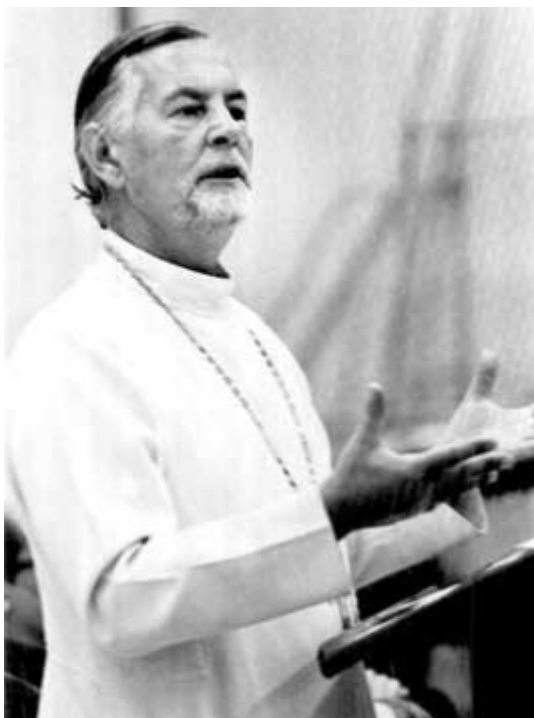




**GÖTEBORGS UNIVERSITET**  
**LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION**

RKT245 Teologi, examensarbete för masterexamen, 15 hp



**Fr. Alexander Schmemmann**  
och Kyrkan som *mysterion*

**Fr. Alexander Schmemmann**  
and the Church as *mysterion*

Författare: Mikael Fälthammar  
Handledare: Bo Claesson  
Ämne: Tros- och livsåskådningsvetenskap  
Termin: vt. -10

## **Abstract:**

What is the Church? This question has been asked in many times and places. In Sweden, it seems as if there's a general identity crisis among the churches. It seems like many churches don't know why they exist, or at least they have a very vague understanding of the full meaning of the Church.

Some 50 years ago, we had a new encounter in Sweden. Immigrants from Orthodox countries came to live here, and they brought their church and tradition with them. We didn't know much about that, since our history classes teach only the bare minimum of the history of eastern Europe from the time of the great schism to the bolshevik revolution. This old church is the Orthodox Church, and its tradition and heritage goes way back, it is much older than that of the churches in Sweden. In fact, they count the Apostles as the founders of their church. Perhaps they can teach us something about the nature of the Church and why we should have it? The meeting of the two different traditions, the latin west and the greek east, did in fact give good fruit, not the least through Russian intellectuals, philosophers and theologians who fled from Russia in the beginning of the 20<sup>th</sup> century. They had an influence on the theological schools in the west, particularly that of the roman catholic *ressourcement*-movement, represented by e.g. Henri de Lubac and Jean Daniélou among others.

One of the best representatives of this Russian intelligentsia was Fr. Alexander Schmemmann, a Russian theologian and priest who lived both in Paris and New York. He was active in the meeting of east and west, and he worked hard on figuring out how one could apply eastern religion in a very different philosophical and cultural context – the west. What he has to say about the Church is very interesting, and I think it may give some directions for the churches today.

This essay tries to answer the question of how the Orthodox, primarily Fr. Alexander Schmemmann, manages the meeting with the western culture. But it also tries to see how the Church is a sacrament in the writings and teachings of Schmemmann. This is done by looking at his understanding of the symbol, the divine liturgy, and the sacraments.

## **Innehåll:**

<u>Abstract</u>	<u>2</u>
1. <u>Inledning</u>	<u>5</u>
<u>1.1. Syfte</u>	<u>6</u>
<u>1.2. Frågeställning</u>	<u>6</u>
<u>1.3. Metod</u>	<u>7</u>
<u>1.4. Struktur</u>	<u>8</u>
<u>1.5. Material</u>	<u>9</u>
2. <u>Några begrepp</u>	<u>10</u>
<u>2:1 Ortodox teologi</u>	<u>10</u>
<u>2:2 ”Västlig” teologi</u>	<u>14</u>
<u>2.2.1. Ressourcement-rörelsen</u>	<u>16</u>
3. <u>Den ryska exilen</u>	<u>20</u>
<u>3.1. Den ortodoxa traditionens möte med västvärlden</u>	<u>21</u>
<u>3.1.1. Institut Théologie Orthodoxe Saint-Serge</u>	<u>22</u>
4. <u>Alexander Schmemann</u>	<u>24</u>
<u>4.1. Historia</u>	<u>24</u>
<u>4.2. Schmemanns teologiska utgångspunkt</u>	<u>26</u>
<u>4.3. Schmemanns möte med väst</u>	<u>28</u>
5. <u>Kyrkan som sakrament hos Schmemann</u>	<u>30</u>
<u>5.1. Betydelsen av symbolen hos Schmemann</u>	<u>30</u>
<u>5.2. Liturgin hos Schmemann</u>	<u>32</u>
<u>5.3. Sakrament hos Schmemann</u>	<u>38</u>
<u>5.4. Kyrkan som sakrament hos Schmemann</u>	<u>40</u>
6. <u>Slutdiskussion</u>	<u>43</u>

7. <u>Slutsats</u>	48
8. <u>Sammanfattning</u>	52
9. <u>Litteratur</u>	54
10. <u>Bilder</u>	57

## 1. Inledning:

Vad är Kyrkan egentligen? Frågan har behandlats under många år och i många forum. I Sverige verkar det råda en allmän identitetskris i både Svenska Kyrkan och frikyrkorna. Hos den förstnämnda verkar det som att kyrkan ska vara det som medlemmarna vill att den ska vara, en demokratisk institution som fokuserar på diakonal verksamhet samt sorgbearbetning vid livets svåra stunder. Inget dåligt med det, men är det verkligen fullheten av hennes uppgift? För den sistnämnda har de gamla tvistefrågorna som blev respektive samfunds födelse för längesedan skjutits ut i periferin - vem diskuterar t.ex. objektiv vs. subjektiv försoningslära idag? När deras gamla käpphästar fallit i glömska har man glömt av varför man finns till över huvud taget. Nya tankar behöver komma utifrån för att hjälpa kyrkorna i Sverige och i andra västländer att åter finna deras orsak och syfte.

De senaste 50 åren har vi i västvärlden fått möta en för oss ny värld som egentligen är mycket äldre än vad samtliga kyrkor i väst kan göra anspråk på, och som på många sätt varit sluten och okänd för oss: den ortodoxa kristna världen. Anledningen till att den varit sluten och okänd för oss har att göra med flera olika faktorer. Inte minst har det att göra med historiska omständigheter så som Islams erövringar, det Ottomanska rikets, och senare Turkiets, dominans av traditionellt ortodoxa geografiska områden, och nu senast den kommunistiska Sovjet-regimens ateistiska förföljelser av de ortodoxa i Östeuropa. Andra faktorer som påverkat okunskapen om den ortodoxa tron är också de olika filosofiska och kulturella preferenser som man hållit sig med i öst respektive väst. Samtidigt som dessa faktorer gjort att vi vetat lite om den ortodoxa tron och kulturen, så har de i förlängningen också bidragit till ett möte, mer eller mindre påtvingat. Omständigheterna i de traditionellt ortodoxa geografiska områdena har gjort att Europa och västvärlden fått ta emot flyktingar från dessa områden, flyktingar som kunnat visa oss på ett annat sätt att tänka, och som inte minst påmint oss om vårt gemensamma ursprung och arv. En av dessa är protopresbyter<sup>1</sup> Alexander Schmemmann (1921-1983), om vilken detta arbete skall handla.

I och med arkeologiska fynd under 1900-talet revolutionerades den patristiska och exegetiska forskningen. Inte minst textfynden vid Nag-Hammadi 1945 kom att påverka den för den västliga kristenheten så viktiga *ressourcement*-rörelsen (eller *la nouvelle théologie*), som hämtar sin inspiration från den gamla kyrkans teologi, liturgi och tradition. De i sin tur kom att påverka andra vaticankonciliet mycket. Företrädare för den rörelsen var bl.a. den franske jesuiten och teologen Henri de Lubac<sup>2</sup>, som skrev mycket om Kyrkan som sakrament<sup>3</sup> ungefär samtidigt som

1 *Protopresbyter*: Den högsta rang en gift präst kan nå i den ortodoxa kyrkan.

2 Tillsammans med bl.a. Jean Daniélou och Hans Urs von Balthasar.

3 Grekiskans *mysterion* och latinets *sacramentum* har samma innebörd.

ryska exilteologer kom till Tyskland, och senare Frankrike. *Ressourcement*-rörelsen banade vägen för en bättre förståelse av den ortodoxa traditionen som skulle göra sig påmind ånyo i Europa under 1900-talets senare hälft.

Denna uppsats vill bidra med ett inlägg i frågan om vad Kyrkan är, och den utgår från en teolog som står i urkyrkans obrutna led. Den teologiska tradition Fr. Schmemmann står i är mycket trogen såväl apostlarna som de inflytelserika kyrkofäderna på 300- och 400-talen, och kan därmed komma med värdefulla synpunkter från de som varit kyrka i snart 2000 år.

## 1.1. Syfte

Syftet med uppsatsen är att visa på hur Fr. Alexander Schmemmann bedriver teologi i väst, där han som ortodox möter västlig teologi, filosofi och kultur. Det faktum att de flesta traditionellt ortodoxa länderna inte upplevt en rennäsans eller upplysning i samma bemärkelse som västeuropa har, gör att detta möte blir intressant. Alexander Schmemmann, med flera, uppvisar i sin person en mycket intressant syntes av vad man skulle kunna kalla ”den gamla ortodoxa världen” och element hämtade från post-upplysningen. Man har kanske, i ortodoxa kulturer, kunnat hämta det goda och bortse från det sämre av upplysning och modernism. Eftersom upplysningens och modernismens ideal ofta lett till nihilism och ateism i väst skulle somliga element från denna ”gamla världen” kunna komma till nytta här, och just detta har Schmemmann visat genom hela sitt livsverk.

Uppsatsen vill också visa på Schmemmanns uppfattning om Kyrkan som *mysterion*, Kristi kenotiska utgivande för världen. Givet den unika förening av gamla kristna ideal, ärvda från den ortodoxa kulturen, och den mer upplysningspräglade ryska intelligentian tror jag att Schmemmann har något att förmedla till såväl kyrkorna och människorna i västeuropa. Inom den romerska katolska kyrkan har man, under 1900-talet, funderat mycket på just denna fråga och inte minst den franske teologen och jesuiten Henri De Lubac har skrivit mycket om ämnet. Uppsatsen syftar också till att se hur Schmemmann placerar sig själv i det samtalet och svarar på de frågor man ställt tidigare under 1900-talet angående Kyrkan som *mysterion*.

## 1.2. Frågeställning

Frågor som är relevanta för syftet är bl.a. de följande: Hur kom dessa båda, *ressourcement*-rörelsen och den ryska exilintelligentian att påverka varandra? Var står Schmemmann i dessa relationer? Hur är han påverkad av *ressourcement*-rörelsen? Eller är han inte påverkad alls? Skriver han bara utifrån

sin självklara tradition? Andra frågor jag söker svar på i denna uppsats är hur Kyrkan är ett *mysterion* för världen, samt hur detta åskådliggörs i den Gudomliga Liturgin och kanske främst i firandet av den heliga Eukaristin? Hur ser det ut i Schmemanns teologi?

### 1.3. Metod

Då jag ibland kan uppleva att inte ens teologiskt skolade människor vet speciellt mycket om den ortodoxa kyrkan och tron har jag försökt anpassa uppsatsens upplägg och mitt arbetssätt så att arbetet skall vara tillgängligt även för den som inte vet särskilt mycket. Givetvis krävs en viss förförståelse för teologi, och om jag lyckats förmedla min text på ett förståeligt sätt lämnar jag till läsaren att avgöra.

Någon har sagt att romersk katolicism och den protestantiska kyrkan ställer samma frågor men ger olika svar. Den ortodoxa kyrkan ställer helt andra frågor och utgår från mycket skilda premisser när den bedriver teologi. En svårighet som jag erfarit under uppsatsarbetet har varit att foga mig i en västlig akademisk tradition vad gäller teologisk forskning, när den stora merparten av de författare jag läst skriver på helt andra premisser. Låt mig förklara tydligare: Systematisk teologi har sitt ursprung i västeuropa, med rötter i medeltidens skolastiska teologi där man analyserade teologins enskilda områden var för sig. I öst däremot har det aldrig funnits någon skolastik – man har bevarat det som Lossky kallar för en ”mystisk teologi”, där bön och tanke intimt hänger samman precis som hos kyrkofäderna. Det gör att det inte finns en lika tydlig struktur i de teologiska verken som det gör i västlig litteratur. Jag har tyckt att det varit problematiskt att ge rättvisa åt den östliga teologin inom ramarna av ett västligt teologiskt arbetssätt. Det kan dock noteras att det finns viktiga arbeten som från t.ex. grekiskt ortodoxt perspektiv presenterar vad som måste ses som ett systematiskt teologiskt perspektiv på ortodox teologi. Ett sådant är B.N Tatakis, *Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition*.<sup>4</sup>

För att trovärdigt läsa, tolka och förstå en text måste man, enligt Jeanrond, först och främst se hur man själv förstår, eller *förmår* förstå, en text, och vilka faktorer som påverkar denna förståelse.<sup>5</sup> Som läsare av en text vill man inte tvinga på sina egna åsikter på den, utan i största möjliga mån vill man låta den tala för sig själv. Läsaren är, med sin förförståelse, i dialog med texten och att möjligheten att förstå textens poänger är beroende av förförståelsen. Redan innan jag togs upp i den ortodoxa kyrkan hade jag inriktat mig på studiet av densamma, samt studiet av dess tradition i form av kyrkofäderna, språkbruk i den grekiska teologiska utvecklingen samt en

4 Tatakis, B.N.: *Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine tradition*, Orthodox Research institute, New Hampshire, 2007.

5 Jeanrond, W.: *Theological Hermeneutics – development and significance*, SCM Press LTD., London 1994, s. 2.

fördjupning i den ortodoxa spiritualiteten och fromheten. Min förhoppning är att allt detta ska bidra till en rättvis läsning av Schmemann. Vad jag kan se som ett problem med denna ”studiehistorik” skulle kunna vara en tendens att hemfalla åt ett ortodox tolkningsföreträde där möjlighet till det finns. Min uppväxt i väst och min erfarenhet av den ortodoxa världen ger dock en möjlighet att förstå och förklara saker utifrån båda sidorna.

Uppsatsen innehåller många delar vars syfte kan skilja sig från andra delar. Somligt är enbart deskriptivt, syftande till att öka förståelsen av det aktuella ämnet. Annat är mer analyserande och jämförande, vilket främst gäller avsnitten som behandlar Schmemanns möte med västvärlden. Slutligen finns också tolkande och analyserande delar mot slutet där jag försöker göra en skiss över Schmemanns syn på Kyrkan som *mysterion*.

## 1.4. Struktur

Min erfarenhet som ortodox säger mig att folk i väst i allmänhet vet väldigt lite, om ens någonting, om den ortodoxa kyrkan och om ortodox tro. Ibland lämnar kunskapen mycket att önska även hos de som läst teologi, eftersom det de då läst om ortodox tro i de flesta fall är skrivet ur västlig synvinkel där författarna analyserat ortodoxin utifrån sina uppfattningar samt med västliga akademiska redskap. Kanske saknas den hermeneutiska reflektionen i det som skrivs - ett problem jag nämnt ovan, under ”Metod”. Därför inleder jag uppsatsen med att redogöra, mycket kortfattat, för några centrala skillnader mellan öst och väst inom teologin. Med hjälp av detta hoppas jag att läsaren bättre ska kunna tillgodogöra sig de resonemangen som följer. I denna avdelning ryms även en längre redovisning av *ressourcement*-rörelsen, då den är det i väst som mest och tydligast påminner om den ortodoxa traditionen, och som dessutom föds ungefär samtidigt som exilryssarna kommer till västeuropa.

Därefter följer en redovisning av exilryssarnas öde, hur de tvingas fly, var de hamnar och hur de hanterar den nya situationen. Detta ger också en bild över hur ortodoxa kristna hanterar sin situation i det som i den ortodoxa världen kallas ”diasporan.” Det är också i denna situation som Alexander Schmemann växer upp – i spänningen mellan den nya världen och det gamla hemlandet. Innan jag helt hänger mig åt Schmemann skriver jag något om den viktigaste utposten den ortodoxa kyrkan hade i västeuropa på 1900-talet: Det teologiska institutet St. Serge i Paris. Det var på denna skola som Schmemann, med flera, fick sin utbildning.

Med detta avklarat, det som både är ett syfte och en metod, fokuseras uppsatsen på den andra frågeställningen. Inledningsvis ger jag en kort skiss över Schmemann liv och verk. Därefter följer en gradvis strukturering för att fullt förstå hur Schmemann resonerar. Först förklaras



symbolens och symbolikens innebörd, för att bättre kunna ge en riktig förståelse av den gudomliga liturgin.<sup>6</sup> När läsaren fått liturgin förklarad kan vi blicka mot liturgins höjdpunkt och slutmål, sakramentens sakrament: eukaristin. I ljuset av eukaristin redogör jag också för Schmemanns tankar kring sakrament. Efter det försöker jag ge en bild över hur världen, men framförallt kyrkan är ett sakrament hos honom. Avslutningsvis följer i vanlig ordning slutsats och sammanfattning.

## 1.5. Material

Det material jag använt mig av till föreliggande uppsats har varit av ganska olika natur. Först och främst har jag läst in mig på en stor del av Fr. Alexander Schmemanns verk (*Av vatten och Ande, Eukaristin – Kärlekens sakrament, För världens liv, Great Lent – Journey to Pascha, Introduction to Liturgical Theology, The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973-1983, "Theology and Eucharist"*), samt en del sekundär litteratur som fokuserat på honom. En del av materialet har tangerat Schmemanns områden på ett eller annat sätt (t.ex. Bexell, Milbank och Kälvemark). Somligt material har flera år på nacken, ibland mer än 1800 år gammalt, som fallet med en del av kyrkofädernas skrifter. För att ge rättvisa åt den ortodoxa traditionen behöver läsaren förstå att ett materials höga ålder inte behöver innebära att det inte är tillförlitligt – tvärtom är den sanning det eventuellt förmedlar, och nu talar jag som ortodox troende, evig, dvs. sanningen består, men sättet man uttrycker det på må skifta genom tiderna. För en modern ortodox teolog är det inga problem att använda sig av urgamla källor, något som Schmemann, Lossky, Meyendorff och andra gör flitigt.

Olikheterna i materialet och varför jag valt att använda mig av så skilda källor kan bäst beskrivas genom mötet mellan öst och väst, ett av uppsatsens huvudämnen. Givet de problem jag beskrivit under rubriken "Metod" har jag ansett det relevant att låta både Irenaeus och Milbank komma till tals. På så vis hoppas jag ge en någorlunda rättvis bild av ortodoxins möte med västvärlden i allmänhet, och Alexander Schmemanns teologiska verk i denna kontext i synnerhet.

Anledningen till att jag har med en hel del liturgiskt material är för att Schmemann av många kallas för en liturgisk teolog. Således finner jag det rimligt att även låta liturgin komma till tals för att bättre belysa de ämnen som behandlas i uppsatsens olika delar.

---

6 Den Gudomliga Liturgin - namnet på den vanligaste eukaristiska gudstjänsten i ortodoxa kyrkan.

## 2. Några begrepp

För att bättre förstå Schmemmanns teologi och hans möte med västvärlden måste vi först behandla några ämnen som är bra att känna till.

### 2.1. Ortodox teologi

Tanken är här inte att försöka ge en övergripande bild av Ortodox teologi i sin helhet, utan snarare att skissa några karaktäristiska drag. Meningen är att läsaren bättre ska kunna förstå den ortodoxa teologins möte med västvärlden, vilka problem man stötte, och stöter på, samt hur man gjort för att komma förbi dessa hinder.

Fram till runt år tusen e.kr. var kyrkan en, men år 1054 lade en av påven Leos legater, Humbert, en bannbulla på altaret i Hagia Sofia i Konstantinopel.<sup>7</sup> Schismen mellan det latinska väst och det grekiska öst var ett faktum. De främsta orsakerna till schismen var frågan om *filioque* samt påvens anspråk på överhöghet. Men redan tidigare hade olika faktorer gjort att man förlorat mycket av kontakten mellan öst och väst. Bland dem var inte minst Roms fall år 410,<sup>8</sup> samt Islams erövringar av det forna Byzantinska riket.

Ortodox teologi hämtar sin auktoritet från en rad olika källor. Biskop Kallistos Ware nämner dem i ordning, högst auktoritet först:<sup>9</sup>

1. Bibeln
2. De sju ekumeniska koncilierna: Trosbekännelsen
3. Senare koncilier och texter (som t.ex. hl. Fotios encyklika år 867, patriarken Jeremias svar till Lutheranerna år 1573-81 m.fl.)
4. Fäderna
5. Liturgin
6. Kanonisk lag
7. Ikoner

Dessa sju utgör enligt Ware teologins referenspunkter. De första teologerna<sup>10</sup> återfinns i bibeln. Det är apostlarna och evangelisterna som reflekterar kring Kristus. De främsta här är kanske

<sup>7</sup> Ware, K: *Den Ortodoxa Kyrkan*, Artos, Skellefteå 2003, s. 63-64.

<sup>8</sup> Walker, W: *A History of the Christian Church*, Charles Scribner's Sons, New York 1970, s. 121.

<sup>9</sup> Ware, 2003, a.a. s. 203-211.

<sup>10</sup> I den ortodoxa traditionen finns det dock bara tre personer som fått epitetet ”teologen”. Dessa är Johannes evangelisten, Gregorios av Nazianzos (329-390) samt Symeon den nye teologen (949-1022). Självklart finns det andra som bedrivit teologi, men dessa tre är högt uppskattade som teologer utöver det vanliga.

Johannes evangelisten och Paulus, men även Petrus tillmäts ära för sina (genuina?) brev. De bibliska teologerna ger sina efterkommande anvisningar för hur de ska tolka bibeln och hur de ska bedriva god teologi. Exempler består ofta i deras egen vandel. T.ex. ger Paulus modeller för tolkning av bibeltexterna i 1 Kor 10:4, 11: ”*de drack ur en andlig klippa som följde dem, och den klippan var Kristus... Allt det som hände dem är exempel* (τυπικῶς).” och i Galaterbrevet 4:24 (om de två förbunden): ”*Häri ligger en djupare innebörd: de två kvinnorna är två förbund.*” I det sista stället använder Paulus sig av ordet allegori (ἀλληγορούμενα), något som fäderna kom att ta upp och använda både i öst och väst.<sup>11</sup> Wilken citerar vad Origenes (ca. 185-ca. 254), den tidiga kyrkans största exeget, säger i en av sina predikningar:

”Take note,” he writes, ”how much Paul's teaching differs from the plain meaning.... What the Jews thought was a crossing of the sea, Paul calls baptism; what they supposed was a cloud, Paul says is the Holy Spirit.” And what Exodus calls a ”rock,” Paul says was ”Christ.” Christian interpreters, says Origen, ”should apply this rule in a similar way to other passages.”<sup>12</sup>

De flesta följde Origenes råd, och fram till sen medeltid var det allegorisk skrifttolkning som gällde i öst såväl som i väst. Detta bidrog bl.a. till de beslut som fattades på de ekumeniska koncilierna rörande teologi, kristologi och ecklesiologi. Fäderna, som ses som apostlarnas rättmätiga efterträdare i både befattning och läroämbete,<sup>13</sup> samlades och adresserade olika aktuella frågor. I Nicea 325 gällde frågan huruvida Kristus var sann Gud. Arios (ca. 256-336), en präst från Alexandria, menade att Sonen var skapad. Konciliet fördömde honom och hans åsikt med stor hjälp av Athanasios (293-373) som förde en hård kamp för att Sonen var ”av samma väsen (ὁμοούσιος)”<sup>14</sup> som Fadern, en fras som vi idag återfinner i den Niceo-Konstantinopolitanska trosbekännelsen. En kritik som framfördes mot just den frasen var att den inte var biblisk, den fanns inte i bibeln.<sup>15</sup> Mot detta argumenterade förespråkarna av ὁμοούσιος att det visst fanns i bibeln, men inte i den bokstavligen läsningen. Man var tvungen att läsa texterna på ett djupare plan – typologiskt och allegoriskt – för att se Sonens storhet i bibeln.

De ekumeniska koncilierna spelar en mycket stor roll. Inom för-reformatorisk teologi ser man bibeln och traditionen som en helhet. Kyrkan, dvs. Kristi kropp på jorden, är det centrala för

---

11 Wilken, R.L.: ”Interpreting the Old Testament” *The Church's Bible: Isaiah Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2007, s. xiv.

12 A.a.

13 Bulgakov, S.: *The Orthodox Church*, SVS Press, New York 1988, s. 38.

14 Gebremedhin, E.: *Arvet från Kyrkofäderna*, Artos, Skellefteå 1993, s. 167.

15 A.a. s. 168.

förståelsen av båda två.<sup>16</sup> Det var kyrkan som fick ta emot de heliga skrifterna, och det var hon som kanoniserade dem när behovet uppkom. Traditionen var och är den Helige Andes liv i kyrkan, för att använda den Ortodoxe teologen Vladimir Losskys (1903-1958) ord.<sup>17</sup> Till skillnad från senare västlig praxis har den ortodoxa kyrkan alltid tillämpat konciliarism. Med apostlarnas möte i Jerusalem som förebild (Apg 15:6-29) har man samlats för att tillsammans, som ett uttryck för kyrkans fullhet, besvara de frågor som är aktuella. Kritik kan framföras mot huruvida dessa möten var enbart kyrkligt styrda då kejsar Konstantin t.ex. sammankallade det första konciliet i Nicea 325, och det finns självklart saker som inte är speciellt ”kristliga” i det som behandlades på dem. Poängen är här dock att visa på en ortodox skillnad från det kristna västlandet.

Bland de som var med på sådana här koncilier finns många av kyrkofäderna. I Wares lista innehar de fjärde plats på auktoritetslistan. Fäderna är de som tagit emot, bevarat och fört vidare den apostoliska tron. Nu kanske någon tror att det handlar om ett stumt vidareförande, men det är inte det det är frågan om. De ortodoxa uppfattar sin tradition som ”levande tradition.” Det innebär att fäderna inte bara har upprepat exakt vad de fått lära sig, utan också tillämpat det i sin tid efter det som Irenaeus av Lyon (130-200) kallar trosregeln.<sup>18</sup> Bland de mer utmärkande finner vi de tre Kappadokierna – Basileios av Caesarea (330-379), Gregorios av Nazianzos (329-390) och Gregorios av Nyssa (335-394), vidare Johannes Chrysostomos (345-407), Maximos Bekännaren (580-662) och Johannes av Damaskus (675-749) m.fl. Fäderna har en enormt stor auktoritet eftersom de visat för kyrkan vad som är heresi och vad som är ortodoxi. Detta har, som sagt, främst skett på de ekumeniska koncilierna, men även i predikningar, brev och bibelkommentarer.

Nästa auktoritet i ortodox teologi är hl. Johannes Chrysostomos Gudomliga Liturgi, och andra gudstjänster och dagliga böner. Detta kan tyckas främmande för västliga kristna, men i öst talar man om *lex orandi, lex credendi*, som vi ber, så tror vi. Schmemmann skriver att den östliga teologin varit i en ”västlig fångenskap,” och att man bedrivit teologi på västligt sätt – alltför skolastiskt influerat. Istället, menar han, skulle de ortodoxa teologerna gå tillbaka till kyrkofädernas sätt att bedriva teologi: utifrån liturgin och bönen. Tittar man på ortodoxa gudstjänstordningar och böner ser man att de är mycket välformulerade, lång och ofta ganska svåra att fullt förstå för den ovane. Detta beror just på den auktoritet som liturgin och bönerna har som teologisk grund och källa.

En sista sak som Ware nämner är Ikoner som teologisk auktoritet. Efter den ikonoklastiska striden som avslutades med ikonvännernas seger vid det sjunde och sista ekumeniska konciliet år

---

16 St. Hilarion Troitsky: ”Holy Scripture and the Church” *The Orthodox Word*, nr. 264-265 2009, St. Herman of Alaska Brotherhood, Platina 2009, s. 33-35.

17 Ware, 2003, a.a. s. 199.

18 Andrén, O.: ”Inledning” *Bevis för den Apostoliska Förkunnelsen*, Artos, Skellefteå 2007, s. 10.

787<sup>19</sup>, kom ikoner att användas flitigt i såväl personlig fromhet som officiell teologi. I konciliets beslut kan vi läsa följande:

[Vi beslutar] att alla de heliga och vördade bilderna skall sättas upp på samma sätt som bilden av det dyrbara och livgivande korset. Det gäller målade bilder, mosaiker och bilder av annat lämpligt material. De får sättas upp i Guds heliga kyrkor, anbringas på heliga kärl och kläder, väggar och tavlor på hus och vid vägkanter. Det må vara bilder av vår Herre och Gud och Frälsare Jesus Kristus och vår obefläckade Fru, den heliga gudaföderskan, av de vördade änglarna och av alla fromma och heliga människor.<sup>20</sup>

Ikoner har allt sedan dess skattats högt av de ortodoxa. Inte minst i Ryssland har de fått betyda mycket genom ikonmålaren Andrej Rublev (ca. 1360-1430), som lär ha målat den kända ikonen föreställande Abrahams gästfrihet (1 Mos 18:1-15). Paul Evdokimov har skrivit ett litet häfte utifrån denna ikon.<sup>21</sup> Ikonerna ses som teologi i bildform,<sup>22</sup> ett sätt genom vilket Gud uppenbarar sig.<sup>23</sup> På sätt och vis påminner de om ”de olärdas bibel” i kyrktaken i många av våra äldre kyrkor i Sverige, men ikonerna har en mycket avancerad teologisk filosofi bakom sig, och reglerna för hur man ”skriver” dem är hårda, något som vanliga kyrkmålningar saknar. Trots att påvens legater var närvarande vid det sjunde ekumeniska konciliet har ikonerna aldrig haft samma genomslags kraft i väst som i de har öst.<sup>24</sup>

Ytterligare en viktig teologisk skillnad skulle jag också vilja ta upp. Den berör soteriologin. Man talar ofta om att man i väst lägger stort fokus på Jesu död som offerdöd, och pratar gärna om den ”juridiska försoningsläran.” I öst är denna syn främmande och förmedlar inte Guds frälsningsekonomiska fullhet. Där talas istället mer om människans gudomliggörelse genom Kristi inkarnation, död och uppståndelse.<sup>25</sup> Neves talar om olika fokus, i väst på skulden synden ger och som måste betalas, i öst på den effekt synden har på människan vilket för henne bort från hennes sanna natur.<sup>26</sup> Spåren till den här skillnaden menar Neves går så långt tillbaka som till Origenes i öst och Tertullianus (155-220), och senare Augustinus (354-430) i väst.<sup>27</sup>

Moderna ortodoxa teologer går i princip alltid tillbaka till de ekumeniska koncilierna och

---

19 Detta firas första söndagen i stora fastan, ”Ortodoxins seger.”

20 Gebremedhin, 1993, a.a. s. 294.

21 Evdokimov, P.: *Ikonernas Ikon – Ärevördige Andrej Rublevs ikon Treenigheten*, Ortodoxa Tidningsbokhandeln, Stockholm 1991.

22 Schöldstein, C.: *Guld och Azur – En introduktion till ikonografien*, Artos, Skellefteå 2004, s. 11.

23 Ware, 2003, a.a. s. 210.

24 Gebremedhin, 1993, a.a. s. 297.

25 För läran om gudomliggörelsen, se: Russell, N.: *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, OUP, Oxford 2006.

26 Neve, J.L.: *A History of Christian Thought*, The Muhlenberg Press, Philadelphia 1946, s. 166.

27 A.a. s. 166-169.

fäderna när de ska bedriva teologi, vilket vi tydligt kommer se hos Alexander Schmemmann. För dem är kyrkan genom tiden normgivande. Återigen handlar det då inte om ett dött repeterande av vad fäderna sagt, utan om att befinna sig i traditionens ramar, men bedriva teologi för den tid man befinner sig i. Ett citat av den ortodoxa teologen Georges Florovsky, verksam på 1900-talet, får slutligen belysa den ortodoxa uppfattningen av traditionen:

Traditionen är den Helige Andes vittne; Andens oupphörliga uppenbarelse och förkunnande av goda nyheter ... För att ta emot och förstå traditionen måste vi leva i kyrkan; vi måste vara medvetna om Herrens nådebringande närvaro i den; vi måste känna den Helige Andes andedräkt i den ... Traditionen är inte bara en skyddande, bevarande princip; den är först och främst växandets och pånyttfödelsens princip .... Traditionen är Andens ständiga närvaro och inte bara minnet av ord.<sup>28</sup>

Fr. Alexander Schmemmanns applicerande av dessa ord blir som tydligast i hans poängterande av deltagandet i den Gudomliga Liturgin, centrerat i eukaristin, något vi kommer märka senare i uppsatsen.

## 2.2. ”Västlig” teologi

Med västlig teologi menar jag den teologi som karaktäriserats främst av Augustinus och som sedermera kom att präglas av den skolastiska teologin under medeltiden. Samma sak som gällde ortodox teologi gäller skissen av den västliga teologin – jag ämnar här inte ge en fullständig bild av den, men en kort introduktion.

Jag nämnde tidigare att Tertullianus och Augustinus kommit att prägla västlig teologi.<sup>29</sup> Hur påverkade de? Tertullianus studerade juridik och var verksam som jurist i Rom. Walker kallar honom den första framstående kyrkliga författaren som skrev på latin.<sup>30</sup> Han skrev som om han befann sig i en domstol, och till skillnad från Origenes och hans efterföljare, är han inte en spekulativ teolog. Hans främsta kristna influenser var apologeterna och Irenaeus av Lyon, som, trots det enorma erkännande han har i öst, inte är speciellt spekulativ själv<sup>31</sup>. Han var också den i väst som tydligt skrev om teologiska frågor som andra bara talat diffust om tidigare. Hos honom finner vi grunden till den latinska kristenhetens lära om arvssynden:

---

28 Ware 2003, a.a. 203.

29 Se längst upp på denna sida.

30 Walker, 1970, a.a. s. 64.

31 Gebremedhin, 1993, a.a. s. 139.

Tertullian had a deeper sense of sin than any Christian writer since Paul, and his teachings greatly aided the development of the Latin conceptions of sin and grace. Though not clearly worked out, and inconsistent with occasional expressions, Tertullian possessed a doctrine of original sin. "There is, then, besides the evil which supervenes on the soul from the intervention of the evil spirit, an antecedent, and in a certain sense natural evil, which arises from its corrupt origin." But "the power of the grace of God is more potent indeed than nature."<sup>32</sup>

Tertullianus influerade Cyprianos (ca. 200-258) starkt, och från Cyprianos kommer tanken på att Roms biskop skulle stå över de andra biskoparna och till och med utöva auktoritet över dem. Enligt Walker är detta en felaktig läsning av Cyprianos, som visserligen ser Rom som staden med högst värdighet, men tillmäter inte biskopen av Rom juridisk auktoritet över andra städer eller ser honom som mer än främst bland jämlikar.<sup>33</sup>

Augustinus är även han influerad av Tertullianus, men också en självständig tänkare, och av de flesta i väst betraktad som en bland de främsta teologerna, om inte den främsta. Han är känd som "den västliga teologins fader." I öst är han inte lika populär. Det har främst att göra med hans tendenser till en predestinationslära,<sup>34</sup> hans lära om arvssynden samt hans betoning på kyrkan som institution - något han troligtvis ärvt av både Tertullianus och Cyprianos. Dessa betoningar är inte lika starka i öst som i väst. Förvisso ser man kyrkan som institution i öst också, men inte på samma stats-influerade sätt som i väst. Man har t.ex. aldrig härbärgerat tanken på kyrkan som förvaltare av ett överskott av nåd vilket man gjorde i väst och som beredde vägen för avlatsbrev. Hos Augustinus är också den juridiska försoningsläran stark, men han är också en av de latinska författarna som betonar läran om Gudomliggörelsen mest.<sup>35</sup> Augustinus kom att bli extremt central i all västlig teologi som kom efter honom historiskt. Man förhöll sig helt enkelt till honom på olika sätt, något som ökade klyftan mellan öst och väst. Många av de grekiska teologerna lästes inte i väst och vice versa.<sup>36</sup> Någon verklig teologisk utmanare till Augustinus kom inte i väst förrän Thomas av Aquino (ca. 1225-1274). När man i öst fortfarande bevarade en patristisk tradition och använde samma termer som fäderna gjort, började man nu i väst bedriva teologi med nya termer och system. Man talar om detta som den skolastiska teologin i väst, och Anselm av Canterbury anses som denna skolas grundare.<sup>37</sup> Thomas använde sig av Aristoteles filosofiska system i sin teologi, och han ses

32 Walker, 1970, a.a. s. 65.

33 A.a. s. 67.

34 Läran om att Gud förutbestämt (pre-destinerat) vilka som ska räddas till det eviga livet. Se t.ex. Papavassiliou, V.: "Arvsynden: Ortodox Lära eller Heresi?" *Ortodox Tidning*, nr. 5 2010, Wolmar Holmström 2010, s. 15.

35 Russell, N.: *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, OUP, Oxford 2006, s. 329.

36 Gebremedhin, 1993, a.a. s. 312.

37 Ware, 2003, a.a. s. 67.

som en av de främsta företrädarna för den skolastiska teologin.<sup>38</sup> Schmemmann kritiserar den skolastiska teologin hårt för att man, enligt honom, skiljt mellan bön och teologi, och gjort teologin till en vetenskap bland andra.<sup>39</sup> Dock var Thomas av Aquino inte bara en ”vetenskaplig” teolog, utan också en munk i de gamla egyptiska asketernas tradition.<sup>40</sup> Fram till början av 1900-talet var det Thomas teologi man förhöll sig till, och den romerska katolska kyrkans teologi var starkt präglad av honom ända fram till uppkomsten av ressourcement-rörelsen.

### 2.2.1. Ressourcement-rörelsen

Efter den modernistiska eran som på många sätt påverkade den romerska katolska kyrkan började några franska teologer söka inspiration från andra håll än vad som var brukligt vid den tiden. Man ansåg att teologin nått så långt den kunde med hjälp av de verktyg man för tillfället använde. ”Hur ska vi svara på de frågor folk ställer nu?”, frågade man sig. Svaret fann man i återgången till den odelade kyrkans teologer. Man gick helt enkelt tillbaka till de gamla teologernas skrifter för att både se vad de sade om saker och ting, men också för att se hur de bedrev teologi.<sup>41</sup> Man ville komma bort från den rent akademiska teologin som för länge sedan förlorat kontakten med ”vanliga troende.” Wood skriver:

The ”new” orientation aimed at a reunification of theology, including a return to Scripture, a return to the Fathers, and a liturgical revival. Much of the emphasis upon the biblical renewal, according to Daniélou, concerned an interpretation of the Old Testament that restored its character as prophecy and figure. Such an interpretation of the Old Testament underscored its relation to the New Testament. The revival of patristic studies followed naturally in the wake of the biblical renewal since the work of the Fathers comprised a vast commentary on Scripture and incorporated just such a figurative interpretation of the Old Testament.

The liturgical renewal associated with this movement affirmed the mystery of a personal God and sought to use liturgy as a theological source.<sup>42</sup>

Man började alltså närma sig Gud som en person i en relation, inte ett filosofiskt eller vetenskapligt objekt att studera. Under den skolastiska eran hade mycket teologi gått ut på att förklara olika

38 Walker, 1970, a.a. s. 244.

39 T.ex. i Schmemmann, A.: ”Theology and Eucharist” *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. 5, No. 4, 1961, s. 10.

40 Walker, 1970, a.a. s. 245.

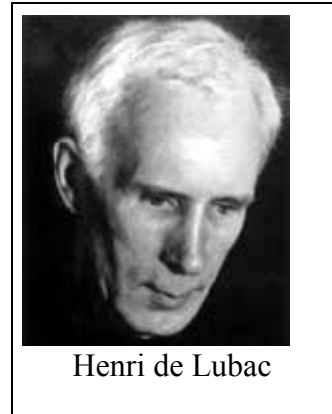
41 Wood, S.K: *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1998, s. 5.

42 A.a. s. 7.



områden inom teologin och i det kristna livet. Somliga skulle nog mena att man förlorat *relationen* till Gud i detta studium, vilket Lossky skriver, och hänvisar till betoningen på Guds väsendes enhet och *filioque*-kontroversen<sup>43</sup>. Självklart gällde det inte det alla kristna under högmedeltiden, men generellt sett var teologin då ganska ”akademisk.” När man märkte att man inte bidrog speciellt mycket till kyrkans väl genom sin teologi började man alltså ifrågasätta de premisser man bedrev teologi på. Ressourcement-rörelsen är ett lysande exempel på det.

Ressourcement-rörelsen var inte en bestämd grupp av invigda medlemmar, utan en rörelse som påverkade flera exegeter och teologer. Wood nämner följande som influerade av rörelsens ideal: Jean Daniélou, Henri de Lubac, Gaston Fessard, Henri Boulliard, M.-D. Chenu, Pierre Teilhard de Chardin och Hans Urs Von Balthasar.<sup>44</sup> Dessa kom tillsammans att vara en av två stora grupper som skulle avgöra andra vatikankonciliet utgång. Den andra gruppen kallades ”aggiornamentos,” och de hämtade mycket inspiration från Tridentinska kyrkomötet 1545-



Henri de Lubac

1563. De stod i en ganska konservativ fåra, men ville ändå förnya kyrkan. Ressourcement-rörelsen ville alltså tillbaka ännu längre än till Trient, hela vägen tillbaka till kyrkofädernas enklare liturgi och till en kyrka där Rom inte hade en så fundamentalt viktig plats.<sup>45</sup> De var också mycket ekumeniskt lagda, och nedtoningen av påven har varit viktig i kontakten med såväl de ortodoxa som protestanterna. Ressourcement-rörelsen gick från andra vatikankonciliet som segrare, men en rad olika schismatiska grupper uppkom också som reaktion mot andra vatikankonciliet icke-tridentiska karaktär.

Två av de viktiga saker som rörelsen ”upptäckte”, eller snarare återupptäckte, var dels synen på frälsningen som människans gudomliggörelse, dels synen på Kyrkan som Kristi verkliga kropp. Anselm av Canterburys frälsningslära hade varit rådande i västeuropa alltsedan han formulerade den i slutet av 1000-talet. Den är allmänt känd som den juridiska försoningsläran och går ut på att Gud Fadern blivit kränkt i och med Adam och Evas fall i Edens lustgård. Någon måste gottgöra Fadern, men ingen ”agent” bland människorna finns som kan utföra det. Således blev Sonen människa, och i egenskap av både Gud och syndfri människa kan han gottgöra Fadern och på så viss åter öppna upp möjligheten för människor att bli av med den arvssynd hon burit på sedan Adams dagar. Denna försoningslära kom alltefter Anselms dagar att prägla såväl romersk-katolsk som protestantisk teologi kring Kristi frälsningsverk. Problemet med den är bl.a. annat tanken på att

43 Lossky, V.: *Östkyrkans mystiska teologi*, Artos, Skellefteå 1997, s. 48, 53, 58.

44 A.a. s. 6.

45 Milbank, J.: *The Suspended Middle – Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2005, s. 2.

människan föds med en skuld till Gud, en lära som sträcker sig ända tillbaka till Augustinus på 300-talet, samt att försoningsläran också för med sig en bild av Fadern som en sårad eller vred part i en tvist som måste redas upp. Båda dessa problem är helt främmande för de grekiska kyrkofäderna. Hos dem föds inte människan med en skuld gentemot Gud, men hon föds in i en fallen människonatur. Gud är heller inte vred, utan älskar hela sin skapelse och speciellt skapelsens krona: människan. Ware skriver att Gud skulle bli människa i inkarnationen även om Adam aldrig fallit – inkarnationen är ett uttryck för hans *filantropia*, hans kärlek till människorna. Inkarnationen är inte en nödlösning, utan är Guds eviga plan.<sup>46</sup>

Vad kyrkofäderna sade, och vad *ressourcement*-rörelsen återupptäckte i väst är just att människans frälsning inte bara är avhängig av Jesu död och uppståndelse, och att det skedde pga. människans fall. Snarare var det Guds plan från början att låta människan leva i sitt kall och med Guds nåd i Kristus växa till att bli gudar av nåd. Här spelar inte bara passionshistorien en central roll, utan hela Jesu liv är viktigt, inte minst inkarnationen: ”Han [Gud] blev människa för att vi skulle blir gudomliggjorda”, enligt Athanasios av Alexandria.<sup>47</sup> *Ressourcement*-rörelsen återfann, enligt Milbank, ”the new[?] Christian understanding of salvation as deification, or ontological transformation into as close a likeness with God as is consistent with a persisting created status.”<sup>48</sup> Rörelsen såg också att kyrkan inte bara var ett maskineri som förlänade nåd till de själar som behövde det, utan de såg henne, i patristisk anda, som Kristi verkliga och mystiska kropp på jorden. Henri de Lubac kallar kyrkan för Kristi sakrament, och menar därmed att kyrkan är Kristi närvaro i sin skapelse. ”Om Kristus är Guds Sakrament, är Kyrkan för oss Kristi Sakrament. Hon representerar honom, med detta ords hela urgamla kraft: hon gör honom i sanning närvarande.”<sup>49</sup> I den patristiska uppfattningen om att Gud och människa samarbetar till frälsningen (*synergia*) är kyrkan det forum där det sker. ”*Extra ecclesiam nulla salus*, utanför kyrkan finns ingen frälsning” skrev Cyprianos.<sup>50</sup> De Lubac skriver om detta uttalande att det förvisso har en negativ klang, men att det borde kunna läsas som en positiv sats också:

not ”outside the Church you are damned”, but ”it is by the Church and by the Church alone that you will be saved”. For it is through the Church that salvation will come, that it is already coming to mankind.<sup>51</sup>

---

46 Ware, 2003, a.a. s. 227-228.

47 Athanasios av Alexandria: *Mot hedningarna och Om inkarnationen*, Artos, Skellefteå 2006, s. 138.

48 Milbank, 2005, a.a. s. 15-16.

49 Bexell, P.: *Kyrkan som Sakrament – Henri de Lubacs fundamentalecklesiologi*, Brutus Östlings Bokförlag, Stockholm 1997, s. 17.

50 Halldorf, P.: *21 Kyrkofäder*, Cordia, Göteborg 2000, s. 100.

51 De Lubac, H.: *Catholicism – Christ and the common destiny of man*, Ignatius Press, San Francisco 1988, s. 236.

Med dessa centrala återupptäckter av patristisk frälsningsekonomi och ecklesiologi kom *ressourcement*-rörelsen att påverka den romerska katolska kyrkan till att hysa en bredare teologisk karta än vad man gjort de senaste tusen åren.

Utöver att påverka andra vaticankonciliet gav Henri de Lubac och Jean Daniélou också ut *Sources Chrétiennes*, ett patristiskt bibliotek med texter från olika kyrkofäder, både på orginalspråk och i översättningar. Det har varit till enorm hjälp för den patristiska forskningen världen över.<sup>52</sup> Om man läser böcker från författare i *ressourcement*-rörelsen ser man att de verkligen är kunniga inom patristiken: böckerna är överfulla av citat från kyrkofädernas texter.

---

52 Gebremedhin, 1993, a.a. s. 345-346.

### 3. Den ryska exilen

Den ryska revolutionen 1917 blev ett lika hårt slag för den ortodoxa kyrkan som de muslimska erövringarna varit för henne tidigare i historien. Walker skriver:

...persecution was rapid under the Bolshevik regime. Though in principle tolerating "religious profession and anti-religious propaganda," the Soviet government actively promoted the latter and barely permitted the former. Many bishops and priests disappeared in prison or exile, monasteries dissolved and most of the churches closed, church administration was impeded...<sup>53</sup>

Trots att förföljelserna stundtals var hårda lyckades kyrkan överleva både i folks hjärtan, men också som institution. Det var i början av bolsjevikregimens tid som kyrkan hade det som svårast, och många tvingades att fly.

Namnet på båtarna som tog flyktingarna, eller emigranterna, från Ryssland till Tyskland år 1922 kallas allmänt för filosofernas skepp. "Filosofernas" kom de att kallas eftersom de flesta passagerarna tillhörde den ryska akademiska kultureliten. Bland dem fanns personer som Nikolai Berdyaev (filosof), Nikolai Lossky (filosof och far till teologen Vladimir Losskys) och Sergei Bulgakov (ortodox teolog och filosof). Dessa kom att bosätta sig i västeuropa, och då främst i Paris. Där startades så småningom Institut Théologie Orthodoxe Saint-Serge, om vilket jag återkommer mer utförligt senare. Lite kort kan bara nämnas att det kom att bli den ortodoxa kyrkans, och ryska kulturens, främsta teologiska och intellektuella centrum i väst.<sup>54</sup>

Till en början trodde och hoppades exiliryssarna att de snart skulle få komma tillbaka till sitt fädernesland, men det blev snart klart för dem att så inte skulle bli fallet. Några ville inte inse detta, men de allra flesta började då arbeta för en ortodoxi anpassad efter västliga förhållanden. Bland dessa finns Fr. Alexander Schmemmann och Vladimir Lossky. Catharina Broomé OP skriver: "[Vladimir Lossky] fann sin egen kallelse: att i västvärlden vittna om en universell ortodoxi och därmed bidra till kristen förnyelse."<sup>55</sup> Samma sak kan sägas om Fr. Alexander Schmemmann. Denna insikt, om att de ryssar som var i exil inte skulle kunna återvända hem snart, kom att bära rik frukt i väst. Både för de ortodoxa som ibland var låsta i en rigid "ortodox kultur,"<sup>56</sup> men också för den västliga kristenheten som berikades mycket i sin liturgiska, patristiska och teologiska verksamhet.

---

53 Walker, 1970, a.a. s. 533.

54 Kälvemark, T: *Låset av ull – utsikter över andliga landskap: essäer*, Artos, Skellefteå 2002, s. 142.

55 Broomé OP, C.: "Vladimir Lossky 1903-1958", *Östkyrkans mystiska teologi*, Artos, Skellefteå 1997, s. 226.

56 Schmemmann, A.: *The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973-1983*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 2000, s. 23.

Ett tydligt exempel på detta är andra vaticankonciliet (1962-65), som var mycket påverkat av ortodoxa teologer, inte minst Vladimir Lossky.<sup>57</sup> De ryska exilteologerna hade kommit för att stanna, och deras arbete med att applicera ortodox tro i väst kom att bli enormt viktigt för ortodoxa kyrkans överlevnad i Europa och Amerika.

### 3.1. Den ortodoxa traditionens möte med västvärlden

När vi ska tala om den ortodoxa traditionens möte med västvärlden måste vi påminna oss om att öst och väst en gång i tiden var ett rike. Som jag sagt tidigare kan man se vissa skillnader i betoning väldigt tidigt i kyrkans teologi, inte minst vad beträffar försoningsläran. Man ska dock inte dra för stora växlar på det. Att det blev en schism mellan östlig och västlig kristenhet har att göra med flera olika faktorer, både ”världsliga” och ”kyrkliga.” Med tiden kom dessa skillnader att växa och göra klyftan mellan dem större och större. De båda rikenas särarter kom att odlas ytterligare, och så småningom syntes det omöjligt för de båda att återförenas. Försök till förening gjordes, bland vilka speciellt två kan nämnas: Kort efter det fjärde korståget (1203) inrättades i Konstantinopel ett latinskt kungadöme som skulle vara i ca. 60 år.<sup>58</sup> När det upphört var staden återigen det Byzantinska rikets huvudstad i två sekel innan det Byzantinska riket slutligen föll under muslimska makter. Trots att riket under dessa två sekel blomstrade kulturellt och religiöst, behövde man ändå stöd utifrån. Man var allvarligt hotade av muslimerna. Kejsaren Mikael VIII sökte få till stånd en enhet mellan den latinska och den grekiska kyrkan under sin regeringstid (1259-1282), både av ”fromma” skäl, men uppenbarligen också av politiska skäl. Vid ett möte mellan kyrkorna i Lyon 1274 gick de ortodoxa delegaterna med på att erkänna påvens överhöghet, samt att inkludera *filioque* i trosbekännelsen. Oturligt nog för kejsaren förblev det bara enhet på pappret, eftersom den absoluta majoriteten av de ortodoxa kristna vägrade underordna sig dokumentet. Ett exempel på detta finns hos kejsarens syster som sade: ”Hellre får min brors imperium gå förlorat än den ortodoxa trons renhet.”<sup>59</sup> Kejsaren Mikael VIII fick efter sin död ingen kristen begravning. Så allvarligt såg man på hans ”avfall.”

Det andra försöket till enhet var konciliet i Florens år 1438-39. Återigen var det kejsaren av Konstantinopel, Johannes VIII, som sökte hjälp i väst för att kunna besegra det växande hotet från de muslimska turkarna. Med sig hade han självaste patriarken av Konstantinopel och ett antal andra ortodoxa delegater. Samma krav ställdes på de ortodoxa som man ställt i Lyon tidigare, och denna

57 Broomé, 1997, a.a. s. 228.

58 Ware, 2003, a.a. s. 66.

59 A.a. s. 67.

gången skrev alla delegater på dokumenten utom Markos, ärkebiskop av Efesos. Han blev senare helgonförklarad i öst, och när de andra delegaterna kom hem återkallade de sina namnteckningar från unionsdokumenten. Kejsaren Johannes VIII och hans efterträdare Konstantin XI, den siste kejsaren av Konstantinopel, höll fast vid unionen, men kyrkan gjorde det inte. Storhertigen Lukas Notaras sade, i likhet med kejsar Mikael VIII syster två sekel tidigare: ”Jag skulle hellre vilja se den muslimska turbanen mitt i staden än den latinska mitran.”<sup>60</sup> Någon hjälp kom heller inte från väst till att bistå Konstantinopel, och hopplöst underlägsna föll staden i turkarnas händer den 29:e maj 1453. Ironiskt nog firade latinerna och de ortodoxa gudstjänst tillsammans morgonen samma dag.<sup>61</sup>

Slaverna kristnades 988,<sup>62</sup> och f.o.m. det Byzantinska rikets fall såg man sig i Moskva som det tredje Rom. Det första Rom hade blivit heretiskt och fallit bort från kyrkan. Det andra Rom – Konstantinopel - hade också fallit för heresier, menade man i Moskva, när de försökt återförenas med Rom som beskrivits ovan. Nu fanns alltså det tredje Rom, ortodoxins högberg, i Moskva. Moskva kom att vara den ortodoxa trons centrum fram till våra dagar. Med historien färskt i minne fick somliga fly till västeuropa för att komma undan ateisternas förföljelser under kommunismen. Som jag nämnt tidigare<sup>63</sup> kom denna ortodoxa grupp av intellektuella att spridas över västvärlden. Somliga ville förbli en isolerad grupp som längtade tillbaka till hemlandet. Andra förstod situationen bättre och försökte göra det bästa av situationen – något som senare kom att resultera i att den ortodoxa tron fick påverka den västliga teologin på många områden. Jag har redan nämnt ressourcement rörelsen i Frankrike som påverkade andra vaticankonciliet, men en del protestantiska grupper påverkades också. Den patristiska forskningen har gjort stora framsteg i väst på senare år, och bara här i Sverige har vi Peter Halldorf och komuniteten på Nya Slottet Bjärka-Säby som är starkt influerade av den koptiska ortodoxa kyrkan men alltjämt förblivit protestanter.<sup>64</sup> Vidare ser vi också hur de gamla ortodoxa kyrkorna får ett allt starkare fäste i väst, och i Amerika har man nu en egen nationell ortodox kyrka: the Orthodox Church of America (OCA), som erkänts av Moskvapatriarkatet, och där gudstjänstspråket är engelska.<sup>65</sup>

### 3.1.1 Institut Théologie Orthodoxe Saint-Serge

År 1924 inköptes ett gammalt tyskt missionshus i Paris på en auktion av den ryska ortodoxa kyrkan

---

60 A.a. s. 76.

61 A.a.

62 Walker, 1970, a.a. s. 215.

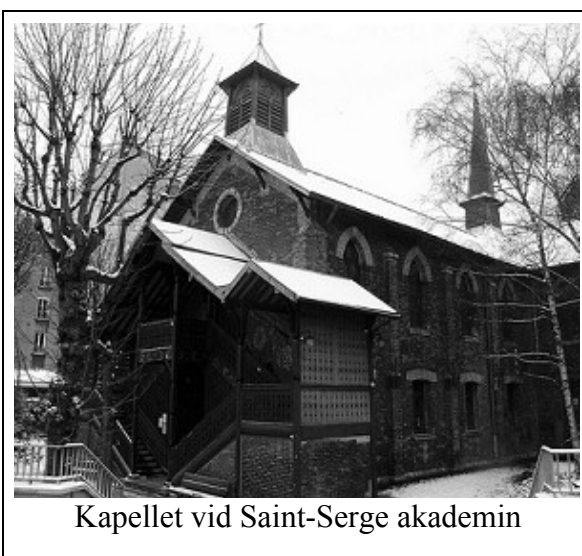
63 Se s. 17.

64 Hillås, L.: *Klosterliv i Sverige*, Cordia, Stockholm 2008, s. 120.

65 Ware, 2003, a.a. s. 185. Se också deras hemsida: <http://www.oca.org>

under Konstantinopels patriarkat<sup>66</sup>, och den 30:e april 1926 startades *Institut Théologie Orthodoxe Saint-Serge*, något som skulle bli en av de viktigaste ortodoxa institutionerna mitt i Europa.<sup>67</sup> Skolan förde den ryska teologiska traditionen vidare i Europa under de ”svåra åren” i Sovjet. Den stora mängden ryska emigranter krävde ett välutbildat prästerskap. Speciellt ryssarnas möte med västlig kultur och filosofi gjorde det nödvändigt med utbildade präster och inte att man ordinerade ”den ende läskunnige i byn” som ofta var fallet på den ryska landbygden. På denna skola skulle några av de mest framträdande ortodoxa teologerna få sin utbildning och senare även arbeta. Bland de mer namnkunniga finns Sergej Bulgakov, professor i dogmatik, John Meyendorff, teolog och kyrkohistoriker, Olivier Clément, teolog, Nicolas Lossky, teolog, och sist men inte minst Alexander Schmemmann.

Skolan har alltjämt förblivit rysk, men är också kosmopolitiskt präglad med inslag av fransk intellektualism och europeisk kultur.<sup>68</sup> Den kanske viktigaste kontakten skolan kom att ha var med den framväxande liturgiska och teologiska förnyelserörelsen i Frankrike på 1920-talet och framgent, som inte bara påverkade den franska katolicismen, utan senare kom att påverka hela den romersk-katolska kyrkan. *Ressourcement*-rörelsens sökande tillbaka till urkyrkans rötter och kontinuiteten med den bysantinska kristenheten inspirerades och fick hjälp av st. Serges akademi.<sup>69</sup>



Kapellet vid Saint-Serge akademien

66 Efter revolutionen i Ryssland splittrades den ryska ortodoxa kyrkan i flera grenar. De tre största var 1.) Moskvapatriarkatet (troget regimen i Sovjet), 2.) Ryska Ortodoxa Kyrkan Utanför Ryssland (ROCOR), samt 3.) Ryska Ortodoxa Kyrkan under Konstantinopels patriarkat (Konstantinopel ses av kanonisk lag som ansvariga för de ortodoxa kyrkorna i ”diasporan”).

67 Kälvemärk, 2002, a.a. s. 142, 157.

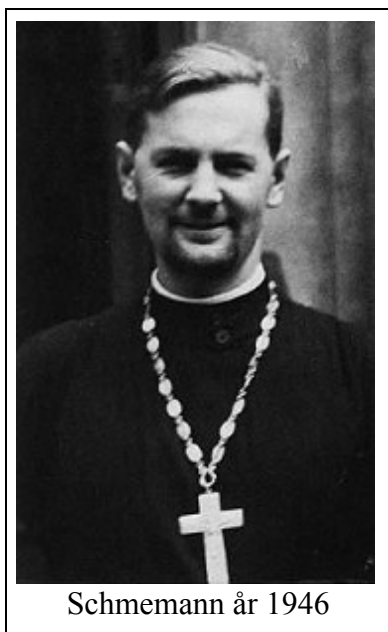
68 A.a. s. 143.

69 A.a. s. 147.

## 4. Alexander Schmemmann

En av de viktigaste teologerna som var verksam både på St. Serge i Paris och på St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary i Yonkers, NY, var just Alexander Schmemmann. Han var viktig i de ekumeniska samtalen under sin tid, och deltog bl.a. som observatör för den ryska ortodoxa kyrkan under andra vatikankonciliet.<sup>70</sup> Han spelade en stor roll i bildandet av the Orthodox church in America, en autokefal ortodox kyrka med engelska som huvudspråk och skapad utifrån den specifika amerikanska kontexten. Efter sig har han lämnat en rad olika böcker. Han är intressant därför att han möter den västliga kulturen och teologin i en tid då den verkligen är redo för mötet med den ortodoxa traditionen, och Schmemmann förvaltar det mötet på ett exemplariskt sätt. Vad jag menar med det hoppas jag framkommer i denna den andra delen av uppsatsen.

### 4.1. Historia



Schmemmann år 1946

Alexander Schmemmann föddes i staden Reval i Estland år 1921.<sup>71</sup> Familjen var Baltiska Tyskar, men talade ryska och identifierade sig med den ryska kulturen. År 1928, när Alexander var sju år gammal, flyttade han och hans familj till Frankrike. Där gifte han sig med Juliana Osorguine 1943. Han kom även att få sin teologiska utbildning vid Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge i Paris. Han tog sin examen därifrån 1945, och blev samtidigt assisterande lärare i kyrkohistoria<sup>72</sup> under professor Anton V. Kartashev. Året efter, 1946, ordinerades Alexander Schmemmann till präst av den ryska exarken under Konstantinopels patriarkat, ärkebiskop Vladimir Tikhonitsky.<sup>73</sup>

Vid den här tiden gick en våg av liturgisk och teologisk förnyelse över Europas kyrkor. Jag har nämnt *ressourcement*-rörelsen, vilken kom att påverka andra vatikankonciliet i hög grad. Schmemmann blev under sin tid på St. Serge mycket influerad bl.a. av arkemandrit Cyprian Kern och Nicholai Afanasiév. Från den förra fick han sitt liturgiska intresse,

70 Kadavil, M: *The World as Sacrament – Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem*, Peeters, Leuven 2005, s. 174.

71 Källemark, 2002, a.a. s. 50.

72 Kadavil, 2005, a.a. not 1, s. 161.

73 Nichols, A: *Lights from the East – Authors and Themes in Orthodox Theology*, Stagbooks, London 1999, s. 147.



från den andra fick han sin eukaristiska ecklesiologi. Andra teologer som påverkade honom var Sergei Bulgakov och George Florovsky. Alla dessa fyra var Ortodoxa teologer, men Schmemmann var också influerad av katolska teologer från *ressourcement*-rörelsen så som Jean Daniélou och Père Louis Bouyer.<sup>74</sup> Fader Alexanders vän och kollega John Meyendorff skriver i minnesorden över Schmemmanns bortgång:

Fyrtio- och femtiotalet var en period av ovanlig teologisk förnyelse i den franska katolicismen – år som markeras av ett ”återvändande till källorna” och en ”liturgisk rörelse”. Det är från denna miljö som Fader Schmemmann 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 oskiljaktig 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 Schmemmanns lysande och alltid verkningsfulla vittnesbörd.<sup>75</sup>

Trots att Alexander Schmemmann trivdes mycket bra i Paris valde han ändå att flytta med sin familj till USA år 1951. En av anledningarna till flytten var att Schmemmann upplevde den ortodoxa gemenskapen i Paris alltför konservativ. Enligt hans mening ville de hålla fast vid den tradition de tagit del av innan de varit tvungna att fly från sitt hemland, något han inte ville stå i. För honom var det viktigt att vaska fram Ortodox tro och Tradition bland alla nationella traditioner. Problemen för de ryska emigranterna i Paris var främst två: först den nationella karaktären hos dem, och deras nära samband med den ryska staten, och sedan även de ryska prästernas ovilja att anpassa sig till den nya miljön. En annan anledning till att han flyttade var att hans gamla mentor, ekumenen George Florovsky, var verksam vid St. Vladimir's Seminary där Schmemmann själv inom kort skulle bli dekan.<sup>76</sup> St. Vladimir's Seminary är en motsvarighet till Saint Serge i Paris, och det är en av de viktigaste ortodoxa teologiska centra i USA. Schmemmann var dekan där fram till sin död 1983. Han återvände dock en kort tid till Paris för att lägga fram sin doktorsavhandling – *Introduction to Liturgical Theology*<sup>77</sup> – år 1959.<sup>78</sup> I USA kom Schmemmann att spela en mycket viktig roll för arbetet med en autokefal amerikansk ortodox kyrka (OCA – Orthodox Church in America). En viktig milstolpe i detta arbete skedde när den ryska patriarken Alexis (Simansky) av Moskva erkände OCA's autokefali 1970 i ”Autokefali-tomos.”<sup>79</sup> Alexander Schmemmann var en mycket uppskattar

74 A.a.

75 Kälvevärd, 2002, a.a. s. 51.

76 Nichols, 1999, a.a. s. 148.

77 Schmemmann, A.: *Introduction to Liturgical Theology*, 2<sup>nd</sup> ed. The Faith Press, SVS Press, New York, 1975.

78 Kälvevärd, 2002, a.a. s. 51.

79 Nichols, 1999, a.a. s. 148.

teolog, talare och präst. Han reste mycket och höll föredrag, och skrev många böcker.

Mitt i allt detta fick han reda på att han led av en obotlig cancer. Detta var år 1982. Kälvemark skriver: ” I många månader tystnar hans dagbok till dess att han i juni 1983 skriver en sista notis:

På åtta månader har jag inte skrivit i den här dagboken. Inte därför att jag inte haft något att säga. Tvärtom; jag har förmodligen aldrig haft så många tankar och frågor och intryck, utan därför att jag hela tiden varit rädd för den höjd till vilken min sjukdom har lyft mig, rädd för att falla ned från den.

Och han slutar sitt sista manusblad med orden: 'Vilken lycka allt har varit!'”<sup>80</sup> Fr. Alexander Schmemmann dog den 13:e december 1983. Efter sig lämnade han många texter och böcker som spelat en viktig roll för den ortodoxa kyrkan i västlandet.

## 4.2. Schmemanns teologiska utgångspunkt

Först och främst måste läsaren förstå att Schmemann inte var en teolog enligt västliga mått mätt. Det betyder att hans främsta gärning inte rör den akademiska teologin och att han inte var speciellt intresserad av ”det senaste” inom systematisk teologi. Han ligger snarare närmare den definition Evagrius av Pontos ger för en teolog: En som ber i ande och sanning. Utöver Schmemanns doktorsavhandling, som följer konstens alla regler, finns inte så mycket av akademiska verk och artiklar av honom. Schmemann var först och främst en herde och en teolog för sin församling och kyrka. Som sådan skrev han med anledning av situationer som uppkom i dessa kontexter och här finns mycket att ösa ur,<sup>81</sup> men det innebär också att det är svårare att tematiskt sammanställa en syntes över Schmemanns teologiska ståndpunkter. För att kunna förstå och följa Schmemanns resonemang ger jag här en skiss över de viktigaste temana i Schmemanns teologiska tänkande.

I grund och botten är Schmemann fast förankrad i den bysantinska teologiska traditionen. Det innebär att han utgår från det fjärde ekumeniska konciliets definitioner som skrevs i Chalcedon 451. Vid det konciliet bejakade man också det som de tre tidigare ekumeniska koncilierna beslutat, dvs. tron att Sonen är ”av samma väsen som Fadern”, samt att den Helige Ande ”tillika med Fadern och Sonen tillbedes och äras.” Vidare att Sonen är *en* person och inte två, som Nestorios hävdade mot slutet av 300-talet. De ekumeniska koncilier som följde utvecklade och förklarade Chalcedon

---

80 Kälvemark, 2002, a.a. s. 64.

81 En lista på verk (på engelska) av Schmemann hittas på: <http://www.schmemann.org/byhim/index.html> (100301).

ytterligare.

Vad som är intressant med det fjärde ekumeniska konciliet är att man där mejslade fram, om än inte helt tydligt då det begav sig, den Chalcedonensiska formeln,

I Jesus Kristus är det skapade och det icke skapade oskiljaktigt förenade utan sammanblandning. Om de skulle kunna separeras skulle Kristus inte vara en person, utan två, och skulle de sammanblandas, skulle Han varken vara sann människa eller sann Gud. Det är genom att vara ett med Fadern och den helige Ande och samtidigt fullt ut människa som Kristus kan sammanföra det skapade med det oskapade.<sup>82</sup>

Denna formel där Kristus är medlaren mellan Skaparen och det skapade ligger som grund för hela den teologi Schmemmann skriver, vare sig det handlar om liturgin, fastan, sakramenten, bland vilka eukaristin är det främsta, etc. För Schmemmann öppnar Kristus upp en ny väg, eller rättare sagt: Kristus är en ny skapelse, och genom att han går före genom liv och död åter till liv öppnas vägen upp för människan att återigen bli vad hon var tänkt att vara – gud av nåd, enligt Petrusbrevets författare som skriver att de kristna ”skall bli delaktiga av gudomlig natur” (2 Petr 1:4). Det finns speciellt två kyrkofäder som gjort en syntes av Chalcedonsk teologi: Maximos Bekännaren och Johannes av Damaskus. Den förste av dessa skriver om att vi blir gudar av nåd:

As the final end, the imparting of the sacrament comes: transforming into itself those who receive it worthily, it makes them, by grace and participation, similar to Him who is good essentially, in no way inferior to Him, as far as that is humanly possible and attainable for man. Consequently, by adoption and grace, it is possible for them to be and to be called gods, because all of God completely fills them, leaving nothing in them empty of His presence.<sup>83</sup>

Johannes av Damaskus, vars syntes används som dogmatiskt verk än idag, skriver helt i linje med Maximos. Symeon den Nye Teologen (1000-tal) och Gregorios Palamas (1300-tal) står i samma tradition.<sup>84</sup> I samma tradition står också Schmemmann, vilket blir tydligt när man läser i hans utläggning om eukaristin:

I det att hon [kyrkan] utgör Guds nya folk, församlad, försonad och förklarad genom vår Herre Jesus Kristus, är Kyrkan *konserkrerad* av honom för att vittna om honom *i världen*

82 Ellnemyr, M., Nordqvist, M.: *Det sanna, det goda, det sköna – en bildningsresa*, Studieförbundet Bilda, Älvsjö 2003, s. 76.

83 St. Maximus the Confessor: *The Church, the Liturgy and the Soul of Man*, St. Bede's Publications, Still River 1982, s. 96.

84 Meyendorff, J.: *Bysantinsk Teologi – Historik och Lära*, Artos, Skellefteå 2008, s. 25.

och inför världen. [---] Genom honom blev Gud människa, människan gudomliggjord, synd och död övervunnen.<sup>85</sup>

Detta är den centrala utgångspunkten för Schmemmann. Att ”Han [Gud] blev människa för att vi skulle bli gudomliggjorda”, enligt Athanasios redan citerade ord. Schmemmann applicerar denna grundsats på sin tid, vilket är helt naturligt. I sin kritik mot sin samtid och dess ideologi och kultur konstaterar han kort att ”[i]nte Gud, utan människan har blivit alltings mått.”<sup>86</sup> Människor, kanske framförallt i väst, men också i öst, har förlorat minnet av sitt hemland och sitt ursprung genom ett rationaliserande av symbolen, liturgin, och sakramenten. Dels har detta att göra med det som Schmemmann kallar den illustrativa symbolismen, där symbolen representerar något frånvarande. Det har också att göra med de västliga kristnas förlust av en riktig uppfattning om liturgin. Båda dessa områden ska jag komma tillbaka till senare. Schmemmann skyller detta skeende bl.a. på det han kallar ”fångenskapen i väst” som den ortodoxa kyrkan genomled efter Bysans fall, och som innebar att teologin förpassades till skolorna, och inte längre var kyrkans angelägenhet.<sup>87</sup> I takt med att den gamla patristiska teologiska och exegetiska traditionen återuppstår behöver kyrkan också förnyas, och Alexander Schmemmann blir en av de viktigaste länkarna mellan den ortodoxa traditionen som han är uppvuxen i och den återupptäckt av den odelade kyrkans tradition som *ressourcement*-rörelsen stod för i väst och som Schmemmann kom att involveras i.

### 4.3. Schmemmanns möte med väst

Schmemmann blir en av de viktigaste länkarna mellan den gamla ortodoxa traditionen – i stort opåverkad av upplysning, rationalism och modernism – och *ressourcement*-rörelsen, den rörelsen i väst som under 1900-talet kom att betona sökandet efter rötterna. Detta möte möjliggjordes av den teologiska institutionen St. Serge i Paris där Schmemmann fick sin utbildning. Eftersom institutionen ligger i ett av Europas största centra, Paris, där också många av de franska teologerna var verksamma, är det inte konstigt att platsen utgjorde, och utgör, en mötesplats mellan den ortodoxa traditionen och det (då) nyfunna intresset för fornkyrkans och kyrkofädernas sätt att bedriva teologi.

Trots att Schmemmann egentligen inte var speciellt ekumeniskt lagd, han skrev bl.a. en artikel om Markus av Efesos<sup>88</sup>, så kom han att påverkas mycket av forskare inom *ressourcement*-rörelsen,

---

85 Schmemmann, A.: *Eukaristin – Kärlekens Sakrament*, Artos, Skellefteå 1997, s. 102.

86 Schmemmann, 1997, a.a. s. 8.

87 Schmemmann, 1961, a.a. s. 10.

88 Hl. Markus av Efesos var den ende ortodoxe biskopen som motsatte sig Florence-överenskommelsen 1438-1445.

främst Jean Daniélou och Paul Louis Boyer.<sup>89</sup> Dessa kom att påverka hans liturgiska teologi, hans förståelse av tiden i kristet perspektiv samt att de utvecklade hans förståelse av påskens glädjebudskap fullt ut.<sup>90</sup> Jag har redan citerat Meyendorffs ord om Schmemmanns förvaltande av *ressourcement*-rörelsens arv, hur det bar frukt hos honom.<sup>91</sup> Faktum är, skriver Thomas Fish, att

The value of Alexander Schmemmann's contribution to the liturgical renewal of the churches of East and West can be assessed only within the context of the history of the liturgical movement.<sup>92</sup>

Och vidare:

It was fortunate for all churches that during the first part of this century an encounter took place in France between members of the Catholic liturgical movement and the Russian Orthodox exile community. Since at least the time of Beauduin, the western liturgical movement has tended to turn toward the East. [...] In Paris in the 1940s, Orthodox emigrés to the West encountered Catholic reformers looking Eastward, and so began a stimulating and fruitful dialogue which continues today.<sup>93</sup>

Mötet mellan öst och väst var alltså ett ömsesidigt möte med ett gott utbyte. De franska katolikerna och den ryska emigrén lyckades tillsammans skapa en fruktbar kontext. Hela kristenheten kom att påverkas av den liturgiska rörelsen. Det vi i Sverige ibland kallar för en nattvardsväckelse hänger samman med denna rörelsen, och både hos romerska katoliker och ortodoxa ser vi en liknande trend under ungefär samma tidsspänn. Idag kan man se hur Schmemmanns möte med denna rörelsen påverkade framväxandet av en ortodox kyrka i västerlandet: i Orthodox Church in America praktiseras frekvent kommunion. Låt mig visa på ett argument för detta bruk hos Schmemmann:

Aposteln Paulus fördömde de troende som hade ett ovärdigt deltagande, och hotade med att de själva skulle dömas genom det. Han manade dem till självrannsaking, men aldrig vid något tillfälle ställde han dem inför *valer*: ”ni som är värdiga, ta del, ni som inte är det, avstå.” Det var detta val som med tiden ledde till att i runda tal hälften av Kyrkans medlemmar avstod från kalken; att uppfattningen och känslan för eukaristin som en ”gemensam angelägenhet”, som en *liturgi*, försvann.<sup>94</sup>

---

89 Nichols, 1999, a.a. s. 147.

90 A.a. s. 147-148.

91 Se s. 23.

92 Fisch, T. (ed.): *Liturgy and Tradition – Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, SVS Press, New York 2003, s. 1.

93 A.a.

94 Schmemmann, 1997, a.a. s. 266.

## 5 Kyrkan som sakrament hos Schmemmann

Detta kapitel bygger upp till en skiss över Schmemmanns tankar på hur kyrkan är ett sakrament. Delarna i kapitlet leder vidare till nästa avsnitt, och tillsammans skall de utgöra grunden för slutresonemanget.

### 5.1. Betydelsen av symbolen hos Schmemmann

Symboler spelar en viktig roll för varje människa. Den låter henne associera till olika saker på ett mycket tydligt sätt. Det är en av anledningarna till att företag lägger stor vikt vid sin logotyp: för att kunden ska minnas den och koppla samman den med företaget. Logotypen ska också förmedla precis det som företaget vill förmedla, t.ex. låga priser, kvalitet eller miljömedvetenhet. Ett företags logotyp är dock bara en typ av symbol. Om man ser till hela samhället är det fyllt av symboler. En människa kan bli en symbol, som ju fallet är med Che Guevara. I det fallet visar symbolen på något annat än vad Guevara själv stod för, vilket visar på att en symbol kan bli större än sitt ursprung. Symbolen kan bli människors idé om vad dess ursprung egentligen är. Korset är en känd symbol som pekar på Kristi uppståndelse, men själva korset är till sin natur ett medel för avrättning.

Alexander Schmemmann skriver mycket om symboler i sina böcker och artiklar. Symboler är mycket viktiga för honom, men han avvisar starkt den innebörd som ordet symbol oftast har hos oss idag. Istället ger han en djupare förståelse av symbolen. Vi ska titta på det senare. Anledningen till att symboler är så centrala hos Schmemmann är att liturgin är full av dem. Hela liturgin, ja faktiskt hela den ortodoxa tron, är full av symboler. Men därmed inte sagt att hon är tom på reellt innehåll, nej, symbolerna visar inte bara på mystik utan de handlar om den upplevda verkligheten.<sup>95</sup> För Schmemmann är en av huvudpoängen gudstjänstens liturgi och dess relation till tiden. Rent historiskt har den ortodoxa liturgin rötter i den judiska gudstjänsten, både katekumenernas liturgi ("Ordets gudstjänst") och de troendes liturgi ("Måltidens gudstjänst"). Den förstnämnda påminner främst om judarnas gudstjänst i synagogorna spridda över det gamla romerska riket, där fokus inte låg på templets offer, utan på läsning och utläggning av lagen och profeterna. Den andra delen påminner mer om judarnas tempelgudstjänst, där offren skedde.<sup>96</sup> Genom dessa gudstjänster helgades tiden – dagarna, veckan och året. Men för de tidiga kristna behövdes något mer. I och med Kristi död,

---

<sup>95</sup> Schmemmann, 1997, a.a. s. 34.

<sup>96</sup> Wybrew, H: *The Orthodox Liturgy – the Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, SVS Press, New York 2003, s. 13.

uppståndelse, himmelfärd och sändandet av Anden öppnas en ny dimension upp i skapelsen och tiden. Somliga kallar detta den åttonde dagen<sup>97</sup>, dagen då Kristus stod upp från de döda och bröt med denna världens fundamentala regler. Kälvemark skriver att ”Därigenom har evigheten landat i tiden.”<sup>98</sup> Av Guds frälsningsverk genom Kristus kommer en ny skapelse, som Maximos Bekännaren kallar en *theandrisk*<sup>99</sup> skapelse – det är Kristus, och alla som lever i honom. Det innebär att vi kan leva i det urtillstånd som vi skapades till, att vi får gemenskap med Gud återigen. Därför möts himmel och jord, Skaparen och det oskapade, varje gång Kristi eukaristi firas. De som deltar på liturgin befinner sig bortom denna världens tid, de har trätt in i evigheten.

I och med det skeendet får också symbolen en ny betydelse. Det som läses, beds och görs, det är inte bara symboler, utan det som gestaltas är verkligt och närvarande just då.<sup>100</sup> Schmemann ger flera exempel på vad han menar. Ett av dem finner vi i hans reflektion över det ”lilla intåget” i Johannes Chrysostomos Gudomliga Liturgi.<sup>101</sup> Där bärs evangelieboken av prästen ut i församlingen genom den norra dörren för att sedan vända åter in bakom ikonostasen genom de kungliga dörrarna i mitten.<sup>102</sup> Detta ses av många som kommenterar över liturgin som symbolen för Jesu inträde i världen för att förkunna evangelium (så gör t.ex. Maximos Bekännaren och Germanos av Konstantinopel<sup>103</sup>). Det blir en åminnelse, dvs. man skiljer alltså mellan det som sker och det som det representerar i historien. Schmemann skriver:

all liturgical acts, as well as the liturgy in its totality, are interpreted as being above all *symbolic representations*, i.e., as acts ”representing,” ”signifying,” and thus ”symbolizing,” *something else*, be it an event of the past, an idea, or a theological affirmation.<sup>104</sup>

Det är på så vis skiljt från vår verklighet, och visar bara tillbaka på något som *var*. Men för Schmemann ligger inte symbolens sanning i det. Kälvemark sammanfattar Schmemanns tankar med detta: ”Hela poängen, själva nyheten i de kristnas *leitourgia*, låg i dess eskatologiska natur som en närvaro här och nu av framtidens *parousia*, som en uppenbarelse av vad som skall komma, som en delaktighet i 'den kommande världen.’”<sup>105</sup> Nyckeln till att rätt uppfatta symbolen är alltså i ljuset av gudsriket. Det som sker i liturgin sker för oss här och nu, inte bara som en teater över vad som en gång var. Det som de kristna får ta del av i liturgin är något som påverkar dem redan i själva dess

97 Kälvemark, 2002, a.a. s. 88.

98 A.a.

99 Gudamänsklig.

100 Kälvemark, 2002, a.a. s. 86.

101 Schmemann, 1975, a.a. s. 14.

102 Schmemann, 1997, s. 67.

103 Wybrew, 2003, a.a. s. 182.

104 Schmemann, A: *Liturgy and Tradition*, SVS Press, New York 2003, s. 115-116.

105 Kälvemark, 2002, a.a. s. 91.

skeende. Symbolen är alltså, hos Schmemmann, en handling eller ett ting som genom sin närvaro gör dess bild närvarande på ett mystiskt sätt. I ikonens fall har det att göra med Kristi helgande av materien vid sitt dop. Ikonen är...

till själva sin natur en symbol för gudsriket, uppenbarelsen av den nya och förvandlade skapelsen, av himmel och jord fulla av Guds härlighet. [...] ikonens ”illustrerar” inte, den *manifesterar* och den gör detta enbart i den grad som den själv deltar i vad den manifesterar, på en gång närvaro och delaktighet.<sup>106</sup>

Nicolas Zernov citeras av Ware, om ikonerna:

Den konstnärliga fullkomligheten hos en ikon var inte bara en återglans av den himmelska härligheten – den var ett konkret exempel på materia som återställts till sin ursprungliga harmoni och skönhet och som tjänade som en bärare av Anden. Ikonerna var en del av det förklarade kosmos.<sup>107</sup>

Samma sak gäller också de liturgiska gärningarna, de finns där för att överbrygga gapet mellan andligt och materiellt. I Kristus finns ingen åtskillnad dem emellan, genom hans död och uppståndelse möts tid och evighet i den gudomliga liturgin.

## 5.2. Liturgin hos Schmemmann

Schmemmann ansluter sig tidigt i sin karriär till den princip som fornkyrkan bekände: *lex orandi lex est credendi*,<sup>108</sup> som vår bön är, så är också vår tro. Så visar han den bana han kommer slå in på, och som kommer ge honom epitetet ”liturgisk teolog” av många. Självt är han inte helt nöjd med detta epitet, utan menar att teologi måste bedrivas utifrån bönen och liturgin, annars är det inte riktig teologi. Utanför liturgin finns ingen teologi, och det som kallas teologi i väst idag är i alla fall inte kyrkans teologi:

It is indeed our first duty to acknowledge that for centuries theology was *alienated* from the Church and that this alienation had tragic consequences for both theology and the Church. It made theology a mere intellectual activity, split into scores of ”disciplines” with no

---

106A.a. s. 92.

107Ware, 2003, a.a. s. 39.

108Schmemmann, 1975, a.a. s. 15.



correlation among themselves and no application to the real needs of the Church.<sup>109</sup>

Teologin måste tjäna kyrkan, och Schmemmann utgår alltid från den enkla gudstjänstdeltagaren när han skriver. Det innebär inte att han låter sin teologi bli förenklad så att alla kan förstå den, utan snarare innebär det att kyrkan för honom främst är de trogna som kommer till den gudomliga liturgin. Det är för dem Kristus kommer i eukaristin, och det är i det skeendet som denna verkligheten uppnår sin högsta punkt. Var återfår kyrkan och teologin sitt fokus?

My answer is – by and in the Eucharist, understood and lived as the Sacrament of the Church, as the act, which ever makes the Church to be what she is – the people of God, the Temple of the Holy Spirit, the Body of Christ, the gift and manifestation of the new life of the new age.<sup>110</sup>

Det är också eukaristin som kommit att bli titeln på en av hans mest lästa böcker, den bok som också blev hans sista: *Eukaristin – kärlekens sakrament*,<sup>111</sup> i vilken han går igenom och förklarar den gudomliga liturgins olika skeenden. Vid ett tillfälle skriver han om sin syn på liturgin:

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 vilka 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.<sup>112</sup>

Genomgående i boken är att tidsbegreppet ifrågasätts. Schmemmann citerar Uppenbarelseboken där Kristus säger ”Se, jag gör allting nytt” (Upp 21:5), och visar på att Kyrkan är denna ”nya” skapelse, mänskligheten kallad till gudslighet. Det är denna eskatologiska vision som ska präglade liturgin.<sup>113</sup> Genom Kristi nya skapelse kan människan åter göra det hon var skapad att göra, nämligen att frambära tacksägelse (*eucharistia*) till Gud, hennes Skapare. Schmemmann konstaterar att det, efter Adam och Evas olydnad i Edens lustgård, blivit naturligt för människan ”att inte leva ett liv i

---

109Schmemmann, A.: ”Theology and Eucharist” *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. 5, No. 4, 1961, s. 11. Därmed inte sagt att han definierar teologi helt annorlunda än vid t.ex. ett svenskt universitet: ”Ideally theology is the conscience of the Church, her purifying self-criticism, her permanent reference to the ultimate goals of her existence.” a.a.

110A.a. s. 12.

111Schmemmann, A: *Eukaristin – Kärlekens Sakrament*, Artos, Skellefteå 1997.

112A.a. s. 181.

113Schmemmann, 2003, a.a. s. 97.

tacksägelse för världen som en Guds gåva. Det har blivit naturligt att inte leva eukaristiskt.”<sup>114</sup> Istället för att vara världens tjänare och präst blir hon dess slav. Det eukaristiska firandet i den ortodoxa kyrkan är människans återgång till sitt naturliga tillstånd som *homo adorans*: ett prästerskap som tackar Gud.<sup>115</sup> Det är ett nytt rike, och därför säger prästen i början av den gudomliga liturgin: ”Välsignat vare Faderns och Sonens och den Helige Andes rike, nu och alltid och i evigheters evighet.”<sup>116</sup> Det eskatologiska perspektivet hos Schmemmann handlar inte bara om domens dag, utan det handlar om evigheten här och nu, ”Herren har kommit, Herren kommer, Herren skall åter komma.”<sup>117</sup> Så också i liturgin. Välsignelsen av riket innebär en bekännelse att detta som nu ska ske i liturgin är ”föremålet för vår längtan, vår kärlek och vårt hopp. Det innebär att vi proklamerar att det är slutmålet för sakramentet – för pilgrimsresan, uppstigandet, intåget – som nu börjar.”<sup>118</sup>



Fr. Alexander firar eukaristi

Schmemmann skriver att sedan gammalt följde det lilla intåget direkt efter celebrantens högtidliga välsignelse av Guds rike. Nu sker det lilla intåget efter det första litanian, vilket är ett senare bruk. Från början gick biskop och klerus in i kyrkan åtföljda av lekfolket som väntat utanför på biskopen. Det var Kyrkans ingång i det nya riket, hennes avskiljande från denna världen. Här blir en aspekt av eukaristin tydlig, nämligen dess dynamik som rörelse. För att kunna lyfta världen till det stadium den är kallad till krävs först och främst att Kyrkan träder ur världen in i Guds rike. Paradoxalt nog blir detta avskiljande från världen dess räddning, då Kyrkan i eukaristin tar emot det hon fått av Gud och återigen bär fram det till honom i tacksägelse: ”vi hembära Dig Ditt eget av

Dina egna gåvor, å allas vägnar och för alla,”<sup>119</sup> ber prästen i liturgin. Ett moment i detta hembärande är den första litanian, där Kyrkan ber för världen. Bönerna ”Om friden från ovan och våra själars frälsning”, ”Om hela världens fred”, ”För Guds heliga kyrkors väl”, ”Om allas enhet”, ”För detta heliga tempel och för dem som i tro, andakt och gudsfruktan träda in i det”, ”För vår Biskop, det vördiga prästerskapet, (...) och för folket” samt ”För denna stad, för alla städer och länder och för de troende som bor i dem, (...) Om god väderlek, om överflöd av jordens frukter, (...)

114Schmemmann, A: *För världens liv*, Anastasis Media, Örebro 2005, s. 15.

115A.a. s. 14.

116Schmemmann, 1997, a.a. s. 45.

117A.a. s. 47.

118A.a. s. 54.

119Den *Gudomliga Liturgien*, s. 38 (Den Ortodoxa Kyrkans gudstjänstordning, häfte i författarens ägo).

För resande till lands och vatten, för alla sjuka lidande och fångar,<sup>120</sup> är en litanian som omfattar hela världen, och den beds vid flera tillfällen under liturgin i denna form eller kortare. Den avslutas med en bön till Kristus, där kyrkan ihågkommer Gudaföderskan Maria jämte alla heliga. Gudstjänstdeltagarna påminns genom detta sitt verkliga sammanhang – som deltagare i Guds rike tillsammans med den triumferande kyrkan som gått före till Guds festmåltid.

På den stora litanian följer tre antifoner, korta hymner, som anknyter till församlingens helgon, dagens helgon eller en händelse i kyrkoåret. De varierar från söndag till söndag.

Sedan följer det lilla intåget som redan nämnts ovan. Från att ursprungligen ha varit klerus och lekfolkets intåg i kyrkan har det nu kommit att vara evangelieboken som bäres runt i kyrksalen. Vad illustrativa symboltolkare tillskriver denna akt har vi redan gått igenom. Vad Schmemmann poängterar är att de böner som ursprungligen lästes vid intåget i kyrkan inte ger minsta antydning till den symboliska tolkning av akten som är vanlig nu. Snarare är det så att de böner som då lästes, och som fortfarande läses när en kyrka konsekreras, visar på samfirandet mellan den jordiska kyrkan och den himmelska.<sup>121</sup>

På det lilla intåget följer det som vi känner till som ”Ordets gudstjänst”, en uppdelning som Schmemmann beklagar sig över, då liturgin enligt honom ska ses som en enhet. En av följderna av att dela upp liturgin i olika delar, menar Schmemmann, är att Ordet och Kyrkan ställs mot varandra som två ”troskällor” där tvisten över vilken som har högst auktoritet snart gör sig påmind.<sup>122</sup> Schmemmann skriver:

Inom Kyrkans andliga och liturgiska tradition uppfattar man trots allt den oskiljbara förbindelsen mellan ordet och sakramentet just i själva Kyrkans essens, som ordets inkarnation, som den gudomliga inkarnationens manifestation i tid och rum. Således kan vi i apostlagärningarna läsa om *Kyrkan*: ”Guds ord fortsatte att sprida sig och tillväxa” (12:24).<sup>123</sup>

”Ordets gudstjänst” utgör alltså en viktig del i enheten i liturgin. Vid denna punkt i liturgin läses både episteln och evangeliet. Själva evangelieboken åtnjuter samma vördnad som en ikon av Kristus. De ortodoxa ”kysser den, bränner rökelse framför den, och välsignar Guds folk med den.”<sup>124</sup> Faktum är att Bibeln ska vördas som en ikon av Kristus, Ordet, enligt vad det sjunde ekumeniska konciliet slog fast.<sup>125</sup> Läsningen av evangeliet ”representerar inte bara något

---

120Schmemmann, 1997, a.a. s. 63-65.

121A.a. s. 68.

122A.a. s. 75-76.

123A.a. s. 77.

124A.a. s. 81.

125Ware, 2003, a.a. s. 205.

frånvarande”, utan symboliserar Kristi verkliga närvaro. Evangelieboken hälsas med vördnad och glädje. Församlingen sjunger ”halleluja” och hela kyrkan beröks innan läsningen av Herrens ord.<sup>126</sup> På läsningarna följer ibland en predikan. Alternativt kommer den efter att liturgin avslutats.

Efter läsningarna av episteln och evangeliet följer två litanior: en för de troende som samlats, och en för katekumenerna. Även om katekumenatet delvis försvunnit från kyrkans liv är bönen för dem ändå viktig att ha kvar som ”ett uttryck för Kyrkans fundamentala kallelse: *Kyrkan som mission*.”<sup>127</sup> Kyrkan ska inte nöja sig med den situation den uppnått i traditionellt ortodoxa områden som t.ex. Ryssland. Här skyntar ett ställningstagande gentemot den delen av den ortodoxa kyrkan i ”diasporan” som inte levde för något annat än att få komma tillbaka till sina hemland, som bl.a. fanns i Paris vid tiden för Schmemanns vistelse där.

Nu kommer en vändpunkt i liturgin: I troende, låtom oss bedja...”<sup>128</sup> Enligt gammal praxis trädde de som inte blivit upptagna i kyrkan ut efter att man bätt för katekumenerna. Då skulle mysteriet firas, och trosbekännelsen lästes. Inga utomstående fick vara med då. I takt med att kyrkan växte under 300-talet försvann bruket att leda ut de utomstående, och de fick vara med under hela liturgin som fallet är idag. Enligt Schmemann celebrerar kyrkan nu *tillsammans*, prästen celebrerar inte för lekfolket. Eftersom kyrkan är Guds rike är alla lemmar i henne lika fullt ansvariga inför både Gud och världen, och alla deltar i hennes liv. De som eventuellt har en maktposition i kyrkan (som ämbetet trots allt innebär) ska komma ihåg att han fått sitt ämbete från Gud och t.ex. har del i Kristi fullmakt. ”Ingen får bli högmodig över sin ställning”, skriver Ignatios av Antiokia<sup>129</sup>, som citeras av Schmemann i sammanhanget. Samtidigt är en åtskillnad nödvändig mellan det ordinerade prästerskapet och det allmänna prästerskapet. Schmemann skriver:

om prästerna är sakramentens förvaltare, blir hela Kyrkan genom sakramenten helgad och vigd åt Kristi ämbete; hon blir själv Kristi gudamänskliga mysterium. Lekfolkets ”prästerskap” består inte i att de utgör en andra rangens präster inom Kyrkan – eftersom de har olika uppgifter vilka aldrig får sammanblandas – utan i att de är *troende*, dvs. medlemmar i Kyrkan. Härigenom är de vigda till Kristi världsliga ämbete, ett ämbete som de fr.a. fullbordar genom att själva delta i frambärandet av Kristi offer för världen.<sup>130</sup>

I denna enhet utan sammanblandning ligger fullheten av begreppet ”I troende.” Alla troendes gemenskap och delaktighet i det eukaristiska offret var tydligare när man i ”det stora intåget” bar fram de gåvor som församlingsmedlemmarna bidragit med, det som skulle offras ”å allas vägnar

126Schmemann, 1997, a.a. s. 84.

127A.a. s. 98.

128Den Gudomliga Liturgien, s. 27.

129”Ignatius' brev till Smyrneerna” 6:1 (övers. Andrén, O.), *De apostoliska fäderna*, Verbum, Stockholm 1992, s. 111.

130Schmemann, 1997, a.a. s. 105.

och för alla”<sup>131</sup> men också *av alla*.<sup>132</sup> Brödet och vinet som framburits från förberedelseplatsen, ut i kyrkan och in genom de kungliga portarna till altaret, offras nu och konsekreras till Kristi kropp och blod. Att det överhuvudtaget går hänger på att Kristus redan offrat sig. Vanlig föda som inte kan ge odödlighet blir nu förvandlad till odödlighetens föda, som en del i den process där allt skapat kan bli vad det var skapat till att bli. I och med det allmänna prästadörets gåva till det eukaristiska firandet ligger inte bara bröd på altaret, utan där är hela skapelsen framburen, ”manifesterad genom Kristus som den nya skapelsen, guds äras fullbordande.”<sup>133</sup>

Nu följer själva eukaristibönen, eller rättare sagt bönera. Efter att fridskyssen utdelats, det konkreta uttrycket för de kristnas enhet i Kristus, inleds bönera över gåvorna på altaret. Det är just efter bekännelsen av denna enhet från ovan som gör det möjligt att sedan fira det Schmemann kallar enhetens sakrament.<sup>134</sup> Vad beträffar bönera som sådana, slår Schmemann fast att de ortodoxa inte, som i väst, fäster frågan om ”hur” och ”när” bröd och vin förvandlas vid instiftelseorden. Snarare sker själva förvandlingen av elementen vid den bön som följer efter dessa ord, epiklesen, åkallan av den Helige Ande.<sup>135</sup> Samtidigt skriver han att man inte får byta ut ett ”moment” mot ett annat. När jag citerade Schmemann i inledningen av detta kapitel skrev jag att han vill förmå sina läsare att se helheten i hela liturgin, inte bara dess delar för sig själva. Låt oss läsa ett citat, som visar på vad Schmemann kommer fram till i en av de frågor där den ortodoxa helhetssynen och den västliga uppdelningen blir som tydligast, frågan om när brödet och vinet förvandlas:

alla [liturgins] delar [görs] just till en del, ett trappsteg, och således ett villkor och en ”orsak” till ett vidare uppstigande – i detta *goda*, genom vilket kunskapen, erfarenheten och deltagandet i Kyrkan *lever*. Detta gudomligt *goda församlar* Kyrkan som den nya skapelsen, förnyad av Gud; omvandlar denna församling till *intåg*, och *uppstigande*; öppnar upp våra sinnen inför mottagandet av *Guds ord*; *bär fram* vårt offer, vårt *frambärande* av Kristi unika och universella offer; fullkomnar Kyrkan som *trons och kärlekens enhet*; och, slutligen, slutligen leder oss fram till den tröskel var vi nu står, till del verkliga *huvuddelen*, i vilken denna uppstigande rörelse finner sin fullkomning och fullbordan vid Kristi bord i hans rike.<sup>136</sup>

Om vi inte ser detta uppstigande, hur allt hänger samman i liturgin, kommer vi aldrig fullt ut förstå och ta till oss det som sker i eukaristin, skriver Schmemann senare i samma stycke. Eukaristin är de kristnas mål i denna världen. Det blir möjligt att som skapad varelse bära tillbaka skapelsen till Gud

131Den gudomliga Liturgien, s. 38.

132Schmemann, 1997, a.a. s. 121.

133A.a. s. 134.

134A.a. s. 177.

135A.a. s. 183.

136A.a. s. 187.

i tacksägelse, *eucharistia*. Då bryter hon med det ursprungliga fallet, som Schmemmann menar är otacksamhet.<sup>137</sup> Hon går från otacksamhet till tacksamhet, och i den enhet hon blir i kyrkan kan hon tjäna som ett sant vittnesbörd för världen, i den Helige Ande till den dagen då Kristus kommer tillbaka för att upprätta sitt rike fullt ut: ”[k]yrkans mission börjar i uppstigandets liturgi, ty endast den gör missionens 'liturgi' möjlig.”<sup>138</sup>

### 5.3. Sakrament hos Schmemmann

Jag har nu gett en bild av den liturgiska rörelse som den gudomliga liturgin är, enligt Schmemmann. Förhoppningen är att denna rubrik tillsammans med den föregående ska ge en god grund för att sedan ta sig an följande ämne: Kyrkan som sakrament. Schmemmann kritiserar väst främst på två punkter vad gäller sakramentsteologi: 1.) avskiljandet av sakramenten från liturgin, samt 2.) rationaliseringen av sakramenten som skedde vid den skolastiska teologin och som fortsatt fram till våra dagar.<sup>139</sup> Dessa två raserar sambandet mellan ”symbolens realitet och realitetens symbolism.”<sup>140</sup> Vidare skiljdes, i väst, sakramenten från skapelsen i den bemärkelsen att de var något absolut heligt, nästan magiskt, som individen fick del av efter en reningsprocess – istället för att vara till för kyrkan blev kyrkan till för sakramenten och slutligen försvann kopplingen till att skapelsen i sig ursprungligen var god. Schmemmann utgår istället från just det att skapelsen är god och att sakramenten är en försmak av Guds rike här och nu, det är hans eskatologiska vision.<sup>141</sup> Det återkommer jag till i nästa kapitel.

Den ortodoxa kyrkan räknar sju sakrament: dopet, myrrasmörjelsen, eukaristin, bikten, prästvigningen, äktenskapet, samt sjuksmörjelsen.<sup>142</sup> Listan har bara varit fixerad i 200 år, och gjordes så när den västliga teologins inflytande över den ortodoxa kyrkan var som högst på 1800-talet. Listan har sett olika ut genom historien, ibland med fler sakrament, ibland med färre. Bland de som nämner sju stycken är inte alla samma. I skaran av sakrament finns en rangordning. Sakramentet framför alla sakrament är eukaristin, med vilken alla andra sakrament är förbundna på något sätt.<sup>143</sup> Så nämner Schmemmann t.ex. att det i fornkyrkan inte fanns någon särskild vigselritual, Äktenskapet fullbordades helt enkelt genom att två kristna deltog i eukaristin.<sup>144</sup> Dopet är det

---

137A.a. s. 210.

138Schmemmann, 2005, a.a. s. 40.

139Kadavil, 2005, a.a. s. 183.

140A.a. s. 185 (min översättning).

141A.a. s. 188.

142Ware, 2003, a.a. s. 280.

143Schmemmann, 1975, a.a. s. 34.

144Schmemmann, 2005, a.a. s. 73.

viktigaste sakramentet efter eukaristin. Dessa två erhåller alltid den främsta positionen när man talar om sakrament. Sakramenten ska inte skiljas för hårt från hela Kyrkans liv, allt utgör en enhet där varje del finner sin plats.<sup>145</sup>

För Schmemmann är den värsta kritik som framförts mot kyrkan den som Nietzsche gav: att hon förlorat sin glädje. Schmemmann menar att kyrkan måste ta del av den glädje som den första församlingen bar på, och som både inledde och avslutade evangeliet (Luk 2:10, 24:52<sup>146</sup>), innan hon sätter sig ner för att diskutera projekt, program och mission. Men vad har egentligen glädje med sakramenten att göra? Glädjen går man in i, skriver Schmemmann, och citerar Matt 25: 21: ”Gå in till glädjen hos din herre.” Han skriver vidare:

vi har inget annat sätt att gå in i den glädjen, ingen annan väg till att förstå den, än genom den enda handling som för kyrkan från begynnelsen har varit både källan till fullkomningen av glädjen, själva glädjens sakrament, Eukaristin.<sup>147</sup>

I eukaristin är alltså glädjen, vid frambärandet av vår tacksägelse till Gud för allt det goda han givit oss, inte minst i Kristi inkarnation. Jag är medveten om upprepningen, men *eucharstia*, tacksägelsen, är i ett ord människans rätt förhållande till Gud. I eukaristin tar de kristna emot Kristus, hans sanna närvaro på ett oförklarligt sätt. Ortodoxa kyrkan har aldrig godkänt några filosofiska förklaringar till hur det sker. ”Substans” och ”accidens” har ingen betydelse här. Inte heller ”hur”, exakt ”när”, eller ”orsak”. Detta kallar Schmemmann för ”världens kategorier”, och menar att de är irrelevanta i förhållande till mysteriet. Som jag påvisat ovan ser han istället hela liturgin som det eukaristiska sakramentet, där alla delar hänger ihop med varandra.<sup>148</sup>

Låt oss nu titta på dopet. I början av dopritualen välsignar prästen vattnet. På samma sätt som brödet och vinet i eukaristin närvarogör kosmos, hela skapelsen, inför Gud, så fungerar vattnet på samma sätt i dopet. Vattnet står för materien i dess helhet. Välsignelsen i början av dopet står på så vis nära den ortodoxa vattenvälsignelsen, en av de stora festerna under kyrkoåret som firas vid Kristi dop den 6:e januari, enligt gregoriansk kalender. När Kristus döptes i floden Jordan välsignade han materien och gjorde vattnet till ett vatten för rening och försoning med Gud. Schmemmann skriver: ”vattenvälsignelsen betecknar materiens återförenande eller förlossning till dess väsen och mening från begynnelsen.”<sup>149</sup> Människans erfarenhet av vattnet har varit både att det ger liv, men också att det bringar död. Denna förståelse av vattnet ger också ett rätt perspektiv på

145Ware, 2003, a.a. s. 281.

146”ängeln sade till dem: 'Var inte rädda. Jag bär bud till er om en stor glädje'” (2:10), ”De föll ner och hyllade honom och återvände sedan till Jerusalem under stor glädje” (24:52).

147Schmemmann, 2005, a.a. s. 22.

148A.a. s. 37.

149A.a. s. 60.

dopets mysterium: den döpte dör i vattnet, men uppstår också till ett nytt liv i Kristus. Vattnet renar och tjänar därför också till pånyttfödelse och förnyelse. ”Det avtvår fläckar och återskapar världens forna renhet.”<sup>150</sup>

Att göra en djupdykning i alla ortodoxa sakrament och hur Schmemmann ser på dem skulle förvisso vara intressant, men det ligger utanför denna uppsats ram. Det har redan konstaterats att de alla på ett eller annat sätt hänger samman med eukaristin, och att det är utifrån eukaristin som han bygger hela sin teologiska vision. Då vi nu har sett vad de två viktigaste sakramenten betyder för Schmemmann, och då särskilt eukaristin, låt oss då titta på hur kyrkan skulle kunna vara ett sakrament.

#### 5.4. Kyrkan som sakrament hos Schmemmann

Samtidigt som det finns en grupp ”giltiga” sakrament, så skriver Schmemmann att

Allt som existerar är Guds gåva till människan, och allt detta existerar för att göra Gud känd för människan, för att göra människans liv till gemenskap, kommunion med Gud.<sup>151</sup>

Här blir det tydligt hur allt är Guds gåva till mänskligheten, enligt Schmemmann, och att hela skapelsen – världen – på sätt och vis är ett sakrament i hans tänkande. Det blir också tydligt att Schmemmann är en ortodox teolog, för hans syn på skapelsen är att den är god. Han ansluter sig till Irenaeus av Lyon när han säger att skapelsen manifesterar Gud för människorna, och att den är en *epifania*, en uppenbarelse av honom.<sup>152</sup> Skapelsen har inte fallit helt och hållet, utan den förblir *Guds skapelse*, och som sådan kan den inte helt vara i ett fullkomligt raserat tillstånd. Likaledes är det med människan. Där hon hos Augustinus föll från ett tillstånd av ”all tänkbar visdom och kunskap”<sup>153</sup> ser man inom ortodoxin snarare människan i paradiset som ett barn med potentialitet, hon var satt på vägen till fullkomning, men hon hade långt kvar att gå.<sup>154</sup> Gud välsignade världen, människan och tiden, och han sade att det var gott (1 Mos 1:31). Skapelsen är alltså både god och välsignad av Gud och fylld av honom, men också ett medel för människorna att ha gemenskap med Gud. Schmemmann skriver att människan skapades till att vara präster, och att vår uppgift var att gensvara på den goda skapelsen, använda den till hans ära och på så vis bära tillbaka den till honom

150Schmemmann, A.: *Av vatten och Ande*, Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1981, s. 42.

151Schmemmann, 2005, a.a. s. 13.

152Kadavil, 2005, a.a. s. 201-202.

153Ware, 2003, a.a. s. 223.

154A.a.



som ett offer.<sup>155</sup> I och med fallet förlorade människan uppfattningen av sig själv som en präst, och istället för att offra till Gud använde hon världen för sin egen konsumtion och för sina egna begär. Hon började se världen som något hon hade rätt till.<sup>156</sup> Vi ska inte gå in djupare på fallet och dess konsekvenser. Istället går vi raskt vidare till återlösningen. Kadavil skriver:

Redemption is the restoration of the human being and the world from the state of the Fall. Through redemption the human being is redeemed to return to the awareness of God and to His communion. Through redemption "Christ restored to creation its potential of being sacrifice to God and restored to humanity its vocation as *homo adorans* to offer it." In "Christ the whole world has become sacrament and sacrifice, for in the whole world ... God's grace is encountered."<sup>157</sup>

Med detta resonemang i bakhuvudet framstår egentligen bara en synd: att inte vilja ha gemenskap med Gud och att vilja vara skiljd från honom. Eftersom återlösningen inte bara är Sonens verk, utan ett verk av den treenige Gudens utgivande kärlek är alltså hela Guds väsen delaktigt. Just därför kan Schmemmann hävda att den verkliga synden är att inte vilja gensvara på Guds stora kärlek. Det sätt människan fått att gensvara är främst i den gudomliga liturgin och i firandet av eukaristin, det fullkomliga offret, och det är här Schmemmanns syn på kyrkan som sakrament blir tydligt.

I eukaristin, eller rättare sagt, i Jesus Kristus är delningen mellan Skaparen och det skapade, ande och materia återigen förenat. Där de andra religionerna fortfarande söker en väg att överbrygga gapet mellan ande och materia är ortodoxin fast förankrad i att det redan skett i Kristus, och att varje lem i hans kropp – kyrkan – kan få del av den enheten igen då de tar del av eukaristin. Guds motståndare, Sönderdelaren<sup>158</sup>, är övervunnen av Kristus, och dödsrikets portar ska, enligt hans löfte, aldrig få makten över kyrkan (Matt 16:18). Kyrkan enas kring någonting, inte emot någonting, som så ofta är fallet med världsliga organisationer.<sup>159</sup> Som jag nämnt tidigare så är eukaristin hos Schmemmann mötet mellan himmel och jord, mellan Skaparen och hans älskade skapelser. I liturgin, och i synnerhet i kommunionen, är gapet från människans fall konkret överbyggt så långt det är möjligt för människan att ta emot Gud. I egenskap av att vara en bro, så att säga, mellan Gud och skapelsen, vägen tillbaka, är kyrkan ett sakrament för världen. Men hon är det inte i egenskap av något hon själv gör, utan genom det hon är – Kristi kropp, underordnad honom som huvud: "the Church is primarily the gift of new life, but this life is not that *of the Church*, but

---

155Kadavil, 2005, a.a. 203.

156A.a. s. 205.

157A.a. s. 206, citat från Fagerberg, *What is Liturgical Theology?*, s. 269.

158Djävulen = den som söndrar (från gregiskans *diabolos*).

159Schmemmann, A.: *Great lent – Journey to Pascha*, SVS Press, New York 1990, s. 112.

the life of Christ in us, our life in Him.<sup>160</sup> Inga ”projekt” göra sakramentet mer påtagligt för världen, utan bara genom att hon gör det som hennes Herre befallt henne att göra. Centralt i de göromålen står firandet av eukaristin där de människorna för tillbaka skapelsens gåvor till Skapelsen och återigen lever som tacksamma barn gentemot sin Fader. Schmemann skriver:

[E]tt sakrament innebär i sig, som vi har sett, alltid en förvandling. Det visar alltid tillbaka på den grundläggande, primära händelsen: Kristi död och uppståndelse. Det är alltid ett ”gudsrikes-sakrament”. På sätt och vi kan man naturligtvis kalla hela Kyrkans liv sakramentalt, ty det är alltid en manifestation i tiden av den nya tidsåldern.<sup>161</sup>

I denna manifestation och det möte som sker i eukaristin möter människan Gud och från det går hon också ut och är Kristi ljus i världen.<sup>162</sup> Genom att ha tagit emot eukaristin i kyrkan, och genom den Helige Andes hjälp blir den kristne ”en människa som vart hon ser överallt finner Kristus och fröjdas i honom.”<sup>163</sup> Genom att själv bli en som överbygger gapet mellan skapelsen och Gud förmedlar hon samma glädje och hopp som kyrkan som sakrament bär till världen – tacksamheten till Gud och hoppet om Gudsrikets fullkomliga realisation:

In and through the Church, the Kingdom of God is made already present, is communicated to men. The Purpose of the Church as a sacramental organism is to reveal, manifest and communicate the Kingdom of God, to communicate it as Truth, Grace and Communion with God and thus to fulfil the Church as the Body of Christ and the Temple of the Holy Spirit.<sup>164</sup>

På ett annat ställe skriver Schmemann att

Kyrkan är inte en organisation utan det nya Gudsfolket. Kyrkan är inte en religiös kult utan en *liturgi* som omfattar hela Guds skapelse. Kyrkan är inte en doktrin över den värld som råder efter graven, utan det glädjrika mötet med Guds rike. Det är fredens sakrament, frälsningens sakrament och Kristi herraväldes sakrament.<sup>165</sup>

Kyrkan som sakrament består alltså, hos Schmemann, i deltagandet i Guds rike. Samma rike är det som är Kristi kropp – Kyrkan.

---

160Kadavil, 2005, a.a. s. 212.

161Schmemann, 2005, a.a. s. 67.

162Kadavil, 2005, a.a. s. 216.

163Schmemann, 2005, a.a. s. 94.

164Kadavil, 2005, a.a. s. 221.

165Schmemann, 1997, a.a. s. 268.

## 6. Slutdiskussion

Vad beträffar det första syftet med denna uppsats – att se hur Schmemmann påverkas i mötet mellan den gamla ortodoxa världen och västvärlden, präglad av upplysning, rationalism och modernism – kan vi efter läsningen konstatera att ett sådant möte var fruktbarande och inspirerande, men inte helt oproblematiskt. Den teologiska institutionen st. Serge i Paris fick utgöra en stor plattform för många teologer och präster från både väst och öst under 1900-talet.<sup>166</sup> Paris fick, i egenskap av huvudstad i det land som främst präglades av *ressourcement*-rörelsens inflytande, också spela en viktig roll i sammanhanget. Men samtidigt måste också sägas att de frågor som ställs i väst, och de svar som ges skiljer sig ofta helt från frågeställningar och utgångspunkter i öst. Det är en skillnad i filosofisk kultur som sträcker sig långt tillbaka i tiden, och som är väldigt svår att överbrygga. Utgången av andra vatikankonciliet visar på att steg tagits för att överbrygga den klyftan, samtidigt som man i väst är så starkt präglade av skolastik och rationalism att ett helhjärtat möte fortfarande är svårt att få till stånd. Chomjakov skrev vid ett tillfälle:

Alla protestanter är krypto-papister. För att använda algebrans koncisa språk utgår hela västerlandet från ett enda givet  $a$ ; vare sig det föregås av det positiva tecknet  $+$ , som hos romersk-katolikerna, eller det negativa  $-$ , som hos protestanterna, förblir  $a$  detsamma. Men att övergå till ortodoxin förefaller verkligen som ett avfall från det förflutna, från dess vetenskap, tro, och liv.<sup>167</sup>

En av de viktigaste uppgifterna Schmemmann antog var att försöka lokalisera vari dessa problem främst bestod, vari de existentiella frågorna skiljde sig tydligast. Att han var rätt man för den uppgiften finns det ingen tvekan om. Egentligen faller den uppgiften på alla ortodoxa som vill skapa en långsiktig kontext i västvärlden, men Schmemmann förvaltade den uppgiften exemplariskt, vilket blir tydligt inte minst vid studiet av hans insats för den Amerikanska Ortodoxa Kyrkan.

Schmemmann lyckas analysera vad det är som saknas, så att säga, i den västerländska teologiska traditionen. Två saker träder fram med extra tydlighet: 1.) åtskiljandet mellan teologi och liturgi och 2.) förvrängningen av symbolens innebörd. Schmemmann menar, vad gäller den första punkten, att skolastiken delat för strikt mellan ”tankens tro” och ”kroppens tro”, två saker som egentligen hör intimt samman. Istället har man givit egna skilda plattformar för de båda. Tankens tro får utrymme på akademierna och blir där främmande för de vanliga troende då de bara behandlar teologi på allra högsta nivå och de senaste teorierna inom akademien. Trots att man här själva hävdar

---

<sup>166</sup>Ware, 2003, a.a. s. 183.

<sup>167</sup>A.a. s. 7.

motsatsen, menar Schmemann att den akademiska teologin i hög utsträckning förlorat beröringspunkter och relevans för kyrkan, vilket är tragiskt eftersom det är teologins uppgift att finnas för kyrkan.<sup>168</sup> Faktum är, menar Schmemann, att först nu, i mötet med den moderna världen, är teologins uppgift så mycket viktigare än vad den var för två-tre hundra år sedan.<sup>169</sup> Vidare har ”bedjandet” - fromhetslivet, liturgin, det asketiska kallet m.m. - blivit något sekundärt för de akademiska teologerna, enligt Schmemann. Enkelt uttryckt är den akademiska teologin och tänkandet ställt på en annan grund, en högre piedestal, än deltagandet i kyrkans vardagliga liv.

Den andra punkten, symbolvärdets förminskning, är en följd av den första punkten. Vid en uppdelning mellan tankens tro och kroppens tro förlorar liturgins rörelser och skeenden så småningom sin fulla innebörd, eftersom de kommer att behandlas var för sig, utanför sitt sammanhang och utan tänkarens anslutning till det urgamla liturgiska flödet. Att en innebörd av symbolen som representant av något frånvarande uppstår i denna kontext är inte underligt. Utanför sin miljö förlorar symbolen mycket av sin kraft. Schmemann vill påminna om symbolens plats i helheten och dess roll som ikon, som något som materiellt visar på en andlig verklighet.

Schmemann skissar på en lösning av denna uppdelning och ser lösningen i eukaristin. När han gör det, talar han också om den andra delen av denna uppsats, nämligen frågan om Schmemanns syn på kyrkan som sakrament. Han skriver

In the Eucharist, the Church transcends the dimensions of ”institution” and becomes the Body of Christ. It is the ”eschaton” of the Church, her manifestation as the world to come.<sup>170</sup>

Just denna manifestation av kyrkans eskatologiska natur, som Schmemann nämner, är nyckeln till att rätt förstå eukaristin, och teologins plats i kyrkan. Eukaristin är inte något som följer av kyrkan, utan kyrkan finns på grund av eukaristin. Liturgin är folkets verk, som det grekiska ordet betyder, och således är hela folket, skaran av de rättfärdiga, ett i firandet av eukaristin. Med en rimlig förståelse, om med rimlig menar jag en förståelse som någorlunda ligger nära det mystiska skeende man deltar i under den gudomliga liturgin, måste både lekfolk och akademiska teologer se sig själva som en del i Kristi kropp. Det innebär att man också ser sig själva i ljuset av den eskatologiska verklighet man befinner sig i – med det ansvar som också följer. Både för *ressourcement*-rörelsen och för Schmemann innebär detta bl.a. att återvända till fäderna. Men att tro att det räcker med att bara upprepa vad fäderna sade, eller dela in dem i olika kategorier och studera dem utifrån den

---

168Schmemann, 1961, a.a. s. 1, 2.

169A.a.

170A.a. s. 7.

uppdelningen är att hemfalla åt patristisk skolastik, enligt Schmemmann att förråda den patristiska andan.<sup>171</sup> Schmemmann skriver

The "return to the Fathers" means, above all, the recovery of their spirit, of the secret inspiration, which made them true witnesses of the Church.

We turn indeed to the Fathers, and not only to their "texts," when we recover and makes ours the experience of the Church not as mere "institution, doctrine, or system" to quote A. S. Khomiakov, but the all-embracing, all-assuming and all-transforming *life*, the passage into the reality of redemption and transfiguration. This experience, as we tried to show, is centered in the Eucharist, the Sacrament of the Church, the very manifestation and self-revelation of the Church.<sup>172</sup>

I eukaristin, skriver Schmemmann, fullkomnas Guds Ord och i den finns teologins källa, det som förvandlar spekulationer och teorier till den gudomliga Sanningen.<sup>173</sup> Samtidigt påminner han de som vill ägna sig åt teologi om att teologi i bemärkelsen den sanningens fullhet som vi ska undervisas i (Joh 16:13) har givits åt kyrkan, inte en enstaka medlem av kyrkan. Att forska i denna sanningen är en evig uppgift, eftersom Gud är evig. Varje teolog kommer bara se något litet av denna fullhet, och förvisso kan teologen då utgå från sina perspektiv, men måste också komma ihåg att sanningen flödar från samma källa, och alla bidrag till teologin ska tjäna till den enda kyrkans katolska teologi.

Schmemmann är något väldigt viktigt på spåren i denna lösning, samtidigt som han också är inne på något som är oerhört svårt att greppa fullt ut – teologi utifrån mysteriet, omöjligt att förstå men samtidigt avgränsat av de ekumeniska konciliernas dogmer och kyrkans tradition. Vidare måste den som läser Schmemmann ställa sig frågan: Vilket eukaristi syftar han på? Är det frågan om alla eukaristier som firas, eller finns det bara en giltig eukaristi – den ortodoxa kyrkans? I så fall är alla icke-ortodoxa teologer uteslutna från att kunna förnimma sanningen.

Bortser man från att det kanske, i Schmemmanns tanke, bara är den ortodoxa eukaristin som är giltig, kvarstår ändå problematiken med mysteriet som utgångspunkt för teologin. Min kritik mot Schmemmann består i att teologen kan frestas att ta till sig "halva hans budskap", så att säga, och mena sig använda Schmemmanns tillvägagångssätt, medan man egentligen hemfaller åt en osund subjektivism och söker svar på sina egna frågor istället för att tjäna den katolska kyrkans gemenskap.

För att fullt förstå vad Schmemmann menar måste man sälla sig till en mycket större tradition

---

171A.a. s. 11.

172A.a. s. 11-12.

173A.a. s. 12.

än den ortodoxa *teologiska* traditionen. Man måste först och främst förstå att teologi inte är något som bara engagerar huvudet, och då främst i en akademisk miljö. Ortodox teologi, vilket jag varit inne på tidigare i uppsatsen, är ett sätt att leva. Kroppen har lika stor del i det teologiska skeendet som tanken. Eller för att använda Paulus språkbruk måste läraren bära Andens frukter. Evagrius av Pontos ofta citerade ord om teologen som den som ber i ande och sanning gör sig påminda. Den teolog som vill närma sig en teologi för kyrkan måste underordna sig och lyda – ord som inte är speciellt populära idag – Gud och hans kyrka, och teologen måste inse att han eller hon rimligtvis inte kan greppa sanningens fullhet i sig själv och att man bara bidrar med en liten del av den sanning som finns i kyrkans *pleroma*. En sund hermeneutik blir återigen påtagligt viktig.

Frågan är om det är möjligt för en teolog i en klassisk västerländsk akademisk tradition att på allvar ta till sig Schmemmanns budskap? Kanske är steget för långt, den tradition man står i är allt för fast förankrad i ens tänkande? Samtidigt som det kan vara så, måste densamma teologen ifrågasätta sina premisser och fråga om det ens är möjligt att bedriva teologi som en vetenskap bland andra. Är det möjligt att ensam vara objektiv? Är det möjligt att komma fram till saker som vetenskapligt kan verifieras eller falsifieras? Eller ska teologin lämna akademien och flytta in i kyrkans gemenskap igen? Dessa frågor lämnar jag obesvarade – de utgör själva en god grund för ännu en uppsats.

Nu, en kritisk reflektion över mitt eget arbete. Först och främst vill jag lyfta fram det faktum att jag försökt sammanföra två olika teologiska traditioner – den västerländska klassiska akademiska traditionen och den ortodoxa teologiska traditionen. Resultatet är kanhända svårläst och inte helt lätt att förstå, något som jag också belyst i inledningskapitlet. Frågan är om det egentligen är omöjligt att förbli trogen den ena eller den andra traditionen när man gör på detta viset. Premisserna för de båda är så olika att det kan tyckas vara fallet, men jag vill mena att ett möte måste ske. Som jag skrev inledningsvis känner få till ortodox teologi på djupet. Ja, det är många som läst Kallistos Wares bok *Den Ortodoxa Kyrkan*, och somliga teologiska institutioner har till och med med den som kurslitteratur på grundkurserna. Men den boken är på intet sätt representativ för hela den ortodoxa teologiska traditionen och ger inte rättvisa åt den, som hela den mängd ”västlig” litteratur man spenderar läsandes mycket av den resterande tid av sin teologiska utbildning. Om det är, som den förre påven lär ha sagt, så att kyrkan behöver båda sina lungor, väst och öst, för att kunna leva – då borde större vikt läggas vid de västerländska teologiska institutionerna för att djupare förstå den ortodoxa teologiska premisserna och tillvägagångssätten.

Givetvis ger jag inte rättvisa åt de ämnen jag tar upp till behandling, men att ge rättvisa åt ett teologiskt spørsmål kräver egentligen oändligt många sidor, eftersom man berör mystiska ting. Läsaren behöver bara beskåda Karl Barths samlade verk eller Henri De Lubacs volymer för att förstå teologens omöjliga uppgift. Istället hoppas jag att denna uppsats kan bidra lite till att den

västerländska akademiska traditionen får möta ett trovärdigt vittne från öst – Fr. Alexander Schmemmann.

Vad gäller upplägg på uppsatsen och val av litteratur finner jag att de båda tjänat sitt syfte väl. Upplägget, där den ena rubriken leder vidare till nästa, är kanske inte så konstigt, men fungerar fint i detta sammanhanget. Litteraturen har varit mångskiftande men under förutsättningen att kunna belysa en ortodox hållning i de frågor som behandlats har valet varit nödvändigt – man klarar sig inte med uteslutande samtida litteratur för att ge rättvisa åt ortodox teologi.

Vad gäller Schmemmann som systematisk teolog kan jag återigen nämna att han håller sig till den västliga akademiska traditionen i sin doktorsavhandling. Vad beträffar hans övriga verk är det svårt att kalla dem för systematiska verk. Möjligen skulle ”Eukaristin – kärlekens sakrament” kunna ha systematiska drag i det att han där går igenom skede för skede i liturgin, men prägel på det han skriver är samtidigt väldigt långt ifrån den systematiska teologi jag har erfarenhet av genom min utbildning. Jag vill mena att det kan vara svårt att kalla Schmemmanns liturgiska teologi för en systematisk teologi. Dock är begreppet systematisk teologi inte särskilt klart och befinner sig för närvarande utan tvekan under diskussion. Det kan vara relevant att här lyfta fram några punkter hos Werner Jeanrond när han diskuterar förhållandet mellan systematisk teologi och kultur. ”Kristen teologi som *teo*-logi har först och främst intresse av att förstå fenomenet Guds självuppenbarelse i vår världs historia”.<sup>174</sup> Detta har givetvis också relevans för en ortodox teologi, osagt om vi därmed utan vidare kan betrakta Schmemmanns liturgiska teologi som en systematisk teologi. Det jag bl.a. vill uppmärksamma är det problematiska i att tro sig finna ett för all teologi täckande begrepp, systematisk teologi. En annan viktig aspekt som Jeanrond lyfter fram är att kristen systematisk teologi odlar ”sitt sinne för historien genom att söka efter ständigt ny och bättre värdering av det förflutna till förmån för det närvarande och för att utforska möjligheterna för ett framtida liv.”<sup>175</sup>

Relevant för denna studie i synen på systematisk teologi kan också de perspektiv vara som ges i boken *Systematisk teologi: en introduktion*. Nog skulle Schmemmanns teologi fruktbart kunna diskuteras utifrån att den ”befinner sig i skärningspunkten mellan historia och nutid, där historien hjälper teologen att förhålla sig kritisk till nutiden lika mycket som nutiden hjälper teologen att förhålla sig kritisk till historien.”<sup>176</sup> Jag vill peka på dess möjligheter till en diskussion om teologibegreppet och Schmemmanns teologi. Att utveckla ett resonemang kring detta ligger dock inte inom detta arbetes ram.

---

174Jeanrond, G, W, *Guds närvaro: Teologiska reflexioner I*, Arcus förlag, Malmö 1998, s. 97.

175A.a. s. 99.

176Martinson, Mattias m.fl., *Systematisk teologi: en introduktion*, Verbum förlag, Stockholm 2007., s.17.

## 7. Slutsats

Schmemanns möte med väst ger rik frukt. Han kommer från en kultur där förlitan på fäderna och traditionen är självklar, där allt inte har stötts och blötts mot tidens och trendernas åklagare. Den tradition som *ressourcement*-rörelsen återupptäckte var och är fortfarande en levande realitet i den kultur han växte upp i, och genom det kunde han röra sig fritt och ohindrat däri för att hämta in just det som var nödvändigt i de givna specifika situationer han mötte.

Det skrivs om honom att han inte var en riktig teolog i den västliga akademiska bemärkelsen, men jag vill mena att han förkroppsligar det gamla idealet för en genuin teolog: en som ber i ande och sanning. I sitt liv uppvisade han prov på att han behärskade den västliga akademiska traditionen, men han stannar inte där och det är inte på grund av det som han blir omtyckt och känd. Nej, det är för sin förmåga att uttrycka gamla sanningar, både vad gäller teologi, ecklesiologi, och andlig vägledning, som folk kom att uppskatta honom, och gör så än idag. Som jag visat i denna uppsats kan det bli problematiskt när en sådan teolog ska behandlas inom den västliga akademins ramar, men det går.

Schmemanns möte med *ressourcement*-rörelsen är intressant. Rörelsen arbetade i en kyrka som glömt av mycket av vad fäderna sagt. Fäderna var verksamma i en tid som av kyrkohistoriker och andra kallas för ”kyrkans guldålder.” Att då glömma av vad som sades vid den tiden får allvarliga följder för hela kyrkans liv. Stället hade man i väst helt ägnat sig åt skolastisk teologi under medeltiden och framgent. Munkar, nunnor, lekfolk och präster bad förvisso fortfarande, men det som sades av vikt och officiellt var starkt präglad av den skolastiska teologin. Detta hade skapat en djup splittring mellan börens mystiska teologi och den akademiska vetenskapliga teologin. *Ressourcement*-rörelsen försökte återförening de båda, men frågan är om det är möjligt i en kultur som är så starkt präglad av den gamla uppdelningen mellan bön och teologi? Jag har förstått att fäderna används och citeras i dagens teologi i väst, samtidigt som inte riktigt har förstått deras sätt att tänka, man har inte förvärvat ett ”patristiskt sinnelag”, som Metropolitan Kallistos Ware skriver någonstans. Kanske har detta att göra med den allmänna traditionen av individualism och självständighet som värderats så högt i väst alltsedan upplysningens dagar? Jag tror att här finns ett grundproblem för den akademiska teologin i väst: teologin ska vara till för kyrkan, men faktum är att mycket av det som skrivs idag är till för att berättiga olika teologers uppfattningar i olika frågor, och i förlängningen att berättiga en enskild persons uppfattning om Gud.<sup>177</sup> Problemet tycks vara

---

<sup>177</sup> Detta är naturligt i en kultur som präglats både av Luthers ”*sola Scriptura*” och upplysningens ideal. Båda dessa har fört en del gott med sig, inte minst den senare, men de har också negativa sidor. En naturlig följd av *sola Scriptura* är att den leder till ”läsaren allena.” Dvs. när läsaren lämnas helt för sig själv kommer hon finna helt olika saker än vad kyrkan funnit. Tio olika läsare kan ge elva olika tolkningar, som det gamla rabbiniska skämtet går. Detta



avsaknaden av att lita på Gud och då speciellt den Helige Andes ledning i och genom kyrkan, eller uttryckt på ett annat sätt: avsaknaden av den ödmjuka och visa lydnaden gentemot kyrkan, fäderna och traditionen. Här står Fr. Alexander Schmemmann som ett lysande exempel på hur någon kan verka i dagens västliga kultur och samtidigt upprätthålla denna lydnad, en sann kyrkans teolog. Han låter sig inte föras hit och dit av tidens trender, utan håller stadigt fast vid det som kyrkan alltid gjort: firat eukaristin. Det är hans fasthållande vid den som gör att han kan stå stadigt i sin tradition och samtidigt bemöta samtiden. Eukaristin, Kristi utgivande för världen och kyrkans resa till himmelen, är normen för honom och utifrån den kan han förhålla sig till de situationer han möter. På detta sätt tar Schmemmann *ressourcement*-rörelsens intentioner till sitt slut. Kanske är det så att man behöver komma från en annan kulturell bakgrund för att lyckas med det?

Vad Schmemmann också lyckas med är att seriöst greppa innebörden av eukaristins betydelse i ljuset av den ortodoxa teologiska traditionen. Kristus blev verkliga människa, Gud blev människa. Det är därför han fäster sig så vid firande av eukaristin. Kristi människoblivande gör det möjligt att utgå från eukaristin i sin teologi, och det blir dessutom en mycket god grund. För de ortodoxa är denna händelse den absolut mest centrala i hela frälsningshistorien. Kan hända är Schmemmanns kritik mot väst, om att de bytt fokus från Gud till människorna, befogad? Inom ortodoxin behåller man alltså fokus på Gud som alltings mått, inte den mänskliga erfarenheten.

Jag har försökt visa Schmemmanns förståelse av kyrkan som sakrament genom att leda fram till det via hans förståelse av symbol, liturgi och sakrament. Vid studiet av hans syn på symbolen, som ju spelar en så viktig roll i den Gudomliga Liturgin, förstod vi att symbolen inte bara representerar något frånvarande, utan för Schmemmann, och för den ortodoxa teologin, är symbolen en port mot den andliga och himmelska verkligheten. Symbolen visar att något sker *här och nu*. Ikonteologin gör detta tydligt, då ikonerna inte bara är en bild, utan ett fönster mot himmelen. Således blir inte ikonostasen en vägg som skiljer församlingen från altaret, utan den visar på den gemenskap som hela kyrkan, både i himmelen och på jorden, delar vid firandet av den himmelska festen, eukaristin. Allt som sker under liturgin har en betydelse och spelar roll för förståelsen och deltagandet i eukaristin. Framförallt förstås inte själva de invigd gåvorna som ”symboler” för Krist kropp och blod, utan som Kristi verkliga kropp och blod. Elementen må vara bröd och vin, men Kristus är där. Hur det sker försöker man sig inte ens på att förklara – det är just vad namnet indikerar: ett mysterium.

Symbolens viktiga roll i den ortodoxa kyrkan säger också något om liturgin. Det är varken ett uråldrigt konservativt ”uppreparande av ord” som någon uttryckte det, eller ett fint skådespel. Nej,

---

konstaterade hl. Vincent av Lerins redan på 300-talet. Vi ser exempel på det idag i olika bibelfundamentalistiska kretsar, men också i de sk. Liberala och de akademiska kretsarna. Vill man t.ex. att Bibeln ska förmedla ett visst budskap behöver man inte leta länge för att hitta en teologie doktor som kan ge tyngd åt just den åsikten.

liturgin är de troendes tro, teologi, hopp och det hoppets förverkligande nu och i evigheten. Liturgin är de troenas, kyrkans, resa från skapelsen in i den oskapades domäner. Församlingen reser, under liturgin, genom himlarna till bröllopsmåltiden i himlen, och tar del av det oskapade för att kunna leva sitt liv i skapelsen. *Lex orandi, lex credendi*, som vi ber, så tror vi, är inte bara en trosbekännelse i vanlig mening, utan ett helt liv som del i Kristi kropp både på jorden och himmelen. Hur är det möjligt? Genom Kristi inkarnation, liv, död och uppståndelse. Till allt detta kommer de sekundära upplevelserna av liturgin: dess skönhet, dess förmåga att undervisa folket genom böner och hymner, och dess förmåga att engagera hela den mänskliga varelsen i tillbedjan av Gud. Intellectet är inte det enda som tillfredsställs i den ortodoxa gudstjänsten. *Hela* människa, kropp och själ, är med i bönen. Här har framförallt den protestantiska kyrkan något att lära. Inom protestantismen har fokus alltid legat på det predikade ordet, en uteslutande intellektuell form av tillbedjan, som gjort att tron ibland inte ”trillat ner i hjärtat.” Därmed inte sagt att det inte finns ”hjärte-troende” inom protestantismen. Det som vi i väst kallar för ortodox mystik är kanske egentligen inget annat än hela den mänskliga varelsens tillbedjan av Gud genom sinnena, något ursprungligt som vi blivit obekanta med efter 500 år av ord.

Då jag beskrivit Schmemmanns uppfattning av symbolen och liturgin gjorde jag också en redovisning av hans syn på sakramenten. Han skiljer sig inte från den ortodoxa traditionen i stort vad gäller synen på sakramenten. Kanske har Schmemmann ett tydligare fokus på eukaristin som sakramentet framför andra sakrament och härleder alla de övriga sakramenten från just eukaristin. Schmemmann vill inte, som man gjorde i väst under skolastiken, skilja förståelsen av eukaristin från förståelsen av liturgin. De båda hänger intimt samman, och det har att göra med att liturgin är en helhet som leder fram till en absolut höjdpunkt, en resa som leder in i himmelen. Eukaristin måste förstås i ljuset av denna helhet som liturgin utgör. Eukaristin är samtidigt det allra heligaste den kristne kan ta del av, men det är just det: något den kristne ska få del av. Sakramentet är den troendes liv. Det ska inte undanhållas henne, och Schmemmann kritiserar de ortodoxa kulturer där man bara tar emot sakramentet ytterst sällan. Eukaristin är glädjen, och de kristna ska leva i den glädjen. Här har man i väst gått före, och vi har sett en ”nattvardsväckelse” med början redan vid förra sekelskiftet. Vad som kanske har gått förlorat är just helighetsaspekten. Bikten kan här tjäna som en vägledare. Bikten hänger samman med den kristnes strävan efter att alltid leva i förbund med sin Skapare och Herre. Vi ska bli ”gudar av nåd.” Det är frälsningen, och det innebär att arbeta på vår frälsning och att bli fullkomliga som vår Fader i himlen är fullkomlig. Det blir vi genom Guds nåd och vår fria vilja samarbete, men vi lyckas inte alltid med vår del av den processen. Bikten är det som löser oss från de svåra synderna och som hjälper oss fortsätta vår strävan mot målet. För den som begått en svår synd är vägen till eukaristin stängd, eftersom den är helig. Men

för den som biktat sig är vägen återigen öppen och födan på vägen tillgänglig. Bikten är ett sakrament som behöver återupplivas i protestantismen för att bättre förstå vad nattvarden handlar om.

Dopet är också centralt för Schmemmann och innebär övergången från döden till det nya livet i Kristus. Där påbörjas kampen mot det onda och strävan mot gudomliggörelsen. Schmemmann kallar den kristne att varje dag leva i sitt dop, att påminna sig om vem som är Kung i ens liv, samt vilkens rike man tillhör. Inte denna världens rike utan Guds rike. Som sådana är det inget konstigt att sky det goda som världen har att erbjuda, och de liv som asketerna levde i öknen är då goda exempel för den ”vanlige” kristne att leva. Saligprisningarna gäller inte bara munkarna, som hl. Johannes Chrysostomos sade.

Slutligen skrev jag om Schmemmanns syn på kyrkan som sakrament. Med allt det andra i bakhuvudet framstår kyrkans verkligen som ett Kristi sakrament för världen, precis som den franske teologen Henri de Lubac sade. Schmemmann skriver att vid varje eukaristi bär Guds skapelser fram hans skapelse tillbaka till honom i tacksamhet. Just i det är människans sanna kallelse: som tacksam och tillbedjande varelse, och här har vi verkligen något att lära oss. Det samhälle vi lever i präglas i katastrofalt hög grad av själviskhet, individualism och vinningslystnad. Någonting är allvarligt fel, men vi vägrar inse det! Vi fortsätter att tro på människans förmåga att frälsa sig själv, vare sig man är kristen eller ateist. Den inställningen vi har, har gjort att vårt samhälle håller på att falla sönder mitt framför ögonen på oss. Istället för att råda över skapelsen exploaterar vi den för vinnings skull. Istället för att älska vår fiende hatar vi honom och gör allt för att förnedra honom. Istället för att älska vår nästa räds vi den okände. Istället för att låta jorden vara en plats för människan att bo på utvisar vi främlingen från de gränser människor dragit upp. Istället för att klä de nakna, mätta de hungriga och besöka de sjuka skickar vi in dem till institutioner så vi slipper se dem, eller ännu värre – ignorerar dem när vi möter dem, ingen undantagen! Kan den ortodoxa förståelsen av eukaristin och i förlängningen kyrkan som sakrament få mänskligheten på rätt spår igen? Då vi bär fram jordens gåvor till Skaparen, kan det bli en predikan i sig om att vårda skapelsen, och då främst skapelsens sårade kronor, på ett sätt värdigt Skaparen? Schmemmann blir här mycket konkret, något som kan tyckas underligt för en västlig katolik eller protestant. Eukaristin är inte bara till för individen, utan för personen, och en person blir man bara i mötet med andra. På detta vis är kyrkan verkligen ett sakrament till världen, ja, hon är till och med världens enda räddning. I henne finns lösningen för hennes problem, för genom henne verkar Gud, och i henne är klyftan mellan det skapade och Skaparen överbyggd. I kyrkan blir människan vad hon var tänkt att vara – en eukaristisk varelse, en tacksam varelse.

## 8. Sammanfattning

Syftet med uppsatsen var dels att visa på hur Fr. Alexander Schmemann agerar i mötet mellan sin egna ortodoxa bakgrund och den västliga teologin, filosofin och kulturen. Syftet var också att försöka se hur Kyrkan är ett sakrament i Schmemanns teologiska vision.

Jag gav inledningsvis en kort redogörelse av några begrepp för att läsaren bättre ska kunna förstå resonemanget som följde. Här tog jag upp begrepp som är relevanta främst inom den ortodoxa teologin, eftersom min erfarenhet säger mig att folk i västeuropa generellt inte har speciellt stor förståelse för den. Jag gav också en mycket kort redogörelse över västlig teologi där tyngdpunkten låg på den relativt sena *ressourcement*-rörelsen, en romersk-katolsk förnyelserörelse verksam främst i Frankrike. Anledningen till att jag fokuserade på den var att den kom att spela en viktig roll i hur hela västkyrkan kom att utvecklas under 1900-talet, inte minst då de påverkade utgången av andra vatikankonciliet i hög grad. Inom den rörelsen ville man gå tillbaka till fäderna och den tidiga kyrkan för att se hur de bedrev teologi. Man fann att de arbetade mer holistiskt, dvs. mindre uppspjälkat mellan olika områden att studera så som t.ex. teologi, liturgi, exegetik och sakramentslära. Man såg att allt hängde intimt samman, något man förlorat i och med skolastiken, där varje områden studerades för sig självt.

Till denna miljö kommer den unge Alexander Schmemann. Han utbildar sig till präst vid det teologiska institutet St. Serge i Paris, den ortodoxa kyrkans främsta utpost i västeuropa vid denna tiden. Där möter han många olika grupper av människor. Dels de från *ressourcement*-rörelsen, men också olika ortodoxa. En grupp som längtar tillbaka till fosterlandet och den gamla kulturen där, men också de som insåg allvaret i bolsjevikerna revolution, och som förstod att ortodoxin måste bli gångbar också i en västlig kontext med allt vad det innebar. Schmemann anslöt sig till de senare och flyttade sedermera till New York för att där arbeta med den autokefala (självständiga) Amerikanska Ortodoxa Kyrkan (OCA). Som präst var han mycket verksam över hela jorden. Han skrev både teologiska och pastorala texter och böcker, han var församlingspräst och han sände radioprogram till Sovjet och de kristna som levde under förtrycket där. I början av 80-talet drabbades han av cancer och gick bort 1983, saknad av många.

Som ortodox teolog stod han i den stora traditionen av ortodoxa teologer. Han är trogen de ortodoxa centrala dogmerna. Föga överraskande poängterar han ständigt Kristi inkarnation som utgångspunkt för sin teologi. För att läsaren bättre ska förstå hur kyrkan är ett sakrament hos honom redogjorde jag först för andra områden som behövde förklaras, innan jag gav mig på huvudrubriken. Först ut var Schmemanns förståelse av symbolen. Här blev det tydligt att symbolen inte uppfattas som representant för något frånvarande, som ofta är en vanlig uppfattning. Nej,

symbolen gör den realitet närvarande som den symboliserar. Således är t.ex. helgonen närvarande genom ikonerna osv. Liturgin är full av symboler som alla spelar en viktig roll för förståelsen av dess helhet, någon som nästa rubrik handlade om. Just helheten av liturgin poängteras starkt av Schmemmann. Han beklagar sig över att studiet av liturgin och sakramenten blivit åtskilda i väst, och menar att man inte kan få en korrekt förståelse av någon av dem på det sättet. Liturgin är en resa från skapelsen till himmelen, Guds tron, där kyrkan deltar i den himmelska festen. Med sig bär hon skapelsens gåvor som där helgas och sänds tillbaka till jorden som Kristi kropp och blod, näring för kyrkan i världen.

Sakramenten är rubriken på nästa kapitel, och det behandlar Schmemmanns syn på de ortodoxa sakramenten. Här intar eukaristin en central plats som sakramentet framför alla de andra sakramenten. De andra sakramenten hänger samman med eukaristin på ett eller annat vis. Men eukaristin förblir central. I eukaristin får kyrkan del av Kristi kropp och blod, en slags realisation *idag* av Kristi inkarnation, men också Guds rikes måltid, det rike som inte är av denna världen och som människan i sin rätta natur har del i.

I studiet av eukaristin framträder också ganska snart hur kyrkan är ett sakrament för världen. I och med att kyrkans lemmar dels frambär tacksamhet (*eucharistia*) till Gud och får del av hans livgivande föda för kyrkan blir hon det världen längtar efter och det människan skapades till: en tillbedjande varelse som lever i tacksamhet till Gud. Människan ser skapelsen i dess rätta ljus, som en gåva från Gud. När hon bejakar det och bär tillbaka den i tacksamhet till honom finns det hopp för världen i dess fallna tillstånd. Skapelsen föll med människonaturen, och det är bara genom människonaturen som skapelsen kan återupprättas. I eukaristin och i kyrkan blir detta möjligt genom Guds nåd.

## 9. Litteratur

Andrén, O.: ”Inledning” *Bevis för den Apostoliska Förkunnelsen*, Artos, Skellefteå 2007, s. 9-12.

Athanasios av Alexandria: *Mot hedningarna och Om inkarnationen*, Artos, Skellefteå 2006.

Bexell, P.: *Kyrkan som Sakrament – Henri de Lubacs fundamentalecklesiologi*, Brutus Östlings Bokförlag, Stockholm 1997.

*Bibel 2000*, Libris, Örebro 1999.

Broomé OP, C.: ”Vladimir Lossky 1903-1958”, *Östkyrkans mystiska teologi*, Artos, Skellefteå 1997, s. 226-228.

Bulgakov, S.: *The Orthodox Church*, SVS Press, New York 1988.

*De apostoliska fäderna*, (övers. Andrén O.), Verbum, Stockholm 1992.

De Lubac, H.: *Catholicism – Christ and the common destiny of man*, Ignatius Press, San Francisco 1988.

*Den Gudomliga Liturgien* (häfte i författarens ägo).

Ellnemyr, M., Nordqvist, M.: *Det sanna, det goda, det sköna – en bildningsresa*, Studieförbundet Bilda, Älvsjö 2003.

Fisch, T. (ed.): *Liturgy and Tradition – Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, SVS Press, New York 2003.

Gebremedhin, E.: *Arvet från Kyrkofäderna*, Artos, Skellefteå 1993.

Halldorf, P.: *21 Kyrkofäder*, Cordia, Göteborg 2000.

Hillås, L.: *Klosterliv i Sverige*, Cordia, Stockholm 2008.

Jeanrond, W.: *Theological Hermeneutics – development and significance*, SCM Press LTD., London 1994.

Jeanrond, G. W.: *Guds Närvaro: Teologiska reflektioner I*, Arcus, Malmö 1998.

Kadavil, M.: *The World as Sacrament – Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem*, Peeters, Leuven 2005.

Kälvemark, T.: *Låset av Ull – Utsikter över andliga landskap*, Norma, Skellefteå 2001.

Lossky, V.: *Östkyrkans mystiska teologi*, Artos, Skellefteå 1997.

Martinson, M., m.fl.: *Systematisk teologi: en introduktion*, Verbum, Stockholm 2007.

Maximus the Confessor (St.): *The Church, the Liturgy and the Soul of Man*, St. Bede's Publications, Still River 1982.

Meyendorff, J.: - "A life worth living", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Vol. 28, No. 1, 1984, s. 3-10.  
- *Bysantinsk Teologi – historik och lära*, Artos, Skellefteå 2008.

Milbank, J.: *The Suspended Middle – Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2005.

Naugle, D.K.: *Worldview: the history of a concept*, William B Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 2002.

Neve, J.L.: *A History of Christian Thought*, The Muhlenberg Press, Philadelphia 1946.

Nichols, A.: *Lights from the East – Authors and Themes in Orthodox Theology*, Stagbooks, London 1999.

Papavassiliou, V.: "Arvsynden: Ortodox Lära eller Heresi?" *Ortodox Tidning*, nr. 5 2010, Wolmar

Holmström 2010, s. 10-15.

Russell, N.: *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, OUP, Oxford 2006.

Schememann, A.:  
- *Av vatten och Ande*, Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1981.  
- *Eukaristin – Kärlekens sakrament*, Artos, Skellefteå 1997.  
- *För världens liv*, Anastasis Media, Örebro 2005.  
- *Great Lent – Journey to Pascha*, SVS Press, New York 1990.  
- *Introduction to Liturgical Theology*, The Faith Press, SVS Press, New York, 1975.  
- *The Journals of Father Alexander Schememann 1973-1983*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 2000.  
- "Theology and Eucharist", *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. 5, No. 4, Winter 1961, pp. 10-23.

Schöldstein, C.: *Guld och Azur – En introduktion till ikonografen*, Artos, Skellefteå 2004.

Takakis, B.N.: *Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition*, Orthodox Research Institute, New Hampshire, 2007.

Troitsky, Hilarion (St.): "Holy Scripture and the Church" *The Orthodox Word*, nr. 264-265 2009, St. Herman of Alaska Brotherhood, Platina 2009, s. 29-72.

Walker, W.: *A History of the Christian Church*, Charles Scribner's Sons, New York 1970.

Ware, K.: *Den Ortodoxa Kyrkan*, Artos, Skellefteå 2003.

Wilken, R.L.: "Interpreting the Old Testament" *The Church's Bible: Isaiah Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2007, s. xiii-xix.

Wood, S.K.: *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1998.

Wybrew, H.: *The Orthodox Liturgy – the Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, SVS Press, New York 2003.



## 10. Bilder

Alexander Schmemmann, framsidan: <http://www.oca.org/news/1765> (091227).

Henri de Lubac, s. 14: <http://www.jesuites.com/actu/2006/images/delubac2.jpg> (091227).

Kapellet vid Saint-Serge, s. 20: [http://farm4.static.flickr.com/3435/3247243698\\_24696e316f.jpg](http://farm4.static.flickr.com/3435/3247243698_24696e316f.jpg) (100302).

Schmemmann år 1946, s. 21: [http://www.schmemmann.org/photo/pages/1946\\_youngpriest\\_jpg.htm](http://www.schmemmann.org/photo/pages/1946_youngpriest_jpg.htm) (091227).

Fr. Alexander firar eukaristi, s. 30:

[http://www.schmemmann.org/photo/images/thineownofthineown\\_jpg.jpg](http://www.schmemmann.org/photo/images/thineownofthineown_jpg.jpg) (100223).