

För en förnyelse av Alexander Schmemanns liturgiska teologi

NICHOLAS DENYSENKO

För trettiofem år sedan avled fader Alexander Schmemann (1921–1983), dekan vid St. Vladimir’s Theological Seminary, hjärnan bakom en självständig nordamerikansk ortodox kyrka¹ och liturgisk teolog. Det finns en spridd bild av att arvet från Schmemann lever vidare inom såväl akademien som kyrkan.² Lärare i liturgik fortsätter att använda Schmemanns böcker som kurslitteratur, tidskrifter ger forskare i uppdrag att skriva artiklar om Schmemann och Orthodox Church in America (OCA) lyfter fram Schmemann och arvet från honom som en hörnsten i sin framtidsvision. Schmemanns forskargärning är välkänd inom västkyrkorna och han är en frontfigur i en ekumenisk rörelse inom liturgisk teologi som också omfattar Aidan Kavanagh, David Fagerberg och Gordon Lathrop.³ Schmemanns böcker har blivit översatta till många språk, bland annat grekiska, ryska och ukrainska. Paul Meyendorff, som efterträdde Schmemann som professor i liturgik vid St. Vladimir’s Theological Seminary, har pekat ut den eukaristiska väckelsen som Schmemanns viktigaste bidrag till liturgisk förnyelse i den ortodoxa kyrkan.⁴ Schmemanns dagböcker har blivit utgivna på tre språk (engelska, franska och ryska) och hans uppriktiga tankar om kyrkans liv är flitigt citerade.

1 Orthodox Church in America har sitt ursprung i den rysk-ortodoxa missionen till Alaska. År 1970 blev OCA en autokefal (självständig) kyrka under ledning av en metropolit. Till skillnad från andra ortodoxa kyrkor i USA domineras inte OCA av någon viss etnisk grupp utan ser sig som primärt amerikansk.

2 Fagerberg 2009. Se även Bresciani 2012.

3 Aune 2007, s. 48.

4 Meyendorff 1990, s. 151.

Kyrkoledare och forskare tar arvet från Schmemann för givet och försöker sällan kritiskt granska det. Denna artikel försöker utvärdera Schmemanns liturgiska arv i ljuset av det nuvarande gudstjänstlivet i OCA, där Schmemann var verksam som lärare och författare under största delen av sin karriär.⁵ Artikeln undersöker Schmemanns främsta bedrifter med särskild tyngdpunkt på den eukaristiska väckelse som tillskrivs honom. Undersökningen fokuserar på Schmemanns huvudsyfte: att återställa eukaristin så att den blev kärnan i den lokala ortodoxa kyrkan i Amerika. Sedan följer en diskussion av de främsta hindren för att ändamålsenligt utvärdera arvet från Schmemann. Det handlar om de hermeneutiska glasögon som har använts för att bedöma liturgiska reformer (deras fokus på ritens yttre form) och en överblick av utmaningarna som möter liturgisk förnyelse inom ortodoxin. Artikeln avslutas med ett utkast till en ny agenda för liturgisk förnyelse som är trogen kärnvärdena i Schmemanns liturgiska teologi.

Schmemanns inflytande på liturgisk praxis: en granskning

Man kan i allmänhet identifiera konkreta försök till liturgisk förnyelse genom att hänvisa till revisioner i nya upplagor av officiella gudstjänsthandböcker. Denna metod fungerar inte i Schmemanns fall, eftersom han inte deltog i något revisionsarbete av den officiella gudstjänstordningen i OCA. Schmemann skrev flera inledningar till gudstjänsthandböcker som fortfarande är i bruk i OCA, till exempel för dop, påskaftonsgudstjänsten och påskgudstjänsten.⁶ Om man noggrant läser dessa inledningar upptäcker man kärnvärdena i Schmemanns liturgiska teologi, och jag ska återkomma till detta strax. Vad gäller själva den eukaristiska väckelsen kan man inte i handböckerna hitta några anvisningar som förespråkar ett ändrat bruk, vilket framför allt beror på att texterna redan förutsätter att

⁵ För en utvärdering av arvet från Schmemann se Taft 2009. För en utvärdering av hans arv i USA se Meyendorff 1996.

⁶ T.ex. Schmemann 1975 och Schmemann 1986.

församlingen går till nattvard. Schmemanns eukaristiska väckelse märks i den faktiska förändringen av församlingens medverkan i gudstjänsten.

I den eukaristiska väckelse som tillskrivs honom finns det tre huvudsakliga förändringar som uttrycker hans arv såsom förespråkaren för eukaristisk ecklesiologi i Nordamerika. Församlingen uppmuntrades att ofta gå till nattvard, helst vid varje liturgi.⁷ Prästen uppmuntrades att fira liturgin tillsammans med församlingen. Detta skedde bland annat genom att läsa alla böner högt, i synnerhet den eukaristiska bönen. Den tredje förändringen var en nödvändig följd av en mer frekvent nattvardsgång: en revision av teologin kring att vara värdig att gå till nattvard. Detta ledde till att kravet på särskild fasta, särskilda böner och bikt som nattvardsförberedelse lättades. Förändringar i ritens utformning är de främsta kännetecknen på den eukaristiska väckelsen: Många började gå till nattvard regelbundet eller ofta. Människor erbjöds att delta i den eukaristiska bönen såsom liturgins offer genom att den lästes högt och hela församlingen svarade med ”amen”, istället för enbart prästen eller diakonen som gudstjänsthandboken föreskriver. Människor gick till nattvard utan att alltid ha gått till bikt före liturgin.⁸

Dessa förändringar ledde till en dominoeffekt med närliggande förändringar i liturgin. För att uppfylla kravet på kyrklig bot före liturgin förespråkade till exempel Schmemann en ordning för allmän syndabekännelse som ett inslag i aftongudstjänsten på kvällen före.⁹ Denna ordning bevarade den ortodoxa traditionen med fasta, bön och bot som nattvardsförberedelse men åsidosatte tanken på *govenie* (nattvardsförberedelse) som föreskrivna handlingar som gör den enskilde värdig att gå till nattvard.¹⁰ Under en tid använde många församlingar denna ordning för allmän syndabekännelse

7 Schmemann 1984, s. 229–244 [s. 254–271 i den svenska översättningen] argumenterar för frekvent nattvardsgång.

8 Se Schmemann 1972.

9 Schmemann 1972.

10 Schmemann 1984, s. 230 [s. 255 i den sv. övers.], hämtar en förberedelse för nattvardsgång ur metropoliten Filaret Drozdovs stora katekes.

efter aftongudstjänsten på kvällen före söndagens liturgi och en del församlingar fortsätter att använda den.

När fler gick till nattvard krävde enkel matematik andra förändringar, nämligen i utlandet. Församlingar behövde större nattvardskärl och nattvardsbröd till liturgin, och i många församlingar tog nattvarden lång tid om endast en präst delade ut den. I församlingar med fler än en präst delade båda ut nattvard och i många (men inte alla) stift fick diakonerna tillåtelse att hjälpa till med utlandet.

Församlingens deltagande i bönerna ledde till förändringar av olika gudstjänstmoment. De kyrkslaviska gudstjänsthandböcker som var förlagor till de engelska översättningarna i OCA tillskrev endast kören, inte församlingen, de liturgiska svaren, vilket innebar att dialogen i liturgin var mellan prästen och kören. I de engelska översättningarna ersattes rubriken ”kören” med ”församlingen” för att öppna för församlingens deltagande, vilket också krävde en tydlig förändring av kyrkosången.¹¹ På många ställen flyttades kören från koraläktaren ovanför kyrkorummet till en plats i kyrkorummets främre eller bakre del, så att kören firade gudstjänsten tillsammans med församlingen.¹² Det kom också en ny våg av kyrkomusik anpassad för församlingssång. Kören blev inte avskaffad men dess roll förändrades från artist till försångare och kören använder i många fall tonsättningar som kan sjungas av hela församlingen. I många församlingar leder kören församlingens sång och i några fall leder körens dirigent också församlingen i de liturgiska svaren samtidigt som han leder kören.

Vad gäller Schmemanns roll som upphovsman till den eukaristiska väckelsen och dess dominoeffekter så är den inte entydig. Det är felaktigt att beskriva Schmemann som ensam upphovsman till liturgisk förnyelse eftersom hans gärning utgick från hans samtalspartners tankar.¹³ Schmemann bygger på Kyprian Kerns och Nicholas Afa-

¹¹ Jfr *Служебникъ* Moskva: 2006. Svaren markeras med ликъ vilket syftar på kören.

¹² Morosan 1986, s. 41–42.

¹³ Jfr Mills 2012, s. 18, 27, 39–43. Se även Plekon 2002, s. 186–187.

nasievs liturgivetenskapliga forskning i sin strävan efter eukaristisk väckelse.¹⁴ Afanasiev gjorde en kritisk granskning av bruket med *govenie* (nattvardsförberedelse) som den ryska ortodoxa kyrkan pietetsfullt förespråkade och utifrån sin undersökning av tidigt kristet eukaristifirande nådde han slutsatsen att *govenie* i grunden stred mot församlingens deltagande i eukaristin.¹⁵ Schmemanns beroende av Afanasiev är tydligt i många av hans böcker, särskilt i den postumt utgivna boken *Eukaristin: kärlekens sakrament*.¹⁶ Utifrån sin forskning hävdade Afanasiev att lekfolket utgör den första ämbetsgraden i kyrkan (vilket symboliseras av handpåläggningen i Apostlagärningarna) och att lekfolket därför är biskopens koncelebranter i liturgin.¹⁷ Att definiera lekfolket som koncelebranter i liturgin innebär att lekfolket måste vara delaktigt och att det är en felutveckling att låta församlingen passivt titta på när liturgin framförs av prästen, diakonen och kören.

De viktigaste principerna för ortodox liturgisk förnyelse utvecklades under förberedelseprocessen till det allryska kyrkomötet i Moskva 1917–1918.¹⁸ Kyrkomötet var resultatet av en vidare rörelse för att förnya kyrkan som pågått under flera år. Pionjärerna inom förnyelsen hade flera olika mål, och medan återupprättelsen av patriarkämbetet var den viktigaste bedriften så var även mission, konciliaritet och lekfolkets ökade delaktighet andra viktiga

14 Kyprian Kern (1900–1960) kom från S:t Petersburg och studerade teologi i Belgrad. Hans doktorsavhandling handlade om Gregorios Palamas. År 1936 flyttade han till Paris och undervisade i patristik, kyrkohistoria och liturgik vid S:t Sergijs teologiska institut. År 1952 instiftade han en årlig liturgikkonferens tillsammans med Nicholas Afanasiev. Afanasiev (1893–1966) föddes i Odessa, doktorerade också i Belgrad och undervisade under större delen av sin karriär vid S:t Sergijs. Afanasievs forskning om liturgisk ecklesiologi var mycket inflytelserik och citerades bland annat i utkastet till *Lumen Gentium*. Både Kern och Afanasiev bidrog till att forma Schmemanns liturgiska teologi genom sin forskning om eukaristin.

15 Afanasiev 2003, s. 106–107. *Govenie* avser förberedelsen för nattvardsgång genom fasta och särskilda andakter under veckan före liturgin. Detta sker ofta i samband med någon av de fyra fastetiderna under det ortodoxa kyrkoåret.

16 Schmemann 1984, s. 14–22 [s. 14–23 i den sv. övers.].

17 Afanasiev 2007.

18 Jfr Destivelle 2015.

teman. Att återuppliva församlingens deltagande i gudstjänsten var ett värde som förespråkades av de förrevolutionära teologer, präster och troende som deltog i diskussionerna om liturgisk förnyelse. Jag har tidigare drivit tesen att Schmemanns drivkraft var hans vilja att återuppliva agendan för liturgisk förnyelse som kom i skymundan vid kyrkomötet i Moskva 1917–1918 på grund av kriget, eftersom han tydligt visade att han kände till de förslag till liturgisk förnyelse som då fördes fram.¹⁹

Den radikala förändringen av kyrkomusiken i USA följer ett liknande mönster. Strävan efter att återuppliva den traditionella kyrkosången var tydlig i dessa diskussioner. En rörelse uppstod bland ryska kyrkomusiker anslutna till synodalkören i Moskva för att återinföra musik som byggde på den traditionella kyrkosången, vilket även underlättade församlingens deltagande i gudstjänsten. Schmemann utnämnde Boris Ledkovsky som lärare i kyrkomusik och som dirigent för kören i kapellet vid St. Vladimir's Seminary, vilket påverkade den liturgiska agendan.²⁰ Ledkovsky införde de principer för traditionell kyrkosång som synodalkören i Moskva hade förespråkade och bidrog till att forma flera generationer av kyrkomusiker som främjade musik som passade till den engelska texten, var tillgänglig för församlingen och stödde gudstjänsternas liturgiska teologi.²¹

St. Vladimir's Seminary blev således ett träningsläger och ett laboratorium för Schmemanns liturgiska förnyelse. Prästkandidater lärde sig hur man ber med församlingen som koncelebranter. Kyrkomusiker lärde sig att välja och komponera tonsättningar som underlättade församlingssång och vände sig vid att dirigera körer som ledde församlingen i att sjunga de liturgiska svaren.

¹⁹ Denysenko 2018.

²⁰ Boris Ledkovsky (1895–1975) studerade vid musikkonservatoriet i Moskva och var medlem i dess kör som leddes av Alexander Kastalsky. Han tillhörde den skolbildning som förknippas med kyrkostyrelsens kör i Moskva. Ledkovsky utnämndes av metropolit Anastasy Gribanovsky till körledare för kyrkostyrelsens katedral i New York inom Russian Orthodox Church Outside Russia. Han undervisade också i kyrkomusik vid St. Vladimir's mellan 1952 och 1968. Många av hans tonsättningar finns i bearbetning med engelsk text.

²¹ Denysenko 2015, s. 188–195.

Allt detta kulminerade i bygget av De tre hierarkernas kapell som ny gudstjänstlokal för prästseminariet 1983.²² Det ursprungliga området bakom ikonostasen var litet och anpassat för endast en präst och en diakon, så att de som inte celebrerade skulle be tidebönerna och gudstjänsterna tillsammans med församlingen. Kören stod längst fram i samma rum som församlingen. Ikonostasen var låg och den slående vackra ikonografin visade Herrens måltid i absiden, för att betona att församlingen tillsammans med apostlarna tar emot nattvarden från Kristus själv.

Schmemann var alltså inte den enda hjärnan bakom den liturgiska förnyelsen. Hans storhet ligger i hans arbete för att göra Nordamerika till en fruktbar plats för liturgisk förnyelse, trots att de ortodoxa församlingarna i USA följde de rådande liturgiska former och teologier som följt med dem från deras gamla hemländer. Trots allt beröm som Schmemann har fått för sina akademiska bedrifter så var hans största bedrift att forma generationer av präster som stödde den eukaristiska väckelsen.

Det är viktigt att notera att förändringarna i utförandet av befintliga gudstjänstformer är bevis på liturgisk förnyelse, men att Schmemann samtidigt skiljer sig radikalt från samtida katoliker och protestanter. Schmemanns program för liturgisk förnyelse omfattade inte att författa nya eukaristiska böner, att revidera lektionarierna, att återuppliva katekumenatet eller att kritiskt avlägsna gudstjänstmoment som blivit förlegade. Schmemanns egna åsikter kan man läsa i hans dagböcker, och de står i bjärt kontrast till vad han gjorde. Trots hans förakt för bysantinism och för kyrkofädernas mystagogi, som den neopatristiska syntesen²³ hade anammat, ville Schmemann inte avlägsna förlegade bysantinska inslag från liturgin. Ett tydligt exempel på denna självmotsägelse är hur Schmemann avfärdade Andreas av Kretas botkanon som sjungs under första och femte veckan i fastan och som uppmanar församlingen att se sig

22 Jfr Denysenko 2017, s. 166–181.

23 ”Den neopatristiska syntesen” är George Florovsky’s eget namn på hans inflytelserika teologiska program.

som en självplågande syndare.²⁴ Trots att han ogillade den, föreslog han aldrig att man skulle ta bort den och ersätta den med ett lämpligare alternativ. Schmemann tog avstånd från liturgisk kirurgi och förespråkade istället att väcka nytt liv i den nedärvda liturgiska traditionen.²⁵ Istället för att skapa nya hymner, böner och gudstjänster betonade han liturgisk katekes och pastorala initiativ, med syfte att omvända församlingen till liturgin istället för att anpassa liturgin till församlingen, för att parafrasera Thomas Pott.²⁶

Liturgisk förnyelse: Att andas nytt liv i gamla former

När man bedömer Schmemann måste man också ta i beaktande hans förnyelse av andra gudstjänster. De förinvidga gåvornas liturgi är ett bra exempel. Denna fastegudstjänst firades fortfarande i kloster och församlingar men var en morgongudstjänst med få deltagare. Schmemann skrev aldrig denna gudstjänsts historia, men han förklarade varför den bör firas på kvällen i församlingarna, som en gudstjänst som stärker de troende på vägen genom fastan med hjälp av nattvardsgång.²⁷ Församlingar ledda av präster som påverkats av Schmemann återställde De förinvidga gåvornas liturgi till kvällstid och tillät ibland även en lätt måltid på morgonen istället för att kräva strikt fasta hela dagen fram till gudstjänsten. Genom att flytta tillbaka gudstjänsten till sin ursprungliga tidpunkt, eftersom den

24 ”På aftonen sjöngs Andreas av Kretas botkanon. Jag blir återigen övertygad om att det är omöjligt att översätta den för nutidsmänniskan. Den östkyrkliga ortodoxin förblir men kan inte förbli främmande för den västerländska livsstil som är förhärskande i världen. Mötet med väst och västvärldens omvändelse kan endast ske genom Bibeln och eukaristin och inte genom någon bysantinsk mystagogi”. Ur dagboksanteckning för den 2 mars 1982 i Schmemann 2000, s. 314.

25 Botte & Schmemann 1990.

26 Pott 2010, s. 95–96.

27 Schmemann 1974, s. 52–55. Den ryske liturgivetaren Nicholas Uspensky publicerade 1976 på ryska en artikel om de förinvidga gåvornas liturgi som finns omtryckt jämte engelsk översättning i Uspensky 1985; se särskilt s. 111–190, 208–25. Jfr den epokgörande monografen Alexopoulos 2009.

bygger på aftongudstjänsten, blev det möjligt för fler människor att delta efter arbetet eller skolan. Församlingens erfarenhet av fastan begränsades därmed inte längre till veckoslutets gudstjänster. Detta illustrerar Schmemanns vanliga metod för liturgisk förnyelse: han förändrade inget i gudstjänstens ordning utan förklarade istället hur och varför det skulle berika församlingens upplevelse av fastan att återställa denna gudstjänst till dess ursprungliga tidpunkt.

Förutom att väcka liv i utdöda gudstjänster förespråkade Schmemann högkvalitativa gudstjänstöversättningar till engelska. Arbetet med att översätta gudstjänsttexter från grekiska eller kyrkslaviska till engelska på ett sätt som är troget källtextens mening, tillgängligt för församlingen och med öra för vad kör- och församlingssång kräver tar tid. Schmemann ligger inte själv bakom någon sådan översättning och behovet av högkvalitativa översättningar som går att sjunga kvarstår. Schmemanns bidrag på detta område var att förespråka en strävan efter att publicera bra översättningar i hela kyrkan.²⁸

Schmemanns försök att skapa en vigilia för Herrens dag är det enda undantaget från hans vanliga metod att andas nytt liv i befintliga gudstjänster.²⁹ Hans förslag här har ett mer kirurgiskt tillvägagångssätt för liturgisk förnyelse, något som han annars tog avstånd från i sin kritik av liturgireformerna efter Andra Vatikankonciliet. I sitt förslag låter Schmemann prästen läsa alla böner högt och reviderar inslagen från morgongudstjänsten i vighian så att de delar som främjar församlingsdeltagande lyfts fram (t.ex. *polyeleos, evlogeteria* och evangelieläsningarna). Schmemann utarbetade sitt förslag under sin tid som ordförande för liturgikommissionen i OCA under sent 1970-tal. Paul Meyendorff har stöttat Schmemanns förslag och omarbetade det under titeln ”Församlingsvigilia”. En liknande vigilia ingår också i New Skete-klostrets gudstjänstbok, men den är inte särskilt mycket använd inom OCA.³⁰ I allmänhet

28 Schmemann 1964, s. 166–168, 181–185.

29 Denysenko 2007.

30 Jfr *Book of Prayers* 1988, s. 49–111, 299–341.

håller församlingar fast vid ordningen med aftongudstjänst inför söndagen på lördag kväll, men få brukar delta i den gudstjänsten i vanliga församlingar.

Alternativa försök till liturgisk förnyelse i församlingarna

Det finns ingen fullständig dokumentation av församlingarnas gudstjänstbruk som visar i hur hög grad arvet från Schmemmann lever vidare i OCA. Han bidrog främst genom undervisning. De studenter som lärde liturgisk teologi av honom själv var bäst lämpade att omsätta den i praktiken i församlingarna. St. Vladimir's Seminary utbildar studenter som kommer från andra ortodoxa kyrkor än OCA, bland annat antiokenska och serbiska kyrkan, men det fanns även andra i USA som intresserade sig för liturgisk teologi och praktik. Vid Holy Cross Greek Orthodox School of Theology var Alkiviadis Calivas verksam som lärare i liturgik.³¹ Calivas hade flera samtalspartners, bland annat Schmemmann, och i och med att han också förespråkade liturgisk förnyelse hade hans undervisning många likheter med Schmemmanns, i synnerhet vad gäller frekvent nattvardsgång.

Men alla ortodoxa församlingar införde inte frekvent nattvardsgång. Russian Orthodox Church Outside of Russia tillåter frekvent nattvardsgång, men endast om nattvardsgästen har gått till bikt före varje liturgi. Det finns också skillnader i stil och utförande i gudstjänstfirandet. Små ikonostaser som minskar avståndet mellan altaret och kyrkans skepp kännetecknar församlingar som införde liturgisk förnyelse. En del församlingar tillåter frekvent nattvardsgång och kräver samtidigt bikt. Bruket att läsa alla böner högt så att församlingen hör dem är inte spritt. Grekiska ortodoxa ärke-

³¹ Alkiviadis Calivas (f. 1932) undervisade i liturgik vid Holy Cross Greek Orthodox School of Theology från 1978 fram till sin pension 2003. Han var kyrkoherde i två stora församlingar i New York 1956–1976 och den erfarenheten formade hans forskning. Calivas var och förblir en förespråkare för liturgisk förnyelse i Nordamerika.

biskopsdömet uppmanar diakoner att delta som nattvardsutdelare, och detta är också tillåtet i en del stift i OCA, men det finns församlingar som endast tillåter prästen att distribuera.³² En församling med en präst och många nattvardsgäster behöver mycket tid för nattvardsdistributionen. Det finns också skillnader i kyrkomusiken eftersom församlingssång inte praktiseras överallt. En del församlingar fortsätter att fira de förinvidga gåvornas liturgi enbart på morgonen.

En annan tvistefråga gäller utdelningen av nattvard i De förinvidga gåvornas liturgi. Frågan är hur man gör med små barn som har svårt att svälja. Schmemanns lärjungar hävdade att alla döpta ortodoxa kristna kunde gå till nattvard vid De förinvidga gåvornas liturgi, eftersom inblandningen av det förinvidga nattvardsbrödet i bägaren med vin ledde till att även vinet konsekreerades och alltså kunde utdelas till små barn. Präster som inte godtog Schmemanns uppfattning såg istället vinet i bägaren som okonsekreerat, eftersom prästen enbart förbereder ett förkonsekreerat nattvardsbröd för denna gudstjänst men inte välsignar bägaren. De delade därför endast ut det förinvidga brödet till vuxna, och diakonen kunde inte ta emot nattvarden alls eftersom han då skulle vara tvungen att tömma bägaren efter gudstjänsten, och att dricka av det okonsekreerade vinet skulle bryta hans eukaristiska fasta.

Det ortodoxa gudstjänstlivet i USA är alltså pluralistiskt. Schmemann hade ett stort inflytande och var en kraftfull och effektiv föreläsare för liturgisk väckelse. Detta avsnitt visar dock att det fanns stift och församlingar som höll fast vid gudstjänstbruk som motstod de förändringar som Schmemann förespråkade. Det liturgiska arvet i USA följer det allmänna mönstret i liturgins historia som föredrar mångfald framför uniformitet.

³² Det finns ingen motsvarighet till uppdraget att som lekman vara kommuniionsutdelare i ortodoxa kyrkan.

Mer än rituell gestaltning: pastoral pedagogik

Det finns en brist i min analys ovan. Jag har begränsat mitt hermeneutiska fokus till förändringar som blir tydliga i den rituella gestaltningen. Det är inte felaktigt att undersöka utvecklingen av rituell form över tid. Det är faktiskt den främsta metoden för att spåra och analysera utveckling och förändring. Problemet handlar om begränsningen av analysen till ett enda föremål – den rituella formen i detta fall. Att kartlägga formens förändringar leder till att man analyserar liturgisk utveckling enbart i detta perspektiv, vilket i sin tur leder till att man endast beaktar de rituella formerna. Denna metod leder lätt till ytliga och subjektiva slutsatser. Många har goda avsikter när de genomför sina analyser, men det är problematiskt att detta har blivit den förhärskande metoden.

För att göra rättvisa åt det liturgiska arvet från Schmemmann måste man undersöka sambandet mellan liturgin och andra målsättningar. Att beskriva Schmemmann endast som en liturgivetare som ville förändra rituella former gör honom inte rättvisa. Schmemmanns karriär visar på ett samband mellan hans undervisning och hans pastorala kontext. Om vi vidgar vårt fokus till att innefatta hans pastorala roll kan vi se att Schmemmann försökte bidra till en reform av ortodoxa kyrkan genom liturgin med särskild tonvikt vid hans eukaristiska teologi.

Schmemmann var trogen den ortodoxa tradition som lyfter fram den lokala kyrkan, och hans skrifter tar sig an kyrkans problem i USA först och främst.³³ Schmemmann ägnade också tid och kraft åt att undervisa ortodoxa kristna i Sovjetunionen genom sina föreläsningar, men hans blick var inte riktad utomlands eller mot det förflutna.³⁴ Schmemmann var irriterad på prästkandidater och unga präster som kom till prästseminariet med en förvrängd bild av prästämbetet och en triumfalistisk stereotyp syn på ortodoxt klosterliv, människor

³³ Schmemmanns reflektioner om USA finns i Schmemmann 1964.

³⁴ Jfr Schmemmanns egen önskan att hans böcker skulle översättas till ryska: Schmemmann 2000, s. 341.

som var förtrollade av sin bild av Bysans storslagna förflutna.³⁵ Han gav uttryck för sitt ointresse för bysantinism privat (i sina dagböcker) men också offentligt, till exempel när han debatterade värdet av den bysantinska mystagogiska litteraturen med den berömda liturgiforskaren Robert Taft.³⁶ Om vi försöker ändra vårt fokus för att förstå Schmemanns perspektiv, ser vi en lärare som är inriktad på sin egen lokala kontext i nutid. Schmemann var självklart medveten om världshändelser och kommenterade dem i sina dagböcker, men hans fokus var på hans egen lokala kontext: OCA.

Schmemann visade sin inriktning på kyrkans liv i USA i många av sina arbeten, i synnerhet i tre artiklar om problemen i OCA (liturgiska, kyrkorättsliga och andliga) och i de brev till metropoliten Ireney (Bekish) som publicerades 1973.³⁷ I sin välskrivna presentation av Schmemann som pastoralteolog menar William Mills att Schmemann presenterade sin ”vision om kyrkan” för hela kyrkan och att det inte var ett budskap begränsat till hans akademiska kolleger.³⁸

Mycket av den litteratur som handlar om Schmemanns karriär fokuserar på arvet från honom som dekan vid St. Vladimir’s Seminary, men Schmemanns budskap blev vida spritt: han reste mycket och föreläste om eukaristin i stift, församlingar och pastorat runtom i Nordamerika.³⁹ Schmemanns pedagogiska verksamhet var inriktad på prästerskapet, vilket berodde på hans kallelse som lärare och dekan vid ett prästseminarium och hans omsorg om förhållandet mellan kyrkoherdar och deras församlingar i eukaristin. Mills lyfter fram inflytandet från arkimandrit Kyprian Kern hos Schmemann, och Kern fokuserade sin forskning på eukaristin.⁴⁰ Mills dokumenterar

35 Jfr Schmemanns dagboksanteckning från den 23 december 1976 där han beklagar att ”ungefär hälften av våra prästkandidater utgör en fara för kyrkan” och är besatta av en ”pseudo-ortodoxi”: Schmemann 2000, s. 139.

36 Schmemann 2000, s. 220–221.

37 Schmemann 1973.

38 Mills 2012, s. 21

39 Mills 2012, s. 22.

40 Mills 2012, s. 33.

minnen av Kerns undervisning. Kern var före sin tid när han förespråkade att den eukaristiska bönen skulle läsas högt så att församlingen hör den, och Mills säger att Kern betonade enheten mellan kyrkoherde och församling i firandet av eukaristin.⁴¹ Schmemann anslöt sig till Kerns lära och Schmemanns postumt utgivna bok om eukaristin visar hans övertygelse att eukaristin inte enbart är prästens handling utan fram bärs av alla Guds präster som har församlats, inte enbart av celebranten. Schmemann inleder sin bok med att kalla eukaristin för ”församlingens sakrament”.⁴² Han beklagar att eukaristin har reducerats till den enskilde troendes andliga behov och förkunnar att samlingen är ”eukaristins första liturgiska handling” samt att celebrantens roll är att stå framför bröderna.⁴³

Schmemanns bok om eukaristin handlar i huvudsak om att läsa den gudomliga liturgins struktur och presentera en teologisk syntes utifrån denna gudstjänst: hela liturgin skapar en enhet hos församlingen i den helige Andes gemenskap.⁴⁴ Ledtanken i Schmemanns teologi om eukaristin rör sig kring denna insikt, som framkommer i denna grundläggande text:

Samspelet mellan celebranten och folket – deras samfirande – kommer även till uttryck i de eukaristiska bönerna, vilka utan undantag är strukturerade i dialogform. Varje bön ”förseglas” med ett av nyckelorden inom det kristna gudstjänstlivet – Amen. Härigenom förenas Gudsfolket och celebranten, vilken står som dess ledare, till en organisk enhet [...] Varje avsnitt av den högtidliga eukaristiska ceremonin – läsningen av Guds ord, anaforan, kommunionen – inleds av att man önskar

41 Ibid.

42 Schmemann 1984, s. 11 [samma sida i den sv. övers.].

43 Schmemann 1984, s. 15 [samma sida i den sv. övers.]. Schmemann erkänner att de förberedande riterna inför liturgin är privata (handtvagningen och tillredelsen av brödet och bägaren) och hänvisar läsaren till biskopsliturgin för en bättre bild av kyrkan samlad till eukaristin, eftersom församlingen ”samlas i kyrkan först och redan finns på plats” för att hälsa biskopen när han kommer, och allt sker i mitten av kyrkan (s. 16).

44 Schmemann 1984, s. 16.

varandra Guds fred [...] Innebörden av alla dessa böner är till syvende och sist *vår* lovprisning, *vår* tacksägelse, *vår* kommunion – ”Fören oss alla, som tar del av detta ... till gemenskap med den ende Helige Anden”.⁴⁵

Här visar Schmemann att han är beroende av Afanasievs eukaristiska ecklesiologi som presenteras i dennes kortfattade presentation av eukaristin med titeln *Herrens måltid*.⁴⁶ I denna bok undersöker Afanasiev liturgiska urkunder från den tidiga kyrkan för att driva tesen att hela kyrkan frambär eukaristin – en teologisk tes som förenar celebranten med församlingen och som klargör de rättmätiga gudstjänstrollerna med biskopen som celebrant och lekfolket som koncelebranter. Afanasievs andra viktiga bok, *Den helige Andes kyrka*, driver tesen att dopet och myronsmörjelsen i grunden är vigningar som gör lekfolket till en del av det allmänna prästadömet, vilket stöder hans tes att lekfolket är koncelebranter.⁴⁷ Schmemann framhåller den tvåfaldiga enhet som uppstår vid firandet av eukaristin: celebrantens och folkets enhet med varandra i den helige Andes gemenskap.

Schmemanns konsekventa presentation av denna sofistikerade eukaristiska ecklesiologi bortsåg inte från de praktiska problem som lekfolket upplevde på församlingsnivå. I en föreläsning hållen i St. Andrew's kyrka i Baltimore 1971 tar Schmemann upp församlingsmedlemmarnas bekymmer och hävdar att ett aktivt deltagande i eukaristin inte bara handlar om den rätta läran utan om att församlingen blir den helige Andes gemenskap. När församlingen stiger upp till Guds rike i firandet av liturgin får den del av den kommande världens liv, varför mottagandet av eukaristin bör forma hur församlingen bedriver alla sina verksamheter.⁴⁸ Schmemanns brev till metropolit Iriney⁴⁹ kritiserar försöken att införa liturgisk likformighet i

45 Schmemann 1984, s. 16–17 [här citerat från s. 17 i den sv. övers.].

46 Citerad i Schmemann 1984, s. 14, 17, 19 [s. 15, 18, 19 i den sv. övers.].

47 Afanasiev 2003, s. 69–90.

48 Schmemann odat.

49 Schmemann 1973.

kyrkan som en verkningslös lösning på den splittring som syns bland församlingarna: bankrutta församlingar, konflikter och trångsynt-
het framför allt. Schmemann visade att han var väl medveten om
gudstjänstbruk utanför metropolitdomet när han föreslog att OCA,
som följer ryskt gudstjänstbruk, kunde anamma det grekiska bruket
att ha ikonostasens dörrar öppna som ett sätt att visa på eukaristin
som en gemensam handling.⁵⁰ När det kommer till eukaristin visar
Schmemann hur djupsinnig han är, när han förklarar att fridskys-
sen innebär att den okända människa som står bredvid oss i kyrkan
upphör att vara en främling och fiende och istället blir en broder
eller syster i Kristus.⁵¹

Men det är huvudsakligen kyrkoherdens ansvar att omvandla för-
samlingen till den helige Andes gemenskap. Schmemann hänvisar
till riten för prästvigning och säger att när den nyblivne prästen får
en bit av nattvardsbrödet att hålla i sina händer så är detta ett tecken
på kärnan i prästämbetets tjänst.⁵² Schmemann antyder att detta
är en symbol för gemenskapen mellan präst och församling och att
prästens uppdrag är att visa på sambandet mellan delaktigheten
i eukaristin och allt annat som händer i församlingens liv.⁵³ När
Schmemann klagar över att prästkandidater brukar bli besatta av
någon särskild föreställning, något särskilt bruk eller någon särskild
ideologi visar han sin oro för att prästtjänsten kommer att bli ett
nostalgiprojekt för att återuppbygga någon inbillad fantasibild av
Bysans eller Rus i den nutida kyrkan.⁵⁴ Schmemann var teologiskt
konsekvent i sitt budskap: Guds rike, som alltid är nära och som vi
får del av vid varje eukaristi, måste forma vårt dagliga liv.

50 Schmemann menar att bruket att låta det stora intåget gå genom hela kyrkan främjar enheten mellan församling och prästerskap, eftersom prästerskapet bokstavligen finns bland församlingen när de går för att ställa fram nattvardsgåvorna på altaret. Schmemann 1984, s. 122–123.

51 Schmemann 1984, s. 138–140 [s. 154–157 i den sv. övers.].

52 Schmemann odat.

53 Ibid.

54 Schmemann 2000, s. 268–269.

Liturgi och vardagsliv

Denna överblick över Schmemanns målsättningar i sin strävan efter liturgisk förnyelse låter oss bredda vårt hermeneutiska fokus i utvärderingen av arvet från honom. Schmemann hänvisar ofta till rituella former som kan förnyas för att främja ett återställande av liturgin som en prästgärning som utförs av *hela* församlingen, celebrant och lekfolk tillsammans. Det samfällda frambärandet av liturgin möjliggör för församlingen att bli en gemenskap i den helige Ande, vilket är liturgins mål. Delaktigheten i det framtida livet i Gud sker vid varje liturgi, och denna försmak av framtiden ska forma hur man lever nu. Rituella former är alltså för Schmemann medel som används för ändamålet att träda in i den helige Andes gemenskap och förenas med varandra. Schmemann ger ingen lista över hur denna eukaristiska ekklesiologi kan forma mänskliga verksamheter: hans reflektion om möjligheten att förvandla främlingar och fiender till bröder och systrar i Kristus är det närmaste man kommer, men han antyder inte hur människor i denna förvandlingsprocess ska ställa sig till samtidens krav.

Biografier över Schmemann skildrar hans bakgrund i Paris, hans ekumeniska bildning, hans lärare på S:t Sergijs teologiska institut och hur han formats av nyare rysk historia, i synnerhet ryska revolutionen och kyrkomötet i Moskva. Om man betänker att Schmemann tillbringade större delen av sin karriär som lärare i liturgik i Nordamerika är det slående att han inte försöker koppla ihop sina tankar om allas enhet i den helige Andes gemenskap med de sociala revolutioner som ägde rum i USA.

Det är svårt att förklara klyftan mellan faktiska förhållanden och Schmemanns teologiska vision om en kyrka som får liv från den kommande världen för att bli den inkarnerade Gudens kropp i denna världen. Schmemann levde helt enkelt innanför kyrkans murar. Hans dagböcker innehåller mycket om hans hustrus bekymmer, om samtida politiska händelser i USA, utvecklingen av katolsk identitet efter Andra Vatikankonciliet, krisen i Mellanöstern och möjligheten till en kvinnlig president i USA.⁵⁵ Schmemann är alltid eftertänksam

⁵⁵ Jfr Schmemanns tankar om påvebesöket i USA 1979 i Schmemann 2000, s.

och ibland överraskande, men han noterade helt enkelt händelser i omvärlden utan att koppla samman dem med gudstjänsten. Schmemann ogillade tanken på att revidera liturgin så att den talar till samtidens samhällsfrågor: detta var en av de många förenklingar som han avfärdade som exempel på en liturgisk förnyelse som farit vilse, främst på grund av hans åsikt att betonandet av social rättvisa underminerar gudstjänstens eskatologiska grundval, hörnstenen i hans undervisning.

I en samling nyligen utgivna föreläsningar hållna i Lund försöker David Fagerberg att klargöra Schmemanns lära om dynamiken mellan kyrkan, världen och liturgin.⁵⁶ Fagerberg tolkar Schmemann som förespråkare för en liturgisk vision som prioriterar framtiden. Gudstjänstdeltagarna förs från världen till Guds rike, som står inför oss men ändå är i framtiden, och sänds tillbaka till världen för att tjäna den. Fagerberg hävdar att Schmemanns läror om världen är en antinomi: paradoxen ligger inte i Schmemanns självmotsägelse utan i gudstjänstdeltagarnas förhållande till världen. Den kristne är kallad att tjäna världen men kan inte låta sig iklädas världens samtida värderingar, rörelser och frågor. När den kristne tjänar världen kan han eller hon arbeta för enhet med andra och förkunna Guds frid ifrån höjden (i motsats till fiendskapen nedifrån som har sitt ursprung hos djävulen).⁵⁷ Den kristne är alltså kallad bort från världen för att förvandlas till en Guds tjänare som tjänar, älskar och ser världen för vad den är, men han eller hon ”tillhör” aldrig världen. När Fagerberg hänvisar till Fru Murphy, Kavanaghs mystiska teolog, kan han gå längre än Schmemann i att förkunna hur den vanlige teologen i kyrkbänken tolkar världen och kan säga den något om den själv.⁵⁸

230–234. Schmemann skriver om ett samtal han hade med en jesuit som ifrågasatte hans liturgiska eskatologi genom att fråga vad den hade att göra med världen, vilket får Schmemann att anmärka att teologin måste vara trogen kristendomens antinomi: att gå från världen till riket (s. 234).

56 Fagerberg 2018, s. 25–36.

57 Schmemann 1984, s. 150–156 [s. 168–176 i den sv. övers.].

58 Fagerberg 2006, s. 141, 143, 151–152.

Bruce Morrill förhåller sig mer kritisk till att Schmemann vägrar att sammankoppla församlingens eukaristiska kallelse med kristen handling.⁵⁹ Morrill erkänner Schmemanns bidrag till liturgisk förnyelse och till att lyfta fram liturgins eskatologiska dimensioner, men visar att Schmemanns avståndstagande från politisk handling är en reduktion eller ett fördärvande av den liturgiska kallelsen.⁶⁰ Morrill föreslår att den förvandling som Schmemann talar om måste visa sig på något sätt i handling i denna världen och att hans oklarhet om hur upplevelsen av gemenskap överförs till livet gör att man kan ifrågasätta om hans ecklesiologiska arv går att leva.⁶¹ Morrill hävdar att liturgi är förenlig med politisk teologi och att det går att ”rädda” Schmemanns teologi från den klyfta som finns mellan att erfara en försmak av Guds rike och kunna visa denna erfarenhet i konkret handling.⁶²

Morrills träffsäkra iakttagelser visar på det dilemma man ställs inför när man försöker bedöma Schmemanns pastoralliturgiska verksamhet: det finns inte något tydligt sätt att avgöra om ett församlingsliv verkligen är eukaristiskt. En motvilja mot att hävda liturgisk kausalitet finns även hos andra än Schmemann. Kevin Irwin varnar liturgivetare från att försöka att för enkelt sammankoppla liturgin med en förvandling av församlingen, eftersom detta kan resultera i ett avgudande av liturgin.⁶³ Men även om man beskriver förhållandet mellan liturgin och det dagliga livet som en kamp snarare än en kausalitet går det fortfarande att peka på glimtar av förvandling som ger sig till känna i handling utan att helt överge liturgins eskatologiska grund. Det är alltså inte nödvändigt att verifiera fullkomliga församlingar som ett uttryck för en fungerande eukaristi. Det är både möjligt och önskvärt att beskriva förvandlingsprocessen som en kamp och att lyfta fram handlingar och ändrade narrativ som tecken på förvandling i denna kamp.

Att förespråka en strikt liturgisk kausalitet är en av många vägar

59 Morrill 2017.

60 Morrill 2017, s. 41.

61 Morrill 2017, s. 47–48.

62 Morrill 2017, s. 50.

63 Denysenko 2015, s. 383–385.

till ett avgudande av liturgin. En annan väg är att vägra sammankoppla liturgin med vad församlingen gör utanför liturgin. Man får söka förgäves efter en text där Schmemann kopplar ihop eukaristisk väckelse med politisk aktion. Schmemann störde sig på sådana försök, och hans liturgiska teologi betonar gudstjänstgemenskapen som en uppenbarelse av Guds rike som fullbordas i eukaristin. Schmemann såg skapandet av riter, gudstjänster, böner och förböner som handlar om konkreta samhällsfrågor som en reduktion av liturgin, en reduktion som övergav gudsriket genom att förväxla det med samtidens politik. Även om man bortser från politiken finns det ingen diskussion hos Schmemann om hur en eukaristisk kyrka kan svara på människors behov och liv i deras närområde – ingen liturgisk syn på mission i det lokala.

Man märker allt detta i Schmemanns artikel om behovet av mission inom ortodoxin.⁶⁴ Efter att ha upprepat påståendet om att västvärlden har missförstått ortodoxins missionerande karaktär klagar Schmemann över att ortodoxa försök att svara på västkyrkliga frågor i den ekumeniska rörelsen innebär en ”reduktion” till kategorier som har uppfunnits av västkristenheten – en grundbult i det perspektiv på mission som han lyfter fram. Schmemann använder sin eukaristiska ecklesiologi för att definiera kravet på mission och betona eukaristin som ett deltagande i det kommande riket, som kyrkan upplever som en ”övergång från denna världen till den kommande”. Schmemann lyfter fram denna teocentriska aspekt av eukaristi och mission. Han lyfter också fram en antropocentrisk aspekt som sammanfattas i att församlingen återvänder till världen efter utsändningen från den gudomliga liturgin och påstår att kyrkans världsfrånvända karaktär möjliggör dess mission i världen.⁶⁵

Schmemann begränsar således sin definition av mission till kyrkans nya liv som får näring av det kommande riket och påstår att

64 Schmemann 1979, s. 209–216.

65 I sin definition av mission upprepar Schmemann sin metafor om eukaristin som en övergång till riket som följs av ett återvändande genom att beskriva eukaristin som ”rörelsen uppåt och rörelsen tillbaka”: Schmemann 1979, s. 214.

”genom människan räddar och friköper kyrkan världen”.⁶⁶ Schmemmanns definition av mission slutar här. Det finns ingen reflektion över *hur* de troende i kyrkan räddar världen, förutom påståendet att de som upplever ett kommande rike har förmågan att rädda världen – ett slags gudomliggjord mänsklighet som vittnar om det utlovade riket för resten av dagens värld.⁶⁷

Medan Schmemmanns liturgiska eskatologi är lockande och har påverkat andra liturgivetare så innebär hans vägran att sammankoppla den liturgiska erfarenheten av riket med handling i världen en brist, en överbetoning av eskatologi. Schmemmann lyfter fram liturgin som ett uppstigande till det kommande riket, inte ett rike som redan finns hos oss eller i oss, utan endast ett rike som ska komma. Han överbetonar tanken på liturgin som uppstigande – en lära som avlägsnar församlingen från den värld i vilken den ska dela med sig av den inkarnerade Sonens kärlek. På ett sätt innebär hans betonande av församlingens världsfrånvända erfarenhet att kyrkan själv blir något otillgänglig i denna värld.

Det är svårt att få ihop Schmemmanns abstrakta tal om ett framtida liv i Gud som yttrar sig i denna värld med en aktiv diakoni grundad i Guds inkarnerade Son, som lärde sina apostlar att leva bland människor. Medan man kan instämna i Schmemmanns oro för att fokus på samhällsfrågor i liturgin kan underminera värdet i det utlovade riket genom att utnyttja liturgin för särskilda ändamål, så är enda sättet att vittna om riket i världen att avslöja de sociala orättvisor som hindrar den frälsning som Gud har gett i sitt rike åt oss alla. Mission bedrivs inte i det abstrakta och ortodoxin fortsätter att betona att kyrkan existerar på konkreta platser.

Schmemmanns eskatologiska korrektiv skapade ett för stort avstånd mellan världen och det kommande riket och begränsade vittnesbör-

⁶⁶ Schmemmann 1979, s. 216.

⁶⁷ Observera att Schmemmann gör grundlösa och idealiserande påståenden om att ortodoxa folk levde ”i samhällen och kulturer där ortodoxin blev det fullkomliga uttrycket för hela deras existens. [Ortodoxin] identifierade sig med nationer och folk, men utan att förråda sin ’världsfrånvändhet’, sitt eskatologiska deltagande i de himmelska mysterierna”, Schmemmann 1979, s. 216.

det om detta rike till enbart liturgin. Ändå erkände Schmemann en andra rörelse i liturgin: att återvända till världen. En förnyelse av arvet från Schmemann skulle kunna innebära att man kopplar samman det framtida rikets liv med nuet genom att koppla mission till en diakoni som inriktar sig på människor i grannskapet genom att erbjuda dem mat och kläder, driva ut deras demoner och läka dem. Att återställa balansen mellan Schmemanns två liturgiska rörelser – uppstigande och återvändande – innebär ett steg mot att förkroppsliga det uppdrag som Kristus gav åt apostlarna efter att ha förkunnat att Guds rike är nära och finns inom oss. Sådan handling skulle visa det rike till vilket världen är kallad och avslöja de värden med vilka världen försöker ersätta Guds rike.

Verklig liturgi med verkliga människor: att hantera olika identiteter i liturgin

När man bedömer det liturgiska arvet från Schmemann måste man också ta hänsyn till två närliggande realiteter. Den första är begränsningen i Schmemanns liturgiska verksamhet. Schmemann nådde ut till en stor publik på den globala nivån i både östkyrkan och västkyrkan, men spridningen av själva den liturgiska väckelsen var mycket mer begränsad, även i Nordamerika. Schmemanns lärjungar införde visserligen den eukaristiska väckelsen i sina församlingar, men andra församlingar recipierade enbart delvis eller inte alls hans läror. Man kan också iaktta ett successivt fjärmande från principerna för Schmemanns liturgiska förnyelse i vissa avseenden. Bruket att läsa alla böner högt är inte längre självklart ens i engelskspråkiga församlingar. Inte heller nattvardsgång vid varje liturgi: det är fortfarande vanligt att människor ofta går till nattvard, men det har skett en återgång till en mer strikt förberedelse inför nattvardsgång och att man avstår från nattvard som ett uttryck för sin egen ovärdighet.

Det pågår också en förändring av kyrkoarkitekturen. Grunden för Schmemanns liturgiska verksamhet var den ecklesiologiska tanken om ett gudsfolk som tillsammans frambär och tar emot liturgin.

En gemensamt firad gudstjänst är endast möjlig när åtskillnaden mellan prästerskap och lekfolk mjukas upp och ett öppet kyrkorum med god horisontell sikt skapas, så att den rumsliga åtskillnaden mellan präster och lekfolk mildras. En låg ikonostas har till exempel som syfte att få prästerskapet och lekfolket att se sig som koncelebranter i liturgin. Ikonografin i kapellet vid St. Vladimir's Seminary och andra kyrkor ritade av Schmemmanns lärjunge Alexis Vinogradov är inte en östkyrklig motsvarighet till bildstormen i romersk-katolska kyrkan efter Andra Vatikankonciliet, utan ett uttryck för Parisskolans tanke att gudstjänstdeltagarna är lika mycket Guds avbilder som helgonen som finns målade på kyrkorummets väggar.⁶⁸

För närvarande pågår det en renässans för traditionell ikonografi i Nordamerika som bygger på ett antal skolor (en medelbysantinsk, en novgorodsk och diverse hybrider). Dessa nya skolor och deras påverkan på det ortodoxa gudstjänstlivet i Nordamerika förtjänar en egen undersökning, men ett av huvuddragen är troheten mot gamla former med en betoning på det vertikala och med stora ikonostas och förhängen.⁶⁹ Ett tydligt exempel på detta är försöket att bysantinisera den berömda grekisk-ortodoxa Bebådelsekyrkan i en förort till Milwaukee i Wisconsin.⁷⁰ Frank Lloyd Wright ritade en byggnad som utgick från kupolen på Hagia Sofia (byggnaden är kupolformad i stället för att bara krönas av en kupol) medan kyrkorummet är påverkat av 1800-talets amerikanska gudstjänstliv, med sittplatser arrangerade som på en arena och en ambo mitt i rummet. Utformningen av kyrkorummet betonar prästens roll som predikant

68 Ortodoxin i Nordamerika kännetecknas av en arkitektonisk mångfald. Vinogradovs arkitektur uttrycker en missionsorienterad liturgisk förnyelse på så sätt att kyrkorna är medelstora. Tanken är att bygga nytt när församlingen växer ur sin befintliga byggnad istället för att bygga om en befintlig kyrka i hopp om att bli ett slags ortodox megakyrka. Jfr Denysenko, *Theology and Form*, 174-6.

69 Jfr t.ex. fader Josiah Trenhams videor om traditionens påverkan på bygget av St. Andrew's Orthodox Church i Riverside i Kalifornien. <https://www.saintandrew.net/videos.html> [2018-09-19].

70 Denysenko 2017, s. 147, 149.

och den ursprungliga ikonografin var utformad så att man kunde se in till altaret. Det var ett slags kompromiss mellan att behålla en ortodox ikonostas och tillåta den församlingsdelaktighet som värderas starkt i nordamerikansk religiositet. Nyligen har en gigantisk ikon av Gudsmoorden (*Theotokos Platytera*) placerats i absiden som en del av ett större projekt att bysantinisera kyrkan. Den nya ikonen stör harmonin i kyrkorummets utformning.

Dessa exempel visar på en viktig sak när det gäller arvet från den liturgiska förnyelsen: det finns många olika skolbildningar för liturgisk förnyelse i USA och deras olika traditionsbruk formar olika typer av förnyelser som knyter an till olika identiteter. Det skulle krävas en omfattande kartläggning av gudstjänstbruk i Nordamerika för att skapa en taxonomi för gudstjänstförnyelse, så jag begränsar mig till några exempel.

Bysantinisering förekommer på en rad olika sätt, till exempel inom arkitekturen när församlingar i sina ritningar knyter an till specifika förebilder och principer från det förflutna. I den grekiska ortodoxa kyrkan i Amerika har Hagia Sofia varit den viktigaste förebilden för kyrkoarkitekturen, som har anpassats till församlingarnas behov och ekonomi. Bysantinisering kan också handla om att man följer en viss ikonografisk skola när det gäller utsmyckningen av kyrkorummet.⁷¹ Att införa bysantinsk kyrkosång är ännu ett exempel, i synnerhet eftersom grekisk-ortodoxa församlingar ofta har påverkats av det religiösa livet i Nordamerika så att de har infört orgel som stöd för kören och avslutningsmusik i gudstjänsterna.⁷² Arvet från Ledkovsky med inriktning på traditionell kyrkosång resulterade i att ett stort antal kyrkomusiker från olika kyrkor gick samman och bildade PSALM, en panortodox förening för kyrkomusiker.⁷³

Dessa rörelser med inriktning på gudstjänstens estetik har lett till

71 Courey 2017 ger en överblick över några av de källor som en nutida ikonografi kan orientera sig mot.

72 För en överblick över försöken att återställa traditionell kyrkosång i nutida grekiskt ortodox bruk se Lingas 2004. Jfr även tillgängliga kyrkosångsresurser online på <https://www.goarch.org/-/chant-resources> [2018-09-28].

73 PSALM finns inte längre.

en mångfald av skolbildningar och gudstjänstbruk som finns sida vid sida. Den engelskspråkiga nättidskriften *Orthodox Arts Journal* används för att skapa legitimitet åt företrädare för vissa skolbildningar.⁷⁴ St. Vladimir's Seminary och Holy Trinity Monastery i Jordanville var tidigare de främsta mötesplatserna för kyrkomusiker; i anslutning till dem har nu många nya fora uppstått, som i dataåldern lättare sprider sitt budskap och får ett ännu större inflytande på församlingarnas gudstjänstbruk.⁷⁵ Patriarch Tikhon American Institute bildade ett partnerskap med den berömde kördirigenten Vladimir Gorbik från Moskva för att utbilda körledare och kyrkosångare till att bli effektiva ledare för kyrkomusiken i församlingarna.⁷⁶ Digitalt lärande genom bland annat Skype ökar räckvidden för dessa initiativ.

Poängen med dessa exempel på liturgisk utveckling i Nordamerika är inte att de har övervunnit arvet från Schmemmann. I några hänseenden utgör dessa rörelser en naturlig fortsättning på arvet från honom, i synnerhet vad gäller estetiken, som ju är ett angeläget ämne för förnyare inom alla liturgiska skolor. Uppkomsten av dessa skolbildningar pekar på två saker. För det första är de lika mångfaldiga som gudstjänstbruken i Nordamerika. En del av denna mångfald beror på mångfalden av olika ortodoxa kyrkor, men det finns gott om mångfald också inom en och samma kyrka. Detta pekar på begränsningen i Schmemmanns förnyelse: den var betydande och spridd, men varken allenaordande eller utan motståndare.

För det andra visar de hur identiteter bidrar till den liturgiska utvecklingen. Det är något som noga måste uppmärksammas. Var och en av de rörelser som nämns här stöds åtminstone till dels av någon särskild kyrklig identitet. Bysantinisering inom arkitektur, ikonografi och kyrkomusik leder till frågor om hur traditionen åberopas vid utformningen av liturgisk praxis.

74 <https://www.orthodoxartsjournal.org/sacred-art-secular-terms/> [2018-09-09].

75 Russian Orthodox Church Outside Russia fortsätter ordna sommarskolor för kyrkomusik på olika ställen: <http://sslm.hts.edu/> [2018-09-26].

76 <https://patraminstitute.org/> [2018-09-19].

Att återinföra traditionell kyrkosång (i engelsk översättning eller på originalspråk) syftar till att förbättra gudstjänstfirandet. I de flesta församlingar ersätter inte den traditionella kyrkosången nyare körsång helt utan blir en del av repertoaren. Trots detta är den förhärskande åsikten att man återinför traditionell kyrkosång för att rätta till bristerna i den nyare körsången. Ibland ersätter den traditionella kyrkosången tonsättningar som helt enkelt låter för västerländska i både den grekiska och den slaviska traditionen. Skälen till att bysantinisera kyrkomusiken är många: det ska underlätta gudstjänstfirandet, men också stärka församlingens identitet genom att få gudstjänsten att framstå som genuint östkyrklig.

Liknande ledstjärnor gäller för traditionsbruket i de slaviska kyrkorna: det handlar om skolbildningar grundade i den ryska kyrkomusikaliska traditionen, som både förbättrar gudstjänstfirandet och möjliggör att behålla en specifik etnisk identitet även om man använder ett nytt språk. Detta är inte något värdeomdöme, eftersom man kan argumentera för att ikoner och tonsättningar från dessa skolbildningar bidrar till ökad delaktighet i gudstjänsten. Därför kan skolbildningarna ses som en fortsättning på det liturgiska arvet från Schmemmann. Å andra sidan brukar ledarna för dessa skolor ofta komma från hemlandet (Grekland, Ryssland eller något kloster) och ha rest till Nordamerika för att samla lärjungar omkring sig som kan forma gudstjänstlivet där. En sådan modell för liturgisk fostran och fortbildning bidrar till att de olika skolbildningarna får etniska markörer. Församlingar som använder bysantinsk kyrkosång framstår som mer genuint grekiska medan en körledare som studerat för Gorbik kan anses vara mer rysk.

Det är inte nödvändigtvis något fel med denna tendens, men den visar på en implicit regel i det nordamerikanska gudstjänstlivet: liturgiska traditioner får inte korsbefruktas och måste rensas om så har skett. Västerländsk kyrkomusik och kyrkoarkitektur kan inte tolereras i nutid, trots att de tidigare har anammats av ortodoxin. Det fanns en tid då ryska musiker studerade i Centraleuropa, kyrkor ritades av arkitekter som Francesco Bartolomeo Rastrelli (1700–1771) och man hade kristna sångböcker med andliga visor

skrivna av protestanter och jesuiter. De som förespråkar bysantinisering och som hämtar lärare från utlandet betonar att östkyrkan ska förbli österländsk i sina bruk. Detta innebär ett väldigt specifikt traditionsbruk som har utvecklats långt bort från Schmemmann. Det är således viktigt att notera att dessa liturgiska rörelser är inspirerade av olika identiteter: idealiserade estetiska förebilder, etnicitet och olika traditionsföreställningar.

Det är svårt att utvärdera exemplen på återgång i den liturgiska förnyelsen av ortodoxa gudstjänstbruk i Nordamerika, i synnerhet eftersom återgången sker i olika grad. Gudstjänstdeltagare kanske inte tänker på att den eukaristiska väckelsen har planat ut om några av bönerna fortfarande läses högt och de kan gå till nattvarden utan att bli förhörda vid kalken om sin förberedelse (vilket annars ofta sker). Att präster uppmanar församlingen att ofta ta emot nattvarden men samtidigt förespråkar strikt fasta inför mottagandet och uppmanar de troende att ofta gå till bikt för att trygga sin värdighet och kämpa mot andlig relativism, det visar på olika grader av återgång. Att insistera på ett fullständigt regelmässigt utförande av alla gudstjänster – recitation av alla litanior i Euchologion (även om det inte finns några katekumener), sjungande av alla *stichera*, *troparia* och *kontakia* även om kören saknar musikalisk kompetens, förbud mot vesperliturgier om de inte föreskrivs i Typikon, krav på att folket deltar i alla gudstjänster under stilla veckan och borttagande av församlingens aftongudstjänst på lördag kväll – allt detta är exempel på återkomsten av en maximalism som strider mot andan i arvet från Schmemmann. Andan i hans arv var att se gudstjänstordningen som ett mönster som måste anpassas till en församlings situation – inte som ett ideal som alla församlingar ska leva upp till även om de knappt klarar av det.

Den nya liturgiska legalismen i det ortodoxa Nordamerika har två grunder: att en föreställning om liturgin såsom ett uppstigande och en oföränderlig storhet har blivit förhärskande, respektive en ecklesiologi som ser prästerskapet som förvaltare av liturgin och sakramenten åt församlingen. Denna återgång sker inte överallt, men den visar att de som föredrar en viss typ av ny ecklesiologi kan

gestalta denna genom gudstjänsten. Denna klerikala och legalistiska ecklesiologi strider mot arvet från Schmemmann eftersom hans (och Afanasievs) eukaristiska ecklesiologi uttryckligen ser lekfolket som koncelebranter.

Om det liturgiska arvet från Schmemmann fortfarande hade frodats så hade också den liturgiska kreativiteten frodats. På Schmemmanns tid kunde man se liturgisk kreativitet i översättningar, i återupprättandet av gudstjänster som fallit ur bruk och i en förnyelse av kyrkokonsten. Självklart finns det kreativitet i de nutida skolbildningarna inom kyrkokonsten också, men det som saknas är en sund strävan att författa nya böner och riter för gudstjänstlivet. De ortodoxa kyrkorna nöjer sig inte bara med att endast använda de två gudstjänstformulär som finns i Euchologion (Chrysostomosliturgin och Basileiosliturgin) utan lägger all sin tid och kraft på att rätta småfel och bråka om översättningar. Nya liturgiska texter skrivs i samband med nya helgonförklaringar, men dessa följer traditionella förebilder. Det är sällsynt att Jakobsliturgin publiceras eller firas, och när det sker blir det en nyhet eftersom det innebär något nytt i en kyrka som ser liturgin som oföränderlig. Detsamma gäller bibel-läsningarna i gudstjänsterna.

Det finns två uppenbara brister i detta förhållningssätt. För det första är kyrkans användning av expertis för att finjustera och kritisera liturgin bristfällig. Kyrkomusiker, översättare, konstnärer och teologer behövs för att utsmycka och förklara de befintliga gudstjänsterna men deras kreativitet begränsas till att upprätthålla den befintliga ordningen. Det skrivs inte ny musik till gamla texter eller översättningar. Poeter lyser med sin frånvaro och det finns ingen känsla för att gudstjänsterna uttrycker något djupt teologiskt tänkande. Schmemmann höll själv fast vid en konserverande hållning, eftersom han var rädd för att friheten att avvika från den befintliga traditionen skulle leda till liknande gudstjänststrider som han såg i västkyrkorna. Att vägra införa nytt material bland gudstjänsttexterna förutom om det rör sig om en kopia av en befintlig förebild innebär dock inte trohet mot det tidigare gudstjänstlivets historia. Nya böner och ny estetik har alltid uppstått som svar på samtidens behov och

i samtal med språkvetare, poeter och musiker. Ortodoxin har ännu inte fått se tillkomsten av nytt gudstjänstmaterial som både svarar mot traditionens anda och samtidigt är nytt och relevant.

Analysen av det liturgiska arvet från Schmemmann visar att han försökte tillämpa den eukaristiska ecklesiologin på församlingslivet i Nordamerika. Förändringarna av rituella former antyder att han lyckades uppnå en verklig väckelse i gudstjänstdeltagandet i en stor mängd församlingar, trots hans begränsade räckvidd inom den kyrkliga mångfalden. Jag menar också att Schmemmanns avsikt inte var att endast återställa riternas form utan att göra församlingar myndiga att förändras. Det är svårt att definiera en förändrad församling eftersom Schmemmann enbart uppmuntrade församlingar att bli mer eukaristiska utan att förklara hur detta skulle ske i detalj.

Jag har i annat sammanhang försökt påbörja arbetet med att beskriva hur den liturgiska förnyelsen kommer till uttryck hos församlingar och människor, och vill här tillägga att vi skulle göra oss skyldiga till liturgidyrkan om vi betraktade alla tecken på kristen mognad och helgelse som liturgins förtjänst. Liturgin själv är inte den enda orsaken till kristen mognad, eftersom Gud förblir verksam i livets alla skeenden, såsom *Sacrosanctum Concilium* lär. Medan liturgin är och förblir kyrkans kulmen och källa (SC 10) är det också sant att ”den heliga liturgin inte utgör hela kyrkans verksamhet” (SC 9).⁷⁷ Man måste vara försiktig med att göra djärva påståenden om liturgisk kausalitet eftersom kristna formas i många andra sammanhang och av andra människor. Vid sidan av gudstjänsten bidrar familjen, personliga relationer och utomliturgiska bruk till kristen mognad. Ofta bidrar de sammanhang som primärt formar en persons identitet också till andlig mognad, som när far- och morföräldrar för vidare familjetraditioner till sina barnbarn.

Det liturgiska rummet är fullt av olika människor som har formats av olika bruk och väljer mellan olika identiteter. Dessa identiteter växer ofta samman i en församling och blir till något som förenar, ibland något som splittrar. Ny religionssociologisk statistik visar

⁷⁷ *Det kristna livets källor* 1987.

att de ortodoxa församlingarnas profil i Nordamerika håller på att förändras. Man kan inte längre förutsätta att alla människor i en församling har samma etniska bakgrund och därför talar samma språk, har samma traditioner och delar en gemensam historia. Många församlingar började som invandrarförsamlingar men har fått nya medlemmar genom äktenskap och konversioner. Dessa nya medlemmar kunde bli en del av ortodoxin eftersom liturgin firades på engelska och de kunde delta, trots att etniska seder (som att baka ryska piroger eller anordna grekiska festivaler) förblir en angelägen del av församlingslivet. Församlingsmedlemmar omförhandlar dessutom sina identiteter under livet. Man kanske drogs till en församling på grund av den liturgiska förnyelsen och tog till sig en identitet som betonar frekvent nattvardsgång, delaktighet och glädje. Dessa är kärnvärden i vissa församlingar. Eftersom hela personen deltar i gudstjänsten utövar liturgin sin fostrande och formande verkan på människans sammansatta identitet, som omfattar familjehistoria, sysselsättning, familjestatus och politiska sympatier.

I vår hypotetiska församling, som förutom dem som har fötts in i församlingen omfattar konvertiter och människor som kommit med på grund av äktenskap, kan liturgisk förnyelse – förväntan på delaktighet och nattvardsgång – bli en förenande faktor som gör det möjligt för deltagarna att se och förstå andra identitetsformande faktorer, så att ingen av dessa får överhanden. Schmemmann har skrivit att liturgin gör det möjligt för deltagaren att se en fjärde dimension i världen, och på ett annat ställe att vi ser hur saker och ting verkligen är och hur Gud skapade dem att vara. Den människa som genom sitt möte med Gud i gudstjänstgemenskapen får klart för sig hur tillvaron verkligen är, har gjort liturgin till sin primära identitet. Den blir en kompass för hur hon ser på sig själv, sitt liv och världen. Det finns ingen plats för ett konsekractionsögonblick här, det handlar alltid om en process för att lära sig se och förstå och anpassa sitt liv därefter.

Denna process motverkas på två sätt. En förhärskande identitetsmarkör i en församling kan försvåra för liturgin att bli gudstjänstdeltagarens och församlingens primära identitetsskapare. Etnicitet är det uppenbara exemplet på detta (vi församlas eftersom vi är

greker) men det finns också andra, som när majoriteten i en liten församling omfattar någon viss politisk övertygelse. Sådana identiteter kan faktiskt sätta sin prägel på liturgiska bruk och församlingens vardag, som när man vägrar att dela ut nattvarden åt menstruerande kvinnor, kräver att kvinnor ska täcka sina huvuden eller utnyttjar predikan för att förkunna politiska budskap.

Ett antal starka identitetsmarkörer har återkommit i Nordamerika och utmanar det liturgiska arvet från Schmemmann. Den tydligaste är en vertikal, monoepiskopal ecklesiologi som förespråkar klerikalism och vänder sig till liturgiska förebilder från ortodoxins hemländer för gudstjänstreformer (t.ex. bysantinisering). Men arvet från Schmemmann förblir relevant i vår samtid eftersom kärnan i den liturgiska förnyelsen fungerar som en kompass som genomskådar andra identitetsmarkörer. Det handlar inte om att avlägsna dessa utan om att först och främst betona allas gemensamma identitet som medarvingar i Guds rike. Då blir det också möjligt att se och förstå de andra krafter som formar den egna identiteten.

Arvet från Schmemmann kan dock endast förbli relevant om det förnyas, och denna essä avslutas med agendan för en sådan förnyelse.

Steg mot en förnyelse av Schmemmanns liturgiska arv

1. Öppna för liturgisk kreativitet

Agendan för att återuppliva arvet från Schmemmann börjar med en omförhandling av reglerna för liturgisk utveckling. Den förhärskande tendensen i nutida ortodox liturgisk utveckling är att finjustera den befintliga liturgiska traditionen istället för att dekonstruera den och skapa nytt material. Att finjustera liturgin är visserligen en krävande konst som hedrar vad vi har tagit emot, men ortodoxa liturgivetare måste bli mer självkritiska, i synnerhet när nytt material endast är nya varianter av bysantinska och slaviska texter samt nya översättningar. De som motsätter sig detta kan åberopa Schmemmanns motvilja mot förändringarna som inleddes vid Andra Vatikankonciliet, i synnerhet hans åsikt att de existerande gudstjänstformerna inte byggde på några liturgiska principer. Ortodoxa församlingar värnar

traditionen genom att känna igen den i nya former och förkasta påhitt som är tydligt främmande för kyrkan. Men ortodoxin hedrar också kyrkans lokala natur, som alltid har tillåtit utveckling av estetik och uttrycksätt i den lokala kulturen. Det är viktigt att inse att bakom synen på liturgin som en oföränderlig storhet som endast medger detaljkorrigeringar ligger humanioras likställande av liturgi med texter. Liturgi är en ritualiserad gemenskapshändelse som utgår från Gud – det innebär att den kan förändras allteftersom människor utvecklas i sina lokala sammanhang.⁷⁸

Så länge gudstjänstböcker trycks och celebranter hotas med disciplinära åtgärder om de utelämnar eller förändrar något kommer kyrkan att fortsätta använda den tryckta texten som kriterium för trohet mot traditionen. I Schmemmanns samtid behövde liturgin befrias från att definieras som en del av den systematiska teologin. I vår samtid måste vi omdefiniera den liturgiska traditionen som ett mönster som kan utvecklas på olika sätt i olika kulturella sammanhang.

De präster och teologer som har blivit anförtrodda liturgin bör inte kväva liturgisk kreativitet. Liksom de tidigare har stöttat liturgisk kreativitet på det estetiska planet kan de också förespråka att man komponerar nya böner, riter och hymner. Att stödja liturgisk kreativitet innebär inte att varje ny gudstjänsttext kommer att slå igenom i hela kyrkan. Det handlar istället om att hedra den gamla traditionen med teologer inom kyrkan som bidrar till den liturgiska traditionen med hjälp av sin samtids språk och symboler. Möjligheten att skapa nya gudstjänster, som kommer att underkastas kritik och revision, kan berika kyrkans gudstjänstkultur och utmana föreställningen att gudstjänsterna måste hålla fast vid sina befintliga medeltida former. Liturgisk kreativitet skulle också vara en naturlig fortsättning på Schmemmanns förnyelse, genom att gå från att återuppliva avsomnade gudstjänstformer och publicera texter till att skapa nya former.

⁷⁸ Typikon är en bok med föreskrifter för hur gudstjänster ska firas enligt den bysantinska riten. Den anger ordinarium och proprium för hela kyrkoåret.

Typikon uppstod ur klosterreglerna och olika kloster hade olika Typika. Larin 2009 menar att Typikon är ett mönster som kan anpassas för församlingsgudstjänsten snarare än en absolut norm som måste efterlevas.

2. Återuppliva och förnya Schmemanns liturgiska ecklesiologi

Trots ortodoxins misstänksamhet mot globalisering använder kyrkan tekniska framsteg som möjliggör för människor att kommunicera med varandra. Ortodoxins sätt att närma sig den ökade kommunikationen mellan de olika ortodoxa kyrkorna är något motsägelsefullt. Å ena sidan utmanas dialogen mellan kyrkorna av olika konflikter. Å andra sidan förespråkar somliga ett ökat gemensamt agerande och konciliaritet på global nivå, vilket vi kunde se i Kretakonciliet år 2016 trots dess brister.

Erkännandet av en världsvid kyrka reser invändningar mot hur Schmemann likställde den lokala eukaristiska församlingen med kyrkan i dess fullhet. Det är inom ramen för församlingen som en cell i kyrkans organisation som lekfolket upplever sin liturgiska koncelebration, enligt Schmemanns modell. Men koncelebrationen går inte att skilja från lekfolkets aktiva deltagande i kyrkan i stort, och båda dessa stödjer liturgisk förnyelse. Ett återupplivande av lekfolkets värdighet kan dessutom leda till en ny diskussion om vigningsämbetenas betydelse och uppgifter i kyrkan, så att kyrkan skyddas från att sjunka allt djupare ner i en presbyterianism som döljs bakom ett framhävande av monoepiskopatet.⁷⁹

Denna aspekt av liturgisk förnyelse betonar liturgins dialogiska natur och dess beroende av hela gudsfolket, istället för att vara en gudstjänst som framförs av den lokale församlingsprästen. En förnyelse av Schmemanns ecklesiologi som uppvärderar lekfolket – kanske den viktigaste delen av hans liturgiska arv – skulle leda till samtal om gudstjänstformer som tydligt framställer en eukaristi i vilken lekfolket är koncelebrant. Denna förnyelse kunde också bidra till ett välbehövligt återupplivande av diakonatet, ett vigningsämbete som idag primärt sysslar med kyrkosång trots behovet av diakoni i kyrkans samtid.

Arvet från Schmemann var eukaristiskt och ecklesiologiskt, trots hans konservatism. Uppkomsten av motstridiga ecklesiologier och identiteter inom kyrkan utmanar den ledande ställning hans arv har

⁷⁹ Jag avser här en kyrka där man nästan uteslutande fokuserar på prästerskapet.

haft. Det är uppenbart att Schmemanns storslagna arbete är ofullbordat, och jag har här presenterat en agenda för att återuppta det.

Artikeln är översatt från engelska av David Heith-Stade.

Summary

Nicholas Denysenko, Ph.D.

Professor of Theology, Valparaiso University, USA

E-mail: nicholas.denysenko@valpo.edu

Renewing the Liturgical Theology of Alexander Schmemmann

Alexander Schmemmann (1921–1983) was an influential theologian and a priest in the Orthodox Church in America (OCA). His most important contribution to liturgical life in the Orthodox Church is considered to be the eucharistic revival that he fostered with his teaching and numerous writings. This article evaluates his legacy in light of today's liturgical life in the OCA.

Three main changes in Orthodox liturgical practice in North America can be associated with the influence of Schmemmann: frequent communion, less rigid requirements of preparation before communion, and the recitation of all liturgical prayers aloud, especially the eucharistic prayer. In all of this, Schmemmann's concern was to recover the priestly status of the Christian people and facilitate their truly informed and communal participation in the liturgy.

The revival Schmemmann initiated had specific effects: the introduction of a general confession in Saturday vespers, as a preparation for Sunday communion; the use of deacons to help distribute communion; the production of high-quality English translations of liturgical texts; encouraging the congregation to join in the liturgical responses of the choir; and a reordering of liturgical space to reduce the distance between the lay people and the clergy.

Schmemmann was not alone in this effort. He was influenced by

predecessors such as Kyprian Kern and Nicholas Afanasiev. At St. Vladimir's Orthodox Seminary he was assisted by musicians, artists and architects who shared his ideas and helped him shape the liturgy in which seminarians received their liturgical formation.

Schmemmann created no new liturgical texts or rituals, with the exception of a vigil service for the Lord's Day (which is little used). In this he was strictly conservative. It has been rightly said that his aim was to convert the people to the liturgy, not adapt the liturgy to the people.

A pertinent criticism of Schmemmann is that he had little to say about how the liturgy could and should influence the daily life of Christians in society. His eschatological emphasis created a divide between this world and the Kingdom that is to come, limiting the influence of the Kingdom to liturgical experience.

Schmemmann's influence on actual liturgical life and practice in the Orthodox churches was never very great. Even in the OCA it is now possible to discern a weakening of his influence and a return to more traditional attitudes and practices, including a Byzantinization of architecture, art and music. This traditionalistic trend in turn encourages division along ethnic lines. Here it is an urgent task to encourage a primarily ecclesial identity among Orthodox, such as Schmemmann's ideas about liturgical renewal were designed to foster.

An updated agenda for liturgical renewal that is faithful to the core values of Schmemmann's liturgical theology should include (1) an openness for liturgical creativity, so that ancient texts and rites do not themselves become an object of worship, and (2) a revival of a liturgical ecclesiology that emphasizes the dialogical nature of the liturgy and the priestly character of the whole people of God. The goal of the liturgy is for clergy and people together to become a communion in the Holy Spirit.

Källor och litteratur

- Afanasiev, Nicholas, 2003, *Trapeza Gospodnia*. Kiev.
- Afanasiev, Nicholas, 2007, *The Church of the Holy Spirit*. Notre Dame, IN.
- Alexopoulos, Stefanos, 2009, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components* (Liturgia Condenda, 21). Leuven.
- Aune, Michael B., 2007, "Liturgy and Theology: Rethinking the Relationship. Part I: Setting the Stage". *Worship* 81:1, s. 46–68.
- Book of Prayers*, 1988, publ. by Monks of New Skete. Cambridge, NY.
- Botte, Bernard & Alexander Schmemmann, 1990, "The Role of Liturgical Theology: A Debate". Thomas Fisch (red.), *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Crestwood, NY, s. 21–29.
- Bresciani, David, 2012, "La reception de la théologie liturgique du père Alexandre Schmemmann dans l'Église catholique romaine". André Lossky et al. (red.), *La joie du Royaume. Actes du colloque international "L'héritage du père Alexandre Schmemmann"*, Paris, 11–14 décembre 2008. Paris: YMCA-Press, s. 196–202.
- Courey, Michael, 2017, "Sources of Inspiration for the Contemporary Iconographer". Nicholas Denysenko (red.), *Icons and the Liturgy, East and West*. South Bend, IN, s. 154–163.
- Denysenko, Nicholas, 2007, "The Revision of the Vigil Service". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 51, s. 221–251.
- Denysenko, Nicholas, 2015, *Liturgical Reform after Vatican II: The Impact on Eastern Orthodoxy*. Minneapolis, MN.
- Denysenko, Nicholas, 2017, *Theology and Form: Contemporary Orthodox Architecture in America*. South Bend, IN.
- Denysenko, Nicholas, 2018, "Ressourcement or Aggiornamento? An Assessment of Modern Liturgical Reforms". *International Journal of Systematic Theology* 20:2, s. 186–208.
- Destivelle, Hyacinthe, 2015, *The Moscow Council (1917–1918). The Creation of the Conciliar Institutions of the Russian Orthodox Church*. South Bend, IN.
- Det kristna livets källor* 1987. [Andra Vatikankonciliet, *Dei verbum* och *Sacrosanctum concilium*.] 3:e uppl. Uppsala: Katolska bokförlaget.
- Fagerberg, David, 2006, *Theologia Prima: What is Liturgical Theology?* Chicago, IL.
- Fagerberg, David, 2009, "The Cost of Understanding Schmemmann in the West". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 53:2–3, s. 179–207.
- Fagerberg, David, 2018, *Liturgy Outside Liturgy: The Liturgical Theology of Fr. Alexander Schmemmann*. Hong Kong.
- Larin, Vassa, 2009, "Feasting and Fasting according to the Byzantine Typikon". *Worship* 83, s. 133–148.
- Lingas, Alexander, 2004, "Tradition and Renewal in Contemporary Greek Orthodox Psalmody". Harold Attridge (red.), *Psalms in Community: Jewish and Christian Liturgical, Artistic, and Textual Traditions*. Atlanta, GA, s. 341–356.

- Meyendorff, John, 1990, "Postscript: A Life Worth Living". Thomas Fisch (red.), *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Crestwood, NY, s. 145–154.
- Meyendorff, Paul, 1996, "The Liturgical Path of Orthodoxy in America". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 40:1–2, s. 44–49.
- Mills, William, 2012, *Church, World, and Kingdom. The Eucharistic Foundation of Alexander Schmemmann's Pastoral Theology*. Chicago, IL.
- Morosan, Vladimir, 1986, *Choral Performance in Pre-Revolutionary Russia*. Madison, CT.
- Morrill, Bruce, 2017, "The Liturgical is Political: A Narrative-Theological Assessment of Alexander Schmemmann's Work". *Questions liturgiques* 98, s. 41–59.
- Plekon, Michael, 2002, *Living Icons: Persons of Faith in the Eastern Church*. South Bend, IN.
- Pott, Thomas, 2010, *Byzantine Liturgical Reform: A Study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition*. Crestwood, NY.
- Schmemmann, Alexander, odat., "Transformation of the Parish". Opublicerad föreläsning.
- Schmemmann, Alexander, 1964, "Problems of Orthodoxy in America: The Liturgical Problem". *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 8:4, s. 166–185.
- Schmemmann, Alexander, 1972, "Confession and Communion: Report to the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America". Tillgänglig: <http://www.schmemmann.org/byhim/confessionandcommunion.html> [2018-09-24].
- Schmemmann, Alexander, 1973, "Notes and Comments: On the Question of Liturgical Practices, A Letter to my Bishop". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17:3, s. 239–243.
- Schmemmann, Alexander, 1974, *Great Lent: Journey to Pascha*. Crestwood.
- Schmemmann, Alexander, 1975, "Introduction". *Forgiveness. Sunday Vespers*. New York, NY, s. 1–4.
- Schmemmann, Alexander, 1979, *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*. Crestwood, NY.
- Schmemmann, Alexander, 1984, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. Crestwood, NY. [Svensk översättning: *Eukaristin: kärlekens sacrament*. Skellefteå: Artos, 1997.]
- Schmemmann, Alexander, 1986, "Introduction". *Great and Holy Saturday. Vespers and the Divine Liturgy of St. Basil the Great*. Latham, NY, s. 3–7.
- Schmemmann, Alexander, 2000, *The Journals of Father Alexander Schmemmann: 1973–1983*. Crestwood, NY.
- Taft, Robert, 2009, "The Liturgical Enterprise Twenty-five Years after Alexander Schmemmann". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 53:2–3, s. 139–177.
- Uspensky, Nicholas, 1985, *Evening Worship in the Orthodox Church*. Crestwood, NY.

