

MODERNI HARHAOPPI

Alexander Schmemannin käsitys maallistumisesta ja sen
ilmentymistä

Pro gradu -tutkielma

Käytännöllinen teologia

Itä-Suomen yliopisto

Filosofinen tiedekunta

Teologian osasto

Ortodoksisen teologian koulutusohjelma

Kevät 2013

Kaarlo Johannes Saarento

Ohjaaja Pekka Metso

ITÄ-SUOMEN YLIOPISTO – UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

Tiedekunta – Faculty Filosofinen tiedekunta		Osasto – School Teologian osasto	
Tekijä – Author Kaarlo Johannes Saarento			
Työn nimi – Title Moderni harhaoppi: Alexander Schmemannin käsitys maallistumisesta ja sen ilmentymistä			
Pääaine – Main subject	Työn laji – Level	Päivämäärä – Date	Sivumäärä – Number of pages
Käytännöllinen teologia	Pro gradu -tutkielma	x 23.4.2013	78
	Sivuainetutkielma		
	Kandidaatin tutkielma		
	Aineopintojen tutkielma		
Tiivistelmä – Abstract			
<p>Tutkielman tehtävänä on selvittää ortodoksiteologi, isä Alexander Schmemannin maallistumiskäsityksen keskeinen sisältö. Aihetta lähestytään sekä teoreettisesta että käytännöllisestä näkökulmasta: Yhtäältä tarkastellaan maallistumiskäsitystä hänen sakramentaaliteologiassaan. Toisaalta tutkitaan hänen käsitystään maallistumisen käytännöllisistä ilmentymistä hänen aikalaisdiagnostiseen tuotantoonsa perehtymällä. Schmemannin omaa ajattelua pyritään edelleen paikantamaan sen laajempaan aatteelliseen kontekstiin vertaamalla hänen omia mielipiteitään muitten aihetta pohtineitten ajattelijoiden näkemyksiin.</p> <p>Aiheen tarkastelussa hyödynnetään menetelmällisenä lähtökohtana kohdeaineiston systemaattista analyysiä. Tutkimuksen lähdemateriaalina on Schmemannin oma kirjallinen tuotanto, minkä lisäksi työssä hyödynnetään vertailukohtana aiheen mukaisesti määriteltyä eri kirjoittajien tuottamaa kirjallisuutta. Schmemannin maallistumiskäsitystä on aiemmin tutkittu varsin vähän, eikä vastaavaa tutkimusta aiheesta ole vielä tehty.</p> <p>Tutkimuksen keskeisenä tuloksena muodostuu kokonaiskuva Schmemannin maallistumiskäsityksen teoreettisista ja käytännöllisistä sisällöistä. Hänen sakramentaaliteologiassaan sekularismi määrittynyt sakramentaalisuuden negaationa. Aikansa amerikkalaista todellisuutta tarkastellessaan hän näkee sekularismin yhteydessä moniin yhteiskunnan ja Kirkon ongelmiin, joitten taustalla vaikuttaa vääristynyt kokemus kristinuskon ja maailman välisestä suhteesta. Schmemannin ajattelussa maallistuminen, sekularismi, on moderni harhaoppi, laaja-alainen ja haitallinen opillinen vääristymä kristinuskon sisällä, jonka voittamista totuuden avulla hän pitää Kirkon keskeisenä haasteena. Ajattelussaan Schmemann näyttäytyy verraten ainutlaatuisena osana aikansa aatteellista kontekstia.</p>			
Avainsanat – Keywords			
Alexander Schmemann – maallistuminen – sakramentaalisuus – sekularismi – sekularisaatio – harhaoppi – sakramentaaliteologia			

SISÄLLYS

1 JOHDANTO.....	5
1.1 Tutkimuksen tavoitteet, tausta ja toteutus.....	5
1.2 Alexander Schmemann ja maallistuminen.....	9
1.3 Maallistumisen käsitteistö.....	12
2 MAALLISTUMISKÄSITYS SCHMEMANNIN SAKRAMENTAALITEOLOGIASSA.....	15
2.1 Sakramentaalisuuden ulottuvuudet.....	15
2.1.1 Maailman ja ihmisen sakramentaalisuus.....	16
2.1.1.1 Maailma Jumalan epifaniana.....	16
2.1.1.2 'Homo adorans'.....	18
2.1.2 Kristus jumalanpalveluksen täyttymyksenä.....	21
2.2 Sekularismi sakramentaalisuuden negaationa.....	24
2.2.1 Maallistuminen jumalanpalveluksen kieltämisenä.....	25
2.2.1.1 Sekularismin ja ateismin suhde.....	25
2.2.1.2 Maallistuneen ihmisen suhde jumalanpalvelukseen.....	27
2.2.2 Sekularismi harhaoppina.....	31
2.2.2.1 Sekularismi kristinuskon sisäisenä romahduksena.....	31
2.2.2.2 'Liturginen hurskaus' maallistumisen ilmentäjänä.....	33
2.2.3 Sekularismin kestättömyys.....	35
3 MAALLISTUMISEN TEEMAT SCHMEMANNIN AIKALAISDIAGNOSTIIKASSA.....	37
3.1 Sekulaari yhteiskunta ja sen ideologiat.....	37
3.1.1 Sekulaarin yhteiskunnan uskontosuhte 1960-luvun Yhdysvalloissa....	38

3.1.2 Sekulaarien ideologioitten kritiikki.....	42
3.1.2.1 Ateistinen materialismi.....	42
3.1.2.2 'Antropologinen minimalismi ja maksimalismi'.....	44
3.1.2.3 Liberaali protestanttisuus.....	46
3.2 Maallistuva kirkko ja moderni kristillisyy.....	49
3.2.1 Maallistuva ortodoksisuus 1960-luvun Yhdysvalloissa.....	51
3.2.2 ”Amerikan ortodoksisuuden ongelmat” ja maallistuminen.....	54
3.2.2.1 Kanoninen ongelma.....	54
3.2.2.2 Liturginen ongelma.....	57
3.2.2.3 Hengellinen ongelma.....	61
4 JOHTOPÄÄTÖKSET.....	65
LÄHTEET JA KIRJALLISUUS.....	69

1 JOHDANTO

1.1 Tutkimuksen tavoitteet, tausta ja toteutus

Jos sekularismi siis on, kuten olen vakuuttunut, aikamme suuri *harhaoppi*, se ei vaadi Kirkolta ainoastaan kirouksen julistamista tai etenkään kompromisseja, vaan ennen kaikkea sen olemus tulee yrittää ymmärtää, jotta se voitaisiin lopulta voittaa totuuden avulla.

– Alexander Schmemmann

Tässä tutkielmassa tarkastellaan professori, isä Alexander Schmemannin käsitystä maallistumisesta sekä tähän liittyvistä yhteiskunnallisista ja kirkollisista ilmiöistä. Aihetta lähestytään kahdesta toisiaan täydentävästä näkökulmasta: yhtäältä pyritään selvittämään kyseisen teologin maallistumisen käsitettä koskevan teoreettisen ja opillisen ajattelun ydinsisältö ja toisaalta perehtymään hänen näkemyksiinsä maallistumisen käytännöllisestä ilmentymisestä hänen oman ajallis-paikallisen ympäristönsä yhteiskunnallisessa ja kirkollisessa todellisuudessa. Tämän lisäksi Schmemannin ajattelua pyritään paikantamaan hänen oman aikansa laajempaan maallistumisilmiöstä käydyn keskustelun kenttään vertaamalla hänen tuotannostaan löydettyjä näkemyksiä hänen oman aikansa muitten teologien ja sosiologien mielipiteisiin sekä historioitsijoitten esittämiin ajankuviin. Näin tutkielmasta muodostuu kaksiosainen, sekä teoreettiseen että käytännölliseen puoleen paneutuva katsaus Schmemannin maallistumiskäsityksen sisältöihin ja luonteeseen.

Lienee yleisesti tiedossa, että Alexander Schmemann on käsitellyt maallistumisen aihepiiriä tuotannossaan varsin laajasti, useista näkökulmista ja monissa teoksissaan.¹ Tämän vuoksi on tässä yhteydessä aiheellista mainita, että edellä esitetty tutkimustehtävä kuitenkin rajaa käsillä olevan tutkielman kysymyksenasettelujen ulkopuolelle osan tähän ainekseen sisältyvästä ajattelusta. Tutkielman aihepiiriin

1 Ks. aiheesta tarkemmin tutkielman luku 1.2 *Alexander Schmemann ja maallistuminen*.

osaltaan kytkettyistä mahdollisista lisänäkökulmista ainakin Schmemannin maallistumista käsittelevässä tuotannossa merkittävän osan saava historiallinen näkökulma maallistumisilmiön syntyyn ja kehitykseen jätetään tutkielmassa vaille laajempaa huomiota, koska se ei palvele tässä valittua painopistealuetta, näkemystä maallistumisesta ajankohtaisena ilmiönä, jossa keskeistä on sen vaikutus tässä ajassa. Kyseiseen näkökulmaan palataan työn edetessä näin vain viittauksenomaisesti. Edelleen tutkielman aiheen ja lähestymistapojen rajaukseen liittyen on tarpeellista huomata, että vaikka tutkimuksen edetessä kohdehenkilön ajattelusta saatuja tuloksia tarkastellaankin suhteessa muitten ajattelijoiden vastaaviin käsityksiin, suoritettavan vertailun tavoitteena ei ole missään suhteessa kattavan vaikutussuhdeanalyysin tekeminen, vaan sen avulla tutkimuksen kohde pyritään ainoastaan sijoittamaan omaan, asianmukaiseen kontekstiinsa.

Tutkielman kirjoittaja on tietoinen ainoastaan yhdestä aiemmin julkaistusta varsinaisesti käsiteltävään aiheeseen, Alexander Schmemannin maallistumiskäsitykseen, keskittyvästä tutkimuksesta. Kyseinen tutkimus on Amerikan yhdysvalloissa, Drew University -yliopistossa vuonna 2006 valmistunut David Rodney Foxin väitöskirja *Beyond Secularism: The Theological Vision of Father Alexander Schmemann*. Mainittua työtä voidaan ainutkertaisuutensa vuoksi pitää merkittävänä kirjallisena vertailukohtana myös nyt käsillä olevan tutkimuksen kannalta, mutta samalla on kuitenkin todettava, että kyseisten tutkimusten näkökulmat tutkimusaiheeseen poikkeavat jossain määrin toisistaan: Fox lähestyy aihetta korostuneen kirkkohistoriallisesta näkökulmasta ja pitää tutkimuksensa erityisenä ansiona monitieteistä, historian, sosiologian ja historiallisen teologian huomioon ottavaa vertailua Schmemannin ja tämän aikalaisten välillä sekä korostaa aiheen patrististen juurten ja uuspatristisen viitekehityksen merkitystä sen tulkinnassa. Tämä tutkielma puolestaan yhtäältä keskittyy ensisijaisesti Schmemannin oman ydinajattelun syvälliseen analysointiin ja sen sekä saman aikakauden muun teologisen ajattelun välisen suhteen hahmottamiseen ja toisaalta ei sitoudu lähtökohtaisesti juuri historiallista viitekehystä painottavaan näkökulmaan.²

2 Foxin tutkimusnäkökulmasta ks. Fox 2006, 2–4. Kyseistä tutkimusta lukiessa vaikuttaa monin kohdin siltä, että konteksti nousee tärkeämmäksi kuin teksti, ts. Schmemannin oman ajattelun tutkiminen jää usein luonnosmaiselle tasolle, kun tutkijalla on jo kiire ymmärtää sitä muitten ajattelijoiden valossa.

Alexander Schmemannin teologiaa koskevan tutkimuksen historiasta voidaan edelleen todeta, että kyseisen väitöskirjan lisäksi Schmemannin tuotantoa on toistaiseksi tutkittu määrällisesti varsin vähän ja että maallistumisen aihepiiriä on tässäkin vähäisessä tutkimuksessa käsitelty ainoastaan marginaalisesti tai ei ollenkaan. Fox mainitsee tutkimuksensa johdannossa olevansa tietoinen ainoastaan kolmesta Schmemannin teologiaa käsittelevästä laajemmasta tutkimuksesta ja arvioi maallistumisteeman saavan mainittavaa huomiota vain yhdessä näistä, Elizabeth Newmanin vuonna 1990 valmistuneessa tutkielmassa *Alexander Schmemann and Orthodox Theology: The Liturgy as Sacred Sprachspiel*.³ Foxin tutkimuksen jälkeen on lisäksi valmistunut ainakin kolme Schmemannin tuotantoa tarkastelevaa laajempaa tutkielmaa, jotka eivät kuitenkaan ensisijaisesti käsittele maallistumiskysymystä.⁴ Näin lienee perusteltua todeta yhtäältä, että tutkittavasta aiheesta aiemmin tehty tutkimus on kokonaisuudessaan melko vähäistä ja että toisaalta juuri käsillä olevan tutkimuksen aihetta voidaan suhteellisen käsittelemättömyytensä sekä valitun tutkimuksellisen näkökulman puolesta pitää erityisen mielekkäänä ja hyödyllisenä.

Tutkielman teossa sovelletaan menetelmänä lähdeaineiston ja muun tämän ymmärtämistä ja tulkintaa tukevan kirjallisuuden systemaattista analyysia. Toisin sanoen työn edetessä pyritään löytämään vastauksia tutkimuskysymyksiin kirjallisen aineiston analyyttisen, prosessoivan ja jäsentävän lukemisen kautta.

Työn pääasiallisena lähteenä toimii Alexander Schmemannin kyseessä olevaa aihetta käsittelevä kirjallinen tuotanto. Tämän tuotannon joukosta tutkielman ensimmäisen, maallistumisen käsitteellistä ja teoreettista puolta tutkivan osan kannalta keskeisiksi töiksi nousevat erityisesti ensimmäisen kerran vuonna 1972 julkaistu artikkeli

3 Ks. Fox 2006, 2–5. Muut Foxin mainitsevat tutkimukset ovat Byron Stuhlmannin *An Architecture of Time: A Critical Study of Alexander Schmemann's Liturgical Theology* (1991) ja Gregory Faulknerin *Return to the Eucharist: The Eucharistic Ecclesiology of Alexander Schmemann's Liturgical Theology and Its Methodological Implications for a Reformed Liturgical Theology* (2001). Fox esittää edelleen olemassa olevan tutkimuksen määrän vähäisyyden mahdolliseksi syyksi kohdehenkilön kuolemasta kuluneen ajan lyhyttä.

4 Kyseisistä tutkimuksista tuorein on Michael Hjälmmin 'liturgista teologiaa' tarkasteleva *Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology* (Hjälmin 2011), jonka painopiste on Schmemannin ajattelussa, mutta joka ei kuitenkaan käsittele maallistumista. Lisäksi uusia Schmemann-tutkimuksia ovat Robert F. Taftin Schmemannin perintöä tarkastelevassa artikkelissaan (2009) mainitsema Michael Leelamma Konoorin väitöskirja *Taxis: Alexander Schmemann on Church Order* (2008) ja kreikkalaisen Schmemann-tutkimuksen edelläkävijä (ks. Alexopoulos 2009), Georgios Basioudisin *Η δύναμη της λατρείας. Η συμβολή του π. Αλεξάνδρου Σμέμαν στη λειτουργική θεολογία* (2008).

*Worship in a Secular Age*⁵ ja alunperin vuonna 1963 kirjoitettu *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*⁶, sillä erityisesti näitten kirjoitusten voidaan katsoa sisältävän ehkä Schmemannin keskeisimmät ajatukset maallistumisen luonteeseen liittyen.⁷ Vastaavasti tutkielman toisessa, Schmemannin maallistumiskäsityksen käytännöllistä puolta tarkastelevassa osassa paneudutaan erityisesti hänen aikalaisdiagnostisia ulottuvuuksia ilmentävään tuotantonsa, jolloin merkittävään asemaan nousevat ainakin hänen kolmiosainen artikkelisarjansa *Problems of Orthodoxy in America*⁸ ja kolmena niteenä julkaistu saarnakokoelmansa *Celebration of Faith*⁹ sekä postuumisti, vuonna 2000, englanniksi toimitetut päiväkirjansa *The Journals of Father Alexander Schmemann 1973–1983*¹⁰. Näitten mainittujen teosten lisäksi tutkielman aineistona hyödynnetään – soveltuvin osin – myös Schmemannin muuta kirjallista tuotantoa kaikessa laajuudessaan, sillä maallistumisen tematiikka leimaa sitä monissa kohdin. Lisäksi hänen oman tuotantonsa analysoinnin ohella pyritään tutkimuksessa keskustelemaan hänen aikakautensa muitten teologien ja kirjoittajien kanssa näitten tuotantoon sekä näistä tehtyyn tutkimukseen viittaamalla.¹¹

Rakenteellisesti tutkielma koostuu neljästä osasta: Tutkielman johdantoluvussa esitellään nyt käsillä olevan tutkimuksen taustaa, tavoitteita ja toteutusta koskevan alaluvun jälkeen ensin tutkimuksen kohdehenkilöä elämäkerrallisesta ja tutkimuksen aihetta palvelevasta näkökulmasta, minkä jälkeen seuraavassa alaluvussa

5 Artikkelin teksti on alunperin kansainvälisen ortodoksisen nuorten järjestön, Syndesmoksen, kahdeksannessa yleiskokouksessa vuonna 1971 pidetty esitelmä. (Schmemann 1972, 3.)

6 Teos ilmestyi tällä nimellä ensimmäisen kerran vuonna 1974. Schmemann kertoo kirjan esipuheessa, että se kirjoitettiin ”eräänlaiseksi opinto-oppaaksi Ateenassa, Ohiossa, joulukuussa 1963 pidettyä kristillistä ylioppilaskokousta (Quadrennial Conference of the National Student Christian Federation) varten.” (Schmemann 1963c, 7.) Tässä tutkielmassa teokseen viitattaessa on hyödynnetty vuoden 1974 suomennosta *Maailman elämän edestä: Sakramentit ja ortodoksisuus* (Schmemann 1963c). Laitokset sisältävät liitteenä myös artikkelin *Worship in A Secular Age* (suom. *Jumalanpalvelus maallistuneena aikana*), mutta tämän tutkielman viittaukset kohdistuvat artikkelin vuoden 1972 englanninkieliseen julkaisuun (Schmemann 1972).

7 Ks. esim. Fox 2006, 1–2, 87–89; Meyendorff, P. 2009, 329–330.

8 Sarjan artikkeleissa Schmemann ottaa kantaa aikansa kirkollista elämää leimaaviin kanonisiin (Schmemann 1964a), liturgisiin (1964b) ja yleisiin hengellisiin (1965) ongelmiin.

9 Kirjoittajan kuoleman jälkeen toimitetun ja julkaistun kokoelman saarnat on ryhmitelty kolmeen niteeseen, *Celebration of Faith: I Believe* (Schmemann 1991), *Celebration of Faith: The Church Year* (1994) ja *Celebration of Faith: The Virgin Mary* (1995), yleisen aihepiirinsä mukaan.

10 Vaikka päiväkirjojen (Schmemann 2000) rinnastaminen varsinaisesti julkaistavaksi tarkoitettuun tuotantoon tutkimuksen lähteenä voidaan kyseenalaistaa, luetaan se tässä tutkimuksessa kuitenkin keskeiseksi osaksi kirjoittajansa ”aikalaisdiagnostista” tuotantoa.

11 Kyseisiin ajattelijoihin ja muihin vertailukohtiin sekä näitten valikoitumiseen liittyen kunkin tutkimuksen jakson osalta ks. luvut 2.1 *Sakramentaalisuuden ulottuvuudet*; 2.2 *Sekularismi sakramentaalisuuden negaationa*; 3.1 *Sekulaari yhteiskunta ja sen ideologiat* ja 3.2 *Maallistuva kirkko ja moderni kristillisyyys*.

hahmotellaan lyhyesti tutkimuksen keskeiseen käsitteistöön liittyviä ongelmakysymyksiä. Tämän jälkeen edetään tutkielman ensimmäiseen päälukuun, *Maallistumiskäsitys Schmemannin sakramentaaliteologiassa*, jossa käsitellään otsikon mukaista teemaa käsiteparia 'sakramentaalisuus' ja 'sekularismi' analysoimalla. Toisessa pääluvussa, *Maallistumisen teemat Schmemannin aikalaisdiagnostiikassa*, siirrytään aiheen käytännöllisemmän puolen, maallistumisen ilmenemismuotojen, tarkasteluun, ensin yhteiskunnallisesta ja toiseksi kirkollisesta näkökulmasta. Lopuksi kootaan yhteen tutkielman johtopäätökset.

1.2 Alexander Schmemann ja maallistuminen

Alexander Schmemann (1921–1983) oli ortodoksinen pappi ja teologi. Hän syntyi venäläistaustaiseen perheeseen nykyisen Viron valtion alueella vain muutama vuosi vuonna 1917 tapahtuneen Venäjän vallankumouksen jälkeen. Hän kuitenkin muutti Baltiasta perheensä mukana pian länteen, Pariisiin lukuisten muitten venäläisemigranttien tavoin.¹²

Pariisi, joka oli seuraavina vuosikymmeninä merkittävä venäläisen oppineisuuden ja kulttuurielämän keskus, muodostui merkitykseltään ratkaisevaksi kasvuympäristöksi nuorelle Alexander Schmemannille. Hän sai varhaisen koulutuksensa venäläisessä sotilaskoulussa ja lukiossa, mutta jo nuoruudessaan hän ilmaisi aktiivisella osallistumisellaan mielenkiintoa kirkollista elämää ja erityisesti jumalanpalvelusta kohtaan ja päätyi toisen maailmansodan aikana opiskelijaksi Pariisin teologiseen instituuttiin. Monista instituutissa vaikuttaneista emigrantti-intellektuaaleista ehkä merkittävimpinä Schmemannin myöhemmän teologisen ajattelun muotoutumisen kannalta voidaan pitää häntä kirkkohistorian alalla ohjannutta A. V. Kartashevian¹³,

12 Meyendorff, J. 1984, 145. Schmemannin elämäkerran esitys on tässä rakennettu pääasiassa Meyendorffin laatiman muistokirjoituksen sisällön mukaan. Kiinnostavan näkökulman aiheeseen tarjoaa myös Schmemann itse hahmotellessaan omaa pienoiselämäkertaansa eräässä päiväkirjamerkinnässään 60-vuotissyntymäpäivänsä lähestyessä vuonna 1981, ks. 2000, 293–294.

13 Anton Vladimirovitsh Kartashev (1875–1960) toimi kirkkohistorian professorina Pariisin teologisessa instituutissa vuodesta 1925 kuolemaansa saakka.

hänen hengellistä isäänsä arkkimandriitta Kipriania (Kern)¹⁴ ja ”eukaristisen ekklesiologian” kehittäjänä tunnetuksi tullutta isä Nikolai Afanasievia¹⁵. Näitten vahvojen ortodoksiajattelijoiden rinnalla merkittäviksi Schmemannin teologialle muodostuivat myös ajan ranskalaisen, roomalaiskatolisen teologian piirissä vaikuttaneen uudistusliikkeen edustajat, erityisesti Jean Daniélou¹⁶ ja Louis Bouyer¹⁷. Kyseisten vaikuttajien lisäksi voidaan Schmemannin ajattelua muovanneena tekijänä nähdä mitä suurimmassa määrin myös ajan yleinen, uusi ja ongelmallinen tilanne, joka venäläisen emigranttiyhteisön, ja erityisesti hajaannuksessa olevan Ortodoksisen kirkon, oli lännessä kohdattava.¹⁸

Uusi vaihe avioituneen, papiksi vihityn ja kirkkohistorian opettajana Pariisissa toimineen Alexander Schmemannin elämässä alkoi, kun hän muutti vuonna 1951 perheineen Yhdysvaltoihin. Amerikassa Schmemannia odotti työ vasta perusteilla olevassa – hänen suuresti ihailemansa ja hänen ajatteluunsa vaikuttaneen emigranttiteologin, isä Georges Florovskin¹⁹, johtamassa – Pyhän Vladimirin teologisessa seminaarissa, jossa hän sitten työskenteli koko loppuelämänsä ajan niin opettajana kuin myös lopulta koko koulun johtajana.²⁰

Akateemisen toiminnan ohella Schmemann toimi Yhdysvalloissa viettäminään vuosina myös laajemmin kirkollisena vaikuttajana, ja yksi hänen suurimmista tavoitteistaan oli ortodoksisen ekklesiologian mukaisen yhden kirkon ihanteen toteuttaminen monien kansallisten juridiktioitten tilanteessa elävässä Amerikassa ja koko lännessä. Niinikään maininnan arvoisena asiana, erityisesti Schmemannin

14 Arkkimandriitta Kiprian (1899–1960) toimi vuodesta 1937 alkaen professorina liturgiikan ja patristiikan aloilla Pariisin teologisessa instituutissa sekä kirkkoherran tehtävissä eräässä pienessä, Pariisin seudulla sijainneessa seurakunnassa. Kiprianin vaikutuksesta Schmemanniin, erityisesti liturgisen teologian alalla, ks. Getcha 2009. Kiprianin tärkeydestä Schmemannille ks. lisäksi Schmemannin oma päiväkirjamerkintä, Schmemann 2000, 53.

15 Isä Nikolai Afanasiev (1893–1966) oli ortodoksinen pappi, joka opetti kirkkohistoriaa ja kanonista oikeutta Pariisin teologisessa instituutissa vuodesta 1930 alkaen.

16 Jean Daniélou, S. J. (1905–1974) oli ranskalainen teologi ja historioitsija, joka nimitettiin kardinaaliksi vuonna 1969.

17 Louis Bouyer (1913–2004) oli ranskalainen, roomalaiskatolinen pappi ja teologi.

18 Meyendorff, J. 1984, 145–149. Ks. myös Getcha 2009, 268–271; Taft 2009, 162–165, 168–169; Newman 1990, 3–6. Myös Schmemann pohtii Pariisin-kauden merkitystä itselleen päiväkirjassaan, ks. 2000, 19, 22, 55, 56, 100, 180.

19 Isä Georges Florovski (1893–1979) oli ukrainalaissyntyinen pappi ja teologi, joka toimi vuodesta 1925 alkaen patristiikan professorina Pariisin teologisessa instituutissa ja oli Pyhän Vladimirin seminaarin johtaja vuosina 1949–1955. Florovskin vaikutuksesta Schmemanniin ks. esim. Newman 1990, 6–7.

20 Meyendorff, J. 1984, 146–151. Schmemann pohtii lähtönsä syitä päiväkirjassaan, ks. 2000, 123.

teologian muotoutumista ajateltaessa, voitaneen pitää hänen osallistumistaan ekumeeniseen työhön muun muassa Kirkkojen maailmanneuvoston kautta.²¹

Schmemannin maallistumiskäsitystä aiemmin tutkinut Fox katsoo tässä yhteydessä, että Schmemannin maallistumiskäsityksen ja hänen elämänkaarensa väliseen vaikutussuhteeseen liittyen voidaan todeta, että opillisten näkemysten kehittymisen kannalta yksittäisiä ihmisiä tai tiettyjä tapahtumia merkittävämpää on Schmemannin kannalta ollut hänen koko elämänsä kokonaisuus – erityisesti hänen elämäänsä määrittäneet paikallis-kulttuuriset piirit: moderni Venäjä, Ranska ja Yhdysvallat. Toisin sanoen voidaan väittää, että nämä piirit, jotka kyseiseen aikaan ovat jokainen olleet – etenkin Schmemannin silmissä – yhtäläisesti maallistuneita, ovat luoneet hänen ajattelunsa taustaksi koko elämän mittaisen kontekstuaalisen maallistuneisuuden jatkumon, joka hänen kohdallaan on edistänyt voimakkaan näkemyksellisyyden syntyä kyseisen aihepiirin osalta.²²

Alexander Schmemannin teologinen ajattelu ja tuotanto on poikkeuksellisen laaja-alaista ja monipuolista.²³ Kuitenkin juuri Schmemannin maallistumiskäsityksen ilmentämät korostukset yhtäältä olemassaolon *sakramentaaliseen* luonteeseen ja toisaalta tämän negaationa, kieltämisenä ja vastakohtana ilmenevään *sekularismiin*²⁴ sekä näistä jälkimmäisen kritiikkiin liittyen ovat ehkä hänen teologiansa kaikkein keskeisintä ja tärkeintä perintöä.²⁵

Schmemannin kirjallista tuotantoa tarkasteltaessa voidaan kiistatta havaita, että hän näkee maallistumisen ja siihen liittyvät ilmiöt yhteydessä moneen eri teologian ja elämän alueeseen, ja että maallistumista käsittelevät ajatukset ja maallistumisen kritiikki ovat näin esillä hänen tuotannossaan hyvin laajasti. Kuten edellä on jo todettu, Schmemannin maallistumiskäsityksen, maallistumista koskevan teoreettisen ydinajattelun, voidaan katsoa sisältyvän ehkä järjestäytyneimmässä ja kattavimmassa muodossaan teokseen *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* sekä

21 Meyendorff, J. 1984, 151–154.

22 Ks. tämän näkemyksen puolesta Fox 2006, 47–48.

23 Ks. esim. Meyendorff, J. 1984, 153; Meyendorff, P. 2009, 329–330.

24 Maallistumisen käsitteistöä koskeviin ongelmakysymyksiin liittyen ks. tutkielman luku 1.3 *Maallistumisen käsitteistö*.

25 Ks. esim. Meyendorff, P. 2009, 329–330.

erityisesti artikkeliin *Worship in a Secular Age*.²⁶ Tämän lisäksi hän on käsitellyt tuotannossaan myös monia maallistumiseen kytkeytyviä erityiskysymyksiä: maallistumisen synty- ja kehityshistoriaa²⁷ sekä sen erilaisia sovellutuksia ja ilmenemismuotoja ihmisten ja Kirkon elämässä.²⁸ Kaiken kaikkiaan lienee perusteltua sanoa, että vaikka tämä tutkimus ei tehtävänrajauksensa puitteissa voikaan puuttua kaikkiin Schmemannin ajattelun mainituista puolista, maallistumisen ilmiökenttä muodostaa kokonaisuudessaan hänen teologiaansa hyvin laaja-alaisesti määrittävän motiivin.

1.3 Maallistumisen käsitteistö

Maallistumisesta puhuttaessa käytettävän käsitteistön sisällä on useimmissa kielissä havaittavissa tiettyjä paitsi muodoltaan myös merkityksiltään toisistaan eroavia ilmauksia ja puhetapoja. Suomen kielessä kyseisestä ilmiökentästä puhuttaessa useimmin käytetyn, kielellisesti kotoperäisen käsitteen 'maallistuminen' voidaan johdannaisineen ymmärtää viittaavan yleisesti tarkoitteeseen, jota käytettäessä esimerkiksi tietosanakirjamääritelmän mukaisesti ”maallistumisella ymmärretään yhteisön torjuvaa tai välinpitämätöntä suhtautumista uskonnollisiin uskomuksiin, käytänteisiin ja symboleihin.”²⁹ Tässä tapauksessa käsitteellä voidaan välittää erilaisia merkityksiä vain sen tekstuaalisen käyttöyhteyden muutoksilla. Kuitenkin muissa kielissä ja etenkin englannissa – jolla myös tämän tutkielman kohdeaineisto pääasiallisesti on kirjoitettu – käytettävät käsitteet ovat jo itsessään moninaisempia, ja näitten valintaan vaikuttamalla lähes poikkeuksetta vaikutetaan myös välitettäviin merkityksiin. Tämän vuoksi aiheeseen sisältyvien ongelmakysymysten esiin tuominen heti käsillä olevan tutkielman alussa on välttämätöntä.

Englannin kielessä maallistumisesta puhuttaessa käytetyt käsitteet, kuten '*secular*'

26 Ks. edellä viitteet 7 ja 8.

27 Esim. teoksissa *The Historical Road of Eastern Orthodoxy* (Schmemann 1963a), *Introduction to Liturgical Theology* (1966) ja *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West* (1979, 58–66). Kokoava analyysi aiheesta, ks. Fox 2006, 49–115.

28 Näitten aiheitten käsittely tapahtuu tutkielman 3. pääluvun alla.

29 McGrath 2000, 449.

(*sekulaari*), '*secularization*' (*sekularisaatio*) ja '*secularism*' (*sekularismi*) ovat peräisin latinan sanasta '*saeculum*'. Tämän latinan kielen sanan taustalla on edelleen kreikankielinen käsite '*aión*', joka voi merkitä käyttöyhteydestä riippuen esimerkiksi 'aikaa', 'aikakautta', 'ikuisuutta' tai 'maailmaa'. Kyseisiin klassisten kielten käsitteisiin on kuitenkin niitten käyttöhistorian aikana luettu ja tulkittu lukuisia erilaisia merkityksiä, joista osa ilmaisee toisistaan jopa päinvastaisia sisältöjä, minkä vuoksi käsitteille ei tässä yhteydessä voi antaa yksiselitteisen rajattuja, yleisesti hyväksytyjä ja päteviä määritelmiä.³⁰ Tämän tutkimuksen kannalta olennaiset käsitteelliset näkökohdat eivät myöskään tätä suoranaisesti edellytä.

Yleensä maallistumisen aihepiiristä kirjoittavat hahmottavat tärkeän, sisällöllisesti merkitsevän eron erityisesti substantiivien *sekularisaatio* ja *sekularismi* välillä. Tällöin *sekularisaation* katsotaan merkitsevän yleisesti sosiaalista muutosta ilmentävää prosessia tai kehityskulkua, jossa ”uskonnon ja uskonnollisen ajattelun merkitys vähenee ja korvautuu toisenlaisilla todellisuuden selittämisen ja sosiaalisen elämän sääntelyn tavoilla.”³¹ *Sekularismi* toisaalta sisältää käsitteenä ajatuksen uskonnonvastaisesta opillisesta katsomuksesta tai ideologiasta, joka ”kieltää [minkäänlaisen] pyhän järjestyksen olemassaolon ja lähestyy enemmän intellektuaalista agnostisismia.”³² Näin ollen yleisesti ottaen *sekularisaatio* siis viittaa maallistumiseen *prosessuaalisena ilmiönä* siinä missä *sekularismi* puhuu siitä *ideologiana*.³³ Käsitteitten keskinäistä suhdetta voisi ehkä hieman yksinkertaistaen kuvata ajatteleamalla, että maallistumiskeskustelun sanastossa *sekularisaatio* yhtäältä on se prosessi, jossa maallistuminen aktuaalistuu, ja *sekularismi* toisaalta on se ideologia, joka tukee tämän prosessin etenemistä ja vaikuttaa sen taustalla – ja toisinpäin. Tarkempien määritelmien tasolla tulkinnat luonnollisesti vaihtelevat

30 Ks. esim. Kittel 1964, 197–209; McGrath 2000, 449; Fox 2006, 11–15. Erityisesti mainituista teoksista ensimmäinen tarjoaa näitten klassisten käsitteitten merkityshistoriasta laajan, kiinnostavan analyysin, jonka toistaminen tässä ei kuitenkaan palvele tutkielman tehtävää.

31 Johnson 2000, 275. Oma käännös.

32 Glasner 1977, 46. Oma käännös. Suppeammassa merkityksessä käsitteellä voidaan vaihtoehtoisesti viitata myös ideologiaan, jonka kannattajat pyrkivät luomaan uskonnollisista instituutioista ja katsomuksista riippumattoman valtion. (Ks. esim. McGrath 2000, 449.)

33 Vrt. Fox 2006, 15. Fox tarjoaa väitöskirjansa johdanto-osassa perusteellisen analyysin (11–35) maallistumisen terminologiasta. Myös hän tekee eri maallistumisteoreetikoihin tukeutuen itsekkin keskeisenä pitämänsä erotuksen kyseessä olevan käsitteparin sisällä. Hän kuitenkin tiivistää havaintonsa varsin kyseenalaisesti määrittelemällä kyllä vastaavasti '*sekularisaation*' prosessiksi (process) mutta poikkeavasti '*sekularismin*' ilmiöksi (phenomenon). Tälle luennalle on vaikeaa löytää perusteita edes Foxin itsensä siteeraamasta aineistosta. Mainitusta tulkinnallisesta epäkohdasta huolimatta ajatus '*sekularismin*' opillisesta luonteesta välittyy kuitenkin myös hänen esityksestään yleisellä tasolla tarkasteltuna.

kirjoittajista ja heidän näkökulmistaan riippuen.³⁴

Edellä hahmotellut maallistumisen ilmiökentän tutkimiseen vaikuttavat käsitteelliset kysymykset huomioon ottaen on välttämätöntä, että myös käsillä olevan tutkielman edetessä noudatetaan tiettyä ennalta määriteltyä käsitteellistä puhetapaa kyseisen aihepiirin osalta. Tässä tarkasteltava kirjoittaja, Alexander Schmemann, puhuu maallistumisesta ensisijaisesti *sekularismin* käsittein, joskin hänen tuotantonsa tietyissä osissa myös vaihtoehtoiset käsitteet ovat käytössä. Suurin osa muista tutkimuksessa keskusteluun tuotavista kirjoittajista taas rakentaa ajattelunsa useammin juuri *sekularisaation* käsitteitten ympärille. Näin keskustelun osapuolten diskurssit voivat jossain määrin, ainakin muodollisesti, näyttäytyä yhteismitattomina. Tämän vuoksi tutkielmassa pyritään pääsääntöisesti seuraamaan kunkin kirjoittajan osalta tämän itsensä suosimaa puhetapaa. Kuitenkin yleisellä tasolla ilmiöstä puhuttaessa ja tietyissä kohdin vertailua suoritettaessa hyödynnetään suomenkielistä käsitettä *maallistuminen*, joka ilmaisullisen potentiaalinsa, kattavuutensa ja lähtökohtaisen riippumattomuutensa ansiosta tarjoaa hyvän käsitteellisen, teknisen apuvälineen tutkielman eteenpäin viemiselle.

34 Johnson 2000, 275; McGrath 2000, 449–455; Fox 2006, 11–35; Glasner 1977, 46–49. Aineisto sisältää kokonaisuudessaan myös laajempia näkökulmia käsitteitten alkuperään, määritelmiin ja käyttötapoihin liittyen.

2 MAALLISTUMISKÄSITYS SCHMEMANNIN SAKRAMENTAALITEOLOGIASSA

2.1 Sakramentaalisuuden ulottuvuudet

Sakramentaalisuus käsitteenä ja ilmiönä voidaan nähdä yhdeksi Alexander Schmemannin teologian kantavista perusrakenteista. Oppi olemassaolon sakramentaalisesta luonteesta on keskeisen tärkeä niin Schmemannin kosmologialle ja antropologialle kuin myös hänen ekklesiologisille käsityksilleen sekä liturgiselle ja sakramentaaliselle teologialleen, minkä vuoksi se luo pohjan myös hänen maallistumiskäsityksensä ymmärtämiselle ja minkä vuoksi siihen syventyminen on välttämätöntä, ennen kuin voidaan ryhtyä tarkastelemaan hänen opetustaan maallistumisesta.

Schmemannin aikakauden – toista maailmansotaa edeltäneitten ja seuranneitten vuosikymmenten – teologeista ‘sakramentaalisuuden’ käsitettä ja olemusta ovat sakramentejia ja liturgiaa tarkastellessaan käsitelleet erityisesti Roomalaiskatolisessa kirkossa vaikuttaneen liturgisen ja patristisen, *Nouvelle Théologie* -nimellä tunnetun uudistusliikkeen johtohahmot, kuten Louis Bouyer, Jean Daniélou, Henri de Lubac³⁵ ja Karl Rahner³⁶, joitten ajattelun vaikutus voidaan nähdä selvästi myös vuosina 1962–1965 kokoontuneen, roomalaiskatolista teologiaa merkittävästi uudelleensuunnanneen Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen lausumien taustalla.³⁷ Näitten teologien ajattelun vaikutuksesta Pariisissa kasvaneen ja myöhemmin myös Vatikaanin toiseen kirkolliskokoukseen tarkkailijana osallistuneen Schmemannin teologisten näkemysten muotoutumiseen on keskusteltu seuranneina

35 Henri-Marie de Lubac, S. J. (1896–1991) oli ranskalainen pappi ja teologi, joka nimitettiin kardinaaliksi vuonna 1983.

36 Karl Rahner, S. J. (1904–1984) oli saksalainen pappi ja teologi.

37 Tarkemmin kyseisen liikkeen historiasta ja merkityksestä ks. esim. Mettepenning 2010.

vuosikymmeninä. Ainakin eräät tutkijat ovat nähneet edellä esiteltyjen roomalaiskatolisten lähteitten vaikutuksen Schmemanniin keskeisenä, ja jo hänen teoksissaan toistuvat viittaukset³⁸ näihin auktoriteetteihin todistavat, että hän on ainakin tuntenut niitten näkemykset hyvin.³⁹ Edellä esitetyn valossa lienee perusteltua, että käsillä olevassa, Schmemannin sakramentaaliteologiaa tarkastelevassa luvussa aihetta lähestytään vertailevasta näkökulmasta, mikä tässä yhteydessä tarkoittaa Schmemannin ajatusten tarkastelua suhteessa esiteltyyn roomalaiskatoliseen ainekseen.⁴⁰

2.1.1 Maailman ja ihmisen sakramentaalisuus

2.1.1.1 Maailma Jumalan epifania

Schmemannin ajattelussa maailmankaikkeuden ja siinä elävän ihmisen olemassaolo nähdään luonteeltaan 'sakramentaalisena'. Maailman (engl. *cosmos* – kreik. *κόσμος*) sakramentaalisuus merkitsee hänen määritelmänsä mukaan sitä, että ”maailma – on Jumalan *epifania*, hänen ilmestymisensä, läsnäolonsa ja voimansa väline”. Schmemann edelleen selittää tämän tarkoittavan, että Jumala ei ole ainoastaan jonkinlainen olemassa oleva idea maailmankaikkeuden olemassaolon taustalla, vaan että maailma itsessään ”puhuu” Jumalasta ”todellisena luonteenaan” ja ”lopullisena päämääränään”, ja on näin Jumalaa koskevan tiedon ja jumalyhteyden väline.⁴¹

Schmemannin ajattelussa tästä maailman ”luonnollisesta sakramentaalisuudesta” seuraa jumalanpalveluksen ehdoton keskeisyys: koska maailma on yhtäältä Jumalan epifania, Hänen läsnäolonsa ja ilmestymisensä paikka, ja toisaalta jumalanpalveluksen väline ja tapahtumapaikka, maailma ja Jumala yhdistyvät

38 Ks. esim. viitteet teoksessa *Introduction to Liturgical Theology* (1966) ja artikkelissa *Sakramentti ja symboli* (1970, 161–180).

39 Meyendorff, J. 1984, 149; Getcha 2009, 268–271; Taft 2009, 157–169; McPartlan 2008, 220. Ks. aiheeseen liittyen myös vertaileva tutkimus Schmemannin ja Louis-Marie Chauvet'n sakramentaaliteologiasta: Noble 2006.

40 Vrt. Fox 2006. Fox sivuuttaa kysymyksen roomalaiskatolisten lähteitten vaikutuksesta Schmemanniin tutkielmassaan kokonaan, mitä voitaneen edellä esitetyn valossa pitää hänen työnsä kannalta suoranaisena puutteena.

41 Schmemann 1972, 5; 1963c, 20–21.

toisiinsa syvimässä merkityksessä juuri jumalanpalveluksessa – maailman todellinen luonne Jumalan epifaniaa paljastuu jumalanpalveluksessa, jossa on kyse samanaikaisesti yhtäältä sekä Jumalaa että maailmaa koskevasta tiedosta ja toisaalta tähän täysin samastuvasta yhteydestä sekä Jumalaan että maailmaan. Jumalanpalveluksessa yhteys Jumalaan toteutuu aineen kautta, mikä myös edelleen paljastaa aineen itsensä tarkoituksen. Toisin sanoen maailma ”löytää todellisen luontonsa ja kutsumuksensa ‘sakramenttina’ jumalanpalveluksessa”, jossa sen perimmäinen tehtävä ja luonne jumalanpalveluksen ja armon välineenä ja tapahtumapaikkana ilmenee täydellisesti.⁴² Vastaavasti maailman, Jumalan ja jumalanpalveluksen keskinäinen suhde määrittelee jumalanpalveluksen luonteen:

Koska jumalanpalvelus on Jumalan epifania, se on myös maailman epifania; koska se on yhteys Jumalaan, se on myös ainoa todellinen yhteys maailmaan; koska se on tietoa Jumalasta, se on myös kaiken inhimillisen tiedon lopullinen täyttymys.⁴³

Schmemannin kosmologiassa maailman tehtävä on siis, yksinkertaistaen esitettynä, olla Jumalan ja ihmisen välisen yhteyden väline ja tapahtumapaikka. Tällaiseksi sen on Jumala itse luonut rakastamaansa ihmistä varten:

Kaikki olemassa oleva on Jumalan lahja ihmiselle, ja se kaikki on olemassa tehdäksään Jumalan tunnetuksi ihmiselle ja liittääkseen ihmisen elämän Jumalan yhteyteen. Se on Jumalan rakkautta, joka on tehty ruoaksi ja ihmisen elämäksi. Jumala siunaa kaiken, minkä Hän luo, ja Raamatun kielessä tämä merkitsee sitä, että Hän tekee koko luomakunnasta läsnäolonsa ja viisautensa, rakkautensa ja ilmoituksensa merkin ja välikappaleen: ”Maistakaa ja katsokaa, kuinka Herra on hyvä.”⁴⁴

Schmemannin ‘sakramentaalisuudelle’ ja ‘sakramentille’ osoittama suuri mittakaava, *kosmologinen ulottuvuus*, kaikessa kattavuudessaan edustaa toisen maailmansodan jälkeiselle teologialle tietyssä suhteessa ainutlaatuista näkemystä. Edellä esitellyn, Roomalaiskatolisen kirkon piirissä tuona aikana vaikuttaneen patristisen ja liturgisen uudistusliikkeen edustajien työn myötä myös tämä kirkko alkoi sakramentaaliteologisessa opetuksessaan vähitellen, 1930-luvulta alkaen, keskittää

42 Schmemann 1972, 5–6. Ks. aiheeseen liittyen myös esimerkiksi kasteen mysteerion osalta Schmemann 1974, 37–51, jossa Schmemann painottaa sakramentin kosmista olemusta.

43 Schmemann 1972, 6. Oma käännös.

44 Schmemann 1963c, 15.

huomiota keskiaikaisen, skolastisen seitsemän sakramentin opetuksen⁴⁵ ohella 'sakramentaalisuuden' käsitteen laajempaan hahmottamiseen. Toisin kuin Schmemannilla tässä kuitenkin keskityttiin lähinnä yksinomaan kirkkoyhteisön asemaan ylimpänä sakramenttina, jolloin – lienee perusteltua väittää – varsinaisesti maailma ja ihmiskunta kokonaisuudessaan jäivät tarkastelun keskiön ulkopuolelle, vain joittenkin viittausten tasolle.⁴⁶ Merkittävän poikkeuksen tästä roomalaiskatolisen teologian valtavirrasta tekevät kuitenkin eräät *Nouvelle Théologie* -uudistusliikkeeseen luetut teologit, kuten Henri de Lubac, joitten ajattelun perustaa leimannut 'sakramentaalinen ontologia' johti heidät myös maailman olemassaolon sakramentaalisuutta puolustaneisiin sovellutuksiin.⁴⁷

2.1.1.2 'Homo adorans'

Toinen, edellä kuvattuun maailman sakramentaalisuuden ajatukseen elimellisesti liittyvä sakramentaalisuuden ulottuvuus Schmemannin ajattelussa on oppi ihmisen ja ihmisenä olemisen sakramentaalisesta luonteesta. Tätä ihmisen sakramentaalisuuden ajatusta Schmemannin argumentaatiossa artikuloi ehkä kaikkein selvimmin ja yksinkertaistetuimmin hänen ihmisestä käyttämänsä latinalaisperäinen käsite '*homo adorans*', joka voitaisiin ehkä parhaiten kääntää sanoilla ”palvova ihminen”.⁴⁸ Toisin sanoen Schmemann siis pitää jumalanpalvelusta piirteenä, joka keskeisesti määrittää ihmisyyttä, sekä toimintana ja työnä (kreik. *ἔργον*), jonka kautta ihminen mitä syvimmissä merkityksessä toteuttaa omaa ihmisyytään. Koko ihmisen elämä

45 Schmemann kritisoi tätä vanhaa, skolastista lähestymistapaa laajasti (ks. esim. Schmemann 1963c, 24; 1979, 220–222), mutta samankaltaista kriittisyyttä voidaan löytää myös itse roomalaiskatolisten teologien keskuudesta (ks. esim. Louis-Marie Chauvet'n osalta Noble 2006, 184).

46 Ks. McPartlan 2008. Artikkelissa käsitellään roomalaiskatolisen sakramentaalteologian murrosta 1900-luvulla, joskin painopiste tässä murroksessa näyttää olevan 'pelastuksen' ja 'Kirkon' kysymyksissä, joihin tässä tutkielmassa palataan lyhyesti tuonnempana. Kyseisen muutoksen taustoista ja painotuksista ks. myös McGrath 2000, 736–738.

47 Ks. Boersma 2012. Boersma argumentoi artikkelissaan, että kyseisen liikkeen ajattelun taustalla oli uudelleen löydetty, Kirkon isien teologian mukainen 'sakramentaalinen ontologia', jonka keskiajan skolastinen teologia oli hylännyt. Hän lähestyy aihetta neljän liikkeeseen kuuluvan teologin, Henri de Lubacin, Henri Bouillardin, Hans Urs von Balthasarin ja Marie-Dominique Chenun ajattelun kautta, sekä yhtäläisyyksiä että eroja löytäen. Näitä kaikkia teologeja yhdistää hänen mielestään uustomistisen, 'luonnollisen' ja 'yliluonnollisen' erottavan ontologisen näkemyksen kritisoiminen.

48 Kyseiselle käsitteelle voidaan löytää samansisältöisiä esikuvia aiemmasta uskontotieteellisestä ajattelusta. Schmemannin ajatteluun kiistatta vaikuttanut romanialainen uskontotieteilijä Mircea Eliade kuvaa käsitteellä '*homo religiosus*' ihmisen luontaista pyrkimystä jumalyhteyteen. Ks. aiheeseen liittyen myös esim. Eliade 1957 sekä alla viitteet 56 ja 99.

perustuu jumalanpalvelukselle, josta kaikki hänen toimintansa lähtee liikkeelle.⁴⁹

Tässä yhteydessä toinen keskeinen ja erityisen havainnollinen Schmemannin tuotannossa esiintyvä ihmisen nimitys on *'pappi'*⁵⁰. Hänen mielestään ihmisen elämän keskeinen motiivi on jumalankaipuu, ja koska Jumala antoi maailman lahjaksi ihmiselle rakkautensa osoituksena, ihmisen ”ainut luonnollinen suhtautumistapa” tähän Jumalan tekoon on vastata saamaansa rakkauteen osoittamalla kiitollisuutta ja palvontaa Jumalaa kohtaan:

Ensimmäinen perusmääritelmä ihmisestä on, että hän on *pappi*. Hän seisoo maailman keskellä ja yhdistää sen siunatessaan Jumalaa – sekä ottaen maailman vastaan Jumalalta että uhraten sen Jumalalle – ja täyttäen maailman tällä eukaristialla, kiitosuhrilla, hän muuntaa maailmasta saamansa elämän elämäksi Jumalassa ja yhteydeksi Hänen kanssaan. Maailma luotiin ”aineeksi”, yhden kaiken piiriinsä sulkevan eukaristian aineeksi, ja ihminen luotiin papiksi toimittamaan tätä kosmista sakramenttia.⁵¹

Jumalanpalvelus toimintana ja tapahtumana on ehdottoman keskeinen tekijä Schmemannin antropologialle: hänen mukaansa jumalanpalvelus on ainoa konteksti, jossa ihminen voi varsinaisesti olla yhteydessä Jumalaan ja näin saada tietoa Hänestä. Tämä tieto – tieto Jumalasta – on Schmemannin mukaan todellista tietoa, mikä tarkoittaa, että se on samaan aikaan sekä tietoa Jumalasta että tietoa maailmasta ja sekä yhteyttä Jumalaan että yhteyttä ”kaikkeen olemassa olevaan”.⁵² Tässä käsityksessään ”todellisesta tiedosta” Schmemann varsin selväpiirteisesti liittyy näin ortodoksisen teologian yleisen tietoteorian jatkumoon, jossa ’tieto’ on perinteisesti samastettu osallistuvan, kokemuksellisen ’yhteyden’ käsitteen kanssa.⁵³

Edellä Schmemannin ajattelun vertailukohdaksi nimetyt 1900-luvun roomalaiskatolisen teologian edustajat eivät tuo esiin ajatusta ihmisen sakramentaalisuudesta samassa mielessä kuin Schmemann, eli heidän

49 Ks. Schmemann 1972, 4, 6.

50 Lienee selvää, ettei Schmemann tässä viittaa käsitteellä sakramentaaliseen papputeen vaan lähinnä kaikkia ihmisiä yhdistävään tehtävään maailman pyhittämisessä ja kiitoksen kantamisessa.

51 Schmemann 1963c, 16–17. Kirjoittaja käsittelee aihetta edelleen havainnollistavasti nälkään, ruokaan ja syömiseen liittyvillä metaforilla. Ks. ihmisestä ’pappina’ myös Schmemann 1979, 223.

52 Schmemann 1972, 5–6.

53 Ks. tämän tietoteorian linjoista ja sisällöistä esim. Nikos A. Matsukaksen kattava yleisesitys *Ortodoksisen kirkon dogmaattinen teologia I* (Matsukas 2005). Schmemannilla tätä samaa lähtökohtaa heijastaa mitä suurimmassa määrin myös hänelle keskeinen teema liturgian ja teologian yhteenkuuluvuudesta (Ks. esim. hänen esseensä ja artikkelinsa teoksessa Fisch 1990.).

‘sakramentaalisuuden’ määrittelynsä eivät sisällä – ainakaan ääneen lausuttuna tai muuten keskeisenä – ajatusta ihmisen luontaisesta taipumuksesta jumalyhteyden etsimiseen. Esimerkiksi Henri de Lubac ja Karl Rahner ovat valmiita tietystä mielessä laajentamaan käsitystään Kirkosta sakramenttina käsitykseksi myös jokaisesta ihmisestä sakramenttina, mutta heillä tämä sakramentaalisuus ei ole, kuten Schmemmannilla, yhteydessä ajatukseen jumalanpalveluksen välttämättömyydestä tai ihmisen suhteesta maailmaan ja Jumalaan vaan perustuu ajatukselle Kristuksen lihaksitulemisen kaiken ihmisyyden yhdistävästä ja Jumalan armon piiriin sulkevasta vaikutuksesta, jonka mukaan ihmiskunnan jäsenet voidaan nähdä ”Kristuksen sakramentteina”. Toisin sanoen tarkastelun kohteena olevan aineiston valossa moderni roomalaiskatolinen sakramentaaliteologia – siinä missä se aihetta käsittelee – ei näe ihmisen sakramentaalisuutta universaaliin luomistyön todellisuuteen perustuvana ihmisyyden piirteenä vaan lähinnä kristologisesti perusteltuna edellytyksenä tietyn ihmisarvon tunnustamiselle.⁵⁴ Tehtyjen havaintojen perusteella vaikuttaisi siis siltä, että Schmemmann ei ole ollut ainakaan sakramentaaliteologiansa *antropologisen ulottuvuuden* osalta suoraan riippuvainen roomalaiskatolisista lähteistä.

Kaiken edellä ihmisen ja maailman sakramentaalisuudesta esiin tuodun kannalta lienee perusteltua todeta, että Schmemmannin kokonaisajattelun kannalta ‘jumalanpalvelus’⁵⁵ sekä käsitteenä että ilmiönä on mitä ratkaisevimmassa asemassa: Jumalanpalvelus on asia, joka mahdollistaa, toteuttaa ja ilmaisee Jumalan, maailman ja ihmisen välillä vallitsevat suhteet ja yhteyden. Samoin se avaa koko ‘sakramentaalisuus’-käsitteen merkityksen Schmemmannin ajattelussa. Kulloinkin tarkasteltavan asian sakramentaalisuus merkitsee näin ensisijaisesti sen yhteyttä jumalanpalvelukseen eli jumalyhteyden toteutumista tai ainakin sen olemassaolon tai vaikutuksen ajatuksellista edellyttämistä kyseisen asian yhteydessä. Näin voidaan myös edelleen tulkita, että sakramentaalisuus ilmiönä on yksi ja sisäisesti yhtenäinen,

54 Ks. McPartlan 2008, 225–228; McGrath 2000, 736–739. Tässä yhteydessä täytyy huomata, että tutkielman aineisto on pyritty, erityisesti vertailukirjallisuuden osalta, rajaamaan vain aiheen kannalta keskeisimpään tekstimateriaaliin. Näin lienee mahdollista, että laaja-alaisemmalla tarkastelulla, esimerkiksi mainittujen teologioiden antropologisia tai ekklesiologisia teoksia syvällisemmin analysoimalla, voitaisiin löytää enemmän vertailtavia tahoja yhdistäviä näkemyksiä. Tässä yhteydessä ollaan kuitenkin pitäyditty kapeasti vain ‘sakramentaalisuus’-käsitteen ydinmääritelmiin, joitten mukaan esitetyt väitteet ovat muotoutuneet.

55 On huomattava, että Schmemmann viittaa käsitteellä lähes poikkeuksetta ensisijaisesti tai ainoastaan kristilliseen jumalanpalvelukseen, erityisesti Eukaristian mysteerioon. Ks. aiheesta tarkemmin tämän tutkielman seuraava luku 2.1.2 *Kristus jumalanpalveluksen täyttymyksenä*.

kun taas käsiteparit, kuten ”maailman sakramentaalisuus” ja ”ihmisen sakramentaalisuus”, ovat luonteeltaan teknisiä ilmauksia, jotka eivät edellytä keskenään erilaisia ajatuksia sakramentaalisuudesta vaan ainoastaan viittaavat yhden, ainoan ’sakramentaalisuuden’ eri ulottuvuuksiin ja ilmenemistapoihin.

2.1.2 Kristus jumalanpalveluksen täyttymyksenä

Schmemann kirjoittaa uskontotieteilijöitten näkemyksiin tukeutuen uskovansa, että jumalanpalvelus yleisesti tarkasteltuna on ”alkukantainen ja yleismaailmallinen ilmiö”, mutta samalla se mitä tulee jumalanpalvelukseen maailman ja ihmisen sakramentaalisuuden toteutumisen, jumalyhteyden, tapahtumana ja paikkana, on totta erityisesti kristillisen jumalanpalveluksen kohdalla. Tämän hän katsoo johtuvan Kristuksen lihaksitulemisesta, jota kristinusko julistaa. Hän painottaa, että kristillinen jumalanpalvelus ei ole mitenkään ihmiskunnan historian kulttiuskontojen jumalanpalveluksesta riippumaton, täysin uusi ilmiö, vaan se on osa jumalanpalveluksen historiaa, sen täyttymys ja huipentuma, joka tekee tarpeettomaksi kaiken edeltäneen, ei-kristillisen jumalanpalveluksen.⁵⁶ Tätä näkemystä Schmemann perustelee Kristuksen persoonan ainutlaatuisuudella – Kristuksessa toteutuu täydellisesti ihmisen ja maailman sakramentaalisuus, vastaus jumalyhteyden kutsumukseen:

Kristus on palvontana ja rukouksena, kiittämisenä ja uhraamisena, yhteytenä ja tietona ymmärretyn jumalanpalveluksen täyttymys, koska Hän on äärimmäinen ”epifania” ihmisestä jumalanpalvelusta suorittavana olentona, maailman keinoin tapahtuvan Jumalan manifestaation ja läsnäolon täyteys. Hän on todellinen ja täysi Sakramentti, koska Hän on maailman olemuksellisen ”sakramentaalisuuden” täyttymys.⁵⁷

56 Schmemann 1972, 6–7. Mainitsemillaan uskontotieteilijöillä Schmemann tarkoittanee erityisesti romanialaista Mircea Eliadea (1907–1986) ja tämän edeltäjää, saksalaista Rudolf Ottoa (1869–1937), joitten tuotantoon Schmemannin ajattelulla on selkeitä yhteyksiä, jotka käyvät ilmi yhteisestä terminologiasta ja joistain Schmemannin viittauksista näihin ajattelijoihin (ks. esim. Schmemann 1970; 2000, 30–31, 224, 268–269 sekä tämän tutkielman viitteet 48 ja 99). Myös tässä yhteydessä Schmemann rakentaa argumentaationsa näitten kirjoittajien ajatuksille, mutta samalla kritisoi heitä siitä, että he eivät näe juurikaan eroa kristillisen ja muun jumalanpalveluksen välillä. Aihepiirin kannalta hyvää taustatietoa Schmemannin ymmärtämiselle tarjoavat ainakin Otton merkkiteos *Das Heilige* (1917) ja Eliaden *Das Heilige und das Profane* (1957).

57 Schmemann 1972, 7. Oma käänös.

Schmemann kuitenkin jatkaa, että tämä näkemys edellyttää niin täydellistä muutosta jumalanpalveluksen ”jatkumossa”, että sen yhteydessä tulee samanaikaisesti puhua ”epäjatkumosta” ja ”alusta” – uudesta jumalanpalveluksesta.⁵⁸ Kristillisen liturgian kautta Schmemannin käsitykselle ’sakramentaalisuudesta’ rakentuu näin paitsi *liturginen* myös leimallisen *kristologinen* ja *eskatologinen ulottuvuus* ja perusta.

Schmemann perustelee Kristuksen lihaksitulemisen uudistaman jumalanpalveluksen, eli kristillisen jumalanpalveluksen, välttämätöntä merkitystä sillä, että maailma, joka on kyllä itsessään sakramentti, jumalyhteyden todellistuma, on hylännyt tämän sakramentaalisen olemuksensa kokemuksen, eikä näin enää voi itsessään tulla yhteydeksi Jumalaan. Toisin sanoen maailma – ja ensisijaisesti siinä elävä ihminen – on langennut eli unohtanut olemuksellisen riippuvaisuutensa suhteessa Jumalaan. Se on tappanut Kristuksen, jumalanpalveluksen huipentuman, sekä ryhtynyt pitämään maailmaa itseisarvona eikä sinä yhteyden välineenä, joka se ”jumalyhteyden sakramenttina” todellisuudessa on. Tämän langenneen maailman ja siinä olevan ihmisen on taas mahdollista löytää alkuperäinen tarkoituksensa sakramenttina, jumalyhteyden paikkana ja välineenä, kristillisen jumalanpalveluksen kautta, koska Kristus, Sakramentti, Jumala ja ihminen, lihaksitulemisellaan toteutti täysin maailman alkuperäisen tarkoituksen sakramenttina, jumalyhteyden toteutumana.⁵⁹

Kristillisen jumalanpalveluksen merkityksen kautta voitaneen katsoa Schmemannin sakramentaaliteologiassa avautuvan edelleen myös opetus Kirkon merkityksestä eli hänen käsityksensä ’sakramentaalisuuden’ ekklesiologisesta ulottuvuudesta. Schmemann katsoo, että kristinusko, jonka täydellistävänä sisältönä on lihaksitullut Kristus, on ”kaiken uskonnon loppu”, sillä ”uskontoa tarvitaan siellä, missä Jumalan ja ihmisen välillä on erottava muuri”. Kristinusko taas edellyttää uskoa lihaksitulleeseen Kristukseen, joka on täydellisesti sekä ihminen että Jumala, ja joka näin on poistanut näitten kahden välillä olleen ”muurin” – ”Hän on julistanut alkaneeksi uuden elämän, ei uutta uskontoa.”⁶⁰ Lienee syytä olettaa, että ’kristillinen

58 Schmemann 1972, 6–7. Ks. kristillisen kultin uutuudesta myös Schmemann 1966, 80–81.

59 Schmemann 1972, 7; 1963c, 18–21.

60 Schmemann 1963c, 22. Toisessa yhteydessä (1963a, 35) hän kirjoittaa vastaavasti: ”Kristinusko ei näyttäytynyt [varhaiselle Kirkolle] niinkään jonkinlaisena uutena uskontona vaan pikemminkin maailmanhistoriallisena mullistuksena, Herran ilmaantumisena taisteluun sitä vastaan, joka oli anastanut hänen herruutensa.” Ks. myös jumalanpalveluksen kokonaisvaltaisesta luonteesta ”maailmankatsomuksena” Schmemann 1972, 8.

jumalanpalvelus' edellyttää jo ajatuksellisesti kristillisen kirkon, sitä toteuttavan yhteisön, olemassaoloa. Tämän ajatuksen Schmemann myös vahvistaa tuomalla opetuksessaan esiin erityisesti Kirkossa toteutettavan Eukaristisen liturgian sinä kristillisen jumalanpalveluksen muotona, jossa ”tämän maailman” aine muuttuu yhteydeksi Kristukseen ja osallisuudeksi Hänen valtakuntaansa. Schmemannin mukaan juuri Kristus-keskeisessä liturgiassa, Kirkon ”maailmankatsomuksessa”, maailman kadottama yhteys Jumalaan voi jälleen toteutua:

Vain koska Kirkon *liturgia* on aina kosminen, eli omaksuu Kristukseen koko luomakunnan, ja historiallinen, eli omaksuu Kristukseen koko ajan, se voi olla myös eskatologinen, eli tehdä meidät todellisesti osallisiksi tulevasta Valtakunnasta.⁶¹

Tämä Kirkon tehtävä ei siis rajoitu vain sen yksittäisiin jäseniin vaan kohdistuu koko maailmaan, kaikkiin ihmisiin ja kaikkeen luomakuntaan.⁶² Näin voitaneen tulkita, että Schmemann pitää Kirkon, kristillisen jumalanpalveluksen toteuttajan, olemassaoloa välttämättömänä tekijänä maailman ja siinä elävän ihmisen sinänsä luonnollisen mutta lankeemuksessa hylätyn sakramentaalisuuden toteutumiselle ja uudelleen löytämiselle. Tätä näkemystä Kirkon tehtävästä yhtenä sakramentaalisuuden ajatuksen tosiasiallisista edellytyksistä voitaneen edelleen kutsua Schmemannin sakramentaaliteologian *ekklesiologiseksi ulottuvuudeksi*.

Edellä käsitellyn aihepiirin, Kristuksen ja Kirkon sekä 'sakramentaalisuuden' ajatuksen välisen suhteen, osalta Schmemannin ja hänen roomalaiskatolisten aikalaistensa välillä on havaittavissa huomattavia samankaltaisuuksia keskeisimpien väitteitten osalta: Toisen maailmansodan jälkeistä sakramentaaliteologiaa Roomalaiskatolisessa kirkossa erityisen voimakkaasti suunnannut Henri de Lubac on esittänyt tuon ajan uudistuneen sakramentaalisuuskäsityksen tiivistetysti sanoilla ”Jos Kristus on Jumalan sakramentti, Kirkko on meille Kristuksen sakramentti, joka edustaa häntä käsitteen täydessä ja ikivanhassa merkityksessä; ja joka tekee hänet todella läsnäolevaksi.”⁶³ Samaa linjaa noudatti Vatikaanin toinen kirkolliskokous (1962–1965), joka monissa dokumenteissaan käytti Kirkosta tältä kannalta

61 Schmemann 1972, 7. Oma käänös. Ks. lisäksi Kirkon eukaristisesta liturgiasta ”Valtakunnan sakramenttina” hänen yksityiskohtainen esityksensä teoksessa *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom* (1984).

62 Esim. Schmemann 1979, 218; 1984, 82–84; 1963c, 42.

63 Lainaus artikkelissa McPartlan 2008, 219–220. Oma käänös englannista (*hän*-sanana kirjoitusasu seuraa lähteen kirjoitusasu *him*).

huomionarvoisia nimityksiä ”sakramentti” ja ”mysterio”.⁶⁴ Kuten Schmemannin ajattelun, myös roomalaiskatolisen sakramentaaliteologian uuden linjan peruslähtökohtana oli usko Kristuksen, ”Jumalan sakramentin”, inkarnaatioon Kirkon sakramentaalisuuden perustana. Tämänkin linjan piirissä esiintyi jonkinasteisena käsitys kyseisen tapahtuman koko maailman kattavasta vaikutuksesta, vaikka samanaikaisesti kuitenkin edellytettiin jokaiselta ihmiseltä jonkinlaista yhteyttä juuri näkyvään kirkkoon ja sen sakramenteihin.⁶⁵ Lienee siis perusteltua todeta, että Schmemannin ja modernin roomalaiskatolisen sakramentaaliteologian yhtäläisyydet ovat vähintäänkin merkittäviä tässä tarkasteltujen ulottuvuuksien, kristologian ja ekklesiologian osalta.

2.2 Sekularismi sakramentaalisuuden negaationa

Alexander Schmemannin ajattelussa sekularismi on ennen kaikkea ”jumalanpalveluksen negaatiota⁶⁶”. Toisin sanoen hän näkee maallistumisen tarkoittavan yksinkertaistetusti kaiken sen kieltämistä tai hylkäämistä, mitä edellä on sanottu ihmisen ja maailman sakramentaalisuudesta sekä kristillisen jumalanpalveluksen asemasta tässä ajattelussa.⁶⁷ Schmemannin maallistumiskäsitys rakentuu siis erottamattomasti ’sakramentaalisuuden’ ja ’sekularismin’ vastakohtaisuuden muodostamalle jännitteelle ja on yhteydessä sakramentaalisuuden keskuksen, jumalanpalveluksen, väärinymmärtämisen ajatukseen – keskeisiksi käsitteiksi tässä nousevat *sekularismia* ilmentävä ’maallistunut aika’ sekä *sakramentaalisuutta* ilmentävä ’jumalanpalvelus’.⁶⁸

64 Ks. erityisesti Kirkkoa koskevien konstituutioitten *Lumen gentium* ja *Gaudium et spes* suomennokset teoksessa *Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen dokumentit. Osa 1.* (Vatikaanin 2.); ks. myös Louis Bouyerin tulkinta kokouksen kirkkokäsityksestä teoksessa *The Church of God: Body of Christ and Temple of the Spirit* (Bouyer 1970, 159–174).

65 McPartlan 2008, 219–230. Artikkelin on myös kokonaisuudessaan hyvä, tiivis esitys modernin roomalaiskatolisen sakramentaaliteologian synnystä ja sisällöistä. Roomalaiskatolisen sakramentaaliteologian Kristus- ja kirkkokeskeisyydestä ks. myös McGrath 2000, 736–739.

66 Schmemannin laajasti käyttämää ilmausta ”negaatio” (*negation*) käytetään tässä tutkielmassa hänen esimerkkiään seuraten synonyymisesti sanojen ”kieltäminen” ja ”hylkääminen” (*rejection*) kanssa.

67 Ks. esim. Schmemann 1972, 4, 8. Kyseisen artikkelin argumentaatio kokonaisuudessaan rakentuu tämän ajatuksen ympärille.

68 Kyseinen käsitepari esiintyy jo tutkielman käsillä olevan osan keskeisimmän lähteen otsikossa, *Worship in a Secular Age* – suom. *Jumalanpalvelus maallistuneena aikana* (Schmemann 1972).

Kysymys näitten kahden käsitteen ja ilmiön suhteesta oli erityisen ajankohtainen kansainvälisissä ortodoksisissa ja ekumeenisissa, kristillisissä yhteyksissä 1960–1970-lukujen taitteessa, ilmeisesti erityisesti sen vuoksi, että se oli nostettu tuolloin yhdeksi Kirkkojen maailmanneuvoston⁶⁹ toiminnan keskeiseksi teemaksi. Näin ollen aihepiiriltään relevanttia aikalaisaineistoa on saatavilla runsaasti Schmemannin käsitysten analysoinnin tueksi. Erityisen runsaasti materiaalia on saatavilla juuri nimekkeillä, joissa yhdistetään toisiinsa maallistumista ja jumalanpalvelusta sekä näitten keskinäistä yhteyttä koskevat ajatukset. Tämä johtuu epäilemättä Kirkkojen maailmanneuvoston vuonna 1969 Genevessä pitämästä konsultaatiosta ”Worship in a Secular Age”⁷⁰, jossa pidettyihin esitelmiin myös seuraavassa esitetty luonnosteleva vertailu ja Schmemannin ajatusten arviointi keskeisesti perustuu.⁷¹

2.2.1 Maallistuminen jumalanpalveluksen kieltämisenä

2.2.1.1 Sekularismin ja ateismin suhde

Schmemann katsoo, että sekularismi ei ensisijaisesti tai välttämättä merkitse ateistista, Jumalan olemassaolon kieltävää maailmankatsomusta, eikä sitä näin voida samastaa uskonottomuuteen tai uskonnon poissa oloon. Hänen mielestään

69 Kirkkojen maailmanneuvosto (World Council of Churches) on vuonna 1948 perustettu kansainvälinen kristillisten kirkkojen yhteistyöelin.

70 Kyseinen Faith and Order -komission konsultaatio pidettiin Kirkkojen maailmanneuvoston Uppsalassa vuotta aiemmin kokoontuneen neljännen yleiskokouksen toimeksiannosta. Ks. komission virallinen dokumentti konsultaatiosta teoksessa *Documentary History of Faith and Order 1963–1993* (Gassmann 1993, 256–268), aiheen taustoihin liittyen raportti Uppsalan kokouksesta, *Uppsala 1968* (Hopko 1968), ja ortodoksiteologi John Meyendorffin Uppsalassa pitämä johdantopuheenvuoro *Worship in a Secular World* (Meyendorff, J. 1968) jumalanpalvelusta ja maallistumista käsittelevän keskustelun lähtökohtiin liittyen.

71 Ks. Vischer 1970, 1–2. Konsultaatiossa pidetyistä esitelmistä vertailuauneistoksi on tässä tutkielmassa haluttu ottaa edustajat ortodoksisen, roomalaiskatolisen ja luterilaisen teologian piiristä, minkä vuoksi on perehdytty Metropoliiita Anthonyn esitykseen *Worship in a Secular Society* (Anthony 1970), Raymundo Panikkarin esitykseen *Secularization and Worship* (Panikkar 1970) ja Vilmos Vajtan esitykseen *Worship in a Secularized Age* (Vajta 1970). Vertailukohtaa olisi luonnollisesti voitu hakea muistakin aineistoista tai toisaalta tässäkin mainittua aineistoa olisi voitu valikoida eri kriteereillä, mutta kirjoittajan mielestä valittu lähtökohta palvelee parhaiten tutkielman tavoitetta, Schmemannin maallistumisnäkemysten esittämistä aikalaiskontekstissaan. Tämän tehtävän kannalta valittu aineisto on melko tiukasti rajattu, mutta se kuitenkin tarjoaa jo sellaisenaan kirjoittajan mielestä moniäänisen ja kattavan taustan, viemättä kuitenkaan liiaksi tilaa tai huomiota Schmemannin analysoinnilta tutkielman puitteissa.

'sekularisti', maallisesti ajatteleva ihminen, voi ilman ristiriitaa hyväksyä ajatuksen Jumalan olemassaolosta totuutena. Sen sijaan se keskeinen ajatus, jonka sekularisti hylkää, on edellä käsitelty näkemys maailman ja ihmisen sakramentaalisuudesta, jota jumalanpalvelus ensisijaisesti ilmaisee: ”Nykyaikainen sekularisti melko usein hyväksyy idean Jumalasta. Mutta kuitenkin se, minkä hän korostetusti kieltää, on ihmisen ja maailman sakramentaalisuus.”⁷²

Sekularistista maailmankatsomusta luonnehtiessaan Schmemmann esittää, että maallistunut ihminen saattaa kyllä tehdä sekularismistaan ”uskonnollista”, tunnustaa Jumalan maailmankaikkeuden olemassaolon taustana ja ”liittää” Jumalaan ”korkeimmat päämääränsä”, kuten ajatukset oikeudenmukaisuudesta, vapaudesta ja tasa-arvosta, mutta silti sekularisti ei tunnusta maailman riippuvaisuutta Jumalasta tai näe maailmaa ”Jumalan läsnäolon sakramenttina”. Näin ajatteleva ihminen pitää maailmaa ”itsetarkoituksena”. Schmemmannin mielestä maailma voidaan kuitenkin ymmärtää vain yhteydessä Jumalaan, sen elämän antajaan ja lähteeseen, josta ”irti leikattu luonnon maailma on kuoleva maailma”: Jumala ei ole maailmasta erillään vaan siinä läsnä. Schmemmannin ajattelussa maailman lankeemukseen samastuva sekularismi on ”riistänyt maailman pois Jumalalta” ja eristänyt nämä osapuolet toisistaan erillisiksi alueiksi, jolloin Jumala nähdään tuonpuoleisena, ”pyhänä”, ”hengellisenä” ja ”yliluonnollisena”, kun taas maailma nähdään tämän vastakohtana, ”epäpyhänä” alueena. Vaikka ihminen uskoisi Jumalaan ja olisi ”uskonnollinen”, hän on maallistunut, sekularisti, jos hän ei tunnusta maailman riippuvaisuutta Jumalasta.⁷³

Tarkasteltaessa 1960–1970 -lukujen taitteessa kansainvälisissä ekumeenisissa yhteyksissä esitettyjä näkemyksiä maallistumisen luonteesta, erityisesti jumalanpalveluksen asemaa pohdittaessa, voidaan selvästi havaita, ettei tämä Schmemmannin näkemys edusta mitenkään poikkeuksellista kantaa. Esimerkiksi toinen ortodoksiteologi, Metropoliitta Anthony (Bloom)⁷⁴, nimesi maallistuneen yhteiskunnan keskeisiksi piirteiksi jumalkäsityksen katoamisen ja vääristyneen maailmankatsomuksen, jossa jumalallinen läsnäolo jätetään vaille huomiota maailmaa tarkasteltaessa, ja jossa ihmiset eivät löydä kutsumustaan maailman

⁷² Schmemmann 1972, 8. Oma käännös.

⁷³ Schmemmann 1972, 8; 1963c, 18–19. Ks. myös Schmemmann 2003, 74–75.

⁷⁴ Sourozhin metropoliitta Anthony (1914–2003) oli koulutukseltaan lääketieteen tohtori, ja hän toimi Moskovan patriarkaatin piispana ja kristillisenä kirjailijana Iso-Britanniassa 1950-luvulta alkaen.

päämäärän, uudelleenluomisen ja kirkastamisen, toteuttajina. Hänkään ei nähnyt ilmiötä identtisenä ateismin kanssa, vaan piti sitä mitä suurimmassa määrin myös kirkkoyhteisön sisäisenä ongelmana.⁷⁵

Yhtäläisyyksiä Schmemannin ajatteluun voidaan kuitenkin löytää myös ortodoksisen teologian perinteen ulkopuolelta, saman kauden läntistä kristillisyyttä edustaneilta teologeilta. Roomalaiskatolinen Raymundo Panikkar⁷⁶ ja luterilainen Vilmos Vajta⁷⁷ pitivät maallistumista ennen kaikkea prosessina, jossa ”pyhyys” nähdään kasvavassa määrin erossa maailmasta, ja joka ilmenee jumalanpalveluksen merkityksen kyseenalaistamisena. Tämän kehityksen taustalla vaikuttaa dualismi, olevan jako ”pyhään” ja ”maalliseen”, mikä merkitsee sekä maailman pyhyiden ulottuvuuden huomiotta jättämistä että ihmisen keskeisen toiminnan, Jumalan palvelemisen, aseman horjumista.⁷⁸ Nämä Panikkarin ja Vajtan ajatukset edellyttävät suhteessa Schmemanniin yhtäläisyyttä sakramentaaliteologisissa näkemyksissä, maailmankuvassa ja ihmiskuvassa, mutta heidän maallistumisanalyysiaan tarkasteltaessa voidaan havaita, että nämä ’sakramentaalisuutta’ koskevat ajatukset eivät muodosta yksiselitteistä ja yhtenäistä, välittömästi maallistumisen käsitettä edeltävää ajatusrakennelmaa. Toisin sanoen siinä missä maallistuminen on Schmemannille sakramentaaliteologiaan yhteydessä oleva opillinen kysymys ja vääristymä, se on Panikkarille ja Vajtalle prosessi, kulttuurinen kehityssuunta, joka vasta toissijaisesti on yhteydessä tiettyihin katsomuksellisiin muutoksiin.⁷⁹

2.2.1.2 Maallistuneen ihmisen suhde jumalanpalvelukseen

”Ja missään muualla ei tämä sekularismin olemus jumalanpalveluksen negaationa käy paremmin ilmi kuin siinä tavassa, jolla sekularisti suhtautuu

⁷⁵ Ks. Anthony 1970, 121–126, 128.

⁷⁶ Raymundo (Raimon) Panikkar-Aleman (1918–2010) oli espanjalainen roomalaiskatolinen pappi, teologi ja uskontotieteilijä.

⁷⁷ Vilmos Vajta (1918–1998) oli unkarilaissyntyinen luterilainen pappi ja teologi.

⁷⁸ Panikkar 1970, 33, 36, 42–44, 70–71; Vajta 1970, 74–76. Kyseiset näkemykset eivät jäsenneyesityksissä systemaattiseksi rakennelmaksi, vaan nousevat esiin esitysten edetessä eräänlaisina taustaoletuksina.

⁷⁹ Panikkarin esitystä maallistumisesta (1970) luonnehtii käsitys ’sekularisaatiosta’ aikaan sijoittuvana prosessina, joka on yhteydessä ihmisen maailmankuvaan ja käsitykseen jumalanpalveluksen merkityksestä. Vajtalle (1970) maallistuminen on niinkään aatteellinen kehityssuunta, jonka keskeisin piirre on sen esittämä haaste jumalanpalvelukselle, tämän merkityksen kyseenalaistaminen ja ajaminen ”kriisiin”.

jumalanpalvelukseen.”⁸⁰ Schmemann hahmottaa omassa maallistumisanalyysissään ilmiön luonteen ehkä selvimmin tarkastelemalla sitä maallistuneen ihmisen näkökulmasta, jolloin hänelle keskeiseksi nousee kysymys ihmisen suhteesta jumalanpalvelukseen. Vaikka Schmemannin mielestä maallistuminen on ennen kaikkea ”jumalanpalveluksen kieltämistä”, maallistunut ihminen on hänen mielestään usein erityisen kiintynyt jumalanpalvelukseen. Sekularistia viehättävät erilaiset ”seremoniat” ja ”symbolismi”, ja vaikka nämä itsessään ovatkin vain ”tyhjää” ja ”keinotekoista” jumalanpalveluksen korviketta⁸¹, tämä todistaa, että ihminen on – maallistuneisuudestaan riippumatta – aina olemuksellisesti ”Jumalaa palveleva olento”.⁸²

Sekularismiin liittyvä kiinnostus jumalanpalvelukseen on kuitenkin Schmemannin mukaan vain ulkokohtaista, sillä sen taustalta puuttuu näkemys maailman ja ihmisen sakramentaalisuudesta sekä jumalanpalveluksen muuttumattomasta merkityksestä tässä kokonaisuudessa. Hänen mukaansa sekularisti suhtautuu jumalanpalvelukseen kuten mihin tahansa kehittämistä ja uudelleenmuotoilua vaativaan kohteeseen, ja tälle asenteelle ominaista on vääristynyt pyrkimys ”uusien symbolien” keksimiseen ja luomiseen, jolla pyritään ajanmukaistamaan jumalanpalvelusta vastaamaan paremmin moderneihin teemoihin ja kysymyksiin. Tällainen asenne ilmaisee Schmemannin mielestä yhtäältä ’symbolin’ väärinymmärrystä, jonka vuoksi symboli ymmärretään vain ”audiovisuaalisena apuvälineenä”, ideoitten välittäjänä, ja toisaalta jumalanpalveluksen, kristillisen liturgian, ajattoman merkityksen kadottamista:

Sekularisti on nykyään todella kiintynyt käsitteisiin, kuten ”symbolismi”, ”sakramentti”, ”transformaatio”, ”juhlinta” ja muut vastaavat, hienot jumalanpalveluskäsitteet. Hän ei

80 Schmemann 1972, 9. Oma käänös.

81 Schmemann käyttää tässä yhteydessä saksankielistä sanaa ”*ersatz*” (suom. *korvike*), mikä lienee lähinnä retorisin syin motivoitu valinta.

82 Schmemann 1972, 9. Ks. myös Schmemann 1964b. Schmemann mainitsee tässä yhteydessä esimerkkeinä korvikejumalanpalveluksesta vapaamuurariliikkeen ja ”juhlan vieton” suosion, millä hän viittaa sisällöllisesti merkityksettömien juhlien viettämiseen juhlimisen itseisarvoisuuden tähden. Hän viittaa edelleen aikalaiskirjailijaansa Harvey Coxin, jonka ajattelun suhdetta Schmemanniin on tarkasteltu edellä esitellyssä Foxin väitöskirjassa, ks. Fox 2006, 23–28. Toisaalla Schmemann samastaa tällaisen ”tyhjän” jumalanpalveluksen pakanuuteen: ”Mikä tahansa poikkeavuus muodon ja sisällön välillä tai muodon kohottaminen arvoksi ja päämääräksi itsessään on pakanuutta. Se on paluuta luonnonuskontoon – paluuta muotoon, seremoniaan ja pyhiin objekteihin kohdistuvaan uskoon välittämättä näitten sisällöstä ja hengellisestä tarkoituksesta. Tässä mielessä jopa kristilliset riitit ja pyhät objektit voivat itsessään muodostua pakanallisen kunnioituksen kohteiksi ja jättää varjoon sen, minkä vuoksi ne ovat ylipäätään olemassa – totuuden vapauttavan voiman.” (Schmemann 1963a, 186. Oma käänös.)

kuitenkaan ymmärrä, että se tapa jolla hän itse näitä käsitteitä käyttää, todistaa todellisuudessa symbolien kuolemasta ja sakramentin hajoamisesta. Ja hän ei ymmärrä tätä, koska kieltäessään maailman ja ihmisen sakramentaalisuuden hän rajoittaa itsensä näkemään symbolit ainoastaan esityksinä ideoista ja käsitteistä, joita ne todellakaan eivät ole.⁸³

Toisin sanoen Schmemannin mielestä maallistuneen ihmisen suhdetta jumalanpalvelukseen hallitsee *symbolismin väärinymmärrys* – sekularisti ei käsitä jumalanpalveluksen symbolisuutta oikein, sakramentaalisesta maailmankuvasta kasvavana jumalyhteytenä, vaan tyhjänä symboliikkana, kuvituksena, joka vain viittaa johonkin erilliseen, saavuttamattomaan todellisuuteen. Tästä väärinymmärryksestä seuranneita mielivaltaisia liturgisia uudistuskokeiluja, joissa jumalanpalvelukseen on tuotu uutta, ”asianmukaista” sisältöä, hän kutsuu ”surkeaksi liturgiseksi epäonnistumiseksi”, jossa ”sekularismi paljastaa perimmäisen uskonnollisen tyhjyytensä ja – – antikristillisen olemuksensa”.⁸⁴

Tarkasteltavista Schmemannin ajan maallistumisanalyytikoista ehkä selvimmin jumalanpalveluksen symbolismin ja maallistumisen yhteyttä tarkastelee Raymundo Panikkar. Hän katsoo – samoin kuin Schmemann – , että maallistuminen merkitsee jumalanpalveluksen kannalta pohjimmiltaan sen symboleissa tapahtuvaa muutosta, mutta – toisin kuin Schmemann – hän ei näe tätä yksinomaan kielteisenä piirteenä: Panikkarin mielestä sekularisaatio voitaisiin ymmärtää ”terveenä, metabolisena prosessina, jonka avulla tietty yhteiskunta pääsee eroon vanhentuneista kultillisista muodoista voidakseen hankkia uusia”. Samalla hän kuitenkin painottaa, että ”jumalanpalvelus symbolisena tekona” kantaa itsessään sellaista ”symbolista todellisuutta”, joka ylittää yksilöitten kokemuksen tason ja on luonteeltaan aikakausista riippumatonta, minkä vuoksi jumalanpalveluksen yhteydessä tulisi varoa ”yleistäviä ikonoklastisia vimmoja”.⁸⁵

83 Schmemann 1972, 9. Oma käännös.

84 Schmemann 1972, 9–10. Ks. Schmemannin ’symboli’-käsitteen määrittelystä ja tähän liittyvän väärinymmärryksen kritiikistä myös tämän tutkielman sekularismin syntyä käsittelevä luku 3.2.1 *Sekularismi kristinuskon sisäisenä romahduksena* ja erityisesti hänen omat esityksensä aiheesta artikkelissa *Sacrament and Symbol (Sakramentti ja symboli, 1970)*, jossa symbolisuuden käsite samastetaan voimakkaasti sakramentaalisuuden käsitteen kanssa sekä teoksessa *Eucharist: Sacrament of the Kingdom* (1984, 37–40). Ks. myös aiheeseen liittyen Schmemannin mielipiteitä ns. oikeasta uudistuksesta, Schmemann 1979, 147–157, joissa Schmemann painottaa maailman sijasta Kirkon uskoa uudistusten kriteerinä, sekä sekularisaation ja uudistusten suhteesta Schmemann 1979, 147–157.

85 Ks. Panikkar 1970, 36–37. Toisin sanoen hän vastustaa harkitsemattomia, radikaaleja uudistuksia.

Myös Schmemannin varauksellisuus ja suoranainen kielteisyys vapaamielisiä liturgisia uudistuskokeiluja kohtaan jaetaan ilmeisen yleisesti hänen aikalaistensa keskuudessa. Esimerkiksi Panikkar kritisoi pragmaattista suhtautumistapaa, jonka mukaan jumalanpalvelus tulisi mukauttaa ihmisten mieltymyksiä vastaavaksi, ja esittää, että muutoseikkojen pohtimista tärkeämpää olisi ennen kaikkea jumalanpalveluksen todellisen olemuksen ja jumalanpalveluksen teologian syvälinen uudelleenarviointi.⁸⁶ Samalla linjalla on myös Vajta, joka suhtautuu varauksella pitkälle meneviin uudistuksiin, ja jonka mielestä ”jumalanpalvelus on symbolien maailma”, jossa symbolit välittävät kuvaamaansa todellisuutta todellisella tavalla ja jonka ymmärtämisen kannalta keskeisintä olisi symbolien vaihtamisen sijaan niiden merkityksen uudelleenlöytämisen.⁸⁷ Tässä hän puhuu ’symbolista’ jopa yllättävässä määrin Schmemannia muistuttavalla tavalla.

Keskeisenä erona Schmemannin ja näitten teologioiden välillä voitaneen kuitenkin havaita se, että vaikka molemmat osapuolet ovat yhtä mieltä siitä, että maallistumisilmiön ja liturgisten uudistuskokeilujen välillä vallitsee tietty yhteys, tämä yhteys nähdään luonteeltaan varsin erilaisena. Siinä missä Schmemann pitää uudistushalukkuutta maallistuneen ihmisen itsensä vääristyneestä ajattelutavasta johtuvana taipumuksena, merkkinä tämän sekularistisesta suhteesta jumalanpalvelukseen, Panikkar ja Vajta käsittelevät uudistusmentaliteettia yhtenä vaihtoehtoisena, joittenkin tahojen kannattamana ratkaisumallina maallistuneen ihmisen ja jumalanpalveluksen suhteen ongelmallisuuksiin. Lienee perusteltua väittää, että myös tämän eroavaisuuden taustalla vaikuttaa keskeisenä tekijänä ero maallistumisen ymmärtämisessä yhtäältä Schmemannin tapaan opillisena ’sekularismina’ ja toisaalta Panikkarin ja Vajtan käyttämässä merkityksessä lähinnä kulttuurisena ja sosiaalisena kehityssuuntana, ’sekularisaationa’.

86 Panikkar 1970, 34–35. Panikkar kutsuu liturgisesti vahvasti uudistusmielisiä ”*kääntäjiksi*” (engl. *translators*) ja vertaa ’*kokeellisia liturgioita*’ (engl. *experimental liturgies*) laboratorioissa suoritettaviin rottakokeisiin. Hän analysoi edelleen hämmästyttävästi Schmemannia muistuttavin sanavalinnoin jumalanpalvelusta tämän päivän ”keskeisimpänä teologisena ongelmana”, joka on jäänyt varjoon kirkkojen keskittyessä erilaisiin ”sosiaalisiin, taloudellisiin, poliittisiin ja muihin vastaaviin aktiviteetteihin”.

87 Vajta 1970, 72, 81–82. Vajtan mielestä jumalanpalveluksen ja maallisen toiminnan, kuten pop-musiikitapahtumien tai keskustelupiirien, välillä on oltava selkeä ero. Hänen mukaansa symbolit nähdään nyky maailmassa ongelmallisiksi, minkä vuoksi jotkin symbolit ovat tuhoutuneet toisten korvatussa ne. Keskeistä olisi symbolien merkityksen ymmärtäminen, mikä voi vaatia myös ”*myyttien murtamista*” (engl. *demythologisation*).

2.2.2 Sekularismi harhaoppina

2.2.2.1 Sekularismi kristinuskon sisäisenä romahduksena

Schmemann näkee maallistumisen synnyn ja kehityksen tapahtuneen mitä läheisimmässä yhteydessä kristinuskon historialliseen kehitykseen. Hänen mukaansa sekularismi ja siihen liittyvät ilmiöt ovat syntyneet kristinuskon ”*lapsipuolena*”, eli maallistuminen on olennaisesti kristinuskoon liittyvä, ei sen ulkopuolinen, ilmiö. Hänen mukaansa tämä ilmiö on edelleen luonteeltaan yksiselitteisen kielteinen: sekularismi on kristinuskon sisällä syntynyt *harhaoppi*, ja tällaisena se on myös sekä yhtäältä totuuden vääristymä että toisaalta kysymys, johon Kirkon tulee vastata.⁸⁸ Schmemannin mielestä vastaukseksi ei riitä, että Kirkko ainoastaan tuomitsee harhaopin, vaan sen tulee myös löytää vastaus sen esittämään ongelmaan, paljastaa sen todellinen erheellisyys:

Jos sekularismi siis on, kuten olen vakuuttunut, aikamme suuri *harhaoppi*, se ei vaadi Kirkolta ainoastaan kirouksen julistamista tai etenkään kompromisseja, vaan ennen kaikkea sen olemus tulee yrittää ymmärtää, jotta se voitaisiin lopulta voittaa totuuden avulla.⁸⁹

Schmemann samastaa siis maallistumisen, sekularismin, kristinuskon ensimmäisten vuosisatojen suuriin harhaoppeihin, mutta hän huomauttaa, että näitten syntyprosessit eroavat ratkaisevasti toisistaan: siinä missä varhaiset harhaopit olivat lähinnä tulosta kristinuskon ja hellenismien välisestä ongelmallisesta kohtaamisesta, sekularismi on syntynyt kristinuskon sisäisenä ilmiönä, ”romahduksena” ja ”metamorfoosina”. Schmemann paikantaa sekularismin synnyn ensisijaisesti keskiajan läntisessä, skolastisessa teologiassa syntyneeseen ja myöhemmin laajasti myös ortodoksisen teologian piirissä omaksuttuun sakramentaaliteologiseen symbolismin väärinymmärrykseen, jossa sakramenteja – ja näin myös jumalanpalvelusta – tarkasteltaessa alettiin nähdä toisistaan erillisinä yhtäältä käsitteet ’symbolinen’ ja ’mystinen’ sekä toisaalta ’todellinen’. Tämä sakramentaaliteologinen, käsitteellinen

⁸⁸ Schmemann 1972, 11. Esimerkiksi Schmemannin havaintoja hänen oman kirkollisen ympäristönsä maallistumisen eri puolista tarkastellaan tuonnempana, luvussa 3.2 *Maallistuva kirkko ja moderni kristillisuus*.

⁸⁹ Schmemann 1972, 11. Oma käänös.

vastakohta-asettelu merkitsi hänen mukaansa kristillisen, sakramentaalisen maailmankuvan romahdusta, ”symbolisen realismin” ja ”realistisen symbolismin” hylkäämistä, ja johti ajatukseen ”maailman autonomisuudesta” sekä erotteluun käsitteitten *’luonnollinen’* ja *’yliluonnollinen’* välillä. Tämä vääristynyt kanta ilmenee ajatteluna, jossa ”maailma lakkaa olemasta Jumalan *’luonnollinen’* sakramentti, ja yliluonnollisella sakramentilla ei ole enää mitään *’jatkuvuutta’* suhteessa maailmaan”.⁹⁰

Edellä esitetyn perusteella voitaneen todeta, että Schmemannin näkemys maallistumisesta *harhaoppina* perustuu sen olemukseen, joka yhtäältä sisältää väärinymmärryksen jumalanpalveluksen symbolismissa ja näin toisaalta merkitsee sakramentaalisuuden negaatiota. Tällainen jyrkän kielteinen suhtautuminen maallistumiseen vaikuttaa tämän tutkielman vertailuaineiston kannalta melko poikkeukselliselta, vaikka ainakin toinen Ortodoksisen kirkon edustaja, metropoliitta Anthony, kutsuukin ilmiötä ”huolenaiheeksi”.⁹¹ Panikkar ja Vajta ovat valmiita näkemään maallistumisen tuovan ongelmien tai haasteitten lisäksi myös mahdollisuuksia: Panikkar esimerkiksi kritisoi maallistumisen suoraan tuomitsevia näkökulmia ja katsoo, että ”sekularisaatio voi pelastaa jumalanpalveluksen muuttumasta merkityksettömäksi”.⁹² Myöskään Vajta ei ole tuomitsemassa ilmiötä harhaoppisena, vaan suhtautuu siihen lähinnä myönteistä kehitystä palvelevana haasteena.⁹³ Eron keskeinen tekijä lienee jälleen tahojen tavoissa hahmottaa maallistumista, sen luonteen opillisuuden ja ilmiöllisyyden rajankäynnissä.

Historiallinen painotus ei Schmemannia lukuun ottamatta saa tässä vertailun aineiston maallistumisanalyseissä juurikaan huomiota. Käsillä olevan tutkielman johdannossa mainittu Schmemannin maallistumiskäsitystä aiemmin tutkinut Fox on

90 Schmemann 1972, 11–12. Ks. *’symbolismista’* tarkemmin myös Schmemann 1970. Kirjoittaja käyttää molemmissa artikkeleissaan erityisenä esimerkkinä väärinymmärryksen synnystä 1100-luvun länteen sijoittuvaa Berengarius Toursilaisen tapausta, jossa Rooman kirkko tuomitsi kyseisen teologin tämän eukaristiakäsitykseen liittyvistä näkökohdista. Schmemannin maallistumista analysoiva historiakäsitys on luettavissa kaikessa laajuudessaan teoksissa *The Historical Road of Eastern Orthodoxy* (1963a), *Introduction to Liturgical Theology* (1966) ja *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West* (1979, 58–66). Ks. myös kokoava analyysi aiheesta: Fox 2006, 49–115.

91 Anthony 1970, 122.

92 Panikkar 1970, 44–45, 28, 36–37. Panikkar viittaa väitteellään prosessiin, jossa maallistuminen haastaa jumalanpalveluksessa vallitsevat symbolit ja saattaa johtaa kokonaisuuden kannalta suotuisaan kehitykseen.

93 Ks. Vajta 1970, 80–81.

kuitenkin Schmemannin laajempaa tieteellistä viitekehystä tarkastellessaan tullut johtopäätökseen, että hänen teoriansa kristinuskon piirissä vaikuttavan maallistumisen sisäsyntyisyydestä on verraten ainutlaatuinen. Muut teoreetikot yhdistävät myös tämän ilmiön synnyn ensisijaisesti hellenismiin ja kristinuskon välisen kohtaamisen vaikutuksiin, kun taas Schmemann – kuten edellä on todettu – päinvastoin erottaa nämä tekijät toisistaan sekularismin kehitystä tarkatelllessaan.⁹⁴

2.2.2.2 'Liturginen hurskaus' maallistumisen ilmentäjänä

Edellä esitelty sekularismin edustama, symbolisuutta ja sakramentaalisuutta koskeva teologian vääristymä ilmenee Schmemannin mukaan erityisesti vallitsevassa 'liturgisessa hurskaudessa'⁹⁵, eli tavassa, jolla ihmiset kokevat ja ymmärtävät jumalanpalveluksen. Se asenteellinen ja kokemuksellinen käsitys, jonka maallistuminen on tuonut mukanaan kristittyjen uskonnolliseen kokemukseen, on hänen mielestään perusnäkemys uskonnosta lainomaisena – tarkoin säädeltyinä ja ennalta määriteltynä – suorittamisena. Tämä näkemys on saanut merkittävää sijaa ihmisten liturgisessa hurskaudessa, koska "se tyydytti ihmisen syvän halun legalistista uskontoa kohtaan, joka täyttää hänen tarpeensa sekä 'pyhää' – – että 'profaania' kohtaan", mutta ei ole kyennyt vaikuttamaan itse Kirkon liturgiseen perinteeseen, *lex orandiin*⁹⁶, joka yhtäältä on luonteeltaan korostetun

94 Ks. Fox 2006, 49. Fox tarkastelee Schmemannin kirkkohistorianäkemyistä erityisesti suhteessa aikakauden toiseen merkittävään ajattelijaan, Adolf von Harnackiin. Foxin analyysin mukaan von Harnack seuraajineen näki, että kristinuskon ja hellenismien kohtaamisen tuloksena kristinuskon pakanallistui ja maallistui, kun Schmemann puolestaan, Georges Florovskin käsityksiä seuraten, katsoi, että kyseinen kohtaaminen johti päinvastoin hellenismiin kristillistymiseen. Kuten edellä on jo mainittu, Foxin tutkimuksessa keskeiseen asemaan nousevat juuri nämä kirkkohistorialliset näkemykset ja niiden erot eri maallistumisnäkemysten perustana.

95 'Liturginen hurskaus' (engl. *liturgical piety*) on Schmemannin yleisesti hyödyntämä käsite, jonka merkitystä hän on analysoinut laajasti teoksessaan *Introduction to Liturgical Theology* (1966). Hän korostaa, että liturginen hurskaus samastuu nimenomaan inhimilliseen kokemukseen jumalanpalveluksesta eikä itse jumalanpalveluksen todellisuuteen: "Kysymyksessä on kultin psykologinen hyväksyntä, sitä koskeva kokemus uskonnollisessa mielessä, sen refraktio uskovan tietoisuudessa." (Schmemann 1966, 77.) Näin ollen liturginen hurskaus voi olla ristiriidassa itse liturgian todellisuuden kanssa, mihin Schmemann myös sekularismin yhteydessä viittaa. Käsite ei ole Schmemannin oma keksintö, vaan sitä käytti tietyvästi ensimmäisen kerran belgialainen, roomalaiskatolinen teologi Lambert Beaudin vuonna 1914 julkaistussa kirjassaan *La piété de l'Église*, joka on yksi liturgisen uudistusliikkeen vaikutusvaltaisimmista teoksista. (Taft 2009, 168.) Ks. aiheetta koskien myös Louis Bouyerin teos *Liturgical Piety* (1955).

96 Schmemann viittaa tällä yleisesti käytetyllä käsitteellä kokonaisuuteen, johon sisältyvät Kirkon perinteen piirissä oikeiksi katsotut määritelmät jumalanpalvelusta koskien. Käsitteen ulottuvuuksia hän analysoi laajasti mm. teoksessaan *Introduction to Liturgical Theology* (1966). Käsite on osa pyhän Irineos Lyonsilaisen (2. vs.) "lex orandi, lex credendi"-formulaa, joka viittaa ortodoksiselle teologialle ja erityisesti Schmemannille keskeiseen käsitykseen rukouksen ja uskon, liturgian ja

perinnesidonnainen ja toisaalta hylkää täysin kaikilta osiltaan esitetynkaltaiset näkemykset. Näin maallistumisen edistävä liturgian⁹⁷ teologinen väärinymmärrys on Schmemannin mukaan johtanut sen olemuksen ymmärtämistä koskevaan ristiriitaan liturgisen perinteen ja liturgisen kokemuksen välillä, missä sekularismin harhaopillinen luonne myös mitä keskeisimmin ilmenee.⁹⁸

Schmemannin mukaan tämä maallistumisen liturgiseen hurskauteen aiheuttama vääristymä samastuu 'sakramentaalisuuden' ajatuksen kieltämiseen: Sekularistinen tapa jumalanpalveluksen hahmottamiseen edellä esiteltyine 'pyhä'-'epäpyhä', 'luonnollinen'-'yliluonnollinen' -dikotomioineen merkitsee maailman ja Jumalan täydellistä erottamista toisistaan, mikä edustaa katsomuksellisesti täysin erilaista linjaa kuin olemassaolon sakramentaalisuutta korostava aito kristillinen näkemys, jossa maailma, ihminen ja Jumala nähdään erottamattomassa yhteydessä toisiinsa. Jumalanpalvelusta ei enää nähdä 'epifaniana', sakramentaalisuuden toteutumana, vaan 'luonnollisen' ja 'yliluonnollisen' pakotettuna, lähes maagisena kohtauksena. Sekularismi ilmaisee itsensä sakramentaalisuuden negaationa.⁹⁹

Tällainen maallistunut liturginen hurskaus on Schmemannin mielestä erityisen haitallinen ilmiö, sillä se on paitsi maallistumisen seuraus myös sen syy – se mahdollistaa erillisen maallisen, vailla yhteyttä Jumalaan olevan maailman hahmottamisen. Näin ollen se myös voi ”rauhanomaisesti elää sovussa minkä tahansa maallisen ideologian, minkä tahansa sekularismin muodon kanssa”. Tässä yhteydessä Schmemann korostaa, että on merkityksetöntä, onko sekularisti ”liturginen rigoristi”

teologian, erottamattomasta yhteenkuuluvuudesta. Tämä käsitepari muodostuu niinkään tärkeäksi Schmemannin ”liturgista kriisiä” koskevalle analyysille.

97 Käsitettä 'liturgia' käytetään tässä laajemmassa merkityksessään, eli sillä viitataan erityisen ehtoollisjumalanpalveluksen ohella Kirkon koko jumalanpalveluselämän kokonaisuuteen.

98 Schmemann 1972, 13–14. Ks. tästä muutoksesta, ”liturgisen tietoisuuden metamorfoosista”, myös esim. Schmemann 1963b.

99 Schmemann 1972, 14. Schmemann käyttää esimerkkinä kritisoimastaan näkemyksestä ihmisten käsityksiä vedenpyhitystoimituksen vaikutuksista: Monet uskovat hänen mukaansa, että pyhitettävä vesi muuttuu kategorisesti 'epäpyhästä' 'pyhäksi', mikä paljastaa, että vesi on heidän mielestään luonnostaan ”uskonnollisesti merkityksetöntä”. Oikea, 'sakramentaalisuuteen' perustuva, näkökohta taas olisi, että vesi on jo luonnostaan jumalyhteyden väline ja että sen pyhittäminen merkitsee tämän alkuperäisen merkityksen paljastamista. Ks. samankaltaisesta esimerkistä liturgisen tilan, kirkkorakennuksen, osalta myös Schmemann 1966, 89–90 ja 1963a, 99. Schmemann on omaksunut tässä, ja laajemminkin, käyttämänsä 'pyhä'-'profaani' -käsiteparin mitä ilmeisimmin Eliaden uskontotieteellisestä kielenkäytöstä, erityisesti hänen teoksestaan *Das Heilige und das Profane* (1957). Eliaden ja Schmemannin suhteesta ks. myös edellä viitteet 48 ja 56. Vastaavien kategorioitten kautta sekularismia hahmottaa ainakin myös edellä mainittu Henri de Lubac, mihin liittyen ks. Boersma 2012, 36.

vai ”liturginen liberaali”, sillä yhtä kaikki hänen ajattelunsa kieltää ”jatkuvuuden ’uskonnon’ ja ’elämän’ välillä, jumalanpalveluksen tarkoituksen muutosvoimana”.¹⁰⁰

Schmemannin esiin nostamat, maallistumisen vaikutusta jumalanpalveluksen ymmärtämiseen tarkastelevat teemat voitaneen löytää tietyissä muodoissa myös muilta jumalanpalveluksen ja maallistumisen suhdetta hänen aikanaan pohtineilta teologeilta, joskaan käsitteistön tasolla ei suoria vastaavuuksia ole löydettävissä. Ensinnäkin ajatus tietyistä dualismista, jaosta ’pyhään’ ja ’maalliseen’ tai ’arkipäiväiseen’ ja ’tuonpuoleiseen’, maallistuneen kokijan tavassa ymmärtää jumalanpalvelusta on löydettävissä sekä Panikkarilta että Vajalta, kuten myös metropoliitta Anthonyilta, joskin hieman epäjärjestelmällisemmin esitettynä. Näitten ajattelijoitien mielestä jumalanpalveluksen näkeminen pyhän kategoriassa uhkaa edistää sen kokemuksellista ”vieraantumista” ja ”merkityksettömäksi muuttumista” suhteessa maailmaan ja ihmisten arkikokemukseen, maalliseen elämänpiiriin. Toiseksi he näyttävät olevan suhteellisen yksimielisiä – sekä keskenään että Schmemannin kanssa – myös tämän sekularisaatioon kytkeytyvän muutoksen alkuperästä, jonka he näkevät jumalanpalveluksen olemuksen puutteellisessa tuntemuksessa, ”jumalanpalveluksen teologian” ja yleisen jumalanpalvelusta koskevan kokemuksen selkeän määrittelyn puuttumisessa.¹⁰¹

2.2.3 Sekularismin kestäättömyys

Schmemann on edellä esitetyissä maallistumisen määrittelyissään pahoitellen korostanut sekularismin menestyneisyyttä opillisena katsomuksena, mutta samalla hän kuitenkin esittää, että ”aikamme suuressa sekavuudessa” on nähtävissä myös selviä merkkejä eräänlaisesta vastareaktiosta, pyrkimyksestä eroon sekularistisesta ajatustavasta: ”kuuluisa ’moderni ihminen’ etsii jo polkua sekularismin tuolle

100 Schmemann 1972, 14–15. Lisänäkökulmaa Schmemannin näkemyksiin ’liturgisen hurskauden’ vääristymistä avaa myös hänen historiallinen esityksensä kristillisen jumalanpalvelusjärjestyksen kehityksestä (ks. 1966, 72–115), mikä kuitenkin tutkielman alussa esitetyistä syistä rajautuu käsillä olevan tutkimustehtävän ulkopuolelle.

101 Ks. Panikkar 1970, 35–36; Vajta 1970, 73, 76; Anthony 1970, 128. Tässä aineiston pohjalta esitetty analyysi on luonteeltaan yhteenvedonomainen, synteettinen ja yleistävä katsaus. Toiseksi tulee huomioda, että aineistoon tutustuminen kokonaisuudessaan on välttämätöntä, ennen kuin tässä mainituilla sivuilla ilmaistut yksittäiset ajatukset ovat täydellisesti tulkittavissa.

puolen, on jälleen janoinen ja nälkäinen 'jotain toisenlaista' kohtaan." Maallistumisen sisäisen kestättömyyden näin paljastuessa on Schmemannin mukaan käsittämätöntä, miksi niin monet kristityt yhä pyrkivät omaksuma sen ajatukset elämäänsä. Kristityt osoittautuvat sekularismin innokkaimmiksi tukijoiksi aikana, jolloin heiltä – ehkä enemmän kuin koskaan – kysytään vaihtoehtoa maailmassa vallitsevalle hengelliselle tyhjyydelle. "Maailma tarvitsee epätoivoisesti Sakramenttia ja Epifaniaa, mutta samaan aikaan kristityt vaalivat tyhjiä ja mielettömiä maailmallisia utopioita."¹⁰²

Tästä näkemyksestä nousevat Schmemannin päättelyssä johdonmukaisesti myös ratkaisuehdotukset maallistumisen esittämään liturgiseen ja sakramentaaliteologiseen ongelmaan. Hänen mielestään kristinuskko ei tarvitse minkäänlaista *uutta*, ajanmukaistettua jumalanpalvelusta, vaan sen tulee *puhdistaa kokemuksensa* omasta jumalanpalveluksestaan siten, että se ymmärtää jälleen "todellisen merkityksen ja voiman", "kosmisen, ekklesiologisen ja eskatologisen ulottuvuuden ja sisällön". Tämä jumalanpalveluksen todellisen olemuksen, *lex orandin*, uudelleenlöytäminen vaatii "tutkimusta, koulutusta ja vaivaa", mutta merkitsee toteutuessaan siitä kasvavan "kokonaisvaltaisen maailmankuvan" voittoa sekularismista.¹⁰³ Tämän jumalanpalveluksen olemuksen ymmärtämisen tärkeyttä "maallistuneena aikana" korostavat myös muut Schmemannin aikalaiset, vaikka heidän suhtautumisensa maallistumiseen ei yhtä tuomitseva olisikaan.¹⁰⁴

102 Schmemann 1972, 15. Käännökset omia. Kristittyjen valheellisesta taipumuksesta hyväksyä maallistuminen ks. myös Schmemann 1974a, 131–133.

103 Schmemann 1972, 15–16. Kyseisestä väärinymmärryksestä sekä "todellisen olemuksen" ulottuvuuksista ja löytämisestä ks. myös esim. Schmemann 1979, 129–146 sekä tuonnempana luvut 3.2.2.2 *Liturginen ongelma* ja 3.2.2.3 *Hengellinen ongelma*.

104 Ks. Panikkar 1970, 35, 51, 64; Vajta 1970, 73, 82; Anthony 1970, 130. Ks. aiheeseen liittyen myös Meyendorff, J. 1968, 122–124.

3 MAALLISTUMISEN TEEMAT SCHMEMANNIN AIKALAISDIAGNOSTIIKASSA

3.1 Sekulaari yhteiskunta ja sen ideologiat

Alexander Schmemannin ajattelussa keskeiseksi Kirkon ja maailman välisiä suhteita määrittäväksi periaatteeksi nousee raamatullinen ajatus Kirkosta yhteisönä, joka on ”tässä maailmassa, mutta ei tästä maailmasta” (ks. esim. Joh. 17:6–16). Kristinuskon eskatologiseen luonteeseen viittaavan antinomian mukaisesti hän siis painottaa Kirkon olemassaolon kaksijakoisuutta, joka syntyy, kun sen tulee elää ja toimia yhtäältä aina tiettyyn aikaan ja paikkaan sidotussa yhteiskunnassa, ”tässä maailmassa”, mutta toisaalta kuitenkin siinä vallitsevan ”logiikan” vastaisesti, Jumalan valtakunnan todellisuuden mukaan.¹⁰⁵ Kyseisen Schmemannin teologisen peruslähtökohdan valossa lienee tarjoutuksenmukaista myös käsillä olevan tutkielman osalta aloittaa Schmemannin maallistumista koskevaan aikalaisdiagnostiseen ajatteluun perehtyminen juuri ”tästä maailmasta”, joka on tuonempana lähemmin tarkasteltavan Kirkon luonnollinen ja erottamaton konteksti. ”Tämän maailman” maallistuneisuutta Schmemann hahmottaa yhtäältä sen yhteiskunnallisen uskontosuhteen ja toisaalta erityisesti tiettyjen sen vaalimien ideologioitten kautta:

Se mitä ”maailma” tänä päivänä tarvitsee – kuten se todella aina tarvitsee – ei ole ainoastaan ideoita, eikä edes pelkkää ”uskontoakaan”. Näistä molempia sillä on runsaasti, koska, niin kummalliselta kuin se vaikuttaakin, *sekularismi*, aikamme suuri harhaoppi, on tehokas luomaan paitsi ideoita ja ideologioita myös ”uskonnollisuutta”. On laajalti tunnustettu tosiasia, että aikamme ”sekularisoitunein” yhteiskunta – amerikkalainen yhteiskunta – on samaan aikaan myös kaikkein ”uskonnollisin” ja suhtautuu uskontoon pakkomielleisemmällä tavalla kuin yksikään yhteiskunta aiemmin. Mutta tämä ”uskonnollisuus”, kuten lukuisat keskenään kilpailevat ideologiatkin, ovat täysin riippuvaisia sekularistisesta

¹⁰⁵ Kyseisen asetelman käytöstä Schmemannilla ks. esim. Schmemann 1979, 10–11; 1977 sekä päiväkirjamerkinnot Schmemann 2000, 28–29, 192, 268.

maailmankokemuksesta ja -katsomuksesta, huolimatta siitä, että se samanaikaisesti saarnaa ja tarjoaa ulospäisyä ”hengellisyyteen” tai ”utopiaan”.¹⁰⁶

Samaan aikaan Schmemannin kanssa, 1960–1970 -luvulla, yhteiskunnallista maallistumista käsiteltiin myös erityisesti sosiologien keskuudessa – ja mikä huomionarvoisinta – enemmän kuin koskaan ennen. ”Sosiologisen ortodoksian” aseman tämän kentän piirissä saavutti niin kutsuttu ’*sekularisaatio-väittäjä*’ (engl. ’*secularisation thesis*’), jonka kannattajat pitivät uskonnon sosiaalisen merkityksen heikentymistä nykyaikaisissa yhteiskunnissa tapahtuvan sosiaalisen kehityksen väistämättömänä seurauksena. Tämän aikanaan yleisesti hyväksytyt maallistumiskäsityksen tunnetuimpia puolustajia olivat erityisesti sosiologit Bryan Wilson, Peter Berger ja Thomas Luckmann.¹⁰⁷ Lienee perusteltua, että siirryttäessä seuraavaksi tarkastelemaan yhteiskunnallisen maallistumisen teemoja Schmemannin tuotannossa, käytetään taustoittavana vertailukohtana ensisijaisesti juuri näitten tieteilijöitten ajatuksia, siltä osin kuin ne ovat relevantteja suhteessa Schmemannin omasta ajattelusta nouseviin aiheisiin.

3.1.1 Sekulaarin yhteiskunnan uskontosuhte 1960-luvun Yhdysvalloissa

Kuten edellä esitetystä lainauksesta ilmenee, Schmemann piti yleisesti tunnustettuna tosiasiana ajatusta, että amerikkalainen¹⁰⁸ yhteiskunta on hänen aikansa *maallistunein* yhteiskunta. Tätä yleisen tason väitettä tukee varsin vahvasti myös ajan sosiologinen tutkimus. Esimerkiksi vuonna 1968 julkaistun yhdysvaltalaisen kristittyjen uskonnollista aktiivisuutta, kokemusta ja opillista sitoutuneisuutta kartoittaneen kyselytutkimuksen tehneet sosiologit Rodney Stark ja Charles Y. Glock

¹⁰⁶ Schmemann 1979, 22. Oma käänös.

¹⁰⁷ Fox 2006, 20–21; McLeod 2000, 2–3. Bryan Ronald Wilson (1926–2004) oli englantilainen sosiologi, joka toimi sosiologian lehtorina Oxfordin yliopistossa sekä puheenjohtajana International Society for the Sociology of Religion -seurassa. Peter Ludwig Berger (s. 1929) on yhdysvaltalainen sosiologi ja luterilainen teologi, joka on toiminut professorina muun muassa Bostonin yliopistossa. Thomas Luckmann (s. 1929) on saksalainen sosiologi, joka on toiminut sosiologian professorina Kölnin yliopistossa. Liittyen näitä ajattelijoita yhdistävään näkemykseen maallistumisesta väistämättömänä prosessina vrt. myös edellä käyty keskustelu sekularismin ja sekularisaation rajankäynnistä, erityisesti luvussa 1.3 *Maallistumisen käsitteistö*.

¹⁰⁸ Tässä yhteydessä on huomattava, että vaikka Schmemannin kielenkäyttöä seuraten tässäkin tutkielmassa käytetään toistuvasti merkitysaltaan hieman epämääräisiä käsitteitä ’Amerikka’ ja ’amerikkalainen’, niillä viitataan ensisijaisesti juuri Amerikan yhdysvaltoihin.

päätyivät kysymään tutkimuksensa lopussa, onko Amerikka siirtymässä ”jälkikristilliseen aikakauteen”.¹⁰⁹

Schmemann kuitenkin edelleen näki tässä amerikkalaisen yhteiskunnan maallistuneisuudessa erään ratkaisevan, näennäisesti paradoksaalisen piirteen – tämä maallistunein yhteiskunta on myös kaikkein ”uskonnollisin”.¹¹⁰ ’Uskonto’ ja ’uskonnollisuus’ ovat Schmemannin teologisessa kielenkäytössä leimallisen kielteisiä käsitteitä: hän viittaa niillä usein johonkin ulkokohtaiseen, suorittavaan ja hengettömään, ihmiselle ominaiseen mutta kristinuskon perusolemukseksi vieraaseen uskonollisuuden tasoon. Hänelle *uskonto* (engl. *religion*) on lähtökohtaisesti erisuuri *uskon* (engl. *faith*) kanssa, ja vaikka uskonnollisuus näin uskonnon harjoittamisena ulkoisesti katsoen näyttäisi kertovan ihmisten sitoutumisesta johonkin uskoon, se on usein sisällöltään tyhjää. Kristinuskon osalta tämä merkitsee ennen kaikkea Kristuksen kadottamista uskonnon keskuksena, ainoana sisältönä ja täyttymyksenä.¹¹¹

Tällainen todellisen olemuksensa hylännyt uskonto toimii ”*sekulaarin logiikan*” mukaisesti, minkä vuoksi sen on helpompi menestyä ”tämän maailman” kilpailussa kuin Jumalan valtakunnan todellisuudesta kiinni pitävän uskon. Selviytymiskamppailua tämän ajattelutavan hyväksyen käyvät yhteiskunnan yhteisiin odotuksiin ja normeihin mukautuvat eri uskontokunnat edelleen lähentyvät toisiaan, muodostaen lopulta yhden ’*perususkonnon*’, joka yksin menestyy osana maallistuneen yhteiskunnan elämää. Se hyväksyy tietyt ”uskonnolliset perusarvot” ja kokee tehtäväkseen totuuden julistamisen sijasta ”auttamisen”, eli se toisin sanoen

109 Tutkimus on julkaistu nimellä *American Piety: The Nature of Religious Commitment* (Stark & Glock 1968). Tutkimuksen otanta käsittää ainoastaan protestanttisten yhteisöjen ja Roomalaiskatolisen kirkon piirissä olevia yhdysvaltalaisia, mutta tulokset lienevät kuitenkin siinä määrin yleistettävissä, että niitten kautta välittyy todenmukainen kuva kyseisen yhteiskunnan väestön tuon hetkisestä uskonnollisuuden tilasta. Ks. muitten sosiologien näkemyksistä aiheeseen liittyen myös esim. Glasner 1977, 16–17.

110 Ks. lainaus edellä ja Schmemann 1965, 174, jossa Schmemann viittaa aiheesta samaan sävyyn kirjoittaneeseen amerikanjuutalaiseen ajattelijaan Will Herbergiin (1901–1977).

111 ’Uskon’ ja ’uskonnon’ suhteesta ks. Schmemann 1991, 19–22; 2000, 113. Esimerkiksi päiväkirjoissaan Schmemann käyttää toistuvasti yhteiskunnan ja kristittyjen uskoon liittyviä vääristymiä ja sisällöttömyyttä kritisoidessaan uskon ja uskonnollisuuden käsitteitä kielteisessä merkityksessään: ”’Uskonto’ on sekä parasta että pahinta ihmisessä. Ei ainoastaan parasta vaan myös pahinta: uskonnollisuuden valheellisuus, joittenkin ’uskovaisten’ pikkumaisuus, heidän iloton, lahjaton vakavuutensa. Onko se edes mahdollista, jos uskoo Jumalaan? Ikuisen ja Oleelliseen?”; ”Meidän maailmassamme mikä tahansa uskonto ilman Kristusta (jopa kristinuskota tai ortodoksisuus) on kielteinen ilmiö, jopa pelottava. *Minkäänlainen* kosketus sellaiseen uskontoon on vaarallista. Sitä voi tutkia ymmärtääkseen paremmin kristinuskota tai Kristusta. Mutta itsessään se ei voi tarjota pelastusta, ymmärsipä tämän sanan miten tahansa.” (Schmemann 2000, 1, 31. Käännökset omia.)

pyrkii vastaamaan uskonnollisen ihmisen luonnollisiin tarpeisiin. Ihmisten kokemuksessa peruskonnon olemuksen omaksuneet uskonnot eivät enää juurikaan poikkea toisistaan, niitten näkemykset totuudesta voivat olla ristiriidassa keskenään, mutta ne eivät kilpaile toistensa kanssa, koska niillä on sama tehtävä – ne tarjoavat yhteiskunnassa elävän ihmisen elämään ”hengellisen ulottuvuuden” jättäen ”aineellisen ulottuvuuden”, arkisen maailman, vapaaksi muutosvaatimuksista.¹¹² Schmemannin mukaan liittoutuminen sekularismin kanssa siis merkitsee uskonnolle ulkoisesti tarkasteltuna menestystä, mutta sisäisesti tarkasteltuna omasta perusolemuksesta luopumista.¹¹³

Tämänkaltaisen sekulaarin uskonnollisuuden todellisuuden syntyminen selittää Schmemannin argumentaatiossa hänen diagnosoimansa amerikkalaisen ”uskonnollisen noususuhdanteen”. Samaan aikaan tapahtunut sekä uskonnollisuuden että maallistuneisuuden kasvu hänen aikansa amerikkalaisessa yhteiskunnassa oli Schmemannin mukaan mahdollista, koska niistä kumpikin oli itse asiassa vain saman ilmiön eri ilmenemismuotoja – ’uskonnon’ suosio kasvoi, mutta tämä uskonto ei ollut enää uskon vaan sekularismin ilmausta.¹¹⁴ Se oli luonnollinen vastaus rationalismin tyhjyyteen pettyneen uskonnollisen ihmisen hengelliseen kaipaukseen.¹¹⁵ Schmemann korosti, että juuri tämä paradoksaalinen sekularismin ja uskonnollisuuden liitto oli amerikkalaisen yhteiskunnan ja kulttuurin maallistumisen erityisen ainutlaatuisiksi erottava piirre:

Sekularismi on enemmän tai vähemmän koko länttä yhdistävä asia, mutta sen amerikkalaisen muodon omalaatuisuus – – on siinä, että täällä sekularismi ei ole uskonnonvastaista tai ateistista, vaan pitää lähes erottamattomana osana sisällään tietyn näkemyksen uskonnosta ja on itse asiassa ”uskonnollista”. – – Avoimesti ateistista yhteiskuntaa, kuten Neuvostovenäjää tai Punaista Kiinaa, ei edes voida kutsua ”sekularistiseksi”: ideologia, jolle tällainen yhteiskunta on perustettu, on täysin integroitu ja kaikenkattava näkemys maailmasta ja

112 Schmemann 1963c, 128–131; 2000, 64.

113 Schmemann 1965, 174.

114 Schmemann 1963c, 130; 2000, 321–322.

115 Schmemann 2000, 321. ”’Paluu Jumalan luo’ – siitä kirjoitetaan yhä enemmän ja enemmän, uskonnollisesta elpymisestä. Vaikuttaa siltä, että tästä tulisi iloita. Mutta minä en tunne mitään iloa. – – Ainoa ’paluu’, jonka näen, on vain eräänlainen emotionaalinen aalto, valemystisismiä, fanatismia ja lopulta vihaa: vihaa maailmaa kohtaan, vihaa niitä kohtaan, jotka ajattelevat toisin, lahkolaisuutta ja valehengellisyyttä. – – Syy tälle ’paluulle Jumalan luo’ on tietenkin rationalismin romahdus, typerän optimismin ja rationalismin luomien utopioitten romahtaminen, niin että ne ’pakenevat vuorille’. – – Tyypillistä on, että mitä koulutetumpi ihminen on, mitä enemmän hän on maistanut rationalismia ja positivismia, sitä todennäköisemmin hän valitsee typerän uskonnollisuuden.” (Oma käänös.)

ihmisestä, ja tämä kokonainen ”maailmankuva” yksinkertaisesti korvaa uskonnon jättämättä tilaa millekään muulle ”maailmankuvalle”. Mutta amerikkalaiselle sekularismille luonteenomainen piirre on, että se sekä *hyväksyy* uskonnon ihmiselle olennaisena asiana että samaan aikaan *kieltää* sen olevan integroitu maailmankuva, joka koskee ja muokkaa ihmisen koko elämää.¹¹⁶

Schmemannin kokemuksen puolesta puhuvat varsin vahvasti hänen aikansa johtavat uskonnon sosiologit. Myös heidän havaintonsa ja arvionsa ajan amerikkalaisesta yhteiskunnasta todistavat siinä vaikuttavan maallistumisilmiön ja uskonnollisuuden suosion samanaikaisuudesta. Berger, Luckmann ja Wilson kukin argumentoivat, että länessä vaikuttavan sekularisaation eurooppalaista ja yhdysvaltalaista muotoa erottaa toisistaan se seikka, että siinä missä kirkkokeskeinen uskonto on Euroopassa menettänyt asemiaan, Yhdysvalloissa on tapahtunut havaittavaa maallistumista kristinuskon eri tunnustuskuntien sisällä. Schmemannin tavoin he havainnoivat, että amerikkalainen maallistuminen ilmeni ajan yhteiskunnassa juuri uskonnollisten yhteisöjen sisäisenä muodonmuutoksena, samaan aikaan kun ne yhä ulkoisesti säilyttivät symbolisen asemansa yhteiskunnassa. Heidänkin mielestään tämän *sisäisen maallistumisen* myötä tunnustuskuntien ideologisissa piirteissä tapahtui huomattavaa lähentymistä, mikä oli seurausta niitten hyväksymästä tavasta omaksua ja näin edelleen legitimoida yhteiskunnan suosimia sekulaareja arvoja oman tunnustuksellisen erityislaatuisuutensa kustannuksella.¹¹⁷

Maallistumisen ja uskonnon rinnakaiseloä koskevassa aikalaisdiagnoosissaan amerikkalaisesta yhteiskunnasta Schmemann siis palaa siihen jo aiemmin tässä tutkielmassa tarkasteltuun vakaumukseensa, että sekularismi ei merkitse ateismia, uskonnollisten katsomusten kieltämistä, vaan luonteeltaan huomattavasti kompleksisempää vääristymää – *harhaoppia* – uskonnollisen ihmisen tai ihmisyhteisön kokemuksessa *kristinuskon ja maailman suhteesta*.¹¹⁸ Tämän vääristymän koko aikansa amerikkalaista kulttuuria leimanneina ilmentäjinä

116 Schmemann 1965, 173. Oma käänös. Ks. myös Schmemann 1964b, 172–175.

117 Ks. Berger 1967, 114; Luckmann 1963, 149–150; Wilson 1982, 46, 152. Esimerkiksi Luckmann tiivistää käsitystään kyseisestä kehityksestä seuraavasti: ”Kirkot ovat omaksuneet itselleen amerikkalaisen unelman kontekstissa kulttuurisia, sosiaalisia ja psykologisia funktioita, joita niitten perinteisessä itseymmärryksessä olisi pidetty ennemminkin ’maallisina’ kuin ’uskonnollisina’. Voidaan siis sanoa, että kirkollinen uskonto Euroopassa syrjäytettiin maallisen yhteiskunnan periferiaan, kun taas kirkollinen uskonto Amerikassa tuli sisäisesti maallistuneeksi.” (Luckmann 1963, 150. Oma käänös.)

118 Ks. edellä luku 2.2.1.1 *Sekularismin ja ateismin suhde*.

Schmemann toistuvasti mainitsi siinä vaalitun ”uskonnollisuuden” ja ”hengellisyyden” taipumukset sekulaarin ajattelutavan mukanaan tuomiin ajatusmalleihin, kuten individualismiin, relativismiin, pluralismiin ja synkretismiin.¹¹⁹ Näitten yleisen tason uskonnollista kokemusta määrittävien ajatuksellisten lähtökohtien lisäksi Schmemann kuitenkin kiinnitti erityistä huomiota tiettyihin ”sekularismin luomiin ideologioihin”, jotka hänen tulkintansa mukaan erityisesti sotivat kristinuskon todellista maailmankuvaa vastaan ja joista muutamaaan palataan tarkemmin käsillä olevan tutkielman seuraavassa luvussa.¹²⁰

3.1.2 Sekulaarien ideologioiden kritiikki

3.1.2.1 Ateistinen materialismi

Schmemannin asenne kaikkia ’ideologioita’ kohtaan on kategorisen kielteinen ja torjuva. Hänen ajattelussaan ihmisen luomat ideologiat ja ideat ovat aina totuutta vääristäviä ja rajaavia ajatusrakennelmia, jotka edellyttävät käsitystä itsestään ”hyvänä” ja ”totena”, siinä missä ne vastaavasti hylkäävät muut näkökannat ”pahoina”.¹²¹ Sekulaaria maailmankatsomusta ilmentävien ideologioiden joukosta yhdeksi keskeisimmistä Schmemann nostaa *ateistisen materialismin*, jonka merkittävintä aatteellista edustajaa, marxismia, hän myös nimittää ”kaikkien ideologioiden huipentumaksi”¹²². Vaikka hän tietyssä mielessä hahmotti omaa materialismin kritiikkiään vastaukseksi nimeltä mainittujen ateistisen materialismin teoreetikkojen, Ludwig Feuerbachin ja Karl Marxin¹²³, ajatuksiin, hän näki sen myös laajemmin kyseisen aatteen välittömän vaikutuspiirin rajojen ulkopuolella

119 Esimerkkeinä näistä toistuvista teemoista ks. esim. päiväkirjamerkinnot: Schmemann 2000, 113, 153–154, 183, 230–231.

120 Käsiteltävät ideologiat ovat Schmemannin omasta ajattelusta keskeisinä nousevat ateistinen materialismi, ’antropologinen minimalismi ja maksimalismi’ sekä liberaali protestanttisuus. Nämä ideologiat eivät ole ainoita mahdollisia tai mielekkäitä tarkastelun kohteita tässä yhteydessä, mutta voitaneen katsoa, että juuri niitten käsittely kuitenkin tarjoaa kattavia ja tärkeitä näkökulmia Schmemannin ajattelun kokonaisuuteen. Myös aihetta aiemmin tutkinut Fox nostaa vaihtelevalla laajuudella tutkimuksessaan esiin samat kolme ideologiaa, ks. Fox 2006, 129–148.

121 Schmemann 2000, 54. Ks. Schmemannin suhteesta ’ideologioihin’ myös esim. Schmemann 2000, 5, 80, 116 ja edellä viite 106.

122 Schmemann 2000, 80.

123 Näitten keskeisten materialistifilosofien ajattelua aiheeseen liittyvästä näkökulmasta on referoinut laajakosti aihetta aiemmin tutkinut Fox. (Ks. Fox 2006, 130–138.)

vaikuttavana ajatuksellisena lähtökohtana, joka valtasi alaa jo hänen aikanaan varsinaisesti ateistisiksi miellettyjen yhteiskuntien, kuten Neuvostoliiton, ulkopuolella, jopa kristillisen maailman sisällä:

Ei ole sattumaa, että Jumalan ja uskonnon hylkääminen meidän ajassamme on kristallisoitunut *materialismina*, että materialismi on julistettu lopulliseksi tieteelliseksi ”totuudeksi”, ja että ”materialismin” nimeen aloitettu ennenkuulumaton sota Jumalaa vastaan raivoaa yhä laajemmissa osissa niin kutsuttua sivistynyttä maailmaamme. Mutta ei ole myöskään sattumaa, että valeuskonto ja valehengellisyys niin usein koostuvat aineellisuuden, ja näin myös itse maailman, hylkäämisestä – niin usein samastavat aineellisuuden pahuuden kanssa ja ovat näin jumalanpilkkua Jumalan luomakuntaa vastaan.¹²⁴

Vaikka materialismi Schmemannillekin on siis ateistinen ideologia, se voi sekularismin ja uskonnon yhteenkuuluvuuden paradoksille ominaisella tavalla olla osa myös maallistuneen kristillisen yhteiskunnan ajatusmaailmaa. Hänelle materialismi on ennen kaikkea tapa jäsentää todellisuutta yksinomaan ”alhaalta käsin”, rajoittaa inhimillinen kokemus maailmasta keinotekoisesti vain aineelliseen ulottuvuuteen ja – kristinuskon käsittein ilmaistuna – nähdä maailma erossa Jumalasta, Luojastaan. Tässä materialismi Schmemannin mukaan ilmentää sekularismin perimmäistä taipumusta jakaa oleva keinotekoisesti ja todellisuuden luonnetta vääristäen ”hengellisen” ja ”aineellisen” vastakkaiskategorioihin.¹²⁵ Voitaneen siis havaita, että materialismin kritiikissään Schmemann palaa käytännön tasolla tämän tutkielman ensimmäisessä osassa esitettyyn näkemykseensä sekularismista ’sakramentaalisuuden’ *kosmologisen ulottuvuuden* kieltämisenä.

Materialististen ideologioiden ja maallistumisen yhteenkuuluvuus on myös sosiologian piirissä siinä määrin itsestäänselvyysnä pidetty tosiasia, että materialismi mainitaan sekularisaatiota tarkasteltaessa korostaen jo sanakirjamääritelmien tasolla.¹²⁶ Edellä mainitut, tässä tutkielmassa tarkastelun kohteiksi nostetut Schmemannin ajan sosiologit eivät kuitenkaan juuri tuo esiin tätä materialismin asemaa vaan rajoittuvat yleisemmin keskusteluun katsomuksellisesta rationalisaatiosta ja tieteellistymisestä, jotka toki sinänsä ovat välittömästi

124 Schmemann 1974, 48–49. Oma käänös. Ks. samoihin havaintoihin liittyen myös Schmemann 1969, 76–77; Fox 2006, 138–139.

125 Schmemann 1963c, 14–15; 1969, 76–77. Ks. myös keskustelu sekularismin dikotomioista edellä, luvun 2.2 *Sekularismi sakramentaalisuuden negaationa* alla.

126 Ks. esim. Johnson 2000, 275.

edellytettyjä kehityskulkuja itse materialismin taustalla. Tätä suhteellista vaikenemista voitaneen edelleen selittää sillä, etteivät nämä ajattelijat edes lähtökohtaisesti pyri mihinkään arvottavaan argumentaatioon suhteessa tiettyihin yksittäisiin ideologioihin. Merkillepantava sen sijaan on se erityisesti Bergerin julkilausuma ajatus, että sekularisaation ”kantajista” Schmemanninkin huomioima marxistinen ideologia on vain yksi muitten mahdollisten ideologisten taustaoletusten joukossa, eikä näin yksin rajaa missään suhteessa maallistumisen ilmenemistä – edes niin kutsutuissa kristillisissä yhteiskunnissa.¹²⁷

3.1.2.2 ‘Antropologinen minimalismi ja maksimalismi’

Schmemannin kritisoimien sekulaarien ideologioitten joukossa materialismiin liittyy kiinteästi myös näkemys ajatusmallista, joka koskee hänen aikansa kulttuurin vaalimaa käsitystä ihmisestä ja ihmisyyden olemuksesta. Tätä ideologiaa hän nimitti ”*antropologiseksi harhaopiksi*”, joka ilmeni käytännössä kaksijakoisena vääristymänä kyseessä olevan yhteiskunnan ihmiskuvassa, samanaikaisena ’*antropologisena minimalismina*’ ja ’*antropologisena maksimalismina*’.¹²⁸

Schmemann palaa tuotannossaan useaan otteeseen materialistifilosofi Feuerbachin kuuluisaan lausahdukseen: ”Ihminen on sitä, mitä hän syö.”¹²⁹ Schmemannin mielestä tämä ateistisen materialismin perustaa luonut sitaatti tiivistä hänen aikansa kulttuurin käsityksen ihmisyydestä. Käsite ’antropologinen minimalismi’ kuvasi hänen ajattelussaan yhteiskunnassa vallinnutta tapaa nähdä ihminen materialismin perinteen mukaisesti ainoastaan luonnonlakien determinoimana ”välineenä”, jolta puuttuu todellinen vapaus valita ja ohjata omaa elämäänsä. Schmemannin mukaan tämä ihmiskuva oli ajan kulttuurissa yleisesti hyväksytty antropologinen lähtökohta, jota erityisesti luonnontiede ja niin kutsutut ihmistieteet vahvistivat.¹³⁰

127 Ks. Berger 1967, 114–115.

128 Schmemann 1995, 47.

129 Virke oli alunperin saksankielinen sanaleikki, ”Der Mensch ist, was er isst.”, jonka Feuerbach kirjoitti erääseen kirja-arvioartikkeliinsa vuonna 1850. Ks. myös kyseisen lausahduksen käytöstä ja muista Feuerbach-viittauksista Schmemannilla: Schmemann 1963c, 11, 14–15; 1995, 47; 2000, 143; 2003, 71–78.

130 Schmemann 1995, 47; 2000, 69.

”Antropologisen harhaopin” toinen puoli, ’antropologinen maksimalismi’, taas on Schmemannin ajattelussa paradoksaalisessa vastakohta-asemassa edellä esitettyyn puhtaan materialistiseen, tieteelliseen ihmiskuvaan nähden. Hän tarkoitti aikaansa suunnatussa ideologisessa analyysissä tällä käsitteellä vallinneen kulttuurin tapaa ”korottaa” ihminen ennennäkemättömällä tavalla eräänlaiseksi absoluutiksi. Tätä ajatusta leimasi hänen mukaansa edelleen ”rajaton vakuuttuneisuus ihmisen absoluuttisista oikeuksista ja vapaudesta” sekä pyrkimys tämän ”potentiaalinen” kaikinpuoliseen vapauttamiseen ulkoisista rajoitteista.¹³¹ Schmemann kummeksui suuresti tällaisen maksimalismin ja minimalismin yhteenkietoutumisen absurdiutta, joka kuitenkin oli häntä ympäröivän kulttuurin antropologisen vakaumuksen perustana:

Ihminen ei ole ”mitään”, mutta kuitenkin hänen tulee olla ”kaikki”. Hänessä ei ole ”vapautta”, mutta kuitenkin hän on vapaa. Persoona ei ole olemassa subjektina luontonsa ”tuolla puolen”, mutta ihmisellä on henkilökohtaisia ”oikeuksia”. Hän on ruumiinsa määrittämä, mutta hänellä on todella oikeus ”hankkiutua eroon” siitä. Hänellä ei ole ”sielua”, mutta on ”absoluuttinen arvo” – .¹³²

Tällainen ”rikkoutunut antropologia” voi Schmemannin mielestä johtaa ainoastaan kokemukseen ihmisen eksistentiaalisesta merkityksettömyydestä: ihminen ”maksimalisoidaan”, korotetaan ja vapautetaan, mutta kuitenkin hän jää ”minimaalisuutensa” orjaksi, jonka ”unelmat onnellisuudesta ja itsensä toteutumisesta” väistämättä jäävät katteettomiksi. Vastaus tähän ”modernin ihmisen” umpikujaan voidaan Schmemannin mukaan löytää ainoastaan kristinuskon ihmiskuvasta, sen ”korkeasta kutsumuksesta”, jossa ihmistä eivät määritä determinoiva materialismi tai abstrakteiksi jäävät arvot ja oikeudet vaan hänen suhteensa Jumalaan, hänen elämänsä yhteydessä Jumalaan.¹³³ Jälleen voidaan siis tulkita, että modernissa ihmiskuvassa tapahtuneen vääristymän kritiikissään

131 Schmemann 1995, 47–48. Tässä yhteydessä Schmemannin lausumien todellisen, kriittisen sävyn ymmärtämiseksi on tarpeellista huomata, että hänen suhtautumisensa tässä käytettyyn kieleen ja sen välittämiin merkityksiin on lähtökohtaisen kielteinen ja vieroksuva. Muun muassa käsitteet ’ihmisoikeus’ ja ’ihmisarvo’ sellaisena kuin hänen aikansa ne selitti esiintyvät poikkeuksetta kielteisessä valossa esimerkiksi hänen päiväkirjapohdintoissaan: ”Siellä, missä on puhetta ’oikeuksista’, ei ole uskoa.” (Schmemann 2000, 8.) Esimerkkeinä tästä ks. myös Schmemann 2000, 55, 255, 290.

132 Schmemann 1995, 48. Oma käänös.

133 Schmemann 1995, 48; 1963c, 11–17; 1969, 76–77; 2003, 71–78. Mainituista lähteistä ensimmäisessä Schmemann puhuu vielä erityisesti Neitsyt Mariasta, Jumalansynnyttäjistä, kristillisen antropologian täyttymyksenä.

Schmemann palaa tutkielman ensimmäisessä osassa esitettyyn näkemykseensä sekularismista antropologisena harhaoppina, 'sakramentaalisuuden' *antropologisen ulottuvuuden* kieltämisenä.

Schmemannin ajan maallistumista tutkineitten sosiologien ajattelusta ei tässäkään yhteydessä voida löytää suoria vastaavuuksia hänen ajatteluunsa. Syynä lienee jälleen – kuten materialisminkin kohdalla – se, että nämä eivät pyri minkään ideologian kritisoimiseen, vaan he tutkivat ensisijaisesti uskontoa osana sosiaalisesti rakentuneen todellisuuden kokonaisuutta. Tästä näkökulmasta katsoen on kuitenkin mielenkiintoista huomata, että heidän havaintonsa ihmisen paikantumisesta modernissa yhteiskunnassa vaikuttaisi myös antavan tilaa jollekin ”toiselle” ihmisen kokemuksessa. Ainakin Berger ja Wilson hahmottelevat kuvaa rationaalisesti toimivasta, mekaanisesta yhteiskunnasta, jossa ihmisyksilöt täyttävät tiettyä tehtävää tai määrättyä ”roolia”. Tällainen tila merkitsee heidän mielestään toimivaa yhteisöä, mutta johtaa samalla ”yksilöllisyyden pelkistymiseen”, ”vieraantumisen” ja ”merkityksettömyyden” kokemukseen, johon abstraktit periaatteet ja rationaaliset ideat eivät riitä vastaamaan, vaan joka voisi merkitä tilausta uskonnolliselle kokemukselle ja maailmankuvalle.¹³⁴

3.1.2.3 Liberaali protestanttisuus

Schmemann on tunnettu omassa ajassa eri kirkko- ja tunnustuskuntien väliseen ekumeeniseen keskusteluun ja kanssakäymiseen avoimesti ja verraten myönteisesti suhtautuneena teologina Ortodoksisen kirkon piirissä. Samaan aikaan hän kuitenkin rakentaa tuotannossaan poleemisesti melko jyrkkää jakoa kristinuskon sisällä 'idän' ja 'lännen' välillä. Itäinen kristillisyys, ortodoksisuus, samastuu usein aitoon kristinuskon kokemukseen, kun taas läntinen kristillisyys, Roomalaiskatolinen kirkko ja protestanttisuus, edustavat useimmiten kielteisellä tavalla väritynyttä kokemusta kristinuskosta. Tämän perusasetelman rinnalla Schmemann kuitenkin yleensä pitää esillä oman itäisen traditionsa kannalta itsekriittistä näkemystä, jonka mukaan ”ortodoksinen maailma” usein sisäisesti heikompana on käytännön tasolla historian

134 Ks. Berger 1967, 88–107; Wilson 1982, 46–52.

eri vaiheissa myös langennut ”läntisiin ideoihin” ja harhaoppeihin.¹³⁵

Myös maallistumiskehitystä pohtiessaan hän soveltaa tätä edustamaansa ajatustamallia: Lähimenneisyyttä tarkastellessaan hän ei voinut kiistää ”itäisen maailman katastrofaalista metamorfoosia ateismin ja materialismin, totalitarismin ja kaiken vapauden kieltämisen keskuksiksi”, mutta hän näki, että tämä ”lankeemus” oli seurausta sen omasta halusta omaksua oman maailmankuvansa sijasta läntinen maailmankuva. Schmemann näki, että koska tämä yritys ”pelastaa ihmiskunta ilman Jumalaa” on alkujaan nimenomaan läntisen sekularismin pääsisältö, lännen kristillisyyden seuraava väistämättä idän kohtaloa, mikä hänen aikanaan ilmeni läntisen kristillisyyden yhä kasvavana suuntautumisena ja sitoutumisena sekulaarin yhteiskunnan rakenteisiin ja ajatuksiin.¹³⁶

Schmemannin määritelmän mukaan sekulaari, maallistunut kristillisyyden on yksinkertaisimmillaan ja ennen kaikkea Kirkon eskatologisen kokemuksen, Jumalan valtakunnan läsnäolon ilon ja odotuksen kokemuksen, kadottanut kristillisyyttä.¹³⁷ Lännen kristillisyyden erityisen sekularistisen luonteen paljastaa siis sen siirtyminen kristillisestä perustasta ja sisällöstä, Kirkon eskatologisesta kokemuksesta, ”tämän maailman sekulaariin logiikkaan”. Tämä koskee kaikkea lännen kristillisyyttä, mutta erityisen voimakkaana se Schmemannin mielestä ilmeni hänen aikansa *liberaalissa protestanttisuudessa*, jota hän piti tämän kristinuskon sisäisen kehityksen huipentumana. Protestanttisuus ei välttämättä ollut luopunut Jumalasta, mutta se oli mitä selvemmin kadottanut Kirkon keskeisimmän kokemuksen maailman ja elämän sakramentaalisuudesta sekä kääntynyt sokeasti vain joko ”tähän maailmaan” tai ”tuonpuoleiseen”:

135 Ks. kyseisestä vastakkainasettelusta ja ’idän’ ja ’lännen’ välisestä väärinymmärryksestä esim. Schmemann 1979, 25–66, 193–208. Asetelma on kokonaisuudessaan Schmemannin tuotantoa leimaava retorinen mutta myös temaattinen juonne, ja sen voi kohdata hänen tuotantonsa eri osissa toistuvasti. Hänen omaa asennettaan kysymykseen kuvaa erityisen hyvin hänen päiväkirjassaan kirjoittamansa toteamus: ”Ortodoksisuus on usein pahuuden ja synnin kahlitsema. Kristillinen länsi taas on harhaoppien vanki – – .” (Schmemann 2000, 86.) Liittyen ’länteen’ Schmemannin ajattelussa ja ortodoksisessa teologiassa ks. myös Fagerberg 2009, 179–181. Schmemannin ekumeeniseen mielenlaatuun liittyen on lisäksi tarpeellista huomata, että hän koki juuri ekumeenisen tai ”lähetyksellisen” tehtävän yhdeksi ortodoksisen teologian keskeisimmistä tehtävistä nykyaikana (ks. esim. Schmemann 1979, 123–125), mutta piti tässä aidon keskusteluyhteyden saavuttamiselle välttämättöminä edellytyksinä suorapuheisuutta ja vilpittömyyttä (ks. Schmemann 1979, 25–26).

136 Schmemann 1979, 58.

137 Schmemann 1995, 80.

Protestantti rakentaa hyödyllisen, miellyttävän maanpäällisen elämän. Miltään osin se ei muistuta paratiisia, ei avaa sitä, ei paljasta sitä. Protestantti elää langenneessa maailmassa, joka ei enää ole yhteydessä alkuperäiseen, ilontäyteiseen, jumalalliseen maailmaan. Hän on sidoksissa maailmaan hänen järkensä, tietonsa ja analysointinsa kautta, mutta ei uskon eikä sakramentaalisen intuition kautta. – – Protestanttisuus on Kirkon kieltämistä paratiisina – tämä on sen synty ja harhaoppi. – – Ihminen ei voi elää muistamatta paratiisia.¹³⁸

Schmemannin mukaan protestanttisuudessa kristinuskon keskeisimmän luonteen kadottua keskeisiksi olivat nousseet muut seikat. Ensinnäkin se oli omaksunut ideologiansa luontaiseksi osaksi uskon subjektiivisuuden korostamisen ja näin ensimmäisenä ”ei-kirkollistanut” kristinuskon, minkä yhtenä keskeisenä ilmauksena on protestanttisuuden sisällä tapahtunut lahoistumiskehitys. Keskeistä ei enää ollut kokemus Jumalan valtakunnasta Kirkon sisällä, vaan uskovan keskittyminen henkilökohtaiseen ”pelastuksen” tavoitteluun. Toiseksi protestanttisuuden sitoutuminen ”tähän maailmaan” oli johtanut sen muuttumiseen sosiaalisesti liikkeeksi ja hallinnollisiksi organisaatioiksi, joitten perustehtäväksi oli muodostunut yhteiskunnallinen aktivismi muun muassa sosiaalisen ”oikeudenmukaisuuden”, ”vapauden” ja sekulaarien arvojen puolesta, vailla mitään yhteyttä kristilliseen perustaan.¹³⁹

Protestanttisuuden ideologisessa sanomassa ja sen käytännöllisissä sovelluksissa Schmemannin mukaan siis toteutui jo hänen aikanaan kaikki se, mitä hän piti maallistumisen ja sekularismin olennaisimpina piirteinä. Kristinuskon käsitys todellisuuden sakramentaalisesta luonteesta, olevaisen suhteesta Jumalaan, Luojaansa, oli vääristynyt ja korvautunut jollain siitä täysin riippumattomalla. Näin voidaan havaita, että liberaalin protestanttisuuden kritiikissään Schmemann löytää tiivistettynä keskeisimmät huolenaiheensa kristinuskon ja kristillisen kulttuurin tulevaisuutta koskien, ja palaa näin tässä yhteydessä käsillä olevan tutkielman ensimmäisessä osassa eriteltyyn näkemykseensä sekularismista

138 Schmemann 2000, 125. Oma käännös. Samassa yhteydessä Schmemann vertaa protestanttisuutta roomalaiskatolilaisuuteen, jonka suhteen hän on hieman toiveikkaampi: ”Katolilainen, myös maallistunut, muistaa. Kaikissa näissä kullatuissa, joskus mauttoman runsaasti koristelluissa kirkkoissa on kaipuuta paratiisiin ja paloja paratiisista, ilosta – – . Ja tämä muisto on koko ajan läsnä heidän kulttuurissaan, kaupungeissaan, elämässään.” Tosin hän ennustaa sillekin samaa kohtaloa: ”Nytemmin katolilaisuus yrittää seurata [protestanttien] perässä tyhjän sosiaalisen sanoman ja maailman palvelemisen kanssa.” Ks. aiheesta kokonaisuudessaan myös Schmemann 2000, 122, 125, 150, 202–204, 288.

139 Schmemann 2000, 122, 153, 202–204. Ks. myös yleisellä tasolla Schmemannin kritiikistä ”tämänpuoleista aktivismia ja tuonpuoleista eskapismia” kohtaan esim. Schmemann 1974, 90–91.

’sakramentaalisuuden’ ja erityisesti sen *kristologisen* ja *eskatologisen ulottuvuuden* kieltämisenä.

Protestanttisuuden kritiikki sellaisena kuin Schmemmann sen esittää saattaa itsessään vaikuttaa jokseenkin perusteettomalta ja hyökkävältä, mutta kun se sijoitetaan yhtäältä hänen oman toimintansa¹⁴⁰ ja toisaalta tarkasteltavan aikakauden maallistumiskeskustelun laajempaan kontekstiin, se näyttäytynee jossain määrin ymmärrettävämpänä. Esimerkiksi edellä mainituista uskonnon sosiologeista jokainen pohtii erikseen protestanttisuuden suhdetta maallistumiseen ja näkee sen jossain mielessä edustavana erityistapauksena kristinuskon kentässä. Heidän osaltaan yleispäätelmä asian suhteen näyttää olevan, että protestanttisuus on kokemuksellisesti kaventanut kristinuskon käsitystä pyhän ja jumalallisen, selittämättömän ja tuonpuoleisen läsnäolosta maailman todellisuudessa. Se on supistanut ja karsinut kristinuskon rationaalisesti vain kaikkein olennaisimpaan ja synnyttänyt maailmankatsomuksellisesti polarisoivan, ylitsepääsemättömän vastakkainasettelun ”tuonpuoleisen” ja ”langenneen” välille sekä sosiaalisen organisaation tasolla pyrkinyt irtautumaan kirkkokeskeisestä kristillisyydestä. Protestanttisuus on, Bergerin sanoin, ”toiminut historiallisesti ratkaisevana alkusoittona sekularisaatiolle”. Toisin sanoen myös sosiologisesta näkökulmasta tarkasteltuna protestanttisuus on näyttänyt kytkeytyvän yhteen maallistumisilmiön kanssa aivan erityisellä tavalla.¹⁴¹

3.2 Maallistuva kirkko ja moderni kristillisyys

Edellä on tässä tutkielmassa tarkasteltu maallistumisen aihepiiriä Alexander Schmemmannin aikalaisdiagnostisen tuotannon yhteiskuntaa, ”tätä maailmaa”, koskevasta näkökulmasta. Hänen korostamansa kirkollista todellisuutta luonnehtivan ”tässä maailmassa, mutta ei tästä maailmasta” -antinomian mukaisesti on seuraavassa perusteltua vaihtaa kyseisen aineiston sisällä näkökulmaa ”tästä maailmasta”

140 Ks. Schmemmannin avoimesta suhtautumisesta ekumeeniseen keskusteluun edellä viite 135.

141 Ks. Berger 1967, 116–119; Luckmann 1963, 149–151; Wilson 1982, 53–88. Lisäksi lahkojen erityiskysymyksestä ks. esim. ”lahkojen sosiologiaa”, Wilson 1982, 89–120.

Kirkkoon, joka siinä toimii – Kirkkoon, jonka siis kuitenkin ei tulisi olla ”tästä maailmasta”. Schmemannin yhteiskunnallista maallistumista koskevan kritiikin valossa on kuitenkin ilmeistä, että myös sen kohteina olleitten ilmiöitten kontekstissa toimiva Kirkko kohtaa merkittäviä haasteita, etenkin kun se on vastuussa tästä toiminnastaan paitsi suhteessa itseensä myös maailmaan:

Se, mitä maailma siis tarvitsee, on ennen kaikkea uusi *kokemus* maailmasta itsestään, elämästä itsestään sen yksilöllisissä ja sosiaalisissa, kosmisissa ja eskatologisissa ulottuvuuksissaan. Suhteessa tähän kokemukseen on Kirkko ortodoksisessa ymmärryksessään ja ”kokemuksessaan” sen ilmaus, lahja ja lähde. Tämä kokemus meidän teologiamme tulee ”löytää uudelleen” sen omasta perustastaan tullakseen sen todistajaksi, sen *kieleksi* Kirkossa ja maailmassa.¹⁴²

Schmemannin tapauksessa, hänen ajallisessa ja paikallisessa yhteydessään, kyseeseen tuleva ”Kirkko” on hänen edustamansa Amerikan ortodoksinen kirkko, OCA¹⁴³, jonka piirissä hänen tuotantonsa tässä tarkasteltava osa on syntynyt ja jonka todellisuutta se näin ensisijaisesti käsittelee, sellaisena kuin hän itse sen koki. Näin lienee perusteltua, että myös tässä tutkielmassa hänen ajatteluaan pyritään paikantamaan kyseisen kirkkokunnan historialliseen tilanteeseen kyseisenä aikana, 1960–1970 -luvulla. Tässä tehtävässä hyödynnetään ensisijaisesti tiettyjä mainitun kirkon piirissä syntyneitä esityksiä ja yleiskatsauksia sen omasta historiasta ja amerikkalaisesta ortodoksisuudesta yleensä.¹⁴⁴

142 Schmemann 1979, 22. Oma käänös.

143 Kyseinen kirkkokunta, Orthodox Church in America, on yksi maanosassa toimivista lukuisista ortodoksisen diasporan muodostavista, eri jurisdiktioita edustavista yhteisöistä. Schmemannin aikana kirkko toimi ensin niin kutsuttuna ”Metropolia”-kirkkona Venäjän kirkon ja Moskovan patriarkan yhteydessä, jonka jälkeen Moskovan patriarkka myönsi sille autokefalisen, itsenäisen paikalliskirkon aseman, jota tietyt muut ortodoksiset paikalliskirkot eivät kuitenkaan ole vielä tänäkään päivänä tunnustaneet.

144 Taustoittaviksi historiallisiksi lähteiksi on tässä yhteydessä valittu popularisoidut yleisesitykset *Orthodox America 1794–1976: Development of the Orthodox Church in America* (Tarasar & Erickson 1975); *Orthodox Christians in North America (1794–1994)* (Stokoe & Kishovsky 1995) ja *Orthodox Christians in America* (Erickson 1999). Vertailuaineiston valintaa voidaan perustellusti myös kritisoida ja kyseenalaistaa, sillä voidaan katsoa, että valittu aineisto esittää vain kirkkokunnan subjektiivisesti värittyneen tai jopa tarkoitushakuisesti esitetyn näkemyksen omasta menneisyydestään ja asemastaan – ovathan kunkin teoksen kirjoittajat kyseisen yhteisön sisällä vaikuttavia jäseniä. Erityisen perusteltua tämä kritiikki on niissä yhteyksissä, joissa tutkielma sivuaa tiettyjä kirkkopoliittisia kiistoja, kuten luvussa 3.2.2.1 *Kanoninen ongelma*, joissa kyseiset aineistot edustavat korostuneesti vain yhtä mielipidettä tai näkökulmaa käsiteltävään asiaan. Valittua lähestymistapaa ja aineistorajausta puoltaa kuitenkin se näkemys, että lähestymällä aihetta niin sanotusti sisältä päin saavutetaan ehkä parhaiten kohteen erityislaatuisuutta esiin tuova lopputulos. Erityisen kyseenalaisiksi katsotuissa kohdissa voidaan tutkimuksessa lisäksi tukeutua myös ulkopuolisten esitysten tarjoamiin täydentäviin näkökulmiin.

3.2.1 Maallistuva ortodoksisuus 1960-luvun Yhdysvalloissa

Schmemannin kaudella vallinnutta amerikkalaisen ortodoksisuuden tilaa tarkastelleet historioitsijat näkevät tuon ajan eräällä tavalla käännteentekeväenä koko Ortodoksisen kirkon historiassa Amerikassa: Yhtäältä taustalla oli vuosikymmeniä vallinnut amerikkalaisen ortodoksisuuden ”horrostila”, jota luonnehtivat kulttuurinen eristäytyminen ja maahanmuuttajataustaisten ortodoksiyhteisöjen jakautuminen lukuisiin etnisiin jurisdiktioihin. Tämän kehityksen seuraukset olivat kaksijakoisia ja ilmenivät sekä pysähtyneisyytenä ja muutosvastarintana että ortodoksisen identiteetin ja uskonnollisen aktiivisuuden vähentymisenä ortodoksien keskuudessa. Kirkot muuttuivat etnisiä yhteisöjä palveleviksi, kutistuviksi organisaatioiksi, jotka kärsivät suurista taloudellisista ja hallinnollisista ongelmista.¹⁴⁵

Toisaalta toista maailmansotaa seuranneena aikana, erityisesti 1960-luvulta lähtien, Amerikan ortodoksisten kirkkojen piirissä alettiin uusien sukupolvien, ”toisen polven amerikkalaisten” ja ortodoksisuuteen kääntyneiden amerikkalaisten, toimesta kyseenalaistaa vallinneita tapoja ja tilaa, minkä seurauksena syntyi pyrkimys uudistumiseen niin kirkkojen hengellisessä kuin liturgisessakin elämässä ja ulospääsyyn Kirkon etnisen hajaannuksen tilasta kohti uutta, yhtenäistä ”amerikkalaista ortodoksisuutta”¹⁴⁶. Erityisesti nämä ajatukset yhdessä sosiaalisen vastuuntunnon ja evankelisaation, kristillisen julistustyön, teemojen kanssa johtivat niin kutsutun ”amerikkalaisen mission” syntyyn ortodoksisten kirkkojen keskuudessa erityisesti 1970-luvulta alkaen.¹⁴⁷

Schmemannin analyysi Kirkon maallistumisesta hänen aikansa amerikkalaisessa yhteiskunnassa lähtee liikkeelle siitä perushavainnosta, jonka hän – kuten edellä on

145 Ks. Stokoe & Kishovsky 1995, verkkojulkaisu; Erickson 1999, 77–101; Tarasar & Erickson 1975, 183–222.

146 Käytetyt teokset viittaavat tällä käsitteellä luonteeltaan korostuneen amerikkalaiseen ortodoksisuuteen vastakohtana lukuisten eri etnisten ortodoksisten identiteettien hajaannukselle ja keskinäisille jännitteille maan rajojen sisällä. Vrt. myös Schmemannin täydentävä näkemys käsitteestä: Schmemann 1964a, 77–79. Schmemann korostaa, ettei mitään ”amerikkalaista ortodoksisuutta” voida luoda tyhjästä, vailla jatkumoa Amerikassa vaikuttavien ortodoksien kansallisiin juuriin.

147 Ks. Stokoe & Kishovsky 1995, verkkojulkaisu; Erickson 1999, 103–127; sekä kautta laajasti aikalaisnäkökulmasta tarkasteleva esitys Tarasar & Erickson 1975, 229–329.

jo nähty¹⁴⁸ – katsoo sekulaarin kristillisyyden olemukselliseksi tuntomerkiksi: maallistunut kirkko on ennen kaikkea kirkko, joka on kadottanut eskatologisen kokemuksensa Jumalan valtakunnan läsnäolosta ja odotuksesta. Myös hänen näkemystään ajan amerikkalaisesta, ortodoksisesta kirkollisuudesta leimaa keskeisesti kokemus *ilon puutteesta*. Ortodoksinen kirkko ja sen jäsenet olivat Schmemannin mukaan kadottaneet kokemuksen ilosta, jonka ennen kaikkea tulisi olla merkki Kirkon eskatologisen kokemuksen täyteydestä ja samalla kristityn elämää muovaava voima.¹⁴⁹

Jumalan valtakunnan kokemisen ilon puuttuessa keskeisiksi asioiksi olivat Schmemannin diagnoosin mukaan nousseet ”*valekirkolliset kiinnostuksen kohteet*”, ”*hengellisyys*” ja ”*aktiviteetit*”. Kirkon jäsenet olivat kiinnostuneita ulkonaisista asioista, kuten jumalanpalveluspuvuista ja kirkkokalentereitten oikeaoppisuudesta, ja pitivät niitä ortodoksisuuden keskeisimpänä sisältönä. Vääristynyt hengellisyys näki ortodoksisuuden kurinalaisena suorittamisena ja ”hurskauden” harjoittamisena, omana alueenaan vailla yhteyttä inhimillisen elämän kokonaisuuteen. Luonteeltaan maalliset periaatteet ja aktiviteetit olivat saaneet seurakuntien toiminnassa keskeisen sijan, ja seurakunnat ja kirkollinen keskushallinto olivat ennen kaikkea byrokraattisesti järjestäytyneitä organisaatioita, joitten menestystä mitattiin taloudellisin mittarein:

Osastojen, komissioitten, tapaamisten ja kokousten moninkertaistuminen. Dokumenttien, muistioitten ja informaation tulva. Näihin aktiviteetteihin tarvitaan rahaa; rahan saaminen edellyttää jatkuvaa toimintaa. Eräänlainen itseään ruokkiva kierre. Nykyisessä tilassaan Kirkko on maailman karikatyyri sillä erotuksella, että maailmassa taistelut, instituutiot ja vastaavat asiat ovat todellisia. Kirkossa ne ovat kuvitteellisia, koska ne eivät liity mihinkään. Pelastuksen kannalta tällaista liioiteltua aktivismia ei tarvita – – .¹⁵⁰

Edellä viitattujen historioitsijoiden¹⁵¹ tavoin Schmemannkin erotti aikansa amerikkalaisen ortodoksisuuden todellisuudessa keskeisinä tuntomerkkeinä

148 Ks. edellä erityisesti luku 3.1.2.3 *Liberaali protestanttisuus*.

149 Ilo ja sen puute ovat keskeisiä teemoja Schmemannin tuotannossa ja erityisesti hänen päiväkirjoissaan. Tähän aihepiiriin sekä sen ja amerikkalaisen ortodoksisuuden yhteyteen liittyen ks. esim. Schmemann 2000, 33, 58–59, 137, 291–292.

150 Schmemann 2000, 298. Oma käänös. Ks. myös esim. Schmemann 1965, 182–186; 2000, 94, 110, 296, 312–313, 315–316.

151 Ks. edellä viite 144.

etnisyyden ja pysähtyneisyyden. Hän kritisoi voimakkaasti tapaa, jolla uskovat samastivat *kansalliset identiteettinsä*, kuten esimerkiksi venäläisyyden tai kreikkalaisuuden, ortodoksisuuden kanssa, ja piti sitä kristinuskon perusolemuksen vastaisena. *Pysähtynyt ortodoksisuus* ilmaisi itsensä fanaattisena 'ortodoksismina', jossa keskeistä ei enää ollut se, mikä ortodoksisessa uskossa on keskeistä, vaan kaikki siihen tavalla tai toisella ulkokohtaisesti liittyvä, usein leimallisesti romantisoituun menneisyyteen kuuluva, kuten Bysantti, Venäjä, kirkkoisät tai tyypikon. Näihin yksittäisiin ortodoksisuuden piirteisiin suhtauduttiin tunteellisuudella ja jyrkän konservatiivisesti. Ortodoksit ja Ortodoksinen kirkko pyrkivät hänen mukaansa pakenemaan historiaan pikemmin kuin kohtaamaan maailmaa ja muutoksen tarpeellisuutta.¹⁵²

Kaikille näille Schmemannin kritisoimille vääristymille yhteistä oli hänen mukaansa se, että ne pelkistivät ja kavensivat Kirkon vain johonkin yhteen asiaan tai näkökulmaan, joko ”tähän maailmaan” tai ”hengelliseen”, ja ”työnsivät Kristuksen taka-alalle”, unohtivat Jumalan valtakunnan.¹⁵³ Riippumatta siis siitä, valitsivatko ortodoksit ”maailmallisen aktivismin” vai ”tuonpuoleisen eskapismen”, he olivat ymmärtäneet väärin, vain yksipuolisesti kristinuskon perustavan antinomian – ”tässä maailmassa, mutta ei tästä maailmasta”. Tässä Schmemann siis palaa jälleen kirkon osalta siihen edellä keskusteltuun argumenttiinsa, että maallistuminen merkitsee *Kirkon ja maailman suhteen vääristymistä*, jossa keskeinen virhe liittyy tapaan, jolla Kirkko samastetaan maailmaan. Kirkkoa ei nähdä omana todellisuutenaan, jossa vallitsee oma logiikkansa, todellisuutena, joka on ”maailmassa”, mutta ”ei maailmasta”.

Kun Schmemannin aikalaisdiagnoosia amerikkalaisen ortodoksisuuden yleisestä

¹⁵² Schmemann 2000, 29. ”Sen sijaan, että se olisi ymmärtänyt muutosta ja näin tullut sen kanssa toimeen, ortodoksisuus päätyi luhistumaan sen alle. Ihmiset *karkasivat* – kirkkoisiin, tyypikoniin, katolilaisuuteen, hellenismiin, hengellisyyteen, tiukasti säänneltyyn elämäntapaan, mihin tahansa. Keskeistä on, että paettiin. Pakeneminen tai kieltäminen on helpompaa kuin myöntäminen. On helpompaa takertua vanhaan kalenteriin, lain kirjaimeen, pelkoon ja vihansekaiseen puolustautumiseen. Tämä taistelu väijäämätöntä kulkuaan seuraavaa historiaa vastaan juontaa juurensa kyvyttömyydestä tulla toimeen kristillisen perusantinomian kanssa: ’tässä maailmassa, mutta ei tästä maailmasta’ ja ymmärtää, että ortodoksinen maailma on tästä maailmasta. Sen julistaminen perimmäiseksi absoluutiksi on petosta. Me maksamme nyt laskua ortodoksisuuden kriisistä, koska olemme luoneet niin monia epäjumalia, satoja idoleita.” (Oma käänös.) Ks. myös esim. Schmemann 2000, 18, 130, 146, 276. Ortodoksisuuden taipumuksesta menneisyyden absolutisointiin ks. lisäksi Schmemann 1963a, 341. Etnisen nationalismin ongelmasta ks. tarkemmin alla luku 3.2.2.1 *Kanoninen ongelma*.

¹⁵³ Ks. esim. Schmemann 2000, 59, 146.

tilasta tarkastellaan suhteessa edellä esiteltyihin historioitsijoiden käsityksiin voitaneen havaita, että hän itse on hyvin keskeisellä tavalla osa tähän aikaan liittyvää kehitystä: Aikaa jälkikäteen tarkastelleet historioitsijat näkivät sen kautena, jolloin ortodoksiset kirkot Amerikassa olivat siirtymässä vähitellen pois valinneesta pysähtyneisyyden ja etnisyyden kaudesta kohti sisäistä uudistumista. Schmemann vastaavasti omissa kirjoituksissaan esitti havaintoja ja kritiikkiä kuvattua menneisyyttä ja nykypäivää kohtaan, mutta samalla pyrki herättämään tietoisuutta uudistumisen tarpeesta ja omalta osaltaan tarjoamaan edellytyksiä tälle kehitykselle. Schmemann itse sijoittuu aikalaisdiagnostikkona siis aikakautensa kehityksen keskiöön, mikä sinänsä on yleisesti tunnustettu tosiseikka myös monien historioitsijoiden piirissä¹⁵⁴. Tämän kehityksen ajatuksen kontekstissa on näin myös Schmemannin kirkollista aikalaisdiagnoosia edelleen luettava, kun seuraavaksi siirrytään tarkastelemaan amerikkalaisen ortodoksisuuden maallistuneisuutta kolmen erityisen kysymyksen, kanonisen, liturgisen ja hengellisen ongelman avulla, joitten kautta Schmemann itse hahmotti amerikkalaisen ortodoksisuuden koko ongelmakenttää.¹⁵⁵

3.2.2 ”Amerikan ortodoksisuuden ongelmat” ja maallistuminen

3.2.2.1 Kanoninen ongelma

Toisen maailmansodan jälkeisenä aikana etnisyyden ongelma oli syventynyt entisestään amerikkalaisen ortodoksisuuden piirissä. Jo ennestään lukuisiin eri jurisdiktioihin jakautuneen Ortodoksisen kirkon piirissä hallinnollinen hajaannus kasvoi, kun tiettyjen sosiaalisten muutosten, kuten uuden maahanmuuton, ja poliittisten ristiriitojen seurauksena olemassaolevat jurisdiktiot jakautuivat kilpaileviksi rakenteiksi samalla kun myös kokonaan uusia, pienempiä jurisdiktioita

154 Ks. esim. Erickson 1999, 108–110; Stokoe & Kishovsky 1995, verkkojulkaisu. Molemmissa teoksissa Schmemann mainitaan nimeltä yhtenä kauden amerikkalaiseen teologiseen ja liturgiseen uudistukseen eniten vaikuttaneista henkilöistä.

155 Ks. hänen artikkelisarjansa *Problems of Orthodoxy in America*, jonka artikkeleissa Schmemann ottaa kantaa aikansa kirkollista elämää leimaaviin kanonisiin (Schmemann 1964a), liturgisiin (1964b) ja yleisiin hengellisiin (1965) ongelmiin. Myös tässä tutkielmassa ongelmakentän tarkastelussa tukeudutaan ensisijaisesti juuri näihin artikkeleihin.

perustettiin. Vallinnut tilanne nähtiin monien ortodoksien keskuudessa ongelmallisena jo Kirkon itseymmärrykseen kuuluvan ykseyden ajatuksen ja sen kanonisten ilmausten kannalta, minkä vuoksi kirkkojen keskuudessa alkoi muodostua vähitellen liikehdintää ortodoksien ykseyden uudelleenlöytämiseksi myös Amerikan ortodoksien kesken. Ykseyspyrkimykset ajautuivat kuitenkin lopulta 1970-luvulle tultaessa uusiin erimielisyyksiin, kun ”amerikkalaisen ortodoksisuuden” keskuudessa johtavaa asemaa tavoitellut venäläistaustainen, Schmemmanninkin edustama, sittemmin nimellä ”Orthodox Church in America” (OCA) tunnettu Metropolia-kirkko sai Moskovan patriarkaatile autokefalisen aseman, jota monet muut – erityisesti kreikkalaistaustaiset – kirkot eivät suostuneet tunnustamaan.¹⁵⁶

Kun Schmemmann hahmotti Amerikan ortodoksisuutta leimannutta kanonista ongelmaa ennen autokefalisen kirkon perustamista, vuonna 1964, hän katsoi, että vallitseva ongelma oli ilmeinen. Hänen mukaansa ’kanonisuutta’ käytettiin tuolloin eräänlaisena lyömäaseena aiheesta keskusteltaessa ja käyty keskustelu oli tarkoituksellisen riidanhakuista, eikä sellaisena voinut missään mielessä koitua hyödyksi Kirkon ykseydelle. Edelleen hän piti ongelmaa vahingollisena myös suhteessa kirkkojen jäsenistöön, joka oli kiistelyn ja politisoinnin vuoksi menettänyt luottamustaan kirkkojaan ja näitten johtajia kohtaan.¹⁵⁷

Schmemmannin mukaan Amerikan ortodoksisuuden kanonisen ongelman taustalla oli opillisesti tarkasteltuna vääristynyt käsitys ’kanonisuudesta’. Hänen mukaansa yleisesti tälle käsitteelle annetun määritelmän mukaan ”kanonista on se, mikä on yhteensopivaa Kirkon kanonien kanssa”. Kuitenkin hänen mielestään käsitteen merkitys pelkistettiin kyseisen ajan kirkollisessa ajattelussa yleensä ’*kanoniseksi subordinationismiksi*’, jonka mukaan kanonisena pidettiin sitä, mikä on jonkin kanonisesti auktoritatiivisen instituution, kuten patriarkan tai synodin, alaisuudessa ja tämän kanoniseksi tunnustamaa. Tällainen ajattelutapa on kuitenkin ilmeisessä

156 Erickson 1999, 103–105, 113–121; Stokoe & Kishovsky 1995, verkkojulkaisu. Ks. myös Tarasar & Erickson 1975, 259–284. Mainituista esityksistä erityisesti jälkimmäinen muodostaa autokefalian synnystä voimakkaasti puolueellisen kuvan, mutta sisältää myös paljon aiheeseen liittyviä dokumenttijäljennöksiä, jotka sinänsä lienevät huomionarvoisia. Autokefaliasta ja siihen johtaneesta kehityksestä on käyty leimallisen poleemista keskustelua erityisen paljon, ja eri näkökantoja edustavia kirjoituksia on julkaistu runsaasti. Tällaisen aineiston tarkasteleminen ei kuitenkaan ole aiheellista tämän tutkimuksen kannalta. Kokoavan, historiallisen näkökulman kyseiseen ongelmakenttään ja käytettyihin käsitteisiin kirjallisuusviitteineen tarjoaa esim. Hannu T. Kamppuri artikkelissaan *Autokefalian ongelma Yhdysvaltain ortodoksiassa* (Kamppuri 1979).

157 Schmemmann 1964a, 67–68. Ks. myös toiseen yhteyteen liittyen Schmemmann 1972, 10.

ristiriidassa todellisen kanonisuuden merkityksen kanssa, sillä vaikka tietty asia olisikin jonkin auktoriteetin muodollisesti hyväksymä, se ei välttämättä ole Kirkon kanonisen perinteen mukainen. Schmemannin mukaan Amerikan ortodoksisuudessa vallinnut kirkollinen hajaannus oli tästä hyvä esimerkki: Erilaiset äitikirjat ovat perustaneet alaisuudessaan toimivia jurisdiktioita Amerikkaan, mikä on synnyttänyt lukuisten näennäisesti kanonisten kirkkojen päällekkäisen toiminnan tilanteen. Kuitenkin tällainen ajatus, joka kaventaa Kirkon ainoastaan ”jurisdiktioksi”, on lähtökohtaisessa ristiriidassa Kirkon kanonisen perinteen korostamien kirkollisen jatkuvuuden ja katolisuuden ajatusten kanssa. Amerikassa toimivat jurisdiktioit saattavat jokainen olla ”kanonisia” siinä mielessä, että ne toimivat kotimaisten patriarkaattiensa alaisuudessa. Kuitenkin jo yksin tilanne, jossa lukuisat eri kirkot toimivat samalla alueella perustaen kilpailevia rakenteita on oikealla tavalla ymmärrettynä ’epäkanoninen’, koska se rikkoo Kirkon ykseyden ja jatkuvuuden.¹⁵⁸

Amerikan ortodoksisuudessa syntyneen kanonisen ongelman suhde maallistumiseen paljastui Schmemannin mukaan tämän väärinymmärryksen historiallisen kehityksen kautta. Hän esitti, että kyseinen väärinymmärrys oli seurausta sekularisaation edistämästä tavasta ymmärtää Kirkko maallisena organisaationa, jota ohjaavat kanonit muodostavat sen juridisen lakikokoelman ja joitten soveltaminen on näin luonteeltaan hallinnollisten suhteitten määrittämää oikeudenkäyttöä. Perinteisissä idän ortodoksisissa maissa tämän ajatuksen sisältämä ristiriita suhteessa kanoniseen ykseyden ajatukseen ei koskaan käynyt ajankohtaiseksi, koska niissä kirkot toimivat itsenäisinä kirkkoina kansallisesti yhtenäisissä kulttuureissa.¹⁵⁹ Amerikassa ajattelutapa johti kuitenkin ongelmien muodostumiseen, koska sen sekulaari yhteiskunta oli perustaltaan monikansallinen eikä yhtenäisesti ortodoksinen:

Tämä Amerikan ortodoksisuuden tilanteen ennennäkemätön luonne vaatii siis kahta asiaa: Kirkon täällä tulee säilyttää, ainakin tietyn jakson ajan, orgaaninen jatkuvuutensa suhteessa niihin kulttuureihin, joissa se on ilmaissut uskonsa ja elämänsä katolisuutta. Ja edelleen, täyttääkseen tämän katolisuuden, sen tulee saavuttaa *kanoninen ykseytensä* todella *Yhtenä Kirkkona*.¹⁶⁰

158 Schmemann 1964a, 68–74. Ks. myös Schmemann 1971, jossa Schmemann pohtii laajemmin mainittujen käsitteitten historiallisia sisältöjä ja suhdetta Amerikan tilanteeseen.

159 Schmemann 1964a, 74–79; 1971. Ks. myös ortodoksisuuden ja nationalismin historialliseen yhteyteen liittyen esim. Schmemann 1963a, 276–279.

160 Schmemann 1964a, 79. Oma käänös.

Tämän maallistumiseen kytkeytyvän ekklesiologisen vääristymän ratkaisun tuli Schmemannin mielestä toteutua kolmella tasolla Amerikan kirkollisessa tilanteessa. Ensiksi Ortodoksisen kirkon piti palata hierarkisissa rakenteissaan Kirkon alkuperäiseen ajatukseen piispuudesta, jossa kukin piispa Kirkon täyteen edustajana oli itsessään toinen toisensa vertainen, mutta samalla yhtä muitten piispojen kanssa synodaalisen yhteyden kautta. Toiseksi Kirkon tuli järjestäytyä uudelleen kansalliset rajat ylittäviin, yhden piispan johtamiin alueellisiin hiippakuntiin. Kolmanneksi Kirkon tuli edelleen rakentaa toimintansa seurakuntien varaan, mikä puolestaan tarjosi niille mahdollisuuden jäsentensä kansallisten perinteitten vaalimiseen.¹⁶¹

Tätä Schmemannin ehdottamaa ratkaisumallia vasten tarkasteltuna voidaan ymmärtää myös hänen aktiivisuutensa autokefalin amerikkalaisen kirkon muodostamistyössä.¹⁶² Schmemann otti voimakkaasti kantaa yhden ”Amerikan ortodoksisen kirkon” luomisen puolesta, ja vaikka hänen asettumistaan tässä pyrkimyksessä juuri OCA:n puolelle on pidetty kyseenalaisena tämän vastustajien¹⁶³ taholta, on selvää, että hänen pyrkimyksensä tässäkin historiallisessa tilanteessa oli yhteydessä hänen itse diagnosoimaansa ajan kirkolliseen ongelmaan. Voitaneen katsoa, että Schmemannin diagnoosi Amerikan ortodoksisuuden kanonisesta ongelmasta ja tähän kytkeytyvä työ amerikkalaisen kirkollisen autokefalin puolesta oli käytännön tasolla osa hänen vastaustaan maallistumisen ongelmaan, ja erityisesti sen *eklesiologisiin ilmentymiin*, Kirkossa.

3.2.2.2 Liturginen ongelma

Toisen maailmansodan jälkeisenä aikana Amerikan ortodoksisuutta yleisesti leimanneet pysähtyneisyyden ja etnisyyden ongelmakysymykset ilmenivät yhä 1960-

161 Schmemann 1964a, 79–85.

162 Kyseiseen keskusteluun liittyen ks. esim. Schmemannin puolustuspuheenvuoro Moskovan patriarkaatin OCA:lle myöntämän autokefalin puolesta, Schmemann 1971, hänen reaktionsa tätä edeltäneeseen synodaaliseen kehitykseen, Schmemann 1960, sekä muilta osin myös Schmemann 2000, 21. Ks. edelleen Schmemannin merkityksestä ykseyspyrkimyksille esim. Meyendorff, J. 1984, 153.

163 Ks. vastakkaisista näkemyksistä yleisesti esim. Kampuri 1979 ja erityisesti esim. Panagiotis Trempelaksen vastapuheenvuoro Schmemannin näkemyksiin, Trempelas 1973.

luvulle tultaessa myös seurakuntien liturgisen elämän muodoissa. Tästä alkaen ortodoksisten kirkkojen piirissä kuitenkin enenevässä määrin ryhdyttiin kyseenalaistamaan vaalittuja liturgisia käytäntöjä ja ”nurkkakuntaisia perinteitä”. Erityisen kiivasta keskustelua käytiin kansankielen käytön lisäämisestä jumalanpalveluksen kielenä sekä uskovien entistä aktiivisemmasta ja säännöllisemmästä osallistumisesta ehtoollisen sakramenttiin. Nämä kansallisia ja perittyjä käytäntöjä kohtaan esitetyt muutokset aiheuttivat osassa kirkkojen jäsenistöä voimakasta vastarintaa ja hajaannusta, mutta uudistuksia alettiin kuitenkin toteuttaa asteittain eri jurisdiktioitten piirissä. Uudistuksilla pyrittiin yleisesti suuntaamaan seurakuntien liturgisen elämän kehitystä erityisistä paikallisista perinteistä kohti yleisen, koko ortodoksisen liturgisen perinteen moninaisuuden huomioivaa näkemystä. Tärkeänä pidettiin myös kirkkokansan osallistumisen lisäämistä ja jumalanpalvelusten yhteisöllisen luonteen uudelleenlöytämistä. Aihetta kartoittaneet historioitsijat mainitsevat tässä liturgisessa uudistuksessa erityisenä taustavaikuttajana myös Alexander Schmemannin, jonka ajatukset levisivät laajasti amerikkalaisiin seurakuntiin erityisesti maan seminaareissa koulutuksensa saaneitten nuorten pappien kautta.¹⁶⁴

Omassa diagnoosissaan amerikkalaisen ortodoksisuuden liturgisen elämän tilasta tässä historiallisessa taitekohdassa Schmemann luonnehti vallinnutta tilannetta ”*liturgiseksi kriisiksi*”. Hänen mukaansa ortodoksien oli Amerikassa – etnisyyden taustaa vasten tarkastellen – vastattava liturgisessa elämässään kaksitahoiseen kysymykseen: ”kuinka paljon liturgisesta traditiostamme voidaan täällä säilyttää ja kuinka hyvin se voidaan säilyttää?” Kysymyksensä taustalla hän itse näki liturgisen tilanteen kaksiosaisen ongelman, jossa seurakuntien jumalanpalveluselämä oli yhtäältä määrällisesti kaventunut välttämättömimpänä pidettyyn minimiin ja toisaalta laadullisesti täysin eristetty seurakunnan muusta elämästä ja ”maallisista aktiviteeteista”. Liturgiaa ei hänen mukaansa enää ymmärretty kristillisen elämän keskuksena ja muutosvoimana vaan yhtenä täytettävistä velvollisuuksista muitten joukossa.¹⁶⁵ Kyseessä oli siis kirkollisen yhteisön piirissä tapahtunut muutos ja vääristymä sen tavassa kokea jumalanpalveluksen välittämiä merkityksiä, mikä tosin

164 Erickson 1999, 110–111; Stokoe & Kishovsky 1995, verkkojulkaisu. Ks. myös Meyendorff, P. 2003; 2009.

165 Schmemann 1964b, 164–166; 1972, 10; 1979, 130–132.

sellaisenaan ei Schmemannin ajattelun valossa ollut uutta Kirkon historiassa.¹⁶⁶

Schmemannin mielestä liturgisesta ongelmasta käytyä keskustelua leimasi Amerikassa sen ”pelkistäminen” tiettyihin osakysymyksiin. Hänen mielestään ongelman rajoittaminen pelkästään kysymykseen kansankielisyydestä, typikonin jumalanpalvelusohjeitten oikeasta noudattamisesta tai mahdollisuudesta omaksua läntinen jumalanpalvelusjärjestys myös Amerikan ortodoksisten kirkkojen piirissä ei sellaisenaan voinut ratkaista liturgisen elämän ongelmia. Niistä keskusteleminen oli kyllä monilta osin tarpeellista, mutta niitten harkitsematon soveltaminen johti käytännön tasolla ainoastaan ongelmien lisääntymiseen.¹⁶⁷

Amerikan ortodoksisuuden liturgisen ongelman todellinen ydin ei siis ollut Schmemannin mielestä missään yksittäisissä ”poikkeamissa” tai ”kielimuurissa”, vaan paljon kokonaisvaltaisemmin siinä kohtaamisessa, mikä oli tapahtunut ortodoksisen liturgian edustaman ”maailmankatsomuksen” ja sille täysin vieraan ”amerikkalaisen elämäntavan” välillä. Amerikkalaisen yhteiskunnan sekularistinen, dikotomioihin perustuva suhtautuminen uskontoon – jonka luonnetta edellä on jo tarkemmin eritelty – erotti Kirkossa eletävän liturgian todellisuuden täysin ihmisten elämän muusta kokonaisuudesta. ”Maallinen” elämänpiiri jätettiin ”autonomiseksi” alueeksi, jolla jumalanpalveluksen välittämällä Jumalan valtakunnan kokemuksella ei enää ollut mitään merkitystä tai valtaa.¹⁶⁸ Ongelman syyt olivat siis lopulta ihmisten tavassa kokea todellisuutta, minkä vuoksi ratkaisujakin oli etsittävä pintaa syvemmältä:

166 Ks. vääristyneeseen jumalanpalveluksen ymmärtämiseen liittyen myös edellä erityisesti luvut 2.2.1.2 *Maallistuneen ihmisen suhde jumalanpalvelukseen* ja 2.2.2.2 *’Liturginen hurskaus’ maallistumisen ilmentäjänä*. Schmemannin ajattelussa Kirkon jäsenten liturgisessa kokemuksessa, ’liturgisessa hurskaudessa’, on tapahtunut rakenteeltaan vastaavia muutoksia aiemminkin eikä maallistuneen amerikkalaisen kirkon tilanne ole tässä mielessä hänellekään ainutlaatuinen. Eri historiallisia vääristymiä hän on tarkastellut mm. teoksessaan *Introduction to Liturgical Theology*, josta keskeisimpinä esimerkkeinä voidaan nostaa esiin ”mysteriologisen hurskauden” ja ”yksilöllisen hurskauden” nousun aiheuttamat muutokset kristittyjen liturgisessa kokemuksessa ensimmäisillä kristillisillä vuosisadoilla. Ks. 1966, 72–115.

167 Ks. Schmemann 1964b, 166–172. Schmemann käsittelee kaikkia mainittuja ”pelkistyksiä”, kielellistä ja ohjeellista näkökulmaa sekä läntisen riituksen kysymystä, yksityiskohtaisemmin artikkelissaan, mutta näitten pohdintojen ja argumenttien toistaminen tässä ei ole tarpeen tutkielman tehtävän kannalta. Samoista teemoista vielä käytännöllisemmällä tasolla ks. myös Schmemann 1973.

168 Schmemann 1964b, 172–175. Yhteiskunnan paradoksaalisesta uskontosuhteesta ja ”amerikkalaisen elämäntavan” piirteistä ks. myös edellä luku 3.1.1 *Sekulaarin yhteiskunnan uskontosuhte 1960-luvun Yhdysvalloissa* ja viite 165.

Schmemannin liturgista näkemystä ja erityisesti siihen liittyviä liturgisia uudistusesityksiä on paitsi puolustettu myös kritisoitu eri tahojen toimesta moneen otteeseen.¹⁷¹ Näkemyksellisten erimielisyyksien analysointia keskeisempää tässä lienee kuitenkin se tosiasia, että hänen ajattelullaan ja toiminnallaan on ollut suuri vaikutus liturgisen elämän uudelleensuuntaamisessa Amerikan ortodoksien keskuudessa kyseisenä historiallisena kautena.¹⁷² Edelleen tulkittaessa Schmemannin diagnoosia Amerikan ortodoksisuuden liturgisesta ongelmasta ja hänen tähän liittyviä toimiaan voitaneen havaita, että hän sen kautta jälleen muotoili käytännön tasolla maallistumista ja erityisesti sen *liturgia ilmentymiä* kritisoivaa ajatteluaan.

3.2.2.3 Hengellinen ongelma

Kuten jo edellä viitattiin, tarkasteltavaa kautta, 1960–70 -lukuja, Amerikan ortodoksisuudessa jälkeempään tarkastelleet historioitsijat pitivät kautta yleisesti muutoksen aikana, jolloin ortodoksiset kirkot Amerikassa alkoivat vähitellen siirtyä pysähtyneisyyden ja etnisen hajaannuksen tilasta kohti hengellisesti uudelleenmääriteltyä vaihetta.¹⁷³ Heidän tulkintansa mukaan yhtäältä ortodoksisuuden lisääntynyt näkyvyys amerikkalaisen yhteiskunnan uskonnollisessa ja julkisessa elämässä sekä toisaalta kyseisenä aikakautena kirkkojen sisällä edellä esitetyistä ongelmista käyty keskustelu ilmaisivat, että ortodoksit olivat viimein ottamassa vakavasti vastaan haasteen amerikkalaiseen yhteiskuntaan ja kulttuuriin sopeutumisesta. Amerikan ortodoksisten yhteisöjen sisällä uusia haasteita tarjosivat edelleen viimeisimmän muuttoaallon ”uusimmat maahanmuuttajat” ja eri uskonnollisista taustoista ortodoksisuuteen kääntyneet kirkkoonliittyjät, joitten määrä kyseisenä kautena alkoi kasvaa kiihtyvällä vauhdilla. Ortodoksisten kirkkojen piirissä tuolloin alkunsa saanut ja yhä vaikuttava ”amerikkalainen missio” tähtäsi

171 Schmemannin työtä liturgian uudelleenahmottamisen puolesta ovat ylistäneet erityisesti hänen teologiset seuraajansa niin ortodoksien kuin muittenkin kristittyjen keskuudessa. (Ks. esim. Meyendorff, P. 2003; 2009; Taft 2009; Spinks 2009.) Samalla tulee kuitenkin huomata, että hänen ajatuksensa ovat saaneet osakseen myös voimakasta kritiikkiä erityisesti toisilta nimekkäiltä ortodoksiteologeilta. (Ks. esim. rovasti Michael Pomazanskyn arvio Schmemannin liturgisen teologian kyseenalaisesta luonteesta, Pomazansky 1996, 82–102.)

172 Ks. edellä viite 164. Lisäksi Schmemannin paikantamiseksi laajemman niin kutsutun ”liturgisen liikkeen” kontekstiin ks. esim. tätä koskevat esitykset Fenwick & Spinks 1995 ja Tuzik 1990 sekä tutkielman alussa käyty keskustelu *Nouvelle Théologie* -liikkeen ja Schmemannin yhteyksistä.

173 Ks. edellä luvun 3.2.1 *Maallistuva ortodoksisuus 1960-luvun Yhdysvalloissa* alku.

Kirkon perinteen uudelleenarviointiin ja paikantamiseen suhteessa amerikkalaiseen ympäristöön. Kirkkojen sisällä tämä merkitsi ykseyspyrkimysten lisäksi hengellistä uudistusta, joka ilmeni kirkollisen elämän kaikinpuolisena monimuotoistumisena ja aktiivisuuden kasvuna. Vastaavasti ulospäin kirkot avautuivat lisääntyneen ortodoksisen evankelisaation ja sosiaalisen vastuunkannon kautta.¹⁷⁴

Tässä historiallisessa tilanteessa myös Schmemmann näki keskeisimpänä kysymyksenä ortodoksisuuden kannalta sen, millä tavoin se voi sopeutua amerikkalaiseen yhteiskuntaan ja kulttuuriin, säilyttäen samalla 'ortodoksisuutensa'. Hänen mielestään tällaisen sopeutumisen esti ortodoksisia kirkkoja Amerikassa vaivaava ”hengellinen kriisi”, jonka olemassaoloa suurin osa ortodokseista ei ollut valmis tunnustamaan, mutta joka ilmaisi itsensä muun muassa edellä käsiteltyjen kanonisten ja liturgisten ongelmien kautta. Hänen mukaansa Kirkko kokonaisuutena itse asiassa hylkäsi koko sopeutumisen mahdollisuuden pitämällä ortodoksisuuden elämistä todeksi amerikkalaisessa kulttuurissa ”mahdottomana”, koska se ei sopinut yhteen ”amerikkalaisen elämäntavan” kanssa.¹⁷⁵

Schmemmann diagnosoi tämän amerikkalaisen ortodoksisuuden ”mahdottomuuden” syyksi sekularismin. Sekularismi esti amerikkalaisuuden ja ortodoksisuuden yhteyden, koska se – kuten edellä on havaittu – eristi toisistaan ’uskonnon’ ja ihmisen muun elämän kokonaisuuden, ’maallisen’ elämänpiirin. Näin myöskään ortodoksisuudella ei ollut paikkaa ihmisten sekularistisessa elämänfilosofiassa vaan siitä tuli joukko ”velvoitteita”, joitten nominalistinen suorittaminen ja uskonnollisten ”tarpeitten” tyydyttäminen tuli Kirkon ainoaksi tehtäväksi.¹⁷⁶ Kirkko itse kävi läpi tätä ”tiedostamatonta antautumista” sekularismille, ja mikä paradoksaalisinta, ensimmäisten joukossa sitä edistämässä oli papisto, joka muitten uskovien tavoin kyseenalaistamatta hyväksyi Kirkolle rajatun tehtävän:

Amerikan ortodoksisuuden hengellinen kriisi koostuu siis siitä, että täydellisestä

174 Erickson 1999, 111–112, 121–127; Stokoe & Kishovsky 1995, verkkojulkaisu. Erityisesti jälkimmäisen esityksen kirjoittajat korostavat voimakkaasti juuri oman viiteyhteisönsä, OCA:n, asemaa kyseisten muutosten ja ”amerikkalaisen mission” edelläkävijänä ortodoksisen jurisdiktioitten keskuudessa.

175 Schmemmann 1965, 171–173.

176 Schmemmann 1965, 173–176. Ks. tarkemmin edellä luku 3.1.1 *Sekulaarin yhteiskunnan uskontosuhte 1960-luvun Yhdysvalloissa*. Ks. myös ortodoksisuuden taipumuksesta ”nominalismiin” ja ”mukauttamiseen” esim. Schmemmann 1969, 106–108; 1979, 23–24.

yhteensopimattomuudestaan huolimatta ortodoksisuus on *progressiivisen sekularismille antautumisen* prosessissa, ja tämä antautuminen on mitä traagisinta juuri tiedostamattomuutensa vuoksi. Ortodoksien enemmistöltä heitä kohtaava hengenvaarallinen tilanne on salattu yhtäältä amerikkalaiselle sekularismille tyypillisen uskonnon ”menestymisen” ja toisaalta älyllisen ja hengellisen johtajuuden puutteen vuoksi.¹⁷⁷

Sekularismille antautumisen olivat amerikkalaiselle ortodoksisuudelle Schmemannin mukaan tehneet mahdolliseksi erityisesti kaksi maallistuneen kristillisyyden hyväksymää pelkistymää, kaventuneet käsitykset yhtäältä ’persoonasta’ ja toisaalta ’seurakunnasta’. Ensiksi ihminen oli alettu nähdä historiallisten ja sosiaalisten muuttujien determinoimana olentona, joka ei kyennyt tekemään itsenäisiä valintoja. Näin myös Kirkon jäsen saattoi pitää ”mahdottomana” niitä ortodoksisuuden vaatimuksia, jotka olivat ristiriidassa hänen amerikkalaisuutensa kanssa, kun taas alkuperäisen kristillisen näkemyksen mukaan hän olisi persoonana ollut niiden toteuttamisesta henkilökohtaisessa vastuussa ja se olisi ollut hänelle ”mahdollista”. Toiseksi käsitys seurakunnasta oli sekularisoitunut. Seurakunta, joka ennen oli nähty hengellisenä yhteisönä ja Kirkon täyteyden ilmauksena paikallisen yhteisön elämässä, oli amerikkalaisessa muodossaan kaventunut maalliseksi organisaatioksi, jolle keskeistä ei enää ollut Kristus vaan ulkoinen ja taloudellinen ”menestys”.¹⁷⁸

Hengellisen ongelman ratkaiseminen edellytti näin Schmemannin mukaan täydellistä uudelleensuuntautumista ”amerikkalaiselta ortodoksisuudelta”. Tässä työssä hän kutsui keskeisiksi vastuunkantajiksi pappeja, joitten tuli muuttaa paitsi omat myös laumojensa maallistuneet käsitykset seurakunnasta ja seurakuntalaisesta. Amerikan ortodoksien tuli hänen mielestään löytää uudelleen seurakunnan merkitys ensisijaisesti liturgisena yhteisönä, jonka tehtävä on jatkuvasti kasvaa kohti kristillistä päämääräänsä ja palvella Kirkon lähetyksellistä tehtävää. Edelleen hänen mielestään oli keskeistä ymmärtää, että tämä muutos voi tapahtua lopulta ainoastaan persoonallisen valinnan tasolla: seurakunta ei koskaan uudistu abstraktina organisaationa vaan aina yhteisöllisesti seurakuntalaisissaan.¹⁷⁹ Keskeistä lienee huomata, että uudistuminen merkitsee Schmemannilla tässäkin yhteydessä

177 Schmemann 1965, 175. Oma käänös.

178 Schmemann 1965, 177–186. Ks. myös persoonan käsitteen kaventumiseen liittyen Schmemann 1974, 42–43 ja seurakuntakäsityksen maallistumiseen liittyen aiheesta käyty keskustelu edellä, luvussa 3.2.1 *Maallistuva ortodoksisuus 1960-luvun Yhdysvalloissa*.

179 Schmemann 1965, 186–192.

ensisijaisesti paluuta – paluuta vääristyneestä kokemuksesta hänen määrittelemäänsä ”oikeaan kokemukseen”, jolla hän tässä tarkoittaa ensisijaisesti liturgian julistamaa ”sakramentaalista kokemusta” kristityn ja maailman välisen suhteen määrittäjänä.¹⁸⁰

Schmemannin mielestä oli näin mahdollista, että ortodoksisuus säilyttää ortodoksisuutensa Amerikassakin. Hän piti kuitenkin välttämättömänä, että Amerikan ja ortodoksisuuden keskinäistä suhdetta tarkastellaan kolmella tasolla: Ensiksi jokaisen ortodoksin on nähtävä Amerikka persoonallisesti osana omaa elämäänsä, jossa hänellä on vapaus olla oma itsensä, ortodoksi Amerikassa. Toiseksi Amerikan kulttuurinen peruslähtökohta on aina ollut niin ikään vapaus, minkä vuoksi myös ortodoksisuus voi olla todella amerikkalainen ainoastaan säilyttäessään oman ortodoksisuutensa. Kolmanneksi Kirkon tulee huomata, että Amerikka – kuten mikä hyvänsä muukin yhteiskunta – tarvitsee totuutta ja pelastusta, Ortodoksista kirkkoa, eikä yhtäkään sen sekularistisista kaventumista. Tämän ymmärtäessään Kirkko Schmemannin mukaan huomaisi, että ”ei ole mitään ortodoksisuuden ongelmaa; on ainoastaan ortodoksisuuden tehtävä Amerikassa.”¹⁸¹

Voidaan tulkita, että diagnoosissaan Amerikan ortodoksisuuden hengellisestä ongelmasta Schmemann eräällä tavalla kiteyttää ajatuksensa ajallisessa ja paikallisessa ympäristössään havaitsemastaan maallistumisesta ja sen ilmentymistä. Hän esitti kutsunsa hengelliseen uudistukseen kirkossa, joka – historiankirjoittajien mukaan – oli tuolloin siirtymässä pysähtyneisyyden kaudesta uudistumisen kauteen. Kuitenkin hänen oman ajattelunsa kokonaisuuden valossa myös tämä yksilöity kutsu näyttäytyy käytännön tasolla osana hänen esittämäänsä *maallistumisen kritiikkiä*, jossa sekularismi määrittyy sakramentaalisuuden negaationa.

180 Tässä Schmemannin ajattelun kehä eräällä tavalla sulkeutuu, kun temaattisesti palataan ongelman erittelyn kautta ratkaisuun. Ratkaisu puolestaan samastuu paluuseen ongelmaa edeltäneeseen tilaan. Ratkaisun ainekset tässä esitettyyn perimmäiseen kysymykseen löytyvät siis tutkielman alusta, jossa käsiteltiin Schmemannin käsitystä ’sakramentaalisuudesta’ ja jumalanpalveluksen paikasta siinä. Ks. luku 2.1 *Sakramentaalisuuden ulottuvuudet*.

181 Schmemann 1965, 192–193. Schmemannin retoriset kyvyt ovat yleisesti tunnustettuja, ja hän esittää asiansa tässäkin jälleen lähes runollisella otteella. Hänen kirjalliseen harrastuneisuuteensa ja ”runouden soteriologiseen funktioon” liittyen ks. esim. Meerson 2009.

4 JOHTOPÄÄTÖKSET

Tässä tutkielmassa tarkasteltiin Alexander Schmemannin käsitystä maallistumisesta ja sen käytännöllisistä ilmentymistä. Lähdeaineistona oli Schmemannin kirjallinen tuotanto, jota lähestyttiin systemaattisen analyysin menetelmin. Tutkimusasetelman mukaisesti pyrittiin yhtäältä selvittämään hänen maallistumista koskevan ajattelunsa teoreettinen pääsisältö ja toisaalta suhteuttamaan tämä hänen ajattelunsa kautta välittyvään kuvaan häntä ympäröineestä konkreettisesta ajallisesta ja paikallisesta todellisuudesta. Tutkimuksen tehtävä oli siis sekä teoreettinen että käytännöllinen, vaikkakin ensimmäisenä välittömänä johtopäätöksenä lienee todettava, ettei kyseinen jaottelu näyttäydy tämän tutkimuksen tulosten kannalta merkitsevänä: teorian ja käytännön välillä vallitsee Schmemannin maallistumista koskevassa ajattelussa erottamaton yhteys ja sisällöllinen vastaavuus, minkä vuoksi mainittu jaottelu on sen yhteydessä nähtävä ainoastaan teknisenä ratkaisuna.

Schmemannin teoreettista maallistumiskäsitystä lähestyttiin tässä tutkielmassa sakramentaaliteologisesta näkökulmasta, hänen itse esittämänsä käsiteparin, 'sakramentaalisuus' ja 'sekularismi', kautta. Tässä yhteydessä havaittiin, että Schmemannille maallistuminen, *sekularismi*, on ennen kaikkea *sakramentaalisuuden negaatiota*. Schmemannin ajattelun perustana on käsitys kaiken luodun, maailman ja ihmisen, sakramentaalisuudesta, sen olemuksellisesta yhteydestä Jumalaan. Sekularismi taas on tämän käsityksen kieltämistä ja sen vastakohta, jonka mukaan sekä maailma että ihminen nähdään olemassaolossaan Jumalasta riippumattomina. Schmemannin mielestä oikea käsitys sakramentaalisuudesta ilmenee parhaiten kristillisessä jumalanpalveluksessa, ja tämän vuoksi sekularismi merkitsee muutosta myös sen ymmärtämisessä.

Schmemannin käsitystä maallistumisen käytännöllisistä ilmentymistä puolestaan hahmotettiin tässä tutkielmassa hänen oman aikansa amerikkalaista yhteiskunnallista

ja kirkollista todellisuutta koskevan aikalaisdiagnostisen ajattelunsa kautta. Tässä yhteydessä Schmemannin ajattelua määrittäväksi lähtökohdaksi paljastui hänen itse hyödyntämänsä kristillinen perusantinomia, jonka mukaan Kirkon tulisi olla ”*tässä maailmassa, mutta ei tästä maailmasta*”. Maallistumisen eri ilmentymät merkitsivät hänelle tämän ajatuksen *vääristymistä*, jolloin Kirkko ja maailma joko yhtäältä nähtiin täysin erillisinä ja riippumattomina todellisuuksina tai toisaalta samastettiin toisiinsa kyseenalaistamatta. Tämän vääristymän ilmauksia Schmemann havaitsi monilla eri osa-alueilla niin amerikkalaisessa yhteiskunnassa kuin Kirkossakin. Keskeiseksi hänelle muodostui myös ajatus maallistumisen ja uskonnollisuuden paradoksaalisesta yhteenkuuluvuudesta amerikkalaisessa kulttuurissa.

Tehdyn tutkimuksen perusteella voidaan havaita, että sekä Schmemannin teoreettista että käytäntöön sovellettua ajattelua maallistumisesta yhdistää toisiinsa vakaumus maallistumisen opillisesta perustasta. Koska sakramentaalisuuden ajatus on Schmemannin mielestä todellisen kristillisen maailmankuvan määrittävä tekijä, sekularismi sen opillisena vastakohtana on kristilliseltä kannalta katsottuna *’harhaoppi’*. Maallistuminen ei siis merkitse ateismia, vaan se on keskeisesti kristinuskon sisäinen vääristymä, jonka seuraukset ilmenevät kaikilla sakramentaalisuuden kautta määrittyvillä todellisuuden tasoilla. Toisin sanoen maallistuminen on Schmemannille moniulotteinen ilmiö, lähtökohdiltaan dogmaattinen mutta ilmauksiltaan praktinen vääristymä, joka näyttyy sekä teoriassa että käytännössä paitsi *kosmologisena* ja *antropologisena* myös *liturgisena*, *eskatologisena*, *ekkleesiologisena* ja *kristologisena* kysymyksenä.

Toinen keskeinen, koko tutkimusalueen läpi kantanut ajatus oli Schmemannin jyrkän kielteinen suhtautuminen maallistumiseen. Hän esitti sen kussakin yhteydessä totuuden vääristymänä, joka on yhteydessä moniin erilaisiin ongelmiin paitsi teorian myös käytännön elämän tasolla. Opillisesti sen ensisijainen määre oli juuri *’harhaoppi’*, kun taas yhteiskunnallisessa ja kirkollisessa todellisuudessa se ilmaisi itsensä erilaisten kritisoitavien ideologioitten ja ongelmien kautta. Tuomitsemisen ja kritiikin ohella Schmemann myös pyrki asiaa tarkastellessaan etsimään vastauksia maallistumisen esittämiin ongelmiin. Yleisesti ottaen hän näki ainoana ulospääsynä maallistumisen ongelmista ja vääristymistä sen todellisen, valheellisen ja vaarallisen olemuksen havaitsemisen ja ymmärtämisen siten, että se ”voitaisiin lopulta voittaa

totuuden avulla.”

Käsillä olevassa tutkielmassa Schmemannin maallistumiskäsitystä pyrittiin edelleen paikantamaan maallistumiskeskustelun laajempaan yhteyteen tarkastelemalla sitä suhteessa tiettyihin sisällöllisesti tai historiallisesti asiaankuuluviin vertailukohtiin. Tässä yhteydessä Schmemannin sakramentaaliteologisissa lähtökohdissa havaittiin sekä yhtäläisyyksiä että eroavaisuuksia suhteessa saman aikakauden roomalaiskatolisessa teologiassa esitettyihin näkemyksiin. Hänen näistä lähtökohdista sekularismille antama määritelmänsä näyttäytyi puolestaan verraten ainutlaatuisena suhteessa ajan ekumeenisessa liikkeessä käytyyn keskusteluun, missä keskeisenä seikkana vaikuttivat ilmeisesti erot ilmiön opillisuuden ja prosessuaalisuuden rajankäynnissä. Schmemannin aikalaisdiagnostiikasta esiin nousseet maallistumisen teemat sivusivat yhteiskunnallisesti jossain määrin hänen aikansa johtavien sosiologiien tekemiä havaintoja, vaikka nämä eivät tähänneetkään ilmiön arvottavaan esittämiseen. Schmemannin kirkollisen elämän tarkasteluissa hänen maallistumisen kritiikkinsä taas voitiin nähdä osana Amerikan ortodoksisuuden yleistä uudistusliikehdintää hänen aikakaudellaan.

Tutkielma piirtää keskeisenä tuloksenaan Schmemannin maallistumiskäsityksestä ajalliseen ja paikalliseen kontekstiinsa sidotun kuvan ja esittää maallistumisen sen mukaisesti *modernina harhaoppina*, joka laajuudessaan ja ongelmallisuudessaan muodostaa merkittävän kysymyksen ortodoksisen teologian kentälle ja koko Kirkolle. Tutkielman esittämässä muodossa tätä kysymystä ei ole ennen analysoitu. Koska yhtäältä Schmemann on usein mainittu yhtenä 1900-luvun merkittävimmistä ortodoksiteologeista ja koska toisaalta maallistuminen ajankohtaisena ilmiönä tai ongelmana on viime aikojen kirkollisessa keskustelussa herättänyt paljon ajatuksia, tässä tehtyä työtä voidaan lähtökohtaisesti pitää varsin merkittävänä.

Lienee kuitenkin todettava, että kyseinen esitys tarjoaa vain rajatun näkökulman tarkastelemaansa aiheeseen; tutkimus olisi voitu toteuttaa myös toisin. Yhtäältä esimerkiksi valitut vertailuaineistot olisi voitu määrittää toisinkin, sillä tässä suhteessa vaihtoehtoja on rajaton määrä. Toisaalta esimerkiksi Schmemannin ajattelua olisi voitu lähestyä kriittisemmästäkin näkökulmasta, sillä kritiikkiä hänenkin ajatuksiaan kohtaan on esitetty monilta eri tahoilta, kuten tutkielman

kuluessakin todettiin. Tässä tutkielmassa on noudatettu siinä määriteltyjä ja perusteltuja näkökulmavalintoja ja aiherajausta. Sen sijaan mahdolliset vastaamatta jääneet kysymykset Schmemannin ajattelun lähteistä ja vaikutussuhteista tai ”Schmemannin maallistumisesta” voivat toimia lähtökohtana tuleville tutkimuksille.

Tutkielman ulkopuolelle rajautuu vielä joitain muitakin lupaavia tutkimuksen aiheita. Tässä tutkielmassa laajemman tarkastelun ulkopuolelle rajattu Schmemannin historiallinen näkökulma kristinuskon ja maallistumisen suhteeseen tarjoaa aihetta tutkimustyölle jatkossakin. Esimerkiksi tutkimalla Schmemannin ajattelua maallistumiskehityksen historiallisista käännekohdista voitaisiin sen nykyisiä ilmentymiä ymmärtää paremmin osana laajempaa jatkumoa. Mielekästä tutkittavaa saattaisi liittyä myös Schmemannin näkemysten yleistettävyyteen: Tässä tutkielmassa Schmemannin maallistumiskäsityksen käytännöllisenä sovelluskenttänä oli ensisijaisesti amerikkalaisen ortodoksisuuden tilanne 1900-luvun puolivälin jälkeisellä kaudella. Hänen ajatustensa kantavuutta voitaisiin kuitenkin yhtä hyvin tutkia esimerkiksi suhteessa vallitsevaan tilanteeseen suomalaisessa yhteiskunnassa ja Suomen ortodoksisessa kirkossa.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Lähteet

Schmemmann, Alexander

- 1960 *Episcopatus Unus Est: On the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas.* – St Vladimir’s Seminary Quarterly, vol. 4, no. 4, 26–29. Crestwood: St Vladimir’s Seminary Press.
- 1963a *The Historical Road of Eastern Orthodoxy.* Transl. by Lydia W. Kesich. London: Harvill Press.
- 1963b *Theology and Liturgical Tradition.* – Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann, 11–20. Ed. by Thomas Fisch. Crestwood: St Vladimir’s Seminary Press. [Artikkelin tässä käytetty versio julkaistu vuonna 1990.]
- 1963c *Maailman elämän edestä: Sakramentit ja ortodoksisuus.* Suom. Sirkka Maria Markkanen, Matti Sidoroff. Kuopio: Ortodoksinen Veljestö. [Teoksen tässä käytetty suomenkielinen laitos julkaistu vuonna 1974.]
- 1964a *Problems of Orthodoxy in America: The Canonical Problem.* – St Vladimir’s Seminary Quarterly, vol. 8, no. 2, 67–85. Crestwood: St Vladimir’s Seminary Press.
- 1964b *Problems of Orthodoxy in America: II. The Liturgical Problem.* – St

- Vladimir's Seminary Quarterly, vol. 8, no. 4, 164–185. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- 1965 *Problems of Orthodoxy in America: III. The Spiritual Problem.* – St Vladimir's Seminary Quarterly, vol. 9, no. 4, 171–193. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- 1966 *Introduction to Liturgical Theology.* Transl. by Asheleigh E. Moorhouse. London: The Faith Press. [Teoksen tässä käytetty laitos julkaistu vuonna 1970.]
- 1969 *Suuri paasto.* Suom. Maria Iltola, Matti Sidoroff. Pieksämäki: Ortodoksinen Veljestö. [Teoksen tässä käytetty suomenkielinen laitos julkaistu vuonna 1982.]
- 1970 *Sakramentti ja symboli.* – Maailman elämän edestä: Sakramentit ja ortodoksisuus, 161–180. Suom. Sirkka Maria Markkanen, Matti Sidoroff. Kuopio: Ortodoksinen Veljestö. [Artikkelin tässä käytetty suomenkielinen versio julkaistu vuonna 1974.]
- 1971 *A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology.* – St Vladimir's Theological Quarterly, vol. 15, no. 1, 3–27. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- 1972 *Worship in a Secular Age.* – St Vladimir's Theological Quarterly, vol. 16, no. 1, 3–16. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- 1973 *On the Question of Liturgical Practices: A Letter to My Bishop.* – St Vladimir's Theological Quarterly, vol. 17, no. 3, 227–238. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- 1974 *Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism.* Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.

- 1977 *The Problem of the Church's Presence in the World in Orthodox Consciousness.* – St Vladimir's Theological Quarterly, vol. 21, no. 1, 3–17. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- 1979 *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West.* Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- 1984 *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom.* Transl. by Paul Kachur. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press. [Teoksen tässä käytetty englanninkielinen laitos julkaistu vuonna 1988.]
- 1991 *Celebration of Faith: I Believe.* Transl. by John A. Jillions. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press. [Saarnoja.]
- 1994 *Celebration of Faith: The Church Year.* Transl. by John A. Jillions. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press. [Saarnoja.]
- 1995 *Celebration of Faith: The Virgin Mary.* Transl. by John A. Jillions. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press. [Saarnoja.]
- 2000 *The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973–1983.* Transl. by Juliana Schmemmann. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press. [Päiväkirja.]
- 2003 *O Death, Where is Thy Sting?* Transl. by Alexis Vinogradov. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press. [Saarnoja.]

Kirjallisuus

Alexopoulos, Stefanos

- 2009 *Did the Work of Fr Alexander Schmemmann Influence Modern Greek Theological Thought? A Preliminary Assessment.* – St Vladimir's

Theological Quarterly, vol. 53, no. 2–3, 273–299. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.

Anthony, Metropolitan

1970 *Worship in a Secular Society*. – *Worship and Secularization*. *Studia Liturgica*, vol. 7, no. 2–3, 120–130. Bussum: Paul Brand.

Berger, Peter L.

1967 *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth, Middlesex; Ringwood, Victoria: Penguin Books.

Boersma, Hans

2012 *Nature and the Supernatural in la nouvelle théologie: The Recovery of a Sacramental Mindset*. – *New Blackfriars*, vol. 93, iss. 1043, 34–46. [Verkköjulkaisu, viitattu 18.1.2013.] DOI: 10.1111/j.1741-2005.2011.01434.x.

Bouyer, Louis

1955 *Liturgical Piety*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

--

1970 *The Church of God: Body of Christ and Temple of the Spirit*. Transl. by Charles Underhill Quinn. Chicago: Franciscan Herald Press. [Teoksen tässä käytetty englanninkielinen laitos julkaistu vuonna 1982.]

Bruce, Steve

1996 *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Eliade, Mircea

1957 *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt.

Erickson, John H.

1999 *Orthodox Christians in America*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Fagerberg, David W.

2009 *The Cost of Understanding Schmemmann in the West*. – St Vladimir's Theological Quarterly, vol. 53, no. 2–3, 179–207. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.

Fenwick, John & Spinks, Bryan

1995 *Worship in Transition: The Liturgical Movement in the Twentieth Century*. New York: Continuum.

Fisch, Thomas (ed.)

1990 *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.

Fox, David Rodney

2006 *Beyond Secularism: The Theological Vision of Father Alexander Schmemmann*. Diss. Madison, New Jersey: Drew University.

Gassmann, Günther (ed.)

1993 *Documentary History of Faith and Order 1963–1993*. Faith and Order Paper No. 159. Geneva: WCC Publications.

Getcha, Job

2009 *From Master to Disciple: The Notion of "Liturgical Theology" in Fr Kiprian Kern and Fr Alexander Schmemmann*. – St Vladimir's Theological Quarterly, vol. 53, no. 2–3, 251–272. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.

Glasner, Peter E.

1977 *The sociology of secularisation: A critique of a concept*. International

Library of Sociology. London; Henley; Boston: Routledge & Kegan Paul.

Hjälms, Michael

2011 *Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Diss. Uppsala Universitet. Södertälje: Anastasis Media AB.

Hopko, Thomas

1968 *Uppsala 1968*. – St Vladimir's Seminary Quarterly, vol. 12, no. 3–4, 125–141. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.

Johnson, Allan G.

2000 *The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language*. Second edition. Malden, Massachusetts; Oxford, UK: Blackwell Publishers. [Julkaistu ensimmäisen kerran vuonna 1995.]

Kamppuri, Hannu T.

1979 *Autokefalian ongelma Yhdysvaltain ortodoksiassa*. – Ortodoksia, vol. 28, 89–112. Kuopio: Ortodoksisten pappien liitto & Helsingin yliopiston ortodoksian laitos.

Kittel, Gerhard (ed.)

1964 *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I, A–Γ. Transl. by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Luckmann, Thomas

1963 *On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution*. – Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 2, iss. 2, 147–162. Oxford: Blackwell Publishing.

Matsukas, Nikos A.

2005 *Ortodoksisen kirkon dogmaattinen teologia: 1. osa, Johdatus*

teologiseen tietoteoriaan. Suom. nunn Kristoduli. Jyväskylä:
Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

McGrath, Alister E. (toim.)

2000 *Modernin teologian ensyklopedia*. Suom. Satu Norja, Kia
Sammalkorpi-Soini ym. Helsinki: Kirjapaja. [Englanninkielinen
alkuperäisteos *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian
Thought* julkaistu vuonna 1993.]

McLeod, Hugh

2000 *Secularisation in Western Europe, 1848–1914*. New York: St. Martin's
Press.

McPartlan, Paul

2008 *Catholic Perspectives on Sacramentality*. – *Studia Liturgica*, vol. 38,
no. 2, 219–241. London: Societas Liturgica.

Meerson, Olga

2009 *The Liturgical Heritage of Fr Alexander Schmemmann*. – *St Vladimir's
Theological Quarterly*, vol. 53, no. 2–3, 353–368. Crestwood: St
Vladimir's Seminary Press.

Mettepenningen, Jürgen

2010 *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism,
Precursor of Vatican II*. London; New York: T&T Clark International.

Meyendorff, John

1968 *Worship in a Secular World: An Introduction to the Work of the
Assembly Section on Worship*. – *St Vladimir's Seminary Quarterly*,
vol. 12, no. 3–4, 120–124. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.

--

1984 *A Life Worth Living*. – *Liturgy and Tradition: Theological Reflections
of Alexander Schmemmann*, 145–154. Ed. by Thomas Fisch.

Crestwood: St Vladimir's Seminary Press. [Artikkelin tässä käytetty versio julkaistu vuonna 1990.]

Meyendorff, Paul

2003 *Liturgical Life in the Parish: Present and Future Realities.* – The Greek Orthodox Theological Review, vol. 48, no. 1–4, 143–153. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press.

--

2009 *Fr Alexander Schmemmann's Liturgical Legacy in America.* – St Vladimir's Theological Quarterly, vol. 53, no. 2–3, 319–330. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.

Newman, Elizabeth

1990 *Alexander Schmemmann and Orthodox Theology: The Liturgy as Sacred Sprachspiel.* Diss. Duke University.

Noble, Ivana

2006 *From the Sacramentality of the Church to the Sacramentality of the World.* – Charting Churches in a Changing Europe – *Charta Oecumenica* and the Process of Ecumenical Encounter, 165–200. Ed. by Tim Noble et al. Amsterdam: Rodopi.

Otto, Rudolf

1917 *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* Breslau: Trewendt & Granier.

Panikkar, Raymundo

1970 *Secularization and Worship.* – Worship and Secularization. *Studia Liturgica*, vol. 7, no. 2–3, 28–71. Bussum: Paul Brand.

Pomazansky, Protopresbyter Michael

1996 *Selected Essays.* Jordanville, New York: Holy Trinity Monastery.

- Spinks, Bryan D.
 2009 *From Liturgical Theology to Liturgical Theologies: Schmemmann's Legacy in Western Churches.* – St Vladimir's Theological Quarterly, vol. 53, no. 2–3, 231–249. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- Stark, Rodney & Glock, Charles Y.
 1968 *American Piety: The Nature of Religious Commitment.* Berkeley: University of California Press.
- Stokoe, Mark & Kishovsky, Leonid
 1995 *Orthodox Christians in North America (1794–1994).*
 [Verkköjulkaisu, viitattu 19.4.2013.] Orthodox Church in America.
 Saatavissa: <http://oca.org/history-archives/orthodox-christians-na>.
- Taft, Robert F.
 2009 *The Liturgical Enterprise Twenty-Five Years After Alexander Schmemmann (1921–1983): The Man and His Heritage.* – St Vladimir's Theological Quarterly, vol. 53, no. 2–3, 139–177. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- Tarasar, Constance J. & Erickson, John H. (ed.)
 1975 *Orthodox America 1794–1976: Development of the Orthodox Church in America.* Syosset, New York: Orthodox Church in America.
- Trepelas, Panagiotes N.
 1973 *The Autocephaly of the Metropolia in America.* Transl. and ed. by George S. Bebis, Robert G. Stephanopoulos, N. M. Vaporis. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Theological School Press.
- Tuzik, Robert (ed.)
 1990 *How Firm a Foundation: Leaders of the Liturgical Movement.* Chicago: Liturgy Training Publications.

Vajta, Vilmos

1970 *Worship in a Secularized Age.* – Worship and Secularization. *Studia Liturgica*, vol. 7, no. 2–3, 72–85. Bussum: Paul Brand.

Vatikaanin 2.

1966–1968 *Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen dokumentit: Osa 1.* Suom. Jac. Reijnders, Kalevi Vuorela, Thea Aulo. Katolinen tiedotuskeskus, Helsinki. [Latinankieliset alkuperäistekstit julkaistu vuosina 1964–1966.]

Vischer, Lukas

1970 *Preface.* – Worship and Secularization. *Studia Liturgica*, vol. 7, no. 2–3, 1–2. Bussum: Paul Brand.

Wilson, Bryan

1982 *Religion in Sociological Perspective.* Oxford; New York: Oxford University Press.