

Det Eviga Evangeliet

*Joakim av Floris och den romantiska
drömmen om en ny religion*

Jayne Svenungsson

På en fasad alldeles i början av Rue Payenne i Paris kan man läsa orden *Religion de l'Humanité*. Den anspråkslösa lilla gatan i Maraiskvarterens hjärta är bekant för generationer av svenska forskare och kulturarbetare som tillbringat längre eller kortare perioder i det vackra gamla 1500-tals-huset på nummer elva. Men gatan är alltså inte enbart adress för Svenska Kulturinstitutet. På nummer fem ligger Europas enda kvarvarande tempel för den religiösa positivismen. Förutom orden om en mänsklig religions religion kan man på fasaden läsa inskriptionen *L'amour pour principe et l'ordre pour base, le progrès pour but*. Kärleken som princip och ordningen som grund, framsteget som mål. Sist men inte minst kan man i fasadens mitt skåda en byst av August Comte, positivismens fader.¹

Fasadens vittnar om en av de mest kraftfulla idéerna i det sena 1700-talets och det tidiga 1800-talets Europa: drömmen om en ny, högre religion som skulle förena alla människor. Just som det gamla judiska förbundet avlösts av den kristna kyrkans vidare förbund, just så skulle kyrkan i sin tur avlösas av en universell religion som omfattade alla folk. Tiden var med andra ord kommen för det Eviga Evangeliet, en högre uppenbarelse som skulle överskrida såväl det Gamla som det Nya testamentet och skänka människan den fulla sanningen.

Nu ska det förtydligas att Comtes *Religion de l'Humanité* var ett relativt senkommet uttryck för denna idé. Själva termen hade myntats redan av filosofen och nationalekonomen Pierre Leroux decennier innan Comtes filosofi antog dragen av en sekulär religion. Likt Comte hade även Leroux ett förflutet som saint-simonist och tillhörde dem som tagit intryck av den karismatiska Henri de Saint-Simons förkunnelse om en *nouveau Christianisme* – om gudsriket som socialistisk utopi.²

Men idén om en ny – eller åtminstone förnyad – religion florerade även inom den etablerade religionens gränser. I Frankrike märks detta i synnerhet i kölvattnet av den kris som revolutionen inneburit för den katolska andligheten, där kontrarevolutionära tänkare som Joseph de Maistre och Pierre-Simon Ballanche närde visionen om en ny andeutgjutelse som skulle mynna ut i en nytt, högre stadium för den kristna religionen.³ Liknande tankemönster finner vi inom den tyska romantiken, där exempelvis den unge teologen Friedrich Schleiermacher spekulerar om en tid då den faktiska kyrkan ska blekna bort till förmån för en omedelbar gudsnärvaro

hos varje människa: ”*gern stände ich auf den Ruinen der Religion, die ich verehre*”.⁴

Varifrån kom då dessa spridda men ändå snarlika idéer om ett Evtigt Evangelium, en förmänskligad religion och en progressiv och alltmer universell uppenbarelse av sanningen? Bland de i tiden mer närliggande inspirationskällorna märker vi gestalter som Jacob Böhme och Emanuel Swedenborg, men även Gotthold Lessings rationalistiska mystik. Det sena 1700-talet och det tidiga 1800-talet var också en tid då teosofiska strömningar var utbredda i europeiskt kulturliv och närdes i hemliga sammanlutningar av olika slag.

Men det finns också rötter som tränger djupare ner i det europeiska idéarvet och det är mitt syfte i den här artikeln att belysa några av dessa. Betraktar man den visionära essästiken hos Novalis eller uppenbarelsesfilosofin hos den sene Schelling, vilket jag kort ska göra i det följande, finner man ett antal karakteristiska metaforer som leder oss tillbaka till den särpräglade 1100-talsteologen Joakim av Floris. Min avsikt är emellertid inte bara att belysa den kontinuitet som föreligger mellan det joakimitiska arvet och dessa två författare från det tyska 1700- och 1800-talet. Jag vill också bryta upp och problematisera metaforerna i förhållande till deras vidare verkningshistoria i det europeiska politisk-filosofiska arvet.

Kristenheten eller Europa

Mindre än två år före sin död författar den unge skriftställaren Friedrich von Hardenberg (1772–1801), mer känd som Novalis, ett prosastycke titulerat ”Die Christenheit oder Europa”.⁵ Den korta texten utgör ett av de mest kraftfulla vittnesbörden om romantikens dröm om en ny religion. I på en och samma gång poetiska och visionära ordalag framställer Novalis Europas andliga öde som ett drama i tre akter.

Läsaren konfronteras först med en hänförande framställning av det medeltida Europa. Detta var en tid då harmoni rådde på samhällets alla nivåer. En tid av hierarkier förvisso, men inte med mindre än att den mäktige skyddade den svage och den svage litade till sin beskyddare. Framför allt var det dock en tid av *enhet*, och nyckeln till denna enhet finner Novalis i religionen: ”Då Europa var ett kristligt land, då *en* kristenhet bebodde denna mänskligt utformade världsdal, var det sköna lysande tider.” (CE 13) Om den medeltida påvekyrkans korruption och maktfullkomlighet nämns intet. Istället tecknas bilden av en levande och sinnlig religion med folklig förankring: ”Med vilken upprymdhet lämnade man inte de sköna församlingarna i de hemlighetsfulla kyrkorna som smyckats med hoppingivande bilder, fyllts med ljuvliga dofter och levandegjorts genom helig och upplyftande musik.” (CE 14)

Likväl anar man att något inte står helt rätt till. Människorna som

bebor den gobelängartade medeltidsidyllen framstår vid en noggrannare blick som lycksaliga barn och Novalis talar mycket riktigt om det enkla folkets ”barnliga tillit” till de mäktigas förkunnelser. Det är därför med dubbel blick som han betraktar den epok som avlöser medeltiden och inleder akt två i Europas historia. Reformationen, upplysningen och franska revolutionen medför å ena sidan en tragisk sönderslitning av Europa, där lokala furstar använder religionen som medel för egna snöda intressen. Å andra sidan innebär samma utveckling ett kritiskt uppvaknande, där människor reser sig mot orättfärdiga auktoriteter och återtar rätten till att själva döma i frågor om tro och moral.

På det hela tecknar Novalis emellertid den nya tiden som förödande för den europeiska själen. Trots protestantismens goda frukter mynnar den snart ut i ”det heliga sinnets förtorkning” och Novalis konstaterar lakoniskt att ”[m]ed reformationen upphörde kristenheten.” (CE 19) Framväxer istället en ny tro ”hopklistrad av idel vetande”, vilken når sin kulmen i den franska upplysningens idoga strävan ”att tvätta bort poesin från naturen, marken, de mänskliga själarna och vetenskaperna – att utplåna varje spår av det heliga [...] och att klä av världen dess brokiga utsmyckning.” (CE 23)

Om Europa för stunden utmärks av detta karga själsliga landskap hyser Novalis dock inga tvivel om att det handlar om ett övergående tillstånd. Snart stundar den tredje akten, en ny blomstringstid för Europa, en tid av enhet och försoning. Nyckeln till detta förnyade Europa såg Novalis, som så många andra i sin samtid, i religionen: ”Endast religionen kan återuppväcka Europa, ge trygghet åt folken och synligt på jorden med ny strålgans insätta kristenheten i dess gamla fredskapande ämbete.” (CE 31)

Vad menade då Novalis med ”religionen”? Som Anders Olsson framhållit ska man inte låta sig förledas av den lyriska skildringen av medeltiden. Novalis vision förutsätter romantikens tro på jagets oändliga självalstring och det är i detta ljus vi bör förstå hans tal om en återuppstånden europeisk kristenhet – inte som en plädering för en hierarkisk kristen världsbild, utan som en längtan efter något nytt, dynamiskt och ännu konturlöst.⁶

Låt mig likväl ta fasta på tre drag som karakteriserar Novalis vision om en ny religion. För det första *progression*. Trots vurmandet för de ”äkt-katolska eller äktkristna tidernas sköna och betydelsefulla väsensdrag” (CE 15) är det snarare en förädlad gestaltning av den kristna religionen som Novalis föreställer sig. Detta ligger i linje med hans övertygelse om att ”[f]ortskridande och hela tiden alltmer utvidgade evolutioner är historiens stoff.” (CE 16) Just som mänskligheten mognar och växer genom historiens oräkneliga förvandlingar, just så renas religionen genom tidernas ström för att anta allt rikare gestalter.

Det andra draget som utmärker Novalis vision är *universalism*. En av hans starkaste invändningar mot protestantismen är att den bröt ner den

kosmopolitiska anda som genomsyrade den medeltida kyrkan: ”så blev religionen på ett icke-religiöst sätt instängd bakom statsgränser. [...] På så sätt förlorade religionen sitt stora politiska fredsstiftande inflytande, sin egenartade uppgift som förenande individualiserande princip – detta som var kristenhetens roll.” (CE 18) Den nya kyrka som Novalis utmålar i sin vision lämnar protestantismen bakom sig och gestaltar sig som en ny enhetskyrka. Men, återigen, det är inte medeltidens kyrka Novalis trånar efter. Det är en genuint kosmopolitisk kyrka vars signum är en frihet bortom både ”kristligt och världsligt tvång”; en kyrka som inte låter sig inskränkas till Europas gränser, men som väl kommer att väcka de andra världsdelenas längtan ”att ansluta sig och bli medborgare i himmelriket.” (CE 32)

Det tredje som utmärker Novalis vision är *förändligande*. Återigen är hans satiriska utfall mot protestantismen talande. Förutom dess splittande och förvärldsligande effekter medförde den lutherska teologin en osund fixering vid bokstaven, vilken ”gjorde det oändligt svårt för den helige Ande att besjäla, intränga och uppenbara.” (CE 19) Denna polarisering mellan bokstav och ande återspeglar en vidare kontrastering mellan kyrkan som empirisk storhet och en mer idealistisk föreställning om kyrkans väsen. Trots det mustiga porträttet av medeltidens sinnliga kyrka är det, signifikant nog, inte primärt en konkret kyrklig praktik Novalis förstår med den stundande nya religionen.⁷ Snarare handlar det om en pan-teistisk vision, ett slags stegrad livskänsla, knuten till ”en Frälsare som inte kan ses utan endast bli trodd likt en sann skyddsande som hör hemma bland människorna, synlig för de troende i otaliga skepnader, förtärd som bröd och vin, omfamnad som en älskad, andad som luft, förnummen som ord och sång och som död mottagen med himmelsk vällust i det inre av den borttonande kroppen i kärlekens högsta smärta.” (CE 28)

En sant allmänlig kyrka

Novalis närmast berusande text författades vid en ålder av blott tjugosju år och gav på ett oförliknligt sätt uttryck åt en idé som kultiverades av otaliga unga själar i Europa två sekel tillbaka: idén om en ny religion. Hur denna idé skulle ha vidareutvecklats hos Novalis om hans livslopp inte hade avbrutits under hans tjugonionde levnadsår kommer vi aldrig att få veta. Hos de flesta kom visionen dock att mattas av med åren, alternativt att transformeras till ett mer handfast politiskt program såsom hos Saint-Simon eller Comte.

Det finns dock en tänkare som inte bara fortsatte att nära idén, utan också förädlade den under sin långa filosofiska bana. Hos den sene Friedrich Schelling (1775–1854) finner vi en filosofiskt reflekterad form av den idé vi hos Novalis möter som passionerad ungdomsvision. I sin mest koncentrerade form uttrycks idén i den sista föreläsningen av *Philosophie*

der Offenbarung (1841/42), Schellings omfattande försök att ge en filosofisk tydning av den kristna traditionen.⁸

Intressant nog går samtliga av de tre karakteristiska dragen jag urskilde i Novalis vision igen i Schellings framställning. Mer specifikt är hans ärende i den aktuella föreläsningen att teckna tre ledande idéer eller principer i kyrkans historia. Här framträder ett triadiskt eller om man så vill trinitariskt mönster. Schelling låter nämligen de tre principerna – vilka tillika utmärker tre olika epoker i den kristna kyrkans historia – symboliseras av de tre främsta apostlarna: Petrus, Paulus och Johannes. Det är när man betraktar vad dessa tre gestalter symboliserar som det *progressiva* draget i Schellings vision framträder.

Redan inledningsvis framhåller Schelling den kristna kyrkans dynamiska natur: ”Efter att Kristus genom sitt liv, lidande och död sått fröet till ett in i evigheten växande liv, ville han [...] att [detta frö] successivt skulle utvecklas mitt i den här världens stormar.” (PO 314) Det är därför inte märkligt att Schelling i Petrus – trots att han betecknas som den främste lärjungen och kyrkans grundare – bara ser ett första stadium i kyrkans utveckling. Petrus symboliserar kyrkans stabila princip, det ”strängt lagiska” inslaget i den kristna tron. Epokmässigt sammanfaller den petrinska kyrkan med den romersk-katolska fram till reformationen. Likt Novalis hyllar Schelling denna kyrka för dess enhetskapande kraft. Likt Novalis är han emellertid medveten om att denna enhet vanns blott till priset av en oinskränkt auktoritet.

För att det frö som såtts av Kristus skulle växa och frodas krävdes därför att den princip som symboliseras av Paulus gjorde sig gällande. Detta skedde i och med reformationen. Här bryter utvecklingens, rörelsens och frihetens princip igenom. Just som Paulus redan i den tidigaste kristendomen hävdade sin egen linje gentemot Petrus, just så bröt Luther med en kyrka som stelnat i sina egna former; ”*en kyrka, fri och oavhängig den rent petrinska, var förutsedd redan genom Paulus kall.*” (PO 319)

I frihetens och rörlighetens natur ligger emellertid en splittrande potential, varför protestantismen samtidigt är ”förstörelsens princip”. Återigen ser vi hur Novalis rekonstruktion av kristenhetens historia går igen. Protestantismen leder till frihet, men enbart till priset av en sönderslitning av kyrkans kropp. Därför måste även protestantismen ses som en övergångsform som banar vägen för den sanna kyrkan, en tredje epok då frihet förenas med enhet: ”*Den paulinska principen befriade kyrkan från blind enhet. Den tredje perioden är den med övertygelse valda och därför evigt bestående enhetens tid.*” (PO 322) Denna period symboliseras av Johannes, kärlekens apostel.

Även om Schelling understryker att samtliga av de tre principerna finns nedlagda i kyrkans väsen handlar det alltså samtidigt om ett progressivt skeende som gestaltas i den faktiska kyrkans historia. Detta progressiva drag tar sig även uttryck i ett successivt vidgat omfång hos kyrkan, vilket

mynnar ut i den *universalism* som utmärker den kommande johanneiska kyrkan. I utläggningen av de tre apostlarnas karakteristika tecknar Schelling Petrus som de judekristnas beskyddare, aposteln som sökte värna om det judiska förbundets enhet. Det är denna avgränsade enhet som Paulus, hedningarnas apostel, bryter upp och vidgar genom sin mission. Men fortfarande är bara grunden lagd för det verkliga målet – en sant allmännelig kyrka. Och det är i Johannes som Schelling finner ”aposteln för denna icke-exkluderande Gudsstad i vilken både judar och hedningar i yttersta mening inbegrips, och till vilken var och en hör utifrån egen övertygelse.” (PO 323)

Schellings intrikata utläggning av de tre apostlarna tar emellertid inte slut här. Samtidigt som de betecknar bestämda principer och epoker i kyrkans historia har de en djupare teologisk laddning som berör det kristna gudsbegreppets väsen: ”Petrus är Faderns apostel, [...] Paulus Sonens och Johannes Andens.” (PO 322) Det är först i ljuset av denna trinitariska djupstruktur som den verkliga djärvheten i Schellings vision framträder – men också vad vi redan hos Novalis kunde urskilja som ett successivt *förändligande*. Ty är inte Johannes just *Andens* apostel, enligt traditionen författare till det evangelium som berättar om hur Kristus utlovar att sända sin Ande till lärjungarna?

Men vad innebär det att Anden sänds? Genom kyrkans historia har detta tolkats som Guds fortsatta närvaro bland sitt folk. Om Fadern symboliskt knutits till det Gamla testamentet och Sonen till det Nya, indikerar läran om den heliga Anden att Guds uppenbarelse inte är en gång för alla given i och med skriftens nedtecknande. Gud fortsätter med andra ord att sända sin kärlek och vishet till människan under historiens gång, vilket lämnar dörren öppen för fortsatta anspråk på att uttyda den gudomliga uppenbarelsen. Därmed lämnas också dörren öppen för att gå bortom kyrkans givna ramar.

Det är alltså mot bakgrund av den dynamiska princip som Johannes symboliserar som vi bör förstå den sene Schellings vision av en ”sant allmännelig kyrka”, inte, såsom det ibland tolkats, som ett uttryck för en med åren tilltagande religiös konservatism. ”Mitt mål”, deklarerar Schelling mot slutet av föreläsningen, är en ”för första gången sant allmännelig kyrka (om kyrka alltjämt är det rätta ordet här) vilken kan byggas allena i anden och *endast genom kristendomens fullkomliga sammansmältning med den allmänna vetenskapen och kunskapen.*” (PO 321) Trots det genremässiga avståndet från Novalis profetiskt laddade essäistik är det sålunda inte en mindre radikal vision vi möter i Schellings mogna filosofi. I båda fallen handlar det till sist i liten grad om en ny religion i ordets vedertagna betydelse och mer om en förhoppning om en andligt och intellektuellt förädlad mänsklighet.

Andens teolog

Om föreställningen om en successivt fördjupad insikt om den gudomliga uppenbarelsen märks redan i Johannesevangeliet ska det genast tilläggas att kyrkan inte alltid varit bekväm med denna tanke. Skälet har redan antytts. Om Anden fortsätter att verka lite varstans och lite när som helst, ja då kan snart sagt vem som helst göra anspråk på gudomlig uppenbarelse. Det är därför begripligt att kyrkan genom historien sökt tona ner Andens roll och framhålla att den fulla uppenbarelsen givits enbart i Kristus. Paradigmatiskt kommer denna tendens till uttryck hos Augustinus, som i sin väldiga *De Trinitate* tydligt underordnar Anden de övriga två personerna i det gudomliga dramat. Fadern och Sonen står på scenen, Anden är blott rekvisita.⁹

Det finns dock en teolog som sticker ut i den kristna traditionen genom att göra Anden till huvudaktör i sin teologi. Betecknande nog är det denna teolog som Schelling i sin föreläsning anger som sin enda explicita inspirationskälla: ”De ståndpunkter som jag här ger uttryck åt”, skriver han inledningsvis, ”finner jag stå i *påfallande överensstämmelse med tankarna hos abboten Joakim av Floris.*” (PO 315)

Joakim av Floris (ca 1135–1202) var i det tidigmoderna Europa framför allt känd som författaren till *Evangelium Aeternum*, ett kontroversiellt verk som med anspelning på Uppenbarelsesbokens ord om ett ”evigt evangelium” (Upp. 14:6) gjorde anspråk på att överskrida såväl det Gamla som det Nya testamentet och förkunna en ny andlig tidsålder. Skriften var under senmedeltiden en väsentlig källa till inspiration för kritiska strömningar såväl inom som utanför kyrkan. Inom radikala falanger av franciskanerorden togs exempelvis orden om en kommande *ecclesia spiritualis* till intäkt för att bryta med de rådande klerikala ordningarna och istället utropa en genuint andlig kyrka i den helige Franciskus anda.¹⁰

Nu hör det emellertid till saken att Joakim av Floris aldrig författade något verk med titeln ”Det Eviga Evangeliet”. Det verk som publicerades 1254 var i stället ett selektivt urval av Joakims texter sammanställda av en ung franciskan vid namn Gerardo di Borgo San Donnino. Det var denne Gerardo som i sitt förord presenterade verket som en uppfyllelse av Uppenbarelsesbokens ord om ett evigt evangelium och som därmed var den egentliga källan till den skandal som publiceringen föranledde. Boken bannlystes och Gerardo di Borgo kastades i fängelse – en händelse som vittnar om hur hotfullt kyrkan fann anspråket på en ny uppenbarelse som utmanade det egna tolkningsmonopolet.

Hur förhöll det sig då med Joakim själv? Trots den explosiva verkningshistoria hans namn gav upphov till var tanken på en ny, högre uppenbarelse främmande den kontemplativt lagde abboten. Även om hans teologi bär visionära drag bör det alltså understrykas att Joakim inte betraktade sig själv som en profetisk gestalt som kommit med en ny uppenbarelse.

Snarare såg han sig som en skriftlärd som av Gud förlänats en unik gåva att uttyda de mysterier som Gud redan uppenbarat i de heliga skrifterna.¹¹ Samtidigt ingen rök utan eld. För även om Joakim i alla formella avseenden förhöll sig lojal mot kyrkans ordningar finns det gott om stoff i hans sinnrika teologi som lämnade vägen fri för tolkningar av just det slag som Gerardo di Borgo företog. Det är också detta stoff som anas, via verkningshistoriens många turer, i den under romantiken utbredda drömmen om en ny religion. Sålunda återfinner vi hos Joakim samtliga av de tre drag jag ovan urskilt i Novalis och Schellings visioner, inte minst föreställningen om ett progressivt utvecklingsförlopp knutet till ett tredelat schema av epoker.

Joakim brukar rentav betraktas som den som inför själva progressionsbegreppet i den kristna teologin, kanske i det västerländska tänkandet som sådant.¹² Om tidigare kristen historieteologi – där Augustinus återigen är paradigmatiskt – primärt såg tiden på jorden som en statisk väntan på den eskatologiska förlossningen, inför Joakim ett element av *inomvärldslig* progression i det frälsningshistoriska skeendet. Denna nyorientering var en frukt av en djupt trinitarisk övertygelse hos Joakim. Just som Gud till sitt väsen är tre personer, just så bör den av Gud skapade historien bära den gudomliga treenighetens avtryck.

Nu var denna tanke inte helt ny. Redan de tidigaste kristna teologerna hade skilt mellan Faderns tid, knuten till det gamla förbundet, och Sonens tid, den eon som inletts med Kristi uppståndelse och som förväntades vara till den yttersta domen. Men borde inte även Anden få sin beskärda del av det frälsningshistoriska dramat? Joakim fann att så var fallet och förutsåg en tid då Anden skulle utgjutas på nytt och människan skulle få åtnjuta en långvarig jordisk sabbat. Han benämnde denna period av fred och andlig blomstring historiens ”tredje tillstånd” (*tertius status*).¹³

Nu tillåter inte utrymmet mig att göra rättvisa åt komplexiteten i Joakims historieteologi.¹⁴ Dock bör det klargöras att det inte är ett strikt kronologiskt utvecklingsschema som Joakim föreställer sig. Historiens tre tillstånd är – inte olikt Schellings tre principer – på ett intrikat sätt invävda i varandra och hans ordval (latinets *status* snarare än *tempus*) indikerar att det framför allt är frågan om olika ”villkor” eller ”förhållanden” som fördjupas och dominerar under olika faser av frälsningshistorien.

Likväl går det inte att komma ifrån att hela tankegången rymmer ett tydligt progressivt drag. Detta kommer inte bara till uttryck i att Joakim förutspår en faktisk tid som kommer att överglänsa den hittillsvarande historien i andlig fullkomning. Det återspeglas också i hans föreställning om ett successivt vidgande av Guds förbund med mänskligheten. Joakim tänker sig att historiens äldsta fas, Faderns *status*, utmärks av Guds unika förbund med det judiska folket (*populus iudaicus*). Judarna får sedan stå tillbaka i det nya vidare förbund som Gud under Sonens *status* sluter med

hedningarna (*populus gentilis*). När historiens tredje *status* bryter in kommer Guds Ande emellertid att utgjutas över båda folken, varmed judarna kommer att omvändas till tro på Kristus och leva i fred med hedningarna.¹⁵

Tanken på judarnas kommande omvändelse var en del av kyrkans traditionella lära. Dock förlades hela förloppet vanligen till tidens slut; på den här sidan evigheten var judarna dömda till förstockning och självförvållat utanförskap. Det som gör Joakim unik är att han istället ser framför sig ett historiskt förlopp där de två folken ska leva i fred som olika grenar av samma träd – detta i en tid då det faktiska historiska förloppet utmärktes av tilltagande motsättningar och det framväxande kristna Europa som bäst laddade för en millennielång serie av pogromer mot sin judiska minoritet.¹⁶

Till Joakims vision om Andens kommande utgjutelse hör inte bara detta universaliserande drag. Han tänker sig även att människan ska förlänas en fördjupad andlig förståelse (*intellectus spiritualis*), vilken framför allt har konsekvenser för hennes förmåga att tyda den gudomliga uppenbarelsen. Vi rör här vid det kanske mest grundläggande draget i Joakims teologi, övertygelsen om att andlig ofrihet och intellektuell förstockning hänger samman med en fixering vid bokstaven. Eller, motsatt uttryckt, övertygelsen om att andlig frihet hänger samman med en fördjupad allegorisk läsning av skriften. Även om Joakim delade kyrkans tro att den fulla uppenbarelsen givits i Kristus kunde han därför samtidigt hävda att den nedskrivna uppenbarelsen endast var toppen av isberg. I detta ljus ter sig den oregerliga verkningshistoria som hans texter gav upphov till inte så märklig. Ty vad skiljer, när allt kommer omkring, anspråket på att komma med en ny uppenbarelse från anspråket på att tillhandahålla ändlöst många nya tolkningar av en redan befintlig uppenbarelse?¹⁷

Vems religion, vilken ande?

Vår tid omtalas ofta som en tid utan övergripande visioner. I synnerhet det avsomnade Europa tycks sedan länge dränerat på politisk kraft för att entusiasmera sin befolkning. Byråkraterna stretar på och politikerna pendlar fram och tillbaka till Bryssel, men vet man längre vad man arbetar för? Vilket Europa är det egentligen man vill förverkliga? Några vet förstås. I kölvattnet av havererade europeiska visioner frodas populistiska demagoger som serverar provinsiella lösningar på kontinentala problem. Den enda vision som i dessa kretsar närs på europeisk nivå handlar om att peka ut och avlägsna ”icke-europeiska” element ur det Europa som i övrigt inte är en politisk angelägenhet. Men bortom dessa illusoriska löften om ett enhetligare Europa råder en påfallande avsaknad av substantiella visioner om ett gemensamt gott, rätt eller sant för kontinentens invånare.

Mot bakgrund av denna dystra samtidsbild är det vederkvickande att ta del av det arv som sträcker sig från Joakim av Floris under högmedel-

tiden till Novalis och Schelling under den tyska romantiken. Vad vi möter här är inte bara tron på en andlig och intellektuell förädling av människan över tid, utan också tron på möjligheten av en mer universell gemenskap grundad i människans gudalighet.

Nu är det emellertid inte sant att övergripande visioner lyser med sin fullständiga frånvaro i vår tid. Om vi dröjer oss kvar inom den europeiska tradition som födde fram idén om en högre religion kommer man inte minst att tänka på den italienske filosofen och tidigare EU-parlamentarikern Gianni Vattimo. Vid ett antal tillfällen har Vattimo aktualiserat Novalis essä om ett förnyat Europa och försvarat en reviderad version av hans starka sammanlänkande av kristendomen och Europa. ”Kristendom” uttyds här som försvagning av auktoritära strukturer och därmed som öppenhet och tolerans för faktisk europeisk mångfald.¹⁸ Liknande resonemang har förts på rent politisk nivå. Så var inte minst fallet i samband med debatten kring EU-konstitutionens fördragsutkast i mitten av förra decenniet, då flera debattörer sökte uttyda Europas kristna arv i termer av inklusivitet och universalism.¹⁹

Den sistnämnda debatten, men även Vattimos texter, aktualiserar inte desto mindre en problematik som häftar vid hela det arv som jag i denna artikel behandlat i fragmentarisk form. Mer exakt handlar det om de stundom förhävande dragen i den kristna universalism som bär upp arvet i fråga och som i pseudoteologisk form traderas ända in i samtiden.

Redan i sin linda rymmer den kristna traditionen en tydlig universaliserande impuls, vilken kommer till uttryck i Paulus strävan att vidga det judiska förbundet till att omfatta även icke-judar. Nu såg förvisso Paulus själv inte någon motsättning mellan troheten mot det egna partikulära arvet och denna universaliserande impuls. Detta kom emellertid snart att ändras. I takt med att icke-judar blev majoritet i den tidiga kyrkan växte behovet av att avlägsna sig från de judiska rötterna och konstituera sig som en självständig tradition. Snart utkristalliserades en polemisk retorik som framställde judendomen som exklusiv och särskiljande i kontrast till kristendomens universella frälsningsbudskap.²⁰

Problemet med denna kristna självbild, vilken förstärks under medeltiden och reformationen, är att den när en universalism som tenderar att manifesteras sig på andra traditioners bekostnad. Formulerat i andra termer har den kristna traditionen, genom att förstå sig själv som ett generöst erbjudande om nåd, helt enkelt haft svårt att hantera de som i trohet mot en annan tradition valt att avböja nåden. Dessa ”nådevägrare” har i bästa fall uppfattats som otacksamma syndare, i värsta fall som enträgna hinder som står i vägen för den egna politisk-teologiska visionens förverkligande.

Låt mig kort belysa denna problematik i anknytning till de tre drag jag urskilt i det joakimitiska arv som förvaltas av Novalis och Schelling. Med den kristna treenigheten som grundmönster tecknar Joakim historien som

en progressiv resa mot en högre gestaltning av den kristna kyrkan, ett mönster som genljuder i den romantiska visionen om en ny religion. När man synar detta mönster finner man emellertid snart att det inte handlar om någon enkel kronologisk utveckling. Snarare handlar det om en *dialektisk* process, där de lägre stadierna måste övervinnas för att de högre ska kunna ta form.

Detta mönster har inte minst haft konsekvenser för hur man inom europeisk teologi och filosofi förhållit sig till just det judiska arvet. Istället för att betraktas som en tradition i egen rätt har judendomen betraktats som ett förstadium till den kristna traditionen. Sitt kanske mest fullfjädrade uttryck får mönstret i Hegels porträtt av världsandens resa mot högre självinsikt, som bland mycket annat är en berättelse om hur den judiska religionen, stavad i termer av legalism och exklusivitet, måste prisges för att en sant frihetlig och medborgerlig religion (den preussiska protestantismen) ska kunna uppnås.²¹

Nu ska det i rättvisans namn sägas att Novalis, men i synnerhet Schelling, *inte* delar den starka anti-judiska ådra som utmärker delar av den tyska idealismen.²² Vi kan här erinra oss Schellings vision om en ”sant allmänlig kyrka”, vilken innesluter både judar och hedningar. Schelling är i denna mening direkt arvtagare till Joakim och hans vision om en inomhistorisk förening av de två folken. Och det tål att upprepas att båda tänkarna avviker från den dominerande kristna traditionen som betraktat – och behandlat – judarna som fördömda intill tidens yttersta dagar. Dock, med detta sagt kvarstår att det även för Schelling (och Novalis) till syvende och sist är en högre form av *kristendom* som judarna ska omfamnas av. Därmed tangerar vi åter det problematiska med den kristna universalismen. Även i sin mest välmenande form tenderar den att vara blind för sina egna partikulära förutsättningar. Vattimo utgör i detta avseende ett belysande exempel i samtiden. Trots att den allomfattande kristendom han förfäktar kan uttydas som både pluralism och laicisering, ja rentav som kristendomens bortbleknande, är det likväl ett *kristet* (inte judiskt, muslimskt eller sekulärt) Europa han saluför.²³

I denna blindhet inför den egna partikularismen anas det tredje draget jag urskilt i visionen om en ny religion – strävan efter ett successivt förändligande. För att förverkliga en genuint universell vision krävs med andra ord ett avlägsnande från det partikulära. I modern tid finns detta drag symptomatiskt representerat hos Kant, där strävan att upprätta en universell grund för förnuftet går hand i hand med ett fjärmande från det konkreta, partikulära eller naturnödvändiga. Samma strävan genljuder på olika sätt i den senare tyska idealismen; vi kan åter erinra oss Schellings vision om en ”sant allmänlig kyrka” som står i kontrast till religionens konkreta, materiella eller bokstavliga uttryck och snarare manifesterar en förhoppning om en andligt förädlad mänsklighet.

I ljuset av vad mycket ”bokstavlig” religion förmår ställa till med är

denna vision naturligtvis tilltalande. I ett idéhistoriskt perspektiv är det emellertid viktigt att påminna sig om att denna kontrastering mellan bokstav och ande – mellan materialitet och rationalitet – är inskriven i en betydligt äldre och mindre oskyldig berättelse. Vi anar den i Joakims nedvärdering av bokstavliga läsningar av skriften, vilka han för övrigt även benämner ”judaiserande” läsningar. Men berättelsen går, som redan antytts, längre tillbaka än så. När kristendomen i sin tidiga fas avgränsade sig mot judendomen gjorde den inte så enbart genom att framhålla den egna traditionens öppna och inkluderande natur gentemot judendomens slutenhet. Ett lika viktigt retoriskt grepp var att framställa den kristna tron i termer av andlig upphöjdhet, alltmedan judendomen och judarna beskrevs som hopplöst fjättrade vid det jordiska och materiella (reningsföreskrifter, omskärelse, blind laglydnad). Drygt ett och ett halvt millennium senare ekar metaforiken i Kants framställning av det judiska folket som förkroppsligandet av människans heteronoma tillstånd och av judendomen som en kultfixerad religion dömd att dö ut som ett led i framväxandet av en universell förnuftsreligion.²⁴

Återigen är det av vikt att skilja ut Novalis och Schellings visioner från den explicit anti-judiska ådra som löper genom Kants och Hegels filosofier. Samtidigt kommer vi inte ifrån att även deras visioner bär på troper som ingår i en vidare verkningshistoria, vilken bland annat aktualiserar frågan om hur man i det kristna västerlandet relaterat universella anspråk till partikulära förutsättningar. Mina exempel har framför allt berört förhållandet till judendomen och judarna som det kristna Europas andra, men man kan samtidigt fråga om inte dessa exempel vittnar om ett mönster som går igen i europeiska politikernas och filosofers sätt att relatera även till andra former av alteritet. Man kommer i samtiden osökt att tänka på det romska ”problemet”, där Europas ”universella” påbud om rörlighet över gränser plötsligt avslöjat sina högst partikulära föreställningar och förväntningar.

Summary

The Eternal Evangel. The Joachimite heritage in Romantic religion. By Jayne Svenungsson. Taking its departure in the 19th-century idea of a “religion of humanity”, this article explores the ideological roots of this powerful vision of a new, higher religion including all human beings regardless of nationality or confession. The vision is highlighted by a close reading of Novalis’ famous text “Die Christenheit oder Europa” and the final lecture of the late Schelling’s philosophy of revelation. Through the analysis of these texts, a number of metaphors are uncovered, which, in the next section of the article, are traced back to the trinitarian theology of history of the 12th-century Calabrian abbot Joachim of Fiore. However, the aim of the article is not only to illustrate the continuity of the Joachi-

mite legacy and the Romantic notion of a religion of humanity. Thus, in the last section I also attempt to problematize the central metaphors underpinning this notion by relating them to their wider *Wirkungsgeschichte* in the European politico-philosophical heritage.

Noter

1. Den avgörande impulsen för utvecklingen av positivismen i religiös riktning var Comtes livsömvälövande möte med Clotilde de Vaux, som vid 1800-talets mitt residerade på den adress som senare kom att förvärras av den positivistiska rörelsen. Se vidare Jayne Svenungsson: ”Inkarnationen av den perfekta människan”, Under strecket, *Svenska Dagbladet* 2011-01-16.

2. Se vidare Warwick Gould & Marjorie Reeves: *Joachim of Fiore and the myth of the Eternal Evangel in the nineteenth and twentieth centuries*, 2 uppl. (Oxford, 2001 [1987]), 65–68.

3. Se vidare Henri de Lubac: *La postérité de Joachim de Flore. Tome I: de Joachim à Schelling* (Paris, 2001), 289–326.

4. Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Stuttgart, 1969 [1799]), 309. Även inom den svenska romantiken florerade motsvarande idéer, vilket Mikael Mogren belyst i sin avhandling, *Den romantiska kyrkan. Föreställningar om den ideala kyrkan på jorden inom Nya skolan till och med år 1817* (Skellefteå, 2003).

5. Novalis: *Kristenheten eller Europa & Hymner till natten* (CE), övers. Percival & Sven Christer Swahn (Lund, 1994).

6. Anders Olsson: *Läsningar av INTET* (Stockholm, 2000), 28.

7. Detta idealistiska religionsbegrepp innebär dock inte att Novalis utesluter att den kristna kyrkan lever vidare i institutionell mening, men det är alltså inte här dess primära betydelse för den Europeiska kulturen ligger. Se vidare Andreas Kubik: ”Restauration oder Liberalisierung? Christentumsteoretische Aspekte in Novalis’ ’Die Christenheit oder Europa’” i Mattias Pirholt (red.): *The ideological constructions of German romanticism* (Uppsala, 2011), 45–77.

8. F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung 1841/42* (PO), red. Manfred Frank (Frankfurt am Main, 1977 [1854]).

Översättningarna av citaten i den löpande texten är mina egna.

9. Se Augustinus: *De Trinitate* (400–416), *Patrologia Latina Database*. Databasens text bygger på Jacques-Paul Migne (red.): *Patrologia Latina* (Paris, 1844–1865), bok 15, kapitel 17 och 19.

10. Se vidare Marjorie Reeves: *Joachim of Fiore and the prophetic future. A Medieval study in historical thinking*, 2 uppl. (Stroud, 1999 [1976]).

11. Jfr Bernard McGinn: *The Calabrian abbot. Joachim of Fiore in the history of Western thought* (New York, 1985), 123–144.

12. Jfr Mattias Riedl: *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit* (Würzburg, 2004).

13. Joakim av Floris: *Expositio in Apocalypsim* (Venedig, 1527 [oförändrat omtryck: Frankfurt am Main, 1964]), f. 209vb: *Veniendum est quandoque ad septimum partem in qua agitur de magno illo sabbato in fine mundi futuro: quod vocari placuit tertium statum.*

14. För en utförlig behandling hänvisar jag till min kommande studie *Historiens horisonter. Om profetism, messianism och idén om andens utveckling.*

15. Joakim av Floris: *Adversus Iudeos*, *The Latin Library*. Databasens text bygger på Arseneo Frugoni (red.): *Fonti per la storia d’Italia*, 95 (Rom, 1957).

16. Se vidare Robert Lerner: *The feast of Saint Abraham. Medieval millenarians and the Jews* (Philadelphia, 2001).

17. Jfr Bernard McGinn: *The Calabrian abbot*, 127. Joakim utvecklar sin exegetiska teori mest fullständigt i *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, i E. Randolph Daniel (red.): *Transactions of the American Philosophical Society* 73:8 (Philadelphia, 1983).

18. Se framför allt Gianni Vattimo: *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Milano, 2002).

19. Se vidare Jayne Svenungsson: "Europa, kristendomen, sekulariseringen" i *Ord & Bild* 5 (2006), 38–45.

20. Se, för en god översikt över denna process, James Carroll: *Constantine's sword. The church and the Jews* (Boston & New York, 2001).

21. Se vidare Yirmiyahu Yovel: *Dark riddle. Hegel, Nietzsche and the Jews* (Cambridge, 1998).

22. Se vidare Micha Brumlik: *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des*

philosophischen Idealismus zum Judentum (München, 2000), 250–279.

23. John D. Caputo belyser denna problematik hos Vattimo i "Spectral hermeneutics. On the weakness of God and the theology of the Event" i Jeffrey W. Robbins (red.): *After the death of God* (New York, 2007), 47–88.

24. Jfr Michael Mack: *German idealism and the Jew. The inner anti-Semitism of philosophy and German Jewish responses* (Chicago, 2003), 23–41.