Att välja material har inte varit direkt svårt då mer eller mindre alla Schmemanns utgivna böcker genomsyras av resonemang om liturgin, och liturgins förhållande till teologin och kyrkan och världen.

I min framställning av teologiska huvudlinjer hos Schmemanns har jag framförallt utgått ifrån böckerna *Introduction to Liturgical Theology, Church, World, Mission* samt *Liturgy and Tradition* där Schmemann mycket utförligt och djupgående analyserar grunderna för liturgins teologi, även Schmemanns dagboksanteckningar *The Journals of Father Alexander Schmemann 1973-1983* bidrar med intressanta och mer personliga infallsvinklar.

När det gäller analysen av grundläggande principer och praktiska ideal har jag främst utgått ifrån böckerna: *Eukaristin, Av vatten och Ande, För världens liv* samt artikeln "On the question of liturgical practices, *A Letter to My Bishop*".

En del böcker, exempelvis *För världens liv* och *Av vatten och Ande* är skrivna på ett populärvetenskapligt sätt medan andra böcker så som *Introduction to Liturgical Theology* är relativt svårbegripliga och förutsätter en förkunskap om liturgiska, teologiska och ortodoxa begrepp och tankemönster. Eftersom jag själv inte är ortodox utan hemmahörande i en evangelisk-luthersk tradition i väst finns risken för missförstånd. För att minimera denna risk har jag tagit del av artikeln "The Cost of Understanding Schmemann in the West" där den katolska teologen David Fagerberg går igenom centrala begrepp och tankemönster hos Schmemann och hur man som teolog hemmahörande i väst bör tolka och förstå dessa. Utöver Fagerbergs artikel har jag också tagit del av den svenske teologen Torsten Kälvemarks bok *Låset av ull* som innehåller en koncentrerad men bra framställning av Schmemann och hans arbete. Min förhoppning är att jag genom ovan nämnda källor kommer kunna skapa mig en god inblick i hur Schmemann resonerar om liturgin och liturgins praktik.

Till min sista frågeställning har jag valt att analysera de dokument som Svenska kyrkan gett ut med anledning av det pågående arbetet med en ny handbok. I huvudsak är det två dokument: "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp", samt "Mässans grundordning". På så vis blir Schmemanns resonemang om liturgin relaterad till ett aktuellt arbete över gudstjänsten i luthersk tradition.

2. Biografisk bakgrund

Alexander Schmemann föddes 1921 i den estländska staden Reval.³ Hans släkt hade en tysk-baltisk bakgrund men Schmemanns föräldrar identifierade sig tydligt med Ryssland och ryska var det språk som talades i hemmet. År 1928, då Schmemann fyllde sju år flyttade han med sin familj till Frankrike, närmare bestämt Paris. Under grundskoleåren gick Schmemann i en rysktalande s.k emigrantskola för att sedan vid gymnasieålder byta till en fransktalande skola. På detta sätt fick Schmemann, redan i ung ålder, erfarenhet av både rysk och fransk kultur.

Under 40 talet hände mycket i Schmemanns liv. Han gifte sig med Juliana Osorguine och började studera teologi vid Sankt Sergius-institutet i Paris.⁴ Samtidigt tjänstgjorde han som subdiakon i den rysk-ortodoxa kyrkan i Paris där han upptäckte och lärde sig älska den ortodoxa liturgin. En kärlek som visade sig hålla livet ut. 1945 tog han sin teologiska grundexamen och började arbeta som assisterande lärare i kyrkohistoria under professor Anton V. Kartashev. Året därpå vigdes Schmemann till präst i den ortodoxa kyrkan under Konstantinopels patriarkat.

Under 40 och 50-talet hände mycket på liturgins område inom den franska katolicismen och detta kom att påverka Schmemann och hans intresse för liturgisk teologi. Den kända teologen John Meyendorff var en nära vän till Schmemann och i samband med dennes bortgång skrev han följande:

Fyrtio – och femtioalet var en period av en ovanligt teologisk förnyelse i den franska katolicismen – år som markerades av ett "återvändande till källorna" och en "liturgisk rörelse". Det är från denna miljö som Fader Schmemann verkligen lärde sig "liturgisk teologi", "tidens filosofi" och den sanna betydelsen av "påskmysteriet". Den strömning som symboliseras av namn som Jean Daniélou, Louis Bouyer och flera andra är oskiljaktigt från formandet av hans tänkande. Och om deras arv något förlorades i den förvirring som rått i den postkonciliära katolicismen så bar deras idéer rik frukt i ortodoxins liturgiskt organiska och ecklesiologiskt sammanhållna värld genom Fader Schmemanns lysande och alltid verkningsfulla vittnesbörd.⁵

³ Kälvemark, 2001, s. 50

⁴ Schmemann, 2002, s. 293-294

⁵ Kälvemark, 2001, s. 51

1951 flyttade Schmemann till Nordamerika och började undervisa på den ortodoxa teologiska akademien St. Vladimir's Theological Seminary i New York. Senare blev han även rektor för skolan och var det ända fram till sin död år 1983. I Nordamerika var Schmemann väldigt aktiv i olika ekumeniska relationer och var högst delaktig i upprättandet av en självständig Nordamerikansk ortodox kyrka vilket fick sitt erkännande av Moskvapatriarkatet år 1970.

Schmemann hade vad man kan kalla för ett ambivalent förhållande till akademien. Han gick den långa akademiska vägen, doktorerade 1959 och blev senare även professor och arbetade hela sitt vuxna liv inom akademien. Trots detta skriver han i en av sina dagboksanteckningar från år 1979:

Growing dissatisfaction with my lectures, courses, all the *academia* of my life. I don't believe in any theological science; it's time for me to admit it. But I do not have to deal with it (I don't remember when I read my last theological book) so much as to pretend that I deal with it (for example, guide master's dissertations) and inspire our poor students, creating in their minds utter confusion. From all of that, I have a painful and unpleasant aftertaste in my heart and in my mind.⁶

I nästa kapitel ska jag försöka klargöra hur Schmemann egentligen resonerar om teologin och teologins relation till akademien, liturgin och kyrkan.

Avslutningsvis vill jag även nämna att Schmemann var en mycket uppskattad predikant, föredragshållare och författare. Hans böcker har översatts till en mängd olika språk. 1982 fick han reda på att han hade en obotlig cancer och dör sedan året därpå. Kälvemark betecknar Schmemann som "glädjens teolog" för hans aldrig sinande kärlek till kyrkan, det liturgiska livet och till den levande gemenskapen mellan människor.⁷ Efter månader av kamp mot canceren förstår Schmemann att slutet är nära. Han ser tillbaka på sitt liv och slutar sin sista dagboksanteckning med orden "What happiness it has all been".⁸

⁶ Schmemann, 2002, s. 209-210

⁷ Kälvemark, 2001, s. 44

⁸ Schmemann, 2002, s. 341

3. Teologiska huvudlinjer

3.1 Teologins utgångspunkt

För att kunna förstå hur Schmemmann resonerar i stort är det nödvändigt att först klargöra vissa grundläggande utgångspunkter i hans tänkande. Att förstå hur Schmemmann tänker är inte alltid helt enkelt, särskilt inte om man som jag, tillhör en annan kyrkotradition. I väst tenderar man att se teologin som en strikt intellektuell aktivitet nära kopplad till akademien. Teologin är en vetenskaplig gren som arbetar utifrån logiska och rationella tankemönster. För Schmemmann däremot, och för den ortodoxa kyrkan i stort, är det självklart att teologin först och främst ska tjäna kyrkan och inte akademien. Teologi handlar om kyrkans inre liv. Dess uppgift är att klargöra och försvara kyrkans tro och hitta de rätta orden för att beskriva kyrkans levande erfarenhet.⁹

The purpose of theology is the orderly and consistent presentation, explication and defense of the Church's faith. This faith is thus both its source and its object...¹⁰

Schmemmann beskriver det som att den ortodoxa kyrkan, efter den patristiska tiden,¹¹ drogs in under en "västlig fångenskap" där teologin inte längre intresserade sig för kyrkans liv och troserfarenhet, vilket från början hade utgjort både teologins källa och objekt.¹² Teologin fick nu istället en intellektuell karaktär som allt mer började se studiet av skrivna dokument och texter som sin primära aktivitet. Denna utveckling var förödande för teologin, liturgin och för kyrkan i sin helhet, menar Schmemmann. Kyrkan har aldrig och kommer aldrig att vara en "lära" eller en institution. Kyrkan konstitueras av en levande tro, en levande relation till Jesus Kristus, hans liv, död och uppståndelse.

The Church is not an institution that keeps certain divinely revealed "doctrines" and "teachings" about this or that event of the past, but the very *epiphany* of these events

⁹ Schmemmann, 2003, s. 17

¹⁰ Schmemmann, 1979, s. 133

¹¹ Den patristiska tiden dateras vanligtvis mellan år 100- och år 450. Det är oklart när Schmemmann menar att den "västliga fångenskapen" började. Det Bysantinska riket faller ju inte förrän år 1453. Schmemmann är inte alltid så noga med att verifiera historiska påståenden utan nöjer sig ofta med något svepande historiska formuleringar.

¹² Schmemmann, 1979, s. 133. Med "västlig fångenskap" menas en västlig inverkan på den ortodoxa traditionen i synnerhet gällande synen på sakramenten.

themselves. And she can teach about them because, first of all, she knows them, because she is the experience of their reality.¹³

För Schmemann är alltså kyrkans levande erfarenhet, som mottas och uttrycks i liturgin, teologins primära studieobjekt. För att kunna bedriva teologi, i dess egentliga betydelse, krävs ett deltagande i och ett personligt tillägnande av denna kyrkans liturgiska erfarenhet. Tillbedjans egentliga väsen klargörs bara för den som tillägnar den sig inifrån.¹⁴ Här går skiljelinjen mellan traditionell akademisk "västlig" teologi och Schmemanns syn på teologi. Om den akademiska teologin i väst först och främst är en intellektuell teoretisk aktivitet så är teologin enligt Schmemann något som börjar i erfarenheten.

Yet it is precisely faith *as experience*, the total and living experience of the Church, that constitutes the source and the context of theology in the East...¹⁵

Med det sagt vill jag tillägga att Schmemann inte på något sätt har ett antiintellektuellt förhållningssätt till teologin, han välkomnar teologisk reflektion och diskussion, men betonar att teologins hemvist finns i kyrkans liv, i hennes levande erfarenhet.¹⁶ Schmemanns resonemang om liturgisk teologi bekräftar detta allt tydligare. Liturgin är bärare av teologi. Innehållet av kyrkans tro, hennes undervisning, hennes mission, finns nerlagt och kommer till uttryck, uppenbaras, i hennes tillbedjan. Därför förblir firandet och studiet av liturgin alltid i centrum för Schmemanns teologiska arbete. I en dagboksanteckning skriver han:

Pascha. Holy week. Essentially, bright days such as are needed. And truly that is all that is needed. I am convinced that if people would really hear Holy Week, Pascha, the Resurrection, Pentacost, the Dormition, there would be no need for theology. All of the theology is there. All that is needed for one's spirit, heart, mind and soul. How could

¹³ Schmemann, 1979, s. 134

¹⁴ Schmemann, 2003, s. 23

¹⁵ Schmemann, 1990, s. 54

¹⁶ Fagerberg, 2009, s. 182

people spend centuries discussing justification and redemption? It's all in these services. Not only is it revealed, it simply flows in one's heart and mind.¹⁷

Liturgin förmedlar och uppenbarar alltså trons innehåll och att förstå och ta till sig detta från insidan, att förbinda denna trons uppenbarade verklighet med det egna livet, med alla dess problem och glädjeämnen, är vad liturgisk teologi syftar till.¹⁸ Teologi är alltså inte en teoretisk aktivitet för vissa intellektuella utan en väg till gudsgemenskap för alla människor.¹⁹ För Schmemmann är det en självklarhet att det inte går att skilja på liturgi och teologi, bön och tro. De är tänkta att existera i ett dialektiskt samspel. Schmemmann hänvisar ofta till det fornkyrkliga begreppsparat *lex orandi, lex est credendi*.²⁰ Bönen lag är trons lag. Men kyrkan har gjort en åtskillnad mellan *lex orandi* och *lex credendi* och på så vis gjort teologin och liturgin främmande för varandra, och även kyrkan för sin egen tradition. Därför befinner sig kyrkan, både i väst och öst, enligt Schmemmann, i kris. Denna kris består framförallt av en teologisk och liturgisk fel-orientering.

The Church's life has always been rooted in the *lex credendi*, the rule of faith, theology in the deepest sense of that word; and in the *lex orandi*, her rule of worship, the leitourgia which always "makes her what she is": the body of Christ and the Tempel of the Holy Spirit. Today, however, there rapidly develops a dangerous alienation of the "real" Church from these two sources of her life. Such is our situation.²¹

Teologin har alltså förlorat sin identitet när den har kommit att tjäna akademien istället för kyrkan. Förståelsen av liturgin som kyrkans allmänna handling i vilken hon förverkligas till Kristi kropp har gått förlorad till förmån för individualistiska och nominalistiska tankestrukturer.²² Schmemmann riktar tydlig kritik mot sitt eget sammanhang och menar att den ortodoxa kyrkan har missuppfattat liturgins egentliga mening. Han menar att det

¹⁷ Schmemmann 2002, s.13

¹⁸ Schmemmann 1981, s. 15

¹⁹ David Fagerberg har i sina studier noterat ett samband mellan Schmemmanns liturgiska teologi och den ortodoxa läran om gudomliggörelsen, för vidare läsning se: Fagerberg, "The Cost of Understanding Schmemmann in the West", 2009, s. 183. För vidare läsning om teologin som en väg till Gudsgemenskap, se: Vladimir Losskys bok *Östkyrkans Mystiska teologi*. Vladimir Lossky (1903-1958), anses som en av det förra århundradets främsta teologer inom den ortodoxa kyrkan.

²⁰ Schmemmann, 1990, s. 54-68

²¹ Schmemmann, 1979, s.132

²² *Nominalism* är en skolastisk beteckning vilken hävdar att det inte existerar några självständiga universalier dvs. allmänbegrepp, annat än i form av de ord, t.ex. "människa", som man använder om många enskilda ting. Allmänbegreppen är alltså bara tomma ord enligt *nominalismen*.

har uppstått en diskrepans mellan det grundläggande syftet av liturgin och den samtida förståelsen och tolkningen av den. Den enskilde troende människan tillägnar sig kyrkans tillbedjan på ett själviskt sätt, hon vill bara tillfredsställa sina egna religiösa behov. Hon förstår inte att hon är kallad att i gemenskap med andra uttrycka kyrkans fulla liv, hon förstår inte att hon är en del av kyrkans allmänna handling som uttrycker och fullkomnar kyrkans natur.²³ Denna kritik mot individualiseringen av kyrkans liv får vi anledning att återkomma till senare.

3.2 Ordon

Vid en slarvig läsning av Schmemmann kan man få intrycket av att han menar att kyrkans liturgi från början var väldigt enhetlig och såg likadan ut överallt och att all utveckling och förändring av denna liturgi är av ondo. Men detta är inte alls vad Schmemmann menar. Schmemmann är mycket väl medveten om att det liturgiska livet inom kyrkan genom historien har utvecklats och ändrats i former och uttryck och att olika ideal för kyrkans liturgiska praxis kommit och gått. Det Schmemmann däremot menar, och anser vara av högst vikt, är att undersöka om denna utveckling och förändring uttrycker kyrkans universella böneregler.

Perfect liturgical uniformity has never existed in the Church, even as an ideal, for the Church has never considered it to be the condition and expression of her unity. Her liturgical unity was always that of a general structure or *ordo*, never that of details and applications.²⁴

Schmemmann talar om att finna *Ordon* som han förklarar är den oföränderliga principen, det grundläggande mönstret, den levande normen, av kyrkans tillbedjan.²⁵ Schmemmanns förståelse och definition av *Ordon* skiljer sig delvis från hur *Ordon* vanligtvis har förståtts av teologer i väst och därmed har Schmemmann ibland missförståtts.²⁶ David Fagerberg skriver:

²³ Schmemmann, 2003, s. 30

²⁴ Schmemmann, 1972, s. 232

²⁵ Schmemmann 2003, s 39,40

²⁶ Ex. Gordon Lathrop, 1998, *Holy Things*, s. 33-54

But if unbalanced and unhinged from Tradition, then when it hears Schmemmann speak of the *lex orandi*, it assumes he means an ancient and universal practice, and turns to historical methods in order to find that liturgical essence, defined as something traceable to liturgy's origins, as if there could be a single red thread running down the warp of the whole liturgical rug, stretching unbroken back to the ancient Church. But also, other historians are quick to point out that there is no such thread, and that ancient liturgical practice was not as uniform as we thought.²⁷

Men Schmemmann är medveten om (som ovan nämnt) att kyrkans liturgi inte alltid har sett likadan ut. Fagerberg menar att när Schmemmann talar om *Ordon* så talar han egentligen om ett *Ortho*. Schmemmann är alltså mer intresserad av att studera vad som gör kyrkans tillbedjan ortodox (dvs. i samklang med trons uppenbarade sanning som givits kyrkan), än att söka efter ursprungliga och universella gudstjänstmönster, även om det också intresserar honom.²⁸ Det ska tilläggas att Schmemmann i vissa senare böcker (t.ex *Eukaristin*) talar om *Ordon* mer i termer av faktiska gudstjänstmönster än som oföränderlig princip eller norm. Det verkar som om han beskriver *Ordon* på lite olika sätt beroende på sammanhanget. I min framställning väljer jag att analysera det resonemang som återfinns i *Introduction to Liturgical Theology* eftersom det är Schmemmanns mest omfattande och ingående framställning av *Ordon*.

Den skrivna *Ordon* återfinns i olika liturgiska handböcker, så som det ortodoxa *Typicon*, men är inte identifierbart med det.²⁹ *Ordon* är inte bara liturgiska föreskrifter och regler, utan själva uttrycket, formen, av kyrkans tillbedjan. Den skrivna *Ordon* behöver tolkas och förstås för en rätt liturgisk praxis. Schmemmann menar att tillbedjan existerade i kyrkan långt innan liturgiska regler och föreskrifter nedtecknades, precis som trons innehåll i stort var relativt fixerat långt innan koncilierna ägde rum.

The canons did not create the Church or determine her structure; they arose for the defence, clarification and definition of that structure which already existed and is essential to the very nature of the Church. The written Ordo does not so much determine the law of worship as adapt this law to this or that need. And this means that it presupposes the existence of this law or "general element." The search for,

²⁷ Fagerberg, 2009, s. 191

²⁸ Fagerberg, 2009, s. 192

²⁹ *Typicon* är beteckningen på den liturgiska handboken inom ortodoxin.

elucidation and explanation of, this basic principle constitutes the problem of the *Ordo*.³⁰

Schmemann riktar kritik mot dem i sin egen kyrka som anser att allt som är skrivet i *Typicon* utgör en oföränderlig lag för ortodox gudstjänstliv. Dessa personer har förlorat förståelsen av *Ordons* egentliga innebörd. Det handlar inte om att göra så som man alltid har gjort utan att finna den oföränderliga principen, det oföränderliga innehållet av kyrkans tillbedjan.³¹ *Ordon* ska vidare inte förstås som separata handlingar utan som en helhet och ett klagörande av kyrkans bönerregel. *Ordon* är mycket viktigt för liturgins teologi, Schmemann skriver:

Därför får inte – som vi redan fastslagit – den liturgiska teologin i sin förklaring av den liturgiska kyrkotraditionen utgå från abstrakta, rent intellektuella och på måfå utslängda schemata över gudstjänstakterna, utan måste istället ta sin utgångspunkt i själva gudstjänstformerna – vilket fr.a. innebär från deras *ordo*.³²

Schmemann menar alltså att teologin hamnat helt snett när man förbiset det andliga gudstjänstlivet, som är själva livsnerven i kyrkan, till förmån för abstrakta, logiska tankestrukturer som inte förmår att se till helheten utan delar upp liturgin i olika isolerade moment. I väst ligger fokus på att förklara vad som sker vid olika "viktiga" moment som vid läsningen av instiftelseorden, kommunionen, nedsänkningen i vattnet, vigselakten, etc. För Schmemann är det självklart att dessa moment inte kan förstås utanför deras liturgiska kontext. Liturgin är en enda handling som består av många delar. De olika delarna är förbundna med varandra och kan inte ryckas ur sitt sammanhang. Varje del är av betydelse för helheten och helheten för varje del.³³ Studiet av *Ordon* förblir därför alltid av central betydelse för liturgins teologi hos Schmemann.

³⁰ Schmemann, 2003, s. 40

³¹ Schmemann 2003, s. 37

³² Schmemann 1997, s. 14

³³ Schmemann 1997, s. 181

3.2.1 Ordon – en historisk utblick

I Boken *Introduction to Liturgical Theology* visar Schmemmann på att tidig kristen liturgi var starkt påverkad och till vissa delar beroende av judisk tillbedjan. Det har framförallt att göra med ett strukturellt beroende, hur man bekänner sin synd, hur man välsignar Gud osv.³⁴ Den kristna liturgin tog över den judiska ordningen, kyrkan var alltså ända från början anpassad till en struktur och ordning, hon var alltså inte endast eskatologisk och karismatisk till sin natur. Schmemmann för en diskussion i ovan nämnd bok med liturgiforskaren Gregory Dix som i sin bok *The Shape of the Liturgy* menar att den tidiga kyrkan inte kunde ha en liturgi som var relaterad till tiden för att kyrkans natur och självförståelse var eskatologisk, hon förstod sig själv som utgående ur tiden.³⁵ Gregory Dix menar att det var först med Konstantin som kyrkans liturgi kom i relation till tiden.³⁶ Schmemmann ifrågasätter Gregory Dix slutsats, att kyrkans liturgi i tiden var omöjlig bara för att hon var eskatologisk till sin karaktär. Som jag nämnt ovan så menar Schmemmann att den kristna liturgin övertog synagogans ordning med böner inkorporerade i dagar, veckor och år. Detta innebär att kyrkan redan från början hade en liturgi i förhållande till tid. De karismatiska gåvorna fanns inom den ordnade strukturen.³⁷ Samtidigt som den kristna liturgin var beroende av synagogans struktur så var det ändå något signifikant nytt och annorlunda. Apostlagärningarna visar att de första kristna hade en egen exklusiv tillbedjan parallellt med den gamla kulturen.³⁸ Schmemmann menar att den tidiga kyrkan befinner sig i en situation av liturgisk dualism, man fortsätter att gå till synagogan och templet samtidigt som en ny tillbedjan tar form. Jesu lärjungar avsåg inte att skapa en ny religion, de deltog i fullkommandet av deras egen religion. De bekände Jesus som Messias, fullkomnaren av de gamla löftena, de förstod att skrifterna vittnade om honom. Kyrkans självförståelse som det nya Israel vittnar, enligt Schmemmann, tydligt om en liturgisk dualism under det första århundradet. Vad är det som skiljer den nya liturgin från den gamla? Det handlar till stor del om en innehållsmässig förändring eller nytolkning av en redan given form. Dopet och eukaristin är inte nya fenomen men förstås i den nya liturgin utifrån Kristi undervisning, död och uppståndelse. När kyrkan bröt med judendomen efter

³⁴ Schmemmann, 2003, s. 55

³⁵ För vidare läsning se: Gregory Dix, 1945, *The Shape of the Liturgy*, s. 303-396

³⁶ Schmemmann, 2003 s. 51

³⁷ Schmemmann, 2003 s. 56

³⁸ Apg 2:46

år 66 levde gudstjänstuttrycket från synagogan kvar i den kristna liturgin.³⁹ Kyrkans samlade liturgiska föreskrifter för tidebönera Vesper och Matutin vilket vittnar om kyrkans bevarande av den liturgiska dualismen även efter uppbrottet med judendomen. Kristna och judar har samma förståelse av tid, de ser på tiden som en rörelse mot fullkommandet, helg och festdagar har en eskatologisk karaktär som blickar framåt mot "Herrens dag". Skillnaden består i att de kristna tror att Messias har kommit och upprättat ett nytt rike, en ny tidsålder och det är i ljuset av denna eskatologiska karaktär som man bör förstå eukaristin.⁴⁰ Kristi död och uppståndelse är en historisk händelse men den är samtidigt evig och aktualiseras ständigt i firandet av eukaristin. Kyrkan lever i den nya tidsåldern, hon lever i väntan på den andra tillkommelsen. När Kristus kommer tillbaka upphör den dualistiska situation som kyrkan nu lever i genom att leva i världen men tillhöra det nya riket. Denna liturgiska dualism, som uppstår i den tidiga kyrkan, måste, enligt Schmemmann, ses som det primära och fundamentala uttrycket för kristen *lex orandi*.⁴¹ Tidens liturgi och eukaristins liturgi utgör alltså *Ordons* två grundläggande element ur vilka kyrkan formar sitt tidiga grundläggande gudstjänstmönster.⁴²

Thus the most superficial and preliminary analysis of the Ordo, as it has come down to us and as it governs the liturgical life of the Church to-day, shows that this connection between the Eucharist and the liturgy of time contains a clue to the understanding of the Ordo. Only with reference to the Eucharist and within it can the other principles of the Ordo be understood and explained in their true light.⁴³

Låt oss nu i korthet, innan vi går vidare till analysen om liturgins principer och praktiska ideal, titta lite närmre på innebörden av dessa *Ordons* två grundelement, eukaristin och tidens liturgi.

3.2.2 Eukaristin

En huvudpunkt, eller kanske mer korrekt uttryckt, huvudpunkten i Schmemmanns liturgiska teologi handlar om eukaristins primat i förståelsen av kyrkan och

³⁹ Jerusalem och templets förstörelse dateras till år 66 då romarna slog ner ett judiskt revoltförsök.

⁴⁰ Schmemmann, 2003, s. 72

⁴¹ Schmemmann, 2003, s. 59, 68

⁴² Schmemmann, 2003, s. 42

⁴³ Schmemmann, 2003, s. 45

gudstjänstlivet. Schmemann motsätter sig, med emfas, den västerländska sakramentssynen som ser eukaristin som ett av sju sakrament, likställd med exempelvis den sista smörjelsen. Ingenting kan vara mer felaktigt menar Schmemann.⁴⁴ Eukaristin är inget nådemedel bland andra som kyrkan förfogar över. Nej, kyrkan kan inte tänkas och existera utan eukaristin.

Allt som berör eukaristin berör Kyrkan, och allt som berör Kyrkan berör eukaristin och blir undersökt i ljuset av detta ömsesidiga beroende.⁴⁵

Inom den tidiga kyrkan uppfattades eukaristin som enhetens sakrament och inte som ett sanktifikationsmedel för troende individer. Eukaristin är den handling som gör kyrkan till den hon är. Det är församlingens måltid i vilken hon upplyfts till "Herrens bord" och aktualiseras och manifesteras som Kristi kropp. Idag, menar Schmemann, har eukaristin på många sätt förlorat sin egentliga innebörd. När människor går fram till kommunion är det för att bli stärkta i sin egen tro, få förstå att kommunionen är en församlingsakt, en handling som gör varje enskild individ till en del av något större, till en del av Kristi kropp. För Schmemann är församlingen ett villkor för eukaristin. Att församlas är eukaristins första liturgiska handling.⁴⁶ Schmemann talar ofta om eukaristin som församlingens sakrament – som kyrkans sakrament. Detta gör han i polemik mot individualiseringen av gudstjänstlivet men också mot de liturgiska handböcker inom ortodoxin som inte ser församlingen som eukaristins primära form (inom ortodoxin är det vanligt att eukaristin firas utan församlingens närvaro). Detta strider mot kyrkans *Ordo*, menar Schmemann, eftersom eukaristin från början var församlingens sakrament.

Således har vi kunnat bevittna hur det stegvis skett en påtaglig "reduktion" av eukaristin, både i andlig och "kyrklig" mening, samt en reducering av dess grundläggande och ursprungliga betydelse och plats i Kyrkans liv.⁴⁷

Vi får anledning att återkomma till detta resonemang om eukaristin som församlingens sakrament då vi studerar Schmemanns principer för liturgin och liturgins praktik.

⁴⁴ Kälvemarm, 2001, s. 55

⁴⁵ Schmemann, 1997, s. 240

⁴⁶ Schmemann, 1999, s. 15

⁴⁷ Schmemann, 1997, s. 13

3.2.3 Tidens liturgi

Schmemmann menar att den moderna människan har förlorat den kristna förståelsen av tid. Tiden ses som ett problem. Vi har "ont" om tid, vi stressar för att "vinna" tid. Det kristna budskapet har blivit förändligt, människor går med föreställningen om att kristen tro endast har med det inre själslivet att göra. Kristen tro har blivit religion – en värld av idel andlighet som förkastar tiden och blickar framåt mot himmelen eller riket som existerar bortom tiden.⁴⁸Tiden påminner oss ständigt om vår dödlighet och därför önskar människan att fly bort från den. Religionen erbjuder frälsning från tidens begränsning, den erbjuder andlighet och mystik som redskap att nå djupare, bortom världen, bortom tiden. Men kristen tro är inte religion menar Schmemmann. Kristen tro delar inte upp världen i andligt – världsligt, själsligt -kroppsligt. Nej, Gud har gjort sitt inträde i den här världen, Gud har gått in i tiden och därmed helgat den och gett den en mening. Lösningen på tidens "problem" finns, enligt Schmemmann, i en återupptäckt av de kristna högtiderna, den kristna dagen, veckan och året.

Redan från början hade de kristna en egen dag som kallades "Herrens dag".⁴⁹När kristendomen blev en romersk statsreligion gjordes denna dag, av kejsar Konstantin, till en obligatorisk vilodag. På så sätt ersatte "Herrens dag" – söndagen, - den judiska sabbatsdagen, vilket från början inte alls var dess syfte menar Schmemmann. Söndagen var den första dagen på veckan, en helt vanlig arbetsdag, en vardag full av arbete och förpliktelser. Schmemmann beskriver det som att söndagen var en av de många dagarna, helt tillhörande den här världen. Men genom att Kristus på denna dag – första dagen efter sabbaten – stod upp ifrån de döda så har Guds rike gjort sitt inträde i tiden, i den här världen, och vid firandet av eukaristin lyfts kyrkan upp i detta nya rike och därmed in i ett nytt förhållande till tiden.⁵⁰ Detta är en central och ofta återkommande tankegång hos Schmemmann. Kyrkan lever alltså fullt ut i den här världen men är samtidigt, redan nu, en del av den tillkommande världen och om detta vittnar söndagen men också kyrkoåret med dess högtider.

Om kristendomen vore ren mystik, ren eskatologi, skulle det inte behövas några helger eller högtider. Den heliga själen skulle hålla sin hemliga högtid skild från världen i samma mån som den kunde frigöra sig från tiden. Men glädjen gavs till kyrkan för

⁴⁸ Schmemmann, 1976, s. 59

⁴⁹ Apg 20:7, 1 Kor 16:2, Upp 1:10

⁵⁰ Schmemmann, 1976, s. 63

världens skull, för att kyrkan skulle vittna om den och omforma världen genom glädje. Detta är de kristna festernas "funktion" och mening med att de hör tiden till.⁵¹

De kristna festerna (främst påsk och pingst) är alltså på ett speciellt sätt sammanlänkade med tiden men detta har enligt Schmemann glömts bort. Den moderna människan ser påskan och pingsten som historiska händelser som firas för att påminnas om vad som en gång hänt men hon missar ofta att se högtidernas samband till "nuet", till det pågående livet. Påskan och pingsten syftar alltså inte bara till att historiskt minnas Jesu uppståndelse respektive Andens utgjutande utan de är förmedlare och förkunnare om dessa händelsers pågående verklighet som är tänkt att omforma och förvandla människans inställning och förhållningssätt till tiden och livet i dess helhet. De kristna högtiderna förkunnar glädjebudskapet att Gud har trätt in i tiden och gett den en mening, tiden är nu inte längre en meningslös sträcka som leder till vår död utan en rörelse mot fullkommandet, mot riket, mot Kristus själv och insikten om detta fyller varje timme, varje dag med mening och glädje, menar Schmemann.⁵² Kyrkans kallelse är alltså att leva i denna glädje, att leva i spänningsfältet mellan den här världen och den tillkommande. I en dagboksanteckning från oktober 1977 skriver Schmemann:

Jag har insett att jag "teologiskt" har en enda tanke – kristendomens eskatologiska innehåll och Kyrkan som närvaron i denna värld av Guds rike, av den tillkommande världen – och denna närvaro som världens frälsning och inte som en flykt från den.⁵³

Kyrkans eskatologiska innehåll, som jag förstår Schmemann, är att hon lever i en glädjefull väntan på fullkommandet av det rike som hon redan här och nu, vid firandet av eukaristin, är en del av. Eskatologin hos Schmemann handlar alltså inte bara om en kommande slutgiltig handling utan om en pågående väntan, en pågående glädje. I detta skiljer sig, enligt Fagerberg, Schmemann markant ifrån teologer i väst, som ofta uteslutande sammankopplar eskatologin med läror över den slutgiltiga domen.⁵⁴

⁵¹ Schmemann, 1976, s. 67

⁵² Schmemann, 1976 s. 67-70

⁵³ Kälvevärd, 2001, s. 49

⁵⁴ Fagerberg, 2009, s. 196

4. Grundläggande principer och praktiska ideal för liturgin

4.1 Inledning

Att studera grundläggande principer för liturgin hos Schmemmann är en utmaning då hans resonemang om liturgin ofta är inbakat i större tankegångar gällande kyrkan, världen, eskatologin, kritiken mot väst etc. Detta är inte på något sätt överraskande då Schmemmann ser en tydlig enhet mellan teologi och liturgi som jag tidigare redogjort för men för läsare, kanske framförallt i väst, där bland annat jag ingår, kan hans resonemang ibland upplevas som svårtillgängligt. De principer som nu följer nedan är resultatet av en systematisk läsning av Schmemmann där jag försöker klargöra de viktigaste grundsatserna i Schmemmanns resonemang om liturgin. Det är självklart möjligt att analysera och framställa Schmemmanns resonemang om liturgin på annat sätt men jag har funnit att denna metod hjälpt mig och förhoppningsvis kan den hjälpa andra att förstå Schmemmann bättre.

När det gäller liturgins praktik är det lättare att säga vad Schmemmann är kritisk till än vad han förespråkar. Detta har att göra med den diskrepans som ofta existerar mellan Schmemmanns resonemang om liturgin och hur liturgin gestaltas i praktiken i det ortodoxa sammanhang som Schmemmann är en del av. Schmemmann talar exempelvis om församlingen som liturgins primära form men i praktiken spelar församlingen, till stora delar, en tillbakadragen roll i det ortodoxa gudstjänstlivet vilket Schmemmann är medveten om och kritiserar. Min övertygelse är dock att en genomgång av Schmemmanns kritik mot olika liturgiska praktiker ger en indirekt kännedom om vilka praktiska ideal han förespråkar.

4.2 Liturgin är församlingens handling

Församlingen ligger Schmemmann varmt om hjärtat. I boken *Eukaristin* betonar han gång på gång att församlingen utgör kyrkan.⁵⁵ Kyrkan är ingen byggnad, kyrkan är inte heller prästerskapet, nej, kyrkan existerar inte frångående församlingen enligt Schmemmann. Detta kan tyckas vara självklarheter men i det sammanhang Schmemmann verkar har kyrkan kommit att uppfattas som något som existerar utanför församlingen, för församlingens skull, för att hjälpa och trösta, för att fylla andliga behov hos enskilda medlemmar.⁵⁶

⁵⁵ Schmemmann, 1997, s. 11, 17, 137

⁵⁶ Schmemmann, 1997, s. 129

Schmemann är starkt kritisk till detta och menar att vi behöver återerövra förståelsen av församlingen som kyrkan som var självklar för de tidiga kristna som möttes i församlingen i syfte att uppenbara och förverkliga kyrkan. Den tidiga kristna kyrkan församlades för att fira eukaristin som gör kyrkan till vad hon är, nämligen Kristi kropp i den här världen. Således infinner sig en helig enhet i Schmemanns församlingsteologi mellan församlingen, eukaristin och kyrkan. Denna enhet får inte söndras eller upphöra eftersom den uttrycker och förmedlar kyrkans sanna natur. Församlingen utgör kyrkan, eukaristin är församlingens sakrament, eukaristin gör kyrkan till vad hon är – Kristi kropp i världen.⁵⁷

På samma sätt som kyrkan inte existerar frångående församlingen så existerar inte heller hennes liturgi utan församlingen. I analysen om Eukaristin som ett av *Ordons* grundläggande element framgick att Schmemann ser församlingen som liturgiins primära form, och vad innebär då det? Jo, att församlingen är en förutsättning för liturgin. Liturgin är inte prästernas handling, inte vissa frommas, utan församlingens.⁵⁸ Det är församlingen som firar gudstjänst på samma sätt som det är församlingen som utgör kyrkan.

It is to be hoped that when the Orthodox understanding of the Divine Liturgy as *corporate* prayer, *corporate* offering, *corporate* thanksgiving, and *corporate* communion is restored, i.e., when from our recent and dubious customs we return to the genuine Orthodox Tradition clearly revealed in our liturgical texts and patristic commentaries, the sad state of affairs prevailing today which makes the faithful "attendants" rather than *participants* of the divine services will be corrected.⁵⁹

Schmemann menar att när man talar om liturgi idag så är risken stor för att man blir missförstådd. Den moderna människan verkar se liturgin som en av kyrkans många aktiviteter, en estetisk vacker och andlig handling, kanske något introvert och verklighetsfrånvärd, men säkert av betydelse för vissa liturgiskt sinnade människor. Ingenting kan vara mer felaktigt enligt Schmemann.⁶⁰ Liturgin är inte en aktivitet för vissa fromma intresserade, det är församlingens handling som konstituerar kyrkan, gör kyrkan

⁵⁷ Schmemann, 1997, s. 11

⁵⁸ Schmemann, 1997, s. 11, 25,

⁵⁹ Schmemann, 1972, s. 237

⁶⁰ Schmemann, 1976, s. 30

till vad hon är. Schmemann relaterar ofta till det grekiska begreppet för liturgi – *leitorgia*, som han definierar som:

...ett samfällt handlande där hela kyrkans gemenskap är engagerad och verkligen deltar.⁶¹

Schmemann är starkt kritisk till sin egen tradition som ofta har gjort församlingen till passiva åskådare till förmån för en mer klerkaliserad liturgi. Lekfolket har kommit att bli en andra klassens medborgare som inte får delta i alla moment och inte får beträda vissa platser.⁶² När församlingen på detta sätt passiviseras i liturgin så verkar det som om Schmemann menar att enheten mellan församlingen och kyrkan söndras och att det till slut leder till att kyrkan förlorar sin sanna identitet.

Kyrkan utgör alltid i sin eukaristiska församling – även om den bara omfattar ”två eller tre” – bilden och förverkligandet av Kristi kropp, och endast de som är församlade kan *deltaga*, dvs. ta del av Kristi kropp och blod, eftersom de manifesterar honom genom själva sitt deltagande.⁶³

Församlingens deltagande är alltså av största vikt för Schmemann, inte för att det är trevligare om många är med, utan för att det förmedlar något väsentligt om kyrkans identitet som Kristi kropp. Församlingen som kyrkan är Kristi kropp och huvudet för denna kropp är, i liturgin, prästen. Prästen är inte endast en representant för Kristus, han är, i liturgin, eller som Schmemann säger, genom sakramentet, Kristus själv, på samma sätt som församlingen är Kristi kropp. I relationen präst – lekmän, talar Schmemann om ett samfirande där var och en har sin plats, sin roll i liturgin och är aktivt deltagande. Detta samfirande ser Schmemann som en nödvändighet då läsning av Guds ord, predikan, förutsätter åhörare, kommunionen förutsätter mottagare och växelbönera förutsätter församlingens gensvar.⁶⁴

⁶¹ Schmemann, 1981, s. 10. Schmemann definierar *leitorgia* på olika sätt beroende på sammanhanget. Se t.ex *För världens liv*, s. 30

⁶² Schmemann, 1997, s. 21

⁶³ Schmemann, 1997, s. 25

⁶⁴ Schmemann, 1997, s. 17

4.2.1 Praktiska ideal utifrån liturgin som församlingens handling

I ortodox tradition är det vanligt att kyrkans medlemmar går till kommunion endast några gånger per år och då måste man först ha biktat sig. I en ortodox katekes från 1800-talets slut kan man läsa följande:

De gamle kristne undfingo Nattvarden alla söndagar, men af de nuvarande kristne hafa blott få en så ren wandel, att de alltid skulle vara beredda, att undfå ett så heligt sakrament. Kyrkan bjuder med moderlig stämma, att de, som winlägga sig om en from wandel, skola bikta sig för sin själasörjare och anamma Christi Lekamen och Blod fyra gånger om året, eller hwarje månad, men alla owilkorligen åtminstone en gång om året.⁶⁵

För Schmemann, som menar att kommunionen är ett deltagande i kyrkans fullbordan som Kristi kropp, har dessa påbud medfört en ecklesiologisk kris som söndrat enheten mellan församlingen, eukaristin och kyrkan.⁶⁶ Schmemann betonar ju starkt att eukaristin är församlingens sakrament som gör kyrkan till vad hon är. Det faktum att församlingen inte regelbundet deltar i kommunionen är alltså högst beklämmande för Schmemann. Men det är inte medlemmarna som bär ansvaret för denna olyckliga utveckling, nej, ansvaret ligger hos kyrkans ledare, menar Schmemann, som under lång tid lyckats förmedla en slags ovärdighetskänsla hos lekmännen genom att tydligt markera att de inte har tillträde till altaret, att de inte får inte komma i kontakt med de heliga kärlen, och påvisa behovet av bikt innan kommunion.⁶⁷ Att Schmemann ser församlingens regelbundna deltagande i kommunionen som ett ideal går utifrån resonemanget om församlingen som kyrkan knappast att ifrågasätta. De enda som inte bör ta emot gåvorna är katekumenerna som enligt fornkyrklig praxis bör lämna vid eukaristins liturgi.⁶⁸

Vidare är Schmemann kritisk till förekomsten av s.k "tysta" böner som prästen ber för sig själv. Exempel på sådana böner är de tre inledande böner som kommer före det "lilla intåget"⁶⁹. Schmemann menar att sådana "tysta böner" söndrar enheten mellan

⁶⁵ *Den ortodoxkatholska orientaliska kyrkans utförliga kristna katekes*, s. 75, Heliga dirigerande synodens förlag, Helsingfors 1896

⁶⁶ Schmemann, 1997, s. 255-256

⁶⁷ Schmemann, 1997, s. 257

⁶⁸ Schmemann, 1997, s. 99

⁶⁹ Se not 83

församlingen och kyrkan: församlingen ställs helt enkelt utanför kyrkans bön som bör ske i en helig endräkt.⁷⁰

I resonemanget om församlingen som kyrkan framgick att Schmemann önskar se vad han kallar för ett samfirande mellan präst och församling. Liturgin är alltså inte något som prästen framför åt församlingen utan det är ett gemensamt firande. Från detta resonemang om liturgin som ett samfirande har Schmemann utvecklat praktiska ideal gällande prästens påklädande, tvagning av händerna, och *proskomedin*⁷¹ som i ortodox nutida praxis sker innan församlingen har samlats. Dessa moment har alltså kommit att bli en egen privat liturgisk ritual för prästen vilket inte gillas inte av Schmemann som menar att dessa moment hör församlingen till och församlingen bör därför vara närvarande vid liturgins förberedande.⁷²

Ibland är det svårt att utläsa om Schmemann i sitt argumenterande för olika praktiska ideal verkligen vill se en förändring i praktiken eller om han endast är ute efter att klargöra, utifrån ett liturgi-teologiskt perspektiv, var olika moment egentligen har sin hemvist. Så är fallet gällande idealet om församlingens närvaro vid liturgins förberedande. Menar verkligen Schmemann att församlingen bör finnas på plats i god tid innan liturgins början för att delta i dess förberedande? Är det praktiskt önskvärt och tillämpligt? Av Schmemanns brev till sin biskop framgår ju att många ortodoxa lekmän klagat över att liturgin redan är för lång och utdragen.⁷³ Hur ska vi då förstå Schmemanns argumentation? Jag tror att Schmemann är medveten om att de ideal han argumenterar för kanske inte alltid, för stunden, är praktiskt genomförbara. Ibland vill han nog bara ifrågasätta till synes givna praktiker genom att klargöra deras egentliga betydelse och bakgrund.

Resonemanget om att prästens påklädande är en angelägenhet för församlingen är av särskilt intresse för mig då jag själv är verksam som präst. Schmemann menar att prästens kläder är en ikon av föreningen mellan Kristus och kyrkan. Den vita skruden (alban) är dopets dräkt som tillhör alla döpta och när prästen ikläder sig denna

⁷⁰ Schmemann, 1972, s. 233

⁷¹ *Proskomedin* (offer) är beteckningen på den förberedande delen av den bysantinska liturgin, förättad av prästen och diakonen. Under *proskomedin* delas nattvardsbröden med en kniv och arrangeras på *diskos* dvs. den ortodoxa motsvarigheten till *patenen*.

⁷² Schmemann, 1997, s. 17. När biskopen är celebrant är ordningen att församlingen är närvarande innan biskopen kliver in i kyrkan. Församlingen hälsar biskopen och finns med vid påklädandet och förberedelsen. Schmemann ser denna ordning som normativ då den förmedlar betydelsen av församlingen som kyrkan.

⁷³ Schmemann 1972, s. 230

manifesteras församlingens enhet.⁷⁴ I ortodox tradition avslutas prästens förberedelse för liturgin med att han tvättar sina händer. Detta förmedlar att prästen och kyrkan har fått sin synd förlåten och lever i gemenskap med Gud.

Avslutningsvis kan man nog fastslå att Schmemann generellt är kritisk till alla moment som åsidosätter församlingens delaktighet. Att liturgin är församlingens handling och att församlingen utgör kyrkan upprepas nästan som ett mantra i Schmemanns böcker och artiklar.

4.3 Liturgin är en resa in i Guds rike

Schmeman talar om liturgin som en resa från världen till Guds rike. Denna resa börjar när människor lämnar sina hus och hem för att gå till gudstjänst. De lämnar därmed, för en stund, sitt liv här i världen för att gå och bli en del av kyrkan. När människor kommer tillsammans för att fira liturgin så konstitueras kyrkan, dvs. så blir kyrkan till, så blir hon närvarande, och kan därmed representera honom – Kristus - som är själva närvaron. Genom att församlas har kyrkan konstituerats och alla de människor som tidigare levtt sina liv som enskilda individer har nu blivit en del av en ny gemenskap som får träda in i en ny dimension som sträcker sig bortom den här världen.⁷⁵ Precis som den uppståndne Kristus inte längre är en del av den här världen så kan inte heller hans kyrka vara det om hon vill känna igenom honom när han kommer. Jesus visade ju sig efter uppståndelsen för sina lärjungar, för Maria Magdalena och för Emmausvandrarna men de kände inte igen honom eftersom de enligt Schmemann var kvar i den här världen.⁷⁶ Schmemann menar att allt för många kristna är alldeles för upptagna med att göra den kristna tron begriplig för den moderna människan, de verkar ha glömt att Kristus inte är av denna värld. Kristus går inte att göra begriplig, om man vill lära känna honom behöver man lämna den här världen och gå in i kyrkans liv.

⁷⁴ För en mer detaljerad utläggning av prästens kläder – stolan, mässhaken, gördeln, se Schmemann, 1997, s. 27.

⁷⁵ Schmemann, 1976, s. 32

⁷⁶ Luk 24:15-16, 31

Hans förhållande blir känt endast genom den mystiska döden i dopfunten genom smörjelsen med Helig Ande. Det blir känt endast i Kyrkans fullhet, när hon samlas för att möta Herren och få del av Hans uppståndelselev.⁷⁷

Vidare är Schmemann kritisk mot västlig teologi som kommit att uppfatta liturgin som en nedåtgående rörelse, att Kristus kommer ner till oss, till vårt altare. Kristus har stigit upp till himmelen menar Schmemann och det är dit han kallar oss, det är där rikets måltid äger rum.⁷⁸ Schmemann är noga med att betona eukaristin som rikets sakrament vilket innebär att eukaristin liksom den uppståndne Kristus inte tillhör den här världen.

Liturgin börjar alltså med en skilsmässa från världen, men vad menar egentligen Schmemann med det? Ska liturgin ses som världsfrånvänd, som verklighetsfrånvänd? Nej, snarare tvärtom. Liturgin är ingen flykt från världen, det är en resa som gör att man kan se djupare in i världens egentliga verklighet. Schmemann betonar att världen från början skapades god. Världen var Guds gåva till människan som gavs för att människan skulle leva i gemenskap, i kommunion, med Gud.

Världen skapades som "materia", råmaterial för en allt omfattande eukaristi, och mänskligheten skapades till detta kosmiska sakraments prästerskap.⁷⁹

Världen var från början, enligt Schmemann, sakramental, den var alltså förmedlare av Guds närvaro och människan levde bara genom att äta och andas i förening med Gud. Världen är dock fallen, synden har gjort sitt intåg och förstört människans förhållande till skapelsen men i Kristus har världen blivit frälst och kyrkan som lever av och i och genom Kristus är förvaltare och förmedlare av detta nya liv.⁸⁰ Kyrkans liturgi är alltså en resa från den fallna världen in i Guds rike, in i gemenskapen med Gud, som från början utgjorde världens syfte och mål. I min analys av Schmemanns resonemang om tidens liturgi klargjordes att kyrkans kallelse är att leva fullt ut i den här världen men samtidigt i den kommande. Det finns alltså i kyrkans *Ordo* ett tydligt samband mellan kyrkan och världen som inte får söndras. Hur bör vi då förstå Schmemanns tankar om kyrkans liturgi

⁷⁷ Schmemann, 1976, s. 33

⁷⁸ Schmemann 1997, s. 69

⁷⁹ Schmemann, 1976, s. 18

⁸⁰ Schmemann 1997, s. 70

som en resa ut ur världen? Lämnar kyrkan världen därhän? Är det bara de församlade, de som deltar i liturgin som är föremål för Guds rike?

Om det är så att "församlingen som Kyrkan" förutsätter en avskildhet från världen (Kristus framträder "dörrarna stängs"), sker detta utträde ur världen *i världens namn*, för dess frälsnings skull. För vi är kött av dess kött och blod av dess blod. Vi är del därav, och endast av oss och genom oss kan världen upphöjas till sin skapare, Frälsare och Herre, sitt mål och sin fullbordan. Vi avskiljer oss från världen för att kunna återbörda den, upplyfta den till riket, för att återigen göra den till en väg mot Gud och en oskiljaktig del av det eviga riket. Detta är kyrkans kallelse; det är för denna saks skull som hon lämnades kvar i världen, som en del därav och som en symbol för dess frälsning. Det är denna symbol vi "förverkligar" genom eukaristin.⁸¹

Kyrkan finns alltså i världen för världens skull och i liturgin frambär och upphöjer kyrkan hela världen till sin skapare. Församlingen, som i liturgin upplyfts till Guds rike har till uppgift att bära med sig "ljuset" från det riket in i världen och så bli till ett tecken på dess realitet menar Schmemann.⁸²

Jag tycker det är intressant hur Schmemann lyckas förena kärleken till församlingen och världen. De hamnar sällan i ett motsatsförhållande till varandra. Schmemann hamnar inte i ett klassiskt "innanför – utanför"- resonemang utan betonar istället att kyrkan finns till för världens skull, kyrkan är närvaron av Guds rike här i världen, vägen till frälsning för hela världen.

4.3.1 Praktiska ideal utifrån liturgin som en resa in i Guds rike

Att liturgin är en resa in i Guds rike gestaltas tydligt i det s.k "lilla intåget" där församlingen inträder i helgedomen (kyrkobyggnaden) och lämnar världen bakom sig.⁸³ Numera föregås "lilla intåget" av den s.k. Stora litanian och tre antifoner och tre böner.⁸⁴ Schmemann redogör för bakgrunden till denna "nya" inledning och visar på att dessa böner har sitt ursprung från 11-1200 - talet där minnesgudstjänster över vissa helgon

⁸¹ Schmemann 1997, s. 61

⁸² Schmemann, 1976, s. 34

⁸³ Lilla intåget är beteckningen på den inledande processionen i kyrkan.

⁸⁴ Den Stora litanian är en inledande bön som vanligtvis sjungs växelvis mellan präst och församling varvid församlingens svar består i bönerop "Herre förbarma dig". Antifoner dvs. växelsånger, vanligtvis mellan två sångare eller körer.

inleddes med en procession från stadens huvudkyrka till den kyrka som särskilt var helgad åt det specifika helgonet. Under denna procession sjöngs antifonerna och väl framme vid kyrkporten bad man inledningsbönen – Stora litanian.⁸⁵ Det lilla intåget som ursprungligen inledde liturgin har alltså, enligt Schmemann, hamnat i skymundan av dessa inledande böner och därmed har förståelsen av liturgin som en resa från världen in i Guds rike försvagats. Schmemann anser att dessa inledande böner egentligen inte bör ses som en del av en eukaristiska liturgin utan som en egen separat gudstjänst.⁸⁶

Schmemann är vidare kritisk till vad han kallar det ”nya” förhållningssättet till kyrkorummet som inte längre ser hela kyrkorummet som sankturiet (dvs. helgedomen) utan endast altarrummet som avgränsas av ikonostasen. Detta har lett till att alla intåg numera utgår ifrån altarrummet vilket försvagar förståelsen av liturgin som en resa från världen in i Guds rike. Dessutom försvagar det förståelsen av församlingen som kyrkan då det bara är de initierade (dvs. prästerna) som kan delta i intåget (församlingen har ju inte tillgång till altarummet).⁸⁷

Till sist kan vi säga att intåget har altaret i centrum och detta har bevarats trots denna, från Schmemanns sida sett, olyckliga utveckling av intåget. Altaret är den viktigaste symbolen för Kristus och hans rike. Genom att prästen visar altaret vördnad genom att kyssa det och knäböja inför det så gestaltas kyrkans förening med Kristus och hans rike.⁸⁸

4.4 Liturgin bör uttrycka både det universella och det personliga

Schmemann talar om att den kristna tron rymmer två till synes paradoxala dimensioner: att Kristus är vänd mot hela världen, hela skapelsen, hela mänskligheten och samtidigt vänd mot varje enskild människa. Den kristna tron är alltså enligt Schmemann samtidigt både universell och personlig. Den angår både universum och individ. Kristus är hela världens frälsare samtidigt som han är ”min” frälsare. Det verkar inte existera någon polarisering mellan dessa dimensioner hos Schmemann snarare ser han istället ett oskiljbart samband dem emellan.

⁸⁵ Schmemann är inte alltid så noga med att verifiera sina historiska påståenden men i detta fall hänvisar han till den katolska kyrkohistorikern J. Mateos arbete: ”Évolution historique de la Liturgie de S. Jean Chrysostome” del 2.

⁸⁶ Schmemann 1997, s. 60-61

⁸⁷ Schmemann 1997, s. 68-69

⁸⁸ Schmemann 1997, s. 69

Den kristna tron kan göra gällande att världen skapades åt varje individ, och den kan samtidigt påstå att varje person skapades för världen, för att offra sig själv "för världens liv".⁸⁹

Världen och människan, det universella och personliga är alltså sammanlänkade och utgör tillsammans två dimensioner av den kristna trons innehåll. Det universella och personliga kan alltså, som jag förstår Schmemann, tydligt knytas till kyrkans *lex credendi*, vilket betyder att det är en del av trons lag, en del av trons väsen. I min framställning av teologiska huvudlinjer framgick att Schmemann ser en tydlig enhet mellan *lex orandi* och *lex credendi* vilket i det här fallet borde innebära att dessa två dimensioner, det universella och personliga, bör komma till uttryck i kyrkans bön, i hennes liturgi. Att så är fallet blir tydligt i Schmemanns analys av den Stora respektive den s.k. "förstärkta" litanian som han, i motsatts till den grekiska ortodoxa traditionen, ser som en nödvändig del av varje gudstjänst.⁹⁰ Mer om detta i analysen över praktiska ideal kopplat till denna grundläggande princip.

Utöver kopplingen till begreppsparen *lex orandi*, *lex credendi* står även denna grundläggande princip i relation till det "större" resonemanget om tidens liturgi där det framgick att Schmemann menar att liturgin ursprungligen var relaterad till tiden och till den här världen. Liturgi angår inte bara individen eller församlingen utan hela skapelsen. Kyrkan finns till och firar sin liturgi för världens skull.

Schmemann menar också att liturgin bör uttrycka både det gemensamma och personliga.

I den kyrkliga församlingen är vi först och främst kallade att "avlägga alla...omsorger" om vårt *egna*, personligt och privat, som om vi genom Kyrkans bön "upplöste" oss själva och vårt *egna*.

Församlingen är alltså inte en grupp individer som samlas för att förrätta "egna" böner. Nej, församlingen är Kristi kropp som frambär Kyrkans bön och varje medlem är kallad att göra denna bön till sin egen och på så vis motverka individualiseringen av gudstjänstlivet som Schmemann anser vara så förödande för kyrkans liv. Liturgin börjar alltså i det gemensamma men har också till uppdrag (som vi nämnt ovan) att ge uttryck

⁸⁹ Schmemann 1997, s. 94

⁹⁰ Schmemann 1997, s. 92

för det personliga men på denna punkt har kyrkan ofta misslyckats anser Schmemann och därav uppkomsten av allehanda privata förbönsgudstjänster.⁹¹

4.4.1 Praktiska ideal utifrån liturgin som universell och personlig

Schmemann ser, som jag redan nämnt, både Stora litanian och Förstärkta litanian som nödvändiga för varje gudstjänst. Anledning till detta är att dessa båda förböner är tänkta att ge uttryck åt en av liturgins grundläggande uppgifter: att uttrycka både det universella och det personliga. Stora litanian förekommer vanligtvis i början av en ortodox gudstjänst och är av universell karaktär där man ber för de stora ämnena som världen, kyrkan etc. Förstärkta litanian kommer mot slutet av gudstjänsten och var, enligt Schmemann, ursprungligen en förbön för katekumenerna men också en förbön som lyfte fram det personliga, där man bad för olika individers behov.⁹² Numera har Förstärkta litanian kommit att i stort sett bara bli en upprepning av Stora litanian och detta beklagar sig Schmemann över eftersom det har lett till en försvagning av den personliga dimensionen i liturgin och på grund av att detta, menar Schmemann, är förekomsten av speciella familjehögtider och personliga förbönsgudstjänster vanliga inom ortodox tradition.

Varje gång en privat minnes- eller bönegudstjänst frigörs från liturgin, från det "gemensamma åtagandet", och blir en privat "förbönsgudstjänst" (*treby*), blir korrelationen mellan det *gemensamma* och det *personliga* inom själva det kyrkliga medvetandet försvagat, och vi uppfattar inte längre att liturgin samtidigt utgör det kosmiska sakramentet för världens frälsning och ett frambärande till Gud av "folkets bedrövelser, fångarnas suckar, de fattigas lidanden, de resandes behov, de sjukas plågor, de gamlas krämpor, barnens gråt, de avhållsammars löften, änkornas böner, de föräldralösas tröst..." (bön av den helige Ambrosius av Milano).⁹³

Schmemann är alltså kritisk till dessa s.k. privata förbönsgudstjänster eftersom det universella och personliga, eller som Schmemann här skriver, det gemensamma och personliga, slits isär. Samtidigt förstår Schmemann att dessa privata förbönsgudstjänster kommer att existera så länge som kyrkans gemensamma liturgi misslyckas med att leva

⁹¹ Schmemann 1997, s. 95, 266

⁹² Schmemann 1997, s. 94. *Katekumen*: den som blir undervisad som en förberedelse till dopet, särskilt i den tidiga kyrkan och inom missionen bland icke-kristna.

⁹³ Schmemann 1997, s. 95

upp till den personliga dimensionen.⁹⁴ Förstärkta litanian behöver alltså enligt Schmemann återgå till sin ursprungliga personliga funktion och sluta vara ett upprepande av Stora litanian. På så vis kan balansen mellan det universella och personliga i liturgin återställas.

Schmemann för också ett resonemang om huruvida förbönerna för katekumenerna i Förstärkta litanian bör vara kvar eller inte. Det existerar ju inte längre något egentligt katekumenat i ortodox tradition eftersom man tillämpar barndop. Schmemann landar ändå i att kyrkan bör bevara förbönerna för de frånvarande katekumenerna eftersom det är ett uttryck för kyrkans missionskallelse.⁹⁵

4.5 Hela liturgin är sakramental

I boken *Eukaristin*, i vilken Schmemann noga går igenom stora delar av liturgins innehåll, väljer han mycket medvetet att rubricera varje kapitel med ordet sakrament, t.ex. *Kommunionens sakrament*, *Enhetens sakrament*, *Ordets sakrament* etc. Detta gör han för att betona att inte bara eukaristin (dvs. måltiden) utan hela liturgin, med alla dess olika moment och delar, är sakramental.

Jag ser det som min uppgift att så utförligt som möjligt visa att den gudomliga liturgin är en enda, ehuru mångfacetterad, helig ritual; ett enda sakrament i vilket alla dess "delar" – deras ordningsföljd och struktur, deras samband med varandra, deras betydelse för helheten och helhetens betydelse för varje del – manifesterar för oss, den outsläckliga, eviga, universella och sant gudomliga innebörden av vad som en gång fullbordats och vad som håller på att fullbordas.⁹⁶

Hela liturgin utgör alltså enligt Schmemann ett enda sakrament, men vad innebär det? Hur ska vi förstå liturgins sakramentalitet? I boken *För världens liv* ger Schmemann oss en fingervisning då han skriver:

Men i hela vår studie har poängen varit, att hela liturgin är *sakramental*, det vill säga en enda förvandlande handling och en enda uppåtstigande rörelse. Och själva målet

⁹⁴ Schmemann 1997, s. 96

⁹⁵ Schmemann 1997, s. 99

⁹⁶ Schmemann 1997, s. 181

för denna uppåtstigande rörelse är att ta oss ut ur "denna världen" och göra oss delaktiga av den tillkommande världen.⁹⁷

Liturgins sakramentalitet utgörs alltså av att det är en förvandlande handling och en uppåtstigande rörelse. Men vad är det egentligen som förvandlas? I nästan alla de böcker jag läst av Schmemmann så återfinns en kritik mot den s.k skolastiska sakramentssynen som dominerar i "väst" och som enligt Schmemmann reducerat sakramentet till att endast gälla förvandlingen av de eukaristiska gåvorna.⁹⁸ "Väst" har varit så upptagen med att försöka förklara vad som händer med gåvorna, när det händer och hur det händer, att man, enligt Schmemmann, förlorat förståelsen av att hela liturgin, inte bara instiftelseorden, är en enda förvandlande handling och det som förvandlas är inte bara bröd och vin utan förvandlingen gäller också församlingen som i och genom liturgin blir vad hon är, nämligen Krist kropp, och på så vis också ett tecken på den återställda mänskligheten, den återställda skapelsen som i grunden är god och till sin begynnelse skapades för gemenskap med Gud. Schmemmann skriver:

Men vi måste förstå, att vad som "händer" med brödet och vinet, händer, *därför* att någonting först har hänt oss, hänt Kyrkan. Därför att vi har "konstituerat" Kyrkan, och det betyder att vi har följt Kristus i hans uppstigande, därför att han har tagit emot oss vid sitt bord i sitt rike därför att, på teologiskt språk, vi har gått in i "Eschaton", och nu befinner oss bortom tid och rum. Därför att allt detta först har hänt oss, kommer något att ske med brödet och vinet.⁹⁹

Liturgin är alltså, som vi tidigare klargjort, en resa in i Guds rike, och om jag har förstått Schmemmann rätt så kan man beskriva denna resa som en förvandlande resa, en sakramental resa in i Kristi uppståndelseliv, in i en ny dimension som inte är begränsad av logiska orsaksförhållanden vilket gör hela diskussionen om *när* och *hur* bröd och vin förvandlas ointressant och överflödig. Vad är inte möjligt i himmelen?

Att liturgin är sakramental och utgör en helhet stämmer väl överens med Schmemmanns betoning av *Ordon*. Schmemmann intresserar sig sällan för att utlägga och kommentera

⁹⁷ Schmemmann, 1976, s. 52

⁹⁸ *Skolastik* är benämningen på den teologiska och filosofiska inriktning som dominerade de medeltida skolorna och universiteten, baserad på begreppsanalys, logik och diskussion.

⁹⁹ Schmemmann, 1976, s. 45

särskilda moment, eller särskilda handlingar. Han beskriver heller aldrig att något moment är viktigare än något annat. Nej, för Schmemann står *Ordon* i centrum, dvs. det övergripande mönstret, helheten.

4.5.1 Praktiska ideal utifrån hela liturgin som sakramental

Som vi ovan påpekat menar Schmemann att "väst" har förlorat förståelsen av att hela liturgin är sakramental och detta gäller i synnerhet synen på ordet. I "väst" har ordets gudstjänst kommit att bli en egen separat del av liturgin, en första del, som inte längre förstås som sakramental eller som en del av sakramentet. Detta har enligt Schmemann lett fram till att ordet och sakramentet förlorat förbindelsen med varandra och därför har de också kommit att bli föremål för självständiga studier. Ordet har fallit offer för förnuftsmässiga och "vetenskapliga" metoder som inte ser till ordets hemmahörande i liturgin. För Schmemann är det givet att ordet inte kan tas emot om det inte står i förbindelse med sakramentet.

Genom eukaristin deltar vi i Hans liv, han som genom ordet kommit för att stanna hos oss, och Kyrkans mission är att tillkännage denna nyhet. Ordet förutsätter sakramentet för att det skall fullbordas, för genom sakramentet blir Kristus-Ordet vårt liv.¹⁰⁰

Hur ska vi då förstå denna något dunkla utsaga och vilka praktiska ideal kan vi utläsa från den? Schmemann verkar se att genom ordet kommer Kristus till sin församling. Evangelieboken ses i ortodox tradition som en verbal ikon och när man i det "lilla intåget" bär fram evangelieboken så är det en manifestation av den uppståndnes närvaro mitt ibland församlingen. Evangelieboken placeras på altaret och på så vis förmedlas dess samhörighet med sakramentet (måltiden).¹⁰¹ När Schmemann säger att ordet förutsätter sakramentet för att det skall fullbordas så förstår jag det som att genom måltiden (kommunionen) så är inte längre Kristus "bara" mitt ibland sin församling utan han är förenad med henne. Kristus och församlingen har blivit ett och på så vis har kyrkan fullkomnats som Kristi kropp vilket utgör, vad jag förstår, ordets sakramentala mål och fullbordan.

¹⁰⁰ Schmemann, 1997, s. 77-78

¹⁰¹ Schmemann, 1997, s. 81

Att ordet precis som hela liturgin är av sakramental karaktär blir tydligt genom att officianten, innan läsningen av evangeliet, ber att Anden ska upplysa och öppna församlingens hjärtan och förstånd.¹⁰² Schmemmann ser denna bön som ordets motsvarighet till eukaristibönens *epikles*.¹⁰³

På samma sätt som vad beträffar invigningen av de heliga gåvorna, kommer inte *förståelsen* och *mottagandet* av ordet an på oss själva, efter vår egen önskan, utan fr.a. på den sakramentala förvandlingen av "vårt förstånds ögon"; att den heliga Anden kommer till oss.¹⁰⁴

Anden är alltså, på samma förvandlande sätt som i eukaristins liturgi, verksam i ordets liturgi vilket uttrycker att de båda utgör en helhet.

Avslutningsvis kan vi då konstatera att Schmemmann önskar se en tydlig förbindelse mellan ordet och sakramentet. Han vill inte dela upp liturgin i olika separata delar utan vill se allt som en sakramental helhet. Att Schmemmann ser både ordet och eukaristin som självklara inslag i söndagens liturgi kan knappast ifrågasättas.

4.6 Liturgin är en uppenbarelse av trons innehåll

Som jag tidigare redogjort för menar Schmemmann att liturgin är bärare av teologi och att det är den liturgiska teologins uppgift att klargöra liturgins teologiska innehåll. Men Schmemmann stannar inte där utan går ett steg längre och säger att liturgin är *epifania* av trons innehåll.¹⁰⁵ Detta har jag också delvis redan redogjort för och tanken är inte att upprepa tidigare resonemang utan att belysa denna grundläggande princip från ett delvis annat håll. Schmemmann skriver:

Hela liturgins ordo, alla dess delar, är en epifani, den ena efter den andra; en manifestation av alla de *realiteter* som omfattas av Kristi frälsningsgärning.¹⁰⁶

¹⁰² *Officiant*, beteckningen på den präst som utför den givna gudstjänsthandlingen.

¹⁰³ Schmemmann, 1997, s. 86. *Epikles*, anropande av den heliga Anden under eukaristibönen att den ska komma och förvandla brödet och vinet till Kristi kropp och blod. I ortodox tradition brukar man generellt se *epiklesen* som det konsekreerande momentet.

¹⁰⁴ Schmemmann, 1997, s. 86

¹⁰⁵ *Epifania*, (synlig) uppenbarelse.

¹⁰⁶ Schmemmann, 1997, s. 251

Allt som sker i liturgin relaterar alltså till något verkligt. Liturgin är en manifestation av något reellt, vilket innebär att det som manifesteras blir till verklighet, eller kanske mer korrekt, är en verklighet i "nuet". Att detta är en viktig och central tankegång hos Schmemmann visar sig i hans ständigt upprepade kritik mot vad han kallar för illustrativ symbolism som kommit att sprida sig inom den ortodoxa traditionen. Illustrativ symbolism innebär att man identifierar symbolen med en representation eller en illustration. Vad innebär då det? Jo, när t.ex prästen i "lilla intåget" går fram med evangelieboken så förstås det som en illustration av en historisk händelse, dvs. när Jesus för 2000 år sedan gick ut för att predika för människorna. Symbolen relaterar alltså inte till en pågående verklighet utan ses endast som en illustration av något som en gång har hänt. Detta är Schmemmann mycket kritisk till då han menar att den liturgiska symbolen på detta sätt helt förlorat sin innebörd.

Genom att symbolen "reduceras" till "illustrativ symbolism", förlorar den å ena sidan kontakt med verkligheten; å den andra upphör den att uppfattas som en fundamental *uppenbarelse* av världen och skapelsen.¹⁰⁷

Schmemmann talar om en "reduktion" av symbolen. Den liturgiska symbolens ursprungliga betydelse var inte att illustrera, enligt Schmemmann, utan att manifesteras och kommunicera något sant verkligt. När prästen i "lilla intåget" går fram med evangelieboken så symboliserar alltså det (i ordets rätta bemärkelse) att nu kommer verkligen Kristus, nu är han verkligen närvarande. På samma sätt blir verkligen kyrkan Kristi kropp i eukaristin, det är inte bara något som illustreras, utan det är en verklig förvandling som äger rum. Liturgin, tillsammans med alla dess symboler, uttrycker, förmedlar och uppenbarar alltså, enligt Schmemmann, trons verklighet och därför kan den illustrativa symbolen, som förutsätter frånvaron av det som symboliseras, aldrig utgöra en del av liturgin.¹⁰⁸

Denna princip för liturgin kan tydligt härledas till Schmemmanns grundläggande resonemang om *lex orandi, lex credendi*, att bön och tro, teologi och liturgi är knutna till varandra. Som jag förstår det, går det alltså inte att i liturgin symboliskt gestalta något

¹⁰⁷ Schmemmann, 1997, s. 37

¹⁰⁸ Schmemmann, 1997, s. 43

som inte har en grund i *lex credendi* eftersom symbolen gestaltar trons verklighet och inget annat.

4.6.1 Praktiska ideal utifrån liturgin som en uppenbarelse av tron

Om liturgin är en *epifania* av trons innehåll så betyder det med nödvändighet för Schmemmann att kyrkan inte hur som helst kan förändra och anpassa sin liturgi efter tidens strömningar. Schmemmann beklagar sig över att många kyrkor, framförallt i väst, tenderar att gå den vägen. De kastar ut allt som inte anses vara relevant för nutidsmänniskan, men på detta sätt förlorar, enligt Schmemmann, liturgin sin roll att vara förvaltare och förmedlar av trons helhet.

En av den liturgiska traditionens viktigaste uppgifter är att bevara fullheten och mångfalden av kristna uppfattningar och doktriner både vad beträffar världen, Kyrkan och människan; en fullhet som varken en individ, en epok eller en generation i sig själv är kapabel att omfatta eller bevara.¹⁰⁹

Att anpassa och göra liturgin mer begriplig och tillgänglig ser Schmemmann som modernismens eviga frestelse. Bara för att vissa moment eller handlingar inte förstås av den samtida generationen så är det inte en anledning till att förändra eller ta bort. Dessa handlingar utgör, trots deras irrelevans för de samtida, en väsentlig del av trons innehåll, menar Schmemmann.¹¹⁰ Exempel på sådana moment och handlingar är (som vi tidigare varit inne på) förbönen för frånvarande katekumener samt diakonens utrop om att katekumenerna ska träda ut ur helgedomen innan den eukaristiska liturgins början. Dessa moment kan för den moderna människan te sig som irrelevanta eftersom det inte finns några katekumener närvarande och inte heller har funnits på många hundra år. Men Schmemmann menar att dessa moment ändå säger oss något om trons natur och innehåll. Diakonens utrop förmedlar att eukaristin och dopet hör samman. Att eukaristin är kyrkans måltid, de döptas måltid. Förbönen för katekumenerna gestaltar kyrkans missionskallelse, att leda människor mot Kristus. Denna förbön, menar Schmemmann, är

¹⁰⁹ Schmemmann, 1997, s. 97

¹¹⁰ Schmemmann, 1997, s. 97-98

tänkt att leda de döpta till självrannsakan: vad gör jag - vad gör kyrkan för Kristi mission i världen?¹¹¹

Vidare kan vi utifrån ovan stående resonemang fastslå att Schmemann inte skulle samtycka till att inkorporera nya moment i liturgin som inte står i direkt förbindelse till *lex credendi*. Jag tänker på mitt eget sammanhang (Svenska kyrkan) där det vid t.ex dopgudstjänster och vigslar ibland förekommer inslag som diktläsning, solosånger etc. som kanske inte alltid kan sägas vara en *epifania* av trons innehåll.

4.7 Dopet: människans personliga påsk och pingst

Hitintills har min genomgång av grundläggande principer och praktiska ideal för liturgin främst berört den s.k allmänna gudstjänsten, dvs. den huvudgudstjänst som vanligtvis firas varje söndag. Men innan jag går vidare och analyserar huruvida dessa principer och ideal är tillämpbara i ett lutherskt sammanhang vill jag specifikt stanna upp inför hur Schmemann resonerar kring dopet. Dopets har ju historisk sett alltid haft en central plats i kyrkans gudstjänstliv och därför är intressant att se hur Schmemann resonerar kring det.

Schmemann beklagar sig över att dopet på många sätt har kommit att bli frånvarande i kyrkans gemensamma *leiturgia*, dvs. i hennes gemensamma handling.¹¹² Dopet har kommit att främst bli en familjehögtid som ofta firas separat från kyrkans övriga liturgi. Detta har lett till att dopets förbindelse till kyrkan och hennes högtider försvagats och därmed även dopets grundläggande innebörd.

Men dopet som sakrament för pånyttfödelse, nyskapande, som människans personliga påsk och pingst, integrationen i *laos*, Guds folk, ja, "passagen" från gammalt till nytt liv och slutligen som en uppenbarelse av Guds rike: alla dessa betydelser som gjort dopet så centralt väsentligt för tidig kristen fromhet och erfarenhet, blir i verkligheten ignorerade, och detta just för att de inte passar in i det legalistiska mönster som övertagits från Västern.¹¹³

Schmemann talar här om dopet som människans personliga påsk och pingst men vad menar han egentligen med det? Som jag förstår det innebär det att dopet bör firas med

¹¹¹ Schmemann, 1997, s. 99

¹¹² Schmemann, 1981, s. 10

¹¹³ Schmemann, 1981, s. 13

hela kyrkan, som en gemensam handling där den enskilde människan förbinder sitt eget liv till kyrkans liv, till kyrkans övergång från den här världen in i Guds rike, in i hennes delaktighet i Kristi seger över döden och Andens utgjutande. Dopet är alltså först och främst Guds gåva till kyrkan och inte till individen.¹¹⁴ I min analys av tidens liturgi framgick att kyrkan inte firar påsk och pingst främst för att minnas historiska händelser utan för att bli delaktig i en pågående verklighet, nämligen att Guds rike genom Kristus gjort sitt inträde in den här världen. Genom detta inträde har tiden blivit till en glädjefull väntan, en rörelse mot fullkommandet då Gud ska bli allt i alla. Dopet är alltså den enskilde människans ingång i kyrkan, in i hennes glädjefulla väntan på hans tillkommelse.

I citatet ovan kan man även utläsa, som så många gånger förr, en kritik mot "väst". Schmemann påstår att "väst" har ett legalistiskt förhållningssätt till dopet då man nästan uteslutande uppehållit sig med att besvara vad det är som görs giltigt i denna handling. Ibland tenderar Schmemann vara något raljerande i sin kritik mot "väst". Han talar bland annat om att "väst" reducerat sakramenten (läs eukaristin och dopet) till en form av medicin mot synden respektive arvsynden vilket, enligt mig, inte är helt rättvist.¹¹⁵ Hur som helst menar Schmemann att detta legalistiska förhållningssätt gjort att dopet kommit att uppfattas som ett medel för individuell frälsning och därmed har dopets grundläggande innebörd försvagats.

I utläggning av dopets innebörd utgår Schmemann från den tidiga kyrkans doppraxis som tydligt var relaterad till påsken och kyrkan.

I den tidiga kyrkan firades dopet under den högtidliga påskvigilian – påskliturgin växte faktiskt ut ur dopets "påskmysterium". Detta betyder att dopet uppfattades ha omedelbar betydelse för den "nya tiden", som firades och blev uppenbar i påsken, men också hörde ihop med vardagens tid. Och slutligen, dop och smörjelse fick alltid sin fullbordan i eukaristin – som ju är sakramentet för kyrkans uppstigande till Gudsriket, "den tillkommande världens" sakrament.¹¹⁶

Dopet kan alltså inte förstås fullt ut utan koppling till kyrkan, till hennes högtider (främst påsken men även pingsten) och till eukaristin, menar Schmemann.

¹¹⁴ Schmemann, 1981, s. 40

¹¹⁵ Schmemann, 1976, s. 81, Schmemann, 1997, s. 36

¹¹⁶ Schmemann, 1976, s. 82

4.7.1 Praktiska ideal utifrån dopet som personlig påsk och pingst

Att Schmemann argumenterar för att dopet inte bör firas franskt kyrkans gemensamma *leiturgia* framgick ovan men vad innebär det i praktiken? Vill Schmemann se att varje dop förrättas inom församlingens huvudgudstjänst? Är det praktiskt möjligt och önskvärt? Tyvärr ger Schmemann inget tydligt svar på detta utan nöjer sig med att konstatera att dopet hör hemma i kyrkans gemensamma liturgi. De praktiska konsekvenserna av detta resonemang förblir alltså oklart. I boken *Av vatten och Ande* utlägger Schmemann den tidiga kyrkans doppraxis (som tydligt var kopplad till påsken) på ett sådant sätt att man får intrycket av att han skulle föredra att varje dop förrättades under påsknatten. Schmemann förstår att det skulle vara svårt att praktiskt genomföra men oavsett detta så behöver kopplingen till påsken alltid finnas med, menar han.

Låt oss minnas, att när och var dopet än firas, befinner vi oss – åtminstone andligen – på påskafton, vid själva slutet av den Stora och Heliga Sabbaten, vid själva början av den enastående natt som varje år låter oss i sanning träda in i Guds rike.¹¹⁷

När det gäller själva dophandlingen för Schmemann ett resonemang där han jämför den västerländska begjutningen med den ortodoxa nedsänkningen och inte helt överraskande kommer fram till att nedsänkningen är det som tydligast ”symboliserar” dopets innebörd, dvs. att dopkandidaten dör och uppstår tillsammans med Kristus. Nedsänkningen är alltså en tydlig påskhandling där dopkandidaten, tillsammans med övriga kyrkan, går från död till liv genom Kristus.¹¹⁸

Före dopet kläs dopkandidaten av sina kläder vilket betecknar att han är på väg att kasta bort det gamla livet och träda in i det nya. Först efter dopet ikläds den döpte sin vita dopdräkt vilket symboliserar, i ordets rätta bemärkelse, att den döpte nu är förenad med Kristus och hans kyrka och har trätt in i det nya livet. Efter iklädandet blir den döpte smord med olja vilket förmedlar att dopet innebär en personlig pingst, där Anden ges som en gåva.¹¹⁹

Avslutningsvis kan jag också nämna att Schmemann yrkar på den ortodoxa praxisen som gör gällande att kyrkan endast döper de barn som står i direkt relation till

¹¹⁷ Schmemann, 1981, s. 41

¹¹⁸ Schmemann, 1981, s 68-75. I ortodox tradition innehåller dophandlingen en trefaldig nedsänkning av dopkandidaten i vattnet.

¹¹⁹ Schmemann, 1981, s. 81-92

kyrkan genom att dennes föräldrar eller faddrar själva är döpta och finns i kyrkans gemenskap.¹²⁰ Denna slutsats hos Schmemann framstår som ganska självklar då Schmemann så tydligt uppfattar dopet som kyrkans handling.

¹²⁰ Schmemann, 1981, s. 78-79

5. Schmemanns principer och ideal i ett lutherskt sammanhang

5.1 Inledning

Den grupp som av kyrkostyrelsen i Svenska kyrkan fått i uppdrag att arbeta med en ny kyrkohandbok har i dokumentet "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp" presenterat vilka teologiska grundprinciper de arbetar utifrån. De har även gett förslag på en grundordning för mässan som är presenterad i dokumentet "Mässans grundordning".

Jag avser nu undersöka hur Schmemanns principer och praktiska ideal för liturgin förhåller sig till deras resonemang.

De olika stifteten, samt vissa enskilda församlingar och andra grupper inom kyrkan (t.ex pastoralinstitutet), har kommit med remissvar på dessa grundprinciper och förslag på grundordning. I den mån remissvaren är relevanta och kan relateras till Schmemann kommer de att behandlas.

5.2 Schmemanns principer i ett lutherskt sammanhang

I dokumenten framgår att gudstjänsten har ett grundläggande handlingsmönster som känns igen i hela världen och i kyrkohistorien. Detta handlingsmönster benämns i detta sammanhang som en *Ordo*. I inledningen till "Mässans grundordning" definieras *Ordon* på följande sätt:

...gudstjänsten firas på dopets grund, människor samlas på uppståndelsedagen, ber, sjunger, lyssnar till och tolkar ordet, firar nattvardens måltid och sänds ut i förnyat liv och medmänsklighet.¹²¹

Ordon har alltså i detta sammanhang delvis en annan betydelse än hos Schmemann. Schmemann ser ju *Eukaristin* och *Tidens liturgi* som *Ordons* två grundläggande element. Visserligen skulle kanske Schmemann delvis kunna instämma i ovan stående definition men han hade nog påpekat avsaknaden av ett eskatologiskt perspektiv som *Tidens liturgi* så tydligt implicerar. *Ordon* omsattes redan i 1986 års kyrkohandbok till en given struktur med fyra moment: Inledningen, Ordet, Måltiden, Avslutningen. Denna struktur vill den

¹²¹ Svenska kyrkan, 2009, "Mässans grundordning", s. 1

nuvarande handboksgruppen¹²² behålla med den ändringen att man benämner gudstjänstens inledande del *Samling* och gudstjänstens avslutande del *Sändning*. Detta menar man är mer liturgiskt motiverat då gudstjänsten bör förstås som ett sammanhållande skeende.¹²³ Att kalla liturgins första del för *Inledning* och den avslutande för *Avslutning* kan sända signaler om att den egentliga liturgin börjar vid ordet och slutar efter måltiden vilket försvagar liturgins sammanhållna karaktär. Detta stämmer väl överens med Schmemanns resonemang om att liturgin utgör en helhet där varje enskild del är viktig för helheten och helheten för varje del. De olika momenten i liturgin kan inte förstås utan helheten menar Schmemann. Att församlas beskriver ju också Schmemann som liturgins första handling, men där finns vissa skillnader i Schmemann respektive handboksgruppens resonemang om detta. Handboksgruppen lyfter fram individens perspektiv på ett för Schmemann främmande sätt.

Samlingen bygger på att varje individ är värd respekt och behöver utrymme att vara sig själv också i gudstjänsten.¹²⁴

För Schmemann är samlingen en kollektiv handling. Människor kommer tillsammans för att bli kyrka, för att konstituera kyrkan, för att bli Kristi kropp i den här världen. I denna handling får det individuella stå tillbaka för det gemensamma hos Schmemann. Visserligen menar Schmemann att liturgin bör uttrycka både det personliga och gemensamma men det gemensamma har ändå företräde. Det är först när individen identifierat sig med kyrkan som det personliga också kan framträda. Liturgin är ju först och främst kyrkans gemensamma handling. Detta framgår visserligen även i handboksgruppens resonemang men där verkar det ändå som att individen, även i liturgin, kan ses som ett enskilt handlande subjekt, frångående kyrkan. Att så är fallet tydliggörs i handboksgruppens resonemang om att varje firad gudstjänst rymmer tre olika dimensioner: *Kyrka, församling, individ*. I det här sammanhanget står *Kyrkan* för den världsvida generella kyrkan såväl som Svenska kyrkan i dess helhet. *Församlingen* står för den lokala gudstjänstfirande gemenskapen och *Individen* för den enskilda människan så

¹²² Hädanefter benämns den grupp som arbetat fram dokumenten för handboksgruppen.

¹²³ Svenska kyrkan, 2009 "Mässans grundordning", s. 1

¹²⁴ Svenska kyrkan, 2009 "Mässans grundordning", s. 1

som hon vill vara, uppfattas och bli bemött.¹²⁵ Handboksgruppen resonerar att olika delar och moment inom liturgin hör hemma i någon av dessa tre dimensioner. Ibland är det alltså kyrkan som handlar, ibland församlingen och ibland individen.

Trosbekännelsen är till exempel primärt kyrkans bekännelse, men behöver inte nödvändigtvis vara varje individs bekännelse.¹²⁶

Denna utgångspunkt, att liturgin skulle ha tre olika handlande subjekt, går inte att finna hos Schmemmann. För Schmemmann står alltid församlingen i centrum. Liturgin är alltid församlingens handling och mellan församlingen, kyrkan och eukaristin existerar det en odelbar enhet. När olika människor kommer tillsammans för att fira eukaristin skapas, enligt Schmemmann, kyrkan. Församlingen (dvs. den grupp av individer som samlats) utgör alltså kyrkan och därför kan inte kyrkan, enligt Schmemmann, även om den ses som generell och världsvid, tänkas frånskild församlingen. Detsamma gäller individen. Schmemmann är tydlig med att påpeka att kyrkan inte finns till för att fylla vissa andliga behov hos individen. Enligt Schmemmann existerar det inte några individer i liturgin. Individen har blivit en del av en större gemenskap – församlingen. Man kan säga att Schmemmann menar att allt vad individen gör i liturgin (ber, lovsjunger, kommunicerar etc.) gör hon som församling.

När det gäller synen på församlingens delaktighet finns det många likheter mellan handboksgruppens respektive Schmemmanns resonemang. Handboksgruppen skriver:

Den grundläggande innebörden av delaktighet är som handboksgruppen ser det att gudstjänstdeltagarna möts som myndiga bedjande och sökande människor i relation med varandra och med Gud. Vid detta möte ber man för varandra och för världen, fördjupas genom individuell och gemensam reflektion över Guds tilltal i ordet, stämmer in i lovsången, delar nattvardsgåvorna och sänds i världen. I en

¹²⁵ Svenska kyrkan, 2009, "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp", s. 12

¹²⁶ Svenska kyrkan, 2009, "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp", s. 12

sådan förståelse blir gudstjänsten inte något som några få producerar för andra utan en gemensam handling.¹²⁷

Handboksgruppen menar att delaktighet bygger på övertygelsen om att gudstjänstdeltagarna är myndiga bedjande människor. Man vill också komma ifrån uppdelningen av att några framför gudstjänsten och andra bara är besökare eller åskådare. Detta resonemang kan tydligt relateras till Schmemann som verkligen vill lyfta fram församlingens delaktighet, som han menar är ett uttryck för kyrkans sanna natur. Schmemann är ju också starkt kritisk till att lekmän har kommit att bli en andra klassens medborgare som ofta passiviseras. På samma sätt som handboksgruppen så önskar alltså Schmemann se ett bemyndigande av gudstjänsdeltagarna. Gudstjänsten tillhör inte endast prästen utan alla som är samlade till gudstjänst. I relationen präst – lekmän talar Schmemann om ett samfirande. Detta begrepp menar jag är direkt tillämpligt in i handboksgruppens resonemang där man önskar komma bort ifrån uppdelningen av att vissa framför och andra betraktar.

Att handboksgruppen argumenterar för att gudstjänstens inledning respektive avslutning bör benämnas med *Samling* och *Sändning* gör Schmemanns princip, om att liturgin utgör en resa in i Guds rike tillämplig. Handboksgruppen menar att *Samlingen* sker som ett svar på Guds kallelse genom den helige Anden.¹²⁸ De som kommit samman till gudstjänst har alltså hörsammat en kallelse från Gud vilket fått konsekvensen att de lämnat sina hem och begett sig till gudstjänst. Gudstjänsten firas i Guds närvaro, i ett möte med Jesus Kristus. *Sändningen* innebär att de församlade sänds ut i vardagens liv med löftet om Guds närvaro. De sänds ut med en kallelse att leva i ömsesidig gemenskap, att vittna om evangelium, göra kärlekens gärningar, och likt Kristus, leva i solidaritet med världens utsatthet.¹²⁹ Gudstjänsten är alltså, enligt handboksgruppen, aldrig världsfrånvärd. Den är inte skild från människans vardagliga liv utan ska snarare ses som en förtätning av den.¹³⁰ Här finns det mycket som kan relateras till Schmemann. Schmemann förstår ju

¹²⁷ Svenska kyrkan, 2009, "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp", s. 24

¹²⁸ Svenska kyrkan, 2009, "Mässans grundordning", s. 1

¹²⁹ Svenska kyrkan, 2009, "Mässans grundordning", s. 2,

¹³⁰ Svenska kyrkan, 2009, "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp", s. 12

liturgin som en resa från världen in i Guds rike. Resan börjar när människor, med handboksgruppens ord, svarar på Guds kallelse genom den helige Ande och beger sig till gudstjänst. Perspektivet av att man lämnar världen för att gå in i ett annat tillstånd – Gud rikes dimension – är dock starkare hos Schmemmann. Samtidigt är Schmemmann, i samklang med handboksgruppen, mycket noga med att visa på att gudstjänsten inte är världsfrånvärd. Kyrkan lämnar inte världen där hän utan bär fram hela skapelsen inför Gud och om de som firat gudstjänst är kallade att bära med sig "ljuset" från riket in i den värld de lever i och så bli ett tecken på dess verklighet. Hos Schmemmann står kyrkans gudstjänst i tydlig relation till hela skapelsen. Kyrkan, enligt Schmemmann, är närvaron av Guds rike i den här världen. Hon är ett tecken på den återställda skapelsen och bär i sin tillbedjan fram hela den fallna världen inför Gud. Handboksgruppen talar om att gudstjänsten inte är världsfrånvärd men de går inte vidare och reflekterar över kyrkans tillbedjan i relation till skapelsen. Lunds stift visar på avsaknaden av detta och vill i sitt remissvar lyfta fram att gudstjänsten är en gemenskapshandling med hela skapelsen.¹³¹

Schmemmann talar vidare om att hela liturgin, inte bara eukaristin med dess instiftelseord, är sakramental och utgör en helhet. Det går alltså inte att dela upp liturgin i olika separata moment utan hela liturgin utgör en enda förvandlande handling. Denna princip går kanske inte att direkt tillämpa i handboksgruppens resonemang men det finns ändå vissa beröringspunkter som är intressanta. Handboksgruppen skriver:

I evangelisk-luthersk gudstjänsttradition har läsandet av bibelns ord och predikan en nära nog sakramental karaktär. Där möter vi Guds närvaro och nåd lika verkligt som i dopet och nattvarden. I predikan får bibelns ord och våra liv mötas.¹³²

Ordets gudstjänst i luthersk tradition är alltså, enligt handboksgruppen, av sakramental karaktär där man möter Guds närvaro och nåd. Steget över till Schmemmanns resonemang om att hela liturgin är sakramental är därmed inte speciellt stort. Om liturgin dessutom bör förstås som ett sammanhållande skeende och inte som olika separata delar, vilket handboksgruppen argumenterar för, kommer man ännu ett steg närmre till att förstå hela liturgin som sakramental.

¹³¹ Lunds stift, 2010, "Remissvar till kyrkostyrelsen", s. 2

¹³² Svenska kyrkan, 2009, "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp", s. 19

I arbetet med att ta fram en ny kyrkohandbok har den utvalda handboksgruppen av kyrkostyrelsen fått några huvudsakliga frågor att reflektera över. En av dessa frågor lyder:

Vad är det att fira gudstjänst som återspeglar Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära i en tid präglad av lokal gestaltning och stor alternativrikedom?¹³³

Handboksgruppens reflektion över denna fråga utgår ifrån begrepp hämtade ifrån Lutherska världsförbundets studieprocess kallad *Worship and Culture*. Gudstjänsten beskrivs där som transkulturell, kontextuell, motkulturell och interkulturell.

Handboksgruppen utlägger innebörden av dessa begrepp på följande vis:

Gudstjänstens *transkulturella* sida handlar om att kristen gudstjänst ur ett perspektiv står över kulturerna och är en och densamma överallt och alltid. Samtidigt är gudstjänsten alltid *kontextuell*, så till vida att den med nödvändighet måste gestaltas på en viss plats med vissa traditioner, behov och förutsättningar. Gudstjänstens *motkulturella* sida handlar om att evangeliet ibland tvingar kyrkan att också göra motstånd mot det sammanhang där den finns, medan de *interkulturella* dragen har med den världsvida kyrkan att göra, som stimulerar kulturella lån så att det exempelvis i svenska landsortskyrkor sjungs både afrikanska och gammalkyrkliga sånger.¹³⁴

Gudstjänsten är alltså mångfacetterad men handboksgruppens övertygelse är att alla dessa aspekter av gudstjänsten ryms inom gudstjänstens *Ordo*. Om *Ordon* får utgöra gudstjänstens ryggrad så möjliggör alltså det kontextanpassad gestaltning av musik, sång, dans och språk, menar handboksgruppen.¹³⁵ Hur kan vi relatera detta resonemang till Schmemmann? Som jag tidigare redogjort för så är Schmemmann inte alls främmande för att liturgin genom historien har utvecklats och förändrats och att olika ideal för liturgins praxis kommit och gått. Man skulle alltså kunna säga att Schmemmann också förstår gudstjänsten som kontextuell, dvs. att den interagerar och formas i relation till sin omgivning. I samklang med handboksgruppen menar Schmemmann att det är *Ordon* som utgör kyrkans liturgiska enhet och inte att alla gör exakt likadant i alla olika moment. Det

¹³³ Svenska kyrkan, 2009, "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp", s. 3

¹³⁴ Svenska kyrkan, 2009, "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp", s. 8

¹³⁵ Svenska kyrkan, 2009, "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp", s. 9

finns alltså en öppenhet även hos Schmemann till kontextuell gestaltning av gudstjänsten. Samtidigt är Schmemann mycket noga med att allt som sker i gudstjänsten behöver ha sin grund i *lex credendi*. Schmemann ser, som jag tidigare nämnt, ett dialektiskt samspel mellan *lex orandi* och *lex credendi*. Allt som sker i gudstjänsten, även alla kontextuella gestaltningar, behöver alltså uttrycka och återspegla kyrkans tro. Denna princip återfinns också i handboksgruppens resonemang men inte alls med samma tydlighet som hos Schmemann. I sammanställningen av remissvaren kan man läsa att Karlstads stift vill lyfta fram denna princip. De menar att det är av högsta vikt att alla gudstjänstens olika beståndsdelar förmedlar och uttrycker kyrkans tro, lära och liv. De påpekar också att så inte är fallet i dagens situation där det existerar en mängd olika typer av huvudgudstjänster.¹³⁶ Hos Schmemann står varje enskilt moment alltid i förbindelse till helheten och helheten till varje enskilt moment. Gudstjänsten, med alla dess olika moment och delar, utgör för Schmemann en odelbar enhet som gemensamt uttrycker, förmedlar och uppenbarar kyrkans tro. Hos Handboksgruppen verkar det som att gudstjänsten, så länge den finns inom *Ordons* mönster, kan kontextanpassas lite hur som helst. *Ordon*, som jag förstår handboksgruppen, är det som först och främst står i förbindelse till kyrkans tro och om *Ordon* upprättålls behöver inte nödvändigtvis enskilda moment präglade av kontextuell gestaltning göra det. Om så är fallet är frågan är om inte detta synsätt söndrar gudstjänstens sammanhållande skeende? Hur ska en gudstjänstdeltagare förstå och inse skillnaden mellan kontextuella och transkulturella moment? mellan vad som uttrycker kyrkans tro och vad som endast är kontextuell gestaltning?

Slutligen vill jag också lyfta fram att handboksgruppen önskar se en sammanhållande reflektion över hela gudstjänstlivet, vare sig det handlar om söndagens gudstjänst eller gudstjänster som aktualiseras vid livets olika skiften. De principer för gudstjänsten som handboksgruppen argumenterar för avser alltså inte endast huvudgudstjänsten utan även de gudstjänster som i 1986 års handbok benämns som *kyrkliga handlingar* (dvs. dop, konfirmation, vigslar och begravningar). Handboksgruppen vill lämna begreppet *kyrkliga handlingar* och istället benämna dessa gudstjänster *livets gudstjänster* och på så vis markera att dessa gudstjänster, som inträffar vid livets skiften, är gudstjänster på samma

¹³⁶ Svenska kyrkan, 2009, "Remissammanställning", 2010, s. 3

villkor som huvudgudstjänsten. Alla gudstjänster är alltså enligt handboksgruppen fullt ut församlingsgudstjänster.

Handboksgruppen vill därför understryka att de som deltar i dop, konfirmation, vigslar och begravningar också utgör en gudstjänstfirande församling och inte är "besökare" hos den "riktiga" gemenskapen.¹³⁷

Hur kan vi relatera detta resonemang till Schmemann? Schmemann beklagar ju sig över att dopet har blivit frånskilt kyrkans gemensamma *leitorgia* och istället blivit en privat angelägenhet för anhöriga. Schmemann verkar alltså inte förstå separata doggudstjänster som fullt ut församlingsgudstjänster, som fullt ut gemensam *leitorgia*. Varför? Som jag förstår det så beror det på att den separata doggudstjänsten blivit separerad från eukaristin som gör församlingen till församling - till Kyrka - till Kristi kropp. En församlingsgudstjänst är alltså, för Schmemann, alltid en eukaristisk gudstjänst, och dopet, som är själva ingången till kyrkans liv, bör alltså firas i relation till eukaristin som gör kyrkan till vad hon är. Det ska tilläggas att handboksgruppen också nämner att man vill stärka dopets plats i söndagens gudstjänst men man redogör inte för varför man ser det som ett ideal.¹³⁸

5.3 Schmemanns praktiska ideal i ett lutherskt sammanhang

Schmemanns praktiska ideal har generellt visat sig vara ganska svårtillämpade i en luthersk kontext. Dels för att luthersk och ortodox gudstjänsttradition skiljer sig mycket från varandra och dels för att Schmemann, i sin argumentation för olika praktiska ideal, tenderar att gå in på små specifika detaljer som endast finner sin relevans inom ett ortodox sammanhang. Dessutom är Schmemann mycket mer upptagen av att beskriva vad han av olika anledningar är kritisk till än vad han faktiskt förespråkar.

Vissa praktiska ideal som Schmemann argumenterar för är i nutida luthersk tradition mer eller mindre självklara (exempelvis att den närvarande församlingen går till kommunion) medan andra ideal saknar en direkt motsvarighet (exempelvis förstärkta

¹³⁷ Svenska kyrkan, 2009, "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp", s 22

¹³⁸ Svenska kyrkan, 2009, "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp", s 22

litanian med förbön för frånvarande katekumener). Även kyrkorummets olika utformning i ortodox respektive luthersk tradition gör det svårt att i ett lutherskt sammanhang tillämpa vissa praktiska ideal som Schmemmann förespråkar. Schmemmann riktar ju exempelvis en tydlig kritik mot att lekmän inte får beträda altarrummet som avgränsas av ikonostasen. I lutherska kyrkobyggnader finns inget sådant altarrum. Möjligtvis kan området innanför altarringen i vissa lutherska sammanhang uppfattas som prästens område dit lekmän inte äger behörighet. I sådant fall kan Schmemmanns kritik tillämpas. Poängen som Schmemmann vill få fram är ju att lekmännen i relation till prästerskapet inte i något avseende ska se som en andra klassens medborgare.

Schmemmann tröttnar aldrig på att påpeka att allt som rör liturgin är församlingens angelägenhet. Allt ifrån liturgins förberedande moment med prästens påklädning och förberedelse av nattvardsgåvorna (proskomedin), till liturgins höjdpunkt och slutmål – kommunionen. Från början till slut står församlingen i centrum hos Schmemmann. Det är församlingen som firar gudstjänst och det är församlingen som utgör kyrkan.

När det gäller dopet argumenterar Schmemmann för vissa praktiska ideal som skulle kunna vara gångbara i luthersk kontext. Schmemmann menar att dopet tydligt bör relateras till kyrkans högtider och att det har sin givna plats inom kyrkans gemensamma liturgi. Den nutida förekomsten av s.k ”drop- in- dop” som Svenska kyrkan, ibland, på vissa platser praktiserar skulle nog inte förespråkas av Schmemmann. Schmemmann anser ju att dopet är hela församlingens angelägenhet och således bör firas inom församlingens gemensamma liturgi i tydlig relation till kyrkans högtider.

I ortodox tradition ikläds inte dopkandidaten sin dopklädnad förrän efter dophandlingen. Denna praxis skulle mycket väl gå att tillämpa i luthersk kontext. Dessutom gestaltar detta, i min mening, dopets innebörd på ett tydligare sätt – att man ikläds Kristi rättfärdighet.

6. Avslutning

6.1 Sammanfattning

Jag började min studie med en kort historisk biografi om Alexander Schmemmann för att sedan gå vidare med att analysera centrala huvudlinjer i hans teologiska tänkande. I denna analys framgick att Schmemmann ser ett tydligt samband mellan teologin, kyrkan och liturgin. Teologi handlar om kyrkans inre liv. Dess uppgift är att klargöra och försvara kyrkans tro och hitta de rätta orden för att beskriva kyrkans levande erfarenhet som ständigt kommer till uttryck i hennes liturgi.

Jag gjorde också en framställning av Schmemmanns förståelse av *Ordon*.

Schmemmann menar att *Ordon* är den oföränderliga principen av kyrkans tillbedjan och dess två grundläggande element är eukaristin och tidens liturgi.

Därefter redogjorde jag för sex olika grundläggande principer för liturgin hos Schmemmann.

- Liturgin är församlingens handling
- Liturgin är en resa in i Guds rike
- Liturgin bör uttrycka det universella och det personliga
- Hela liturgin är sakramental
- Liturgin är en uppenbarelse av trons innehåll
- Dopet: vår personliga påsk och pingst

Dessa principer var resultatet av en systematisk läsning av Schmemmann där jag försökte framställa de viktigaste grunderna i hans resonemang om liturgin. Från dessa grundläggande principer försökte jag sedan visa på olika praktiska ideal som Schmemmann argumenterar för. Bland annat framgick att Schmemmann argumenterar för en större och mer utbredd delaktighet av församlingen i liturgin.

Till sist visade jag på både på möjligheter och svårigheter i att tillämpa Schmemmanns resonemang om liturgin och liturgins praktik i en luthersk kontext.

6.2 Avslutande reflektioner

För mig har det varit en stor utmaning att studera Schmemmanns resonemang om liturgin. Schmemmanns tankebanor är inte alltid helt enkla att följa. Man måste ständigt vara väldigt

observant och uppmärksam och ibland läsa ett och samma stycke några gånger innan man upplever att man förstått vad han säger. Schmemann drar sig inte för att upprepa sig. I nästa alla böcker återkommer liknande tankar vilket i och för sig underlättar förståelsen men också innebär en utmaning för tålamodet. Eftersom Schmemanns resonemang är repetitiv blir det oundvikligen så att min analys av honom också delvis präglas av en viss upprepning. Så långt det var möjligt har jag försökt undvika detta och försökt hitta ett varierat språkbruk.

Att forska efter praktiska ideal för liturgin har också verkligen inneburit en utmaning eftersom Schmemann sällan blir särskilt konkret och konstruktiv. Ofta uppehåller han sig vid de stora och mer abstrakta tankegångarna. Jag hade hoppats på att hitta fler tydliga praktiska ideal som också var tillämpbara i mitt eget sammanhang.

6.3 Förslag på vidare forskning

Jag skulle gärna se att någon undersökte hur *lex orandi* och *Ordon* egentligen förhåller sig till varandra hos Schmemann. Om *Ordon* egentligen bör förstås som ett *Ortho* (som Fagerberg menar), hur och på vilket sätt skiljer sig då *Ordon* från *lex orandi*?

Jag skulle själv gärna ha behandlat detta utförligare men på grund av platsbrist lämnar jag dessa intressanta frågor vidare till någon annan.

7. Litteratur och källor

7.1 Litteratur

Beskow, P., 1999, *Teologiskt Lexikon*. Nora.

Bibel 2000, 2000, Örebro.

Den ortodoxkatholska orientaliska kyrkans utförliga kristna katekes, 1896, Helsingfors.

Fagerberg, D., 2009, "The Cost of Understanding Schmemmann in the West" *St Vladimir's Theological Quarterly*. Volume 53, s. 179-207.

Dix, G., 2010, *The Shape of the Liturgy*. 6.uppl. (1945). London.

Kälvemark, T., 2001, *Låset av ull, Utsikter över andliga landskap*. Skellefteå.

Lossky, V., 1997, *Östkyrkans Mystiska teologi*. Skellefteå.

Lathrop, G., 1998, *Holy Things*. Minneapolis.

Schmemmann, A., 1973, "Notes and Comments, On the Question of Liturgical practices, A letter to my Bishop". *St Vladimir's Theological Quarterly*. Volume 17, s. 227-238.

Schmemmann, A., 1976, *För världens liv*. Uppsala.

Schmemmann, A. 1979, *Church, World, Mission*. Crestwood, New York.

Schmemmann, A., 1981, *Av vatten och Ande*. Uppsala.

Schmemmann, A., 1990, *Liturgy And Tradition, Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Tomas Fich (editor). Crestwood, New York.

Schmemmann, A., 1997, *Eukaristin, Kärlekens sakrament*. Skellefteå.

Schmemmann, A., 2002, *The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973-1983*.

Crestwood, New York.

Schmemmann, A., 2003, *Introduction to Liturgical Theology*. Crestwood. 5. uppl. (1966).

New York.

7.2 Internet

Svenska kyrkan, 2009, "Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp".

Svenska kyrkan, 2009 "Mässans grundordning".

Svenska kyrkan, 2009, "Remissammanställning".

Lunds stift, 2010, "Remissvar till kyrkostyrelsen".

Samtliga dokument finns tillgängliga från följande adress:

<http://svenskakyrkan.se/default.aspx?id=645475> (2012-05-04)

