

# Det kristna Europa och gemenskapens gränser: Novalis Europatanke och samtiden

Publicerad i Jon Wittrock (red.), *Tid för Europa: Gemenskap, minne, hopp*, Göteborg: Daidalos, 2012, s. 61–78. ISBN: 978-91-7173-374-0.

Jayne Svenungsson

När det sent på kvällen den 22 juli 2011 stod klart att Anders Behring Breivik stod bakom ett av de mest avskyvärda dåden i modern nordisk historia visade det sig det sig att de som under dagen varit snabba med att förklara att *the Clash of Civilizations* nu brutit ut hade förhastat sig. Det var inget islamistiskt terrordåd mot det öppna och demokratiska samhället som ägt rum i Oslo och på Utøya. Det var ett dåd begånget av en ensam galning, en sedermera sjukförklarad man med en djupt förvriden världsbild.

I denna särslings perverterade föreställningsvärld var det inte desto mindre en kamp om civilisationen som stod på spel, närmare bestämt en kamp om det kristna Europa mot den snabbt utbredande islamiseringen. I sitt ökända manifest understryker Breivik vikten av att Europa på nytt förenas under korset som enande symbol och förfäktar en stark, anti-pacifistisk kyrka med växande politiskt mandat. Även om Breivik inte personligen betraktar sig som kristen, propagerar han otvetydigt för kristendomen som en kulturell, social och moralisk plattform för Europa.<sup>1</sup>

Även om Breivik snabbt kunde placeras in i kategorin ”ensam galning” uppdagade hans absurda sammelsurium av ihopklippta texter att han var långtifrån ensam i sin föreställningsvärld. Manifestet knyter i hög grad an till den så kallade Eurabialitteraturen och den konturlösa strömning som lanserar sig som *The Counterjihad Movement*.<sup>2</sup> Även om dessa fenomen redan i viss mån uppmärksammats i traditionella medier, tydliggjorde uppståndelsen kring Breiviks manifest de förändrade mönster som europeisk högerextremism utvecklats under senare år. Stick i stäv med flera äldre (och alltså en del samtida) fascistiska rörelser, utgör här inte längre antisemitismen den bärande pelaren. Det är istället islam och Europas muslimer som intagit de fördömdas bänk. Mönstret illustreras tydligt på hemsidan till

---

<sup>1</sup> Breivik för fram resonemanget i ett avsnitt (3.139) betitlat ”Distinguishing between cultural Christendom and religious Christendom – reforming our suicidal Church”.

<sup>2</sup> Bland de mest spridda titlarna inom Eurabialitteraturen kan nämnas Bat Ye’or, *Eurabia: The Euro-Arab Axis*, Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2005, och Bruce Bawer, *While Europe Slept: How Radical Islam is Destroying the West from Within*, New York: Doubleday, 2006.

*Counterjihad*-rörelsens mest berömda bloggportal, *Gates of Vienna*, som blandar hatiska inslag mot islam med den väl synliga annonsen ”We support Israel”.<sup>3</sup>

Samtidigt är det naturligtvis inte ett förnyat ”judiskt Europa” som står på agendan. Här handlar det snarast om att fånga upp och göra gemensam sak med anti-muslimska stämningar inom högerradikala falanger av europeisk judenhet. Den givna plattformen är istället den kristna – eller möjligen ”judeo-kristna” – traditionen.

Detta förnyade anspråk på ett starkt kristet Europa har begripligt nog väckt både olust och upprörda känslor bland den kristna trons traditionella förespråkare i Europa. Man kan emellertid fråga sig om inte anti-islamismens propagerande för kristendomen som Europas ideologiska fundament utgör ett slags skrattspegel som avslöjar aningslösheten hos de som talar sig varma för det kristna Europa även inom den etablerade kristenhetens ramar. Så har exempelvis både påven och ärkebiskopen av Canterbury i olika sammanhang understrukit vikten av att Europa erkänner sina kristna rötter. Det ska här förtydligas att Benedikt XVI och Rowan Williams i väsentliga avseenden skiljer sig åt, men framför allt att de båda ställer sig starkt avvisande till samtidens illasinnade anti-islamism.

Inte desto mindre kan och bör föreställningen om det kristna Europa synas, vilket det är min avsikt att göra i denna artikel. Jag ska ta min utgångspunkt den romantiske skalden Novalis traktat *Kristenheten eller Europa*, som i poetisk-visionära ordalag för fram idén om det kristna Europa. Texten, men också dess verkningshistoria, anger både storheten och problematiken hos idén. Som jag redan antytt med den inledande samtidsbilden har problematiken knappast förlorat sin aktualitet. Frågan är om även något av storheten hos idén återstår i vår samtid.

### *Kristenheten eller Europa*

Idén om det kristna Europa är lika gammal som Europa självt. Jag syftar då inte på den geografiska landmassa som vi idag kallar Europa, utan på Europa just som *idé* – som en kulturellt definierad geopolitisk enhet. Vill vi spåra rötterna till denna idé hamnar vi grovt räknat på 1000-talet. Det nya som sker vid denna tid är att man från centralt kyrkligt och politiskt håll stramar upp den kristna europeiska identiteten genom att skärpa de ideologiska avgränsningarna gentemot det som uppfattas som främmande i förhållande till denna identitet: judar, saracener och inte minst de vid denna tid snabbt växande kättarrörelserna.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> <http://gatesofvienna.blogspot.com>.

<sup>4</sup> Jfr Anne Brenon, *Le choix hérétique. Dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*, Cahors: La Louve éditions, 2006.

1000-talet är Clunyrörelsens och den gregorianska reformens era, det kanske mest ambitiösa enhetssträvande företaget på europeisk mark innan EU. Det är också en tid då toleransen för olikheter och avvikelser krymper. En rad korståg iscensätts mot ”otrogna” såväl inom som bortom det europeiska kärnlandet. Pogromer mot Europas judiska befolkning når en aldrig tidigare skådad omfattning. En bit in på 1200-talet inrättas också inkquisitionen, denna effektiva terrorbyråkrati som kommer att lägga grunden till en förföljelse- och angiverikultur som i sekulära former fortlevt in i vår tid.<sup>5</sup>

Det som är tankeväckande när vi ser på denna formativa period för idén om det kristna Europa är att idén genereras ur ett tidevarv märkt av turbulens och inre slitningar, men också av slitningar och osäkerhet kring kontinentens yttre gränser. Detta är nämligen ett mönster som går igen gång efter annan i historien. I ett mer närliggande perspektiv kommer man exempelvis att tänka på den redan nämnde Joseph Ratzingers (Benedikt XIV) långvariga pläderande för ett kristet Europa, vilket på många sätt varit märkt av Östblockets fall och kriget på Balkan.<sup>6</sup> Ett drygt halvsekel tillbaka, i kölvattnet av andra världskriget, finner vi en liknande pläderytelse för Europa som en kristen civilisation hos den legendariske brittiske historikern Arnold Toynbee.<sup>7</sup> Hägringen om en kristen enhetskultur tycks med andra ord utöva en särskilt stark dragningskraft i tider då Europa befinner sig på gränsen till andlig utmattning.

Ett liknande mönster kan också skönjas bakom den text som vid dess postuma publicering gavs titeln *Kristenheten eller Europa*. Friedrich von Hardenberg – mer känd under pseudonymen Novalis – tecknade ner det knappt trettio sidor långa prosastycket 1799, under Jenaromantikens mest blomstrande dagar. Men 1790-talet var inte bara tid av kulturell blomstring. Det var också en tid då Europa slets mellan revolutioner och reaktioner, mellan upplysningsfilosofins blodlösa rationalism och de kyrkliga hierarkiernas lika blodlösa dogmatism.

Även om samtliga av Jenaromantikerna tog starka intryck av franska revolutionen och försvarade dess frihetsideal, var de också märkta av revolutionens våldsamma fransida – den jakobinska terrorn, den urskillningslösa uppgörelsen med religionen och den politiska splittringen på den europeiska kontinenten. Denna dubbelhet återspeglas i Novalis Europatraktat, som å ena sidan hyllar människans frihetssträvan, å andra

---

<sup>5</sup> Se vidare Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*, 2<sup>nd</sup> ed., Malden and Oxford: Blackwell, 2007.

<sup>6</sup> Se t.ex. Joseph Kardinal Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs: Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2005, samt Joseph Ratzinger/Benedikt XVI och Marcello Pera, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*, övers. Michael F. Moore, New York: Basic Books, 2006.

<sup>7</sup> Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial*, London: Oxford University Press, 1948.

sidan understryker att mänsklig frihet endast kan förverkligas inom ramen för en högre ordning.

Novalis inleder texten med ett måleriskt porträtt av den kristna medeltiden: ”Då Europa var ett kristligt land, då *en* kristenhet bebodde denna mänskligt utformade världsdel, var det sköna lysande tider.”<sup>8</sup> Det medeltida Europa skildras som en högkultur utmärkt av harmoni på samhällets alla nivåer. Hemligheten bakom denna organiskt ordnade enhetskultur finner Novalis, något oväntat givet hans protestantiska bakgrund, i den romerska kyrkans ”mäktiga fredsstiftande samfund”. Om den medeltida påvekyrkans korrupktion och maktfullkomlighet nämns intet. Istället tecknas bilden av en sinnlig religion med djup förankring i den folkliga själen:

Med vilken upprymdhet lämnade man inte de sköna församlingarna i de hemlighetsfulla kyrkorna som smyckats med hoppingivande bilder, fyllda med ljuvliga dofter och levandegjorts genom helig och upplyftande musik.<sup>9</sup>

Sakta infinner sig ändå en känsla av att allt 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 ”barnsliga tillit” till de mäktigas förkunnelser. Att essän inte är någon naiv plädering för en återgång till medeltiden framgår också av den tveeggade skildring Novalis ger av den epok som avlöser medeltiden. Reformationen, upplysningen och franska revolutionen leder förvisso till en beklagansvärd splittring av kontinenten, men utvecklingen medför också ett kritiskt uppvaknande. Människor reser sig nu mot orättfärdiga auktoriteter och återtar rätten till att själva döma i frågor om tro och moral.

Likväl står det utom tvivel att Novalis ytterst betraktar den nya tiden som en tid av förfall med förödande konsekvenser för den europeiska själen. Den stora skadan sker redan med reformationen. Religionen förlorar här sitt ”stora politiska fredsstiftande syfte” och hamnar i händerna på lokala furstar som använder tron för egna snöda intressen. Därmed undergrävs medeltidens kosmopolitiska anda och religionen blir på ett ”icke-religiöst sätt instängd bakom statsgränser”. Novalis invändning mot protestantismen går dock djupare än

---

<sup>8</sup> Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, bd. III, *Das philosophische Werk II*, Richard Samuel (utg.) i samarbete med Hans-Joachim Mähl och Gerhard Schulz, Stuttgart: Kohlhammer, 1983, s. 507; svensk utgåva: *Kristenheten eller Europa & Hymner till natten*, översättning: Percival och Sven Christer Swahn, Lund: Ellerströms förlag: 1994, s. 13.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 508; sv. utg., s. 14.

denna politiska nivå och riktar sig mot själva nerven i den lutherska teologin, principen om skriften allena:

Luther behandlade överhuvudtaget kristendomen godtyckligt, missförstod dess anda och förde in en annan bokstav och en annan religion, nämligen Bibelns heliga allmängiltighet, /.../. Detta val var för det religiösa sinnet högst fördärligt, då inget tillintetgör dess känslighet så som bokstaven.<sup>10</sup>

Upplysningen tecknas av Novalis som en förlängning av den utveckling som reformationen påbörjat. Den enda skillnaden är att det ursprungliga ”hatet mot den katolska tron” nu övergår i ett hat mot religionen som sådan, ja mot allt som väcker våra högre sinnen – fantasi, känsla, kärlek till konsten. Fram växer istället en ny tro, ”hopklistrad av idel vetande”, vilken når sin kulmen i de franska upplysningsmännens rastlösa strävan att ”tvätta bort poesin från naturen, marken, de mänskliga själarna och vetenskaperna – att utplåna varje spår av det heliga, att genom sarkasmer väcka avsmak för åminnelsen av alla upplyftande tilldragelser och människor, och att klä av världen dess brokiga utsmyckning”.<sup>11</sup>

Det är mot bakgrund av detta karga själsliga landskap som Novalis slutligen kungör sin vision om ett förnyat Europa med kristna förtecken:

Vem vet om vi haft nog av krig, men det kommer aldrig att upphöra om man inte griper tag i den palmkvist som endast en andlig kraft kan räcka fram. Blod kommer att strömma över Europa till dess att nationerna inser det fruktansvärda vansinne som driver runt dem i cirkel, till dess att de träffade och blidkade av helig musik träder fram till forna altaren i brokig blandning och tar itu med fredens verk och en stor kärleksmåltid firas med heta tårar som en fredsfest på de rykande valplatserna. Endast religionen kan återuppväcka Europa, ge trygghet åt folken och synligt på jorden med ny strålgans insätta kristenheten i dess gamla fredsskapande ämbete.<sup>12</sup>

Novalis ser tecken på att den nya tiden redan är på väg att bryta in. I synnerhet på tysk mark finner han ”spåren av en ny värld”. Medan de andra europeiska länderna ännu

---

<sup>10</sup> Ibid., s. 512; sv. utg., s. 18–19.

<sup>11</sup> Ibid., s. 516; sv. utg., s. 23.

<sup>12</sup> Ibid., s. 523; sv. utg., s. 31.

upptas av krig och partianda, ”utbildar sig tysken med all flit till medlem av en högre kulturrepok, och detta försprång måste ge honom ett stort övertag över de andra i det långa loppet”.<sup>13</sup>

### *Gemenskapens gräns*

Hur ska vi förstå detta märkliga brandtal för ett kristet Europa? Ryckt ur sitt sammanhang förefaller det kanske inte så förvånande att *Kristenheten eller Europa* ofta brukats som stöd för konservativa eller rentav reaktionära föreställningar om Europa. Så var fallet redan vid textens postuma publicering 1826. Ett kvarts sekel hade förflutit sedan Novalis död och den unga romantikens radikalism var ett minne blott; flera av dess ledande företrädare hade utvecklats i konservativ riktning såväl politiskt som andligt. På det vidare kulturella planet hade det sena 1700-talets revolutionära stämningar avlösts av det tidiga 1800-talets politiska reaktion. Novalis essä kom i det här klimatet att hyllas som en partsinlaga för kristendomen som Europas andliga fundament i kontrast till upplysningens idéer om en mer formell humanism. Därmed lades också grunden för textens vidare verkningshistoria.<sup>14</sup>

I själva verket handlar det om en av de mer problematiska receptionshistorierna i Europas litterära arv. *Kristenheten eller Europa* är en produkt av Jenaromantikens livaktiga och radikala tankeklimat och det är mot denna bakgrund som Novalis idéer måste förstås. Om hans förhållande av det tyska kulturklimatet beskyllts för att peka fram emot 1900-talets ideologiska perversionser bör man observera vad det är som Novalis faktiskt hyllar i den nya tidsandan. Redan hans syrliga uppgörelse med protestantismens uppstyckning av religionen i landsgränser indikerar att det inte är någon storvulen nationalism som är hans ärende. Det som hyllas i den samtida tyska kulturen är tvärtom dess ”mångsidighet”, ”gränslöshet” och ”märgfulla fantasi”. Kort sagt är det medeltidens kosmopolitiska anda Novalis ser återuppstå i sin samtid.

Med detta sagt vill jag likväl lyfta fram en rad strukturella drag i *Kristenheten eller Europa* som är problematiska av det skälet att de vittnar om ett mycket större mönster i det kristna Europas självbild. Närmare bestämt handlar det om hur denna självbild under historien genomgående förutsatt en negativ motbild. Denna motbild har, som jag antydde

---

<sup>13</sup> Ibid., s. 519; sv. utg., s. 26–27.

<sup>14</sup> En längre diskussion av hur Novalis verkningshistoria grundläggs återfinns i Wm. Arctander O’Brien, *Novalis: Signs of Revolution*, Durham och London: Duke University Press, 1995, s. 1–73. O’Brien lägger inte minst vikt vid den roll som Friedrich Schlegel och Ludwig Tieck – vilka stod för den postuma utgivningen av Novalis verk – spelade för skapandet av ”myten om Novalis”. I takt med att det politiska och kulturella klimatet förändrades tonade redaktörerna ner de radikala dragen hos Novalis till förmån för bilden av en svärmiskt lagd mystiker med föga intresse för den praktiska världen.

ovan, representerats av både inre och yttre fiender. Medeltidens många heretiska strömningar (som själva såg sig som autentiska förvaltare av det kristna evangeliet) är exempel på det förra, medan muslimska folkgrupper (berber, araber och senare turkar) är exempel på det senare.

Den mest bestående motbilden har dock utgjorts av judendomen och det judiska folket. I själva verket handlar det här om en motbild som går betydligt längre tillbaka än till högmedeltiden, det vill säga längre tillbaka än till den tid då idén om det kristna Europa konstituerades. Rötterna till den polemiserande framställningen av judendomen kan istället spåras till den kristna traditionens begynnelse och dess successiva avgränsning från det judiska arvet. I denna avgränsningsprocess användes en rad retoriska och idémässiga troper som senare blev bärande i den kulturella föreställningen om det kristna Europa. Det är i synnerhet tre sådana drag eller troper som genljuder i Novalis Europatraktat.

För det första kan man i Novalis vision om ett förnyat kristet Europa urskilja en mycket specifik *tidslighet*. Närmare bestämt handlar det om ett trefaldigt mönster, där en gyllene men oförlöst urtid avlöses av en tid av splittring och kritiskt uppvaknande, vilken i sin tur banar vägen för en tid av högre harmoni där enhet förenas med mångfald. Den naivistiskt skildrade medeltiden motsvarar sålunda det första stadiet, ursprungsmytten som visar sig rymma nyckeln till det framtida idealtillståndet; den dubbelbottnade skildringen av reformationen och upplysningen representerar den kritiska fasen, medan den visionära bilden av en kommande europeisk glanstid uttrycker drömmen om en tid då människans andliga sinne ska ingå förbund med det kritiska förnuftet och ta gestaltning i en ny högre religion.<sup>15</sup>

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. Denna dialektiska historietydning kan spåras tillbaka till den kristna traditionens första århundraden. En avgörande strategi i den unga kyrkans strävan att avgränsa sig från sina judiska rötter var nämligen att framställa kyrkan som det nya Israel som tagit över rollen av Guds utvalda folk och därmed inlett en högre era i historien. Om gränserna mellan judendom och kristendom fram tills åtminstone 100-talet varit allt annat än fixerade, började kristna tänkare vid den här tiden att hävda det ”nya” förbundets giltighet på det ”gamlas” bekostnad – tydligast

---

<sup>15</sup> Se vidare Hans-Joachim Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der Frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1965, s. 305–314.

manifesterat i den framväxande textsamling som ges beteckningen ”Nya testamentet” och som ersätter de judiska skrifterna (”Gamla testamentet”) som kyrkans primära dokument.<sup>16</sup>

Detta tidigt etablerade mönster har präglat synen på det judiska arvet inom europeisk teologi och filosofi även i den vidare historien. Istället för att betraktas som en tradition i egen rätt har judendomen betraktats som ett förstadium till den kristna traditionen. Även om Novalis inte explicit behandlar förhållandet till judendomen i *Kristenheten eller Europa* skriver han i sina studieanteckningar från samma år att ”judaism [*Judaism*] är käpprakt motsatt kristendomen.”<sup>17</sup> Liknande uttryck finns i det verk som mer än något annat var Novalis inspirationskälla när han skrev sin traktat, Friedrich Schleiermachers *Reden über die Religion* (1799). Schleiermacher utmålar här judendomen som en arkaisk religion som är oförenlig med religionens högre former: ”judendomen är sedan länge en död religion, och de som ännu bär dess färg sitter i själva verket klagande vid den oförruttneliga mumien och gråter över dess frånfalle och trista kvarlåtenskap.”<sup>18</sup> Sitt mest fullfjädrade uttryck får mönstret emellertid 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.<sup>19</sup>

Den andra tropen jag vill lyfta fram rör den *universalism* som genomsyrar Novalis vision om det kristna Europa. Detta drag återspeglas inte minst i hans kritik av reformationen, där en av hans starkaste invändningar mot protestantismen just är att den brutit ner den kosmopolitiska anda som genomsyrade den medeltida kyrkan: ”På så sätt förlorade religionen sitt stora politiska fredsstiftande inflytande, sin egenartade uppgift som förenande individualiserande princip – detta som var kristenhetens roll.”<sup>20</sup> Den nya kyrka som Novalis utmålar i sin vision lämnar protestantismen bakom sig och gestaltar sig som en ny enhetskyrka. Men det är som sagt inte en återgång till medeltidens kyrka som Novalis tänker

---

<sup>16</sup> Se vidare James Carroll, *Constantine's Sword: The Church and the Jews*, Boston och New York: Houghton Mifflin Company, 2001, s. 165–194, samt Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New York och London: Doubleday, 2008, s. 71–78.

<sup>17</sup> Novalis, *Schriften*, bd. III, s. 567.

<sup>18</sup> Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, KGA, bd. I.2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*, Günter Meckenstock (utg.), Berlin och New York: Walter de Gruyter, 1984, s. 286.

<sup>19</sup> Jfr G. F. W. Hegel, ”Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, i Gerhard Ruhbach (utg.), *Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1970. Flera verk har under senare år behandlat det antijudiska stråket i den tyska idealismen, se bl.a. Micha Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhass: Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, München: Luchterhand, 2000; Michael Mack, *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*, Chicago och London: University of Chicago Press, 2003; Yirmiyahu Yovel, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews*, Cambridge: Polity Press, 1998.

<sup>20</sup> Novalis, *Schriften*, bd. III., s. 512; sv. utg., s. 18.

sig. Hans ideal 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 världsdelarnas längtan ”att ansluta sig och bli medborgare i himmelriket.”<sup>21</sup>

Novalis skriver här in sig i en universalistisk tradition som även den har rötter långt tillbaka i den kristna traditionen. I själva verket kan man hävda att den kristna traditionen växer fram ur Paulus föresats att vidga det judiska förbundet till att omfatta även icke-judar. En annan självklar referenspunkt är den medeltida historieteologen Joakim av Floris (d. 1202) som föreställde sig historien som ett successivt utvidgande av det judiska förbundet enligt treenighetens mönster. Just som det judiska förbundet vidgats i och med kyrkans födelse, just så tänkte sig Joakim en förestående tid då judarna skulle inlemmas i det kristna förbundet och en sant universell kyrka skulle ta form.<sup>22</sup>

Den kristna universalismen har otvivelaktigt fört med sig många goda frukter genom historien. Inte desto mindre äger den en problematisk baksida som berör dess förhållande till andra traditioners partikulära anspråk. Vi tangerar här åter den anti-judiska retorik som växer fram parallellt med att den kristna kyrkan etablerar sig som tradition. Om ett inslag i denna retorik varit att framställa den judiska traditionen som ett passerat stadium på en tidsskala, har ett annat och minst lika viktigt inslag varit att utmåla judendomen som exklusiv och särskiljande i kontrast till kristendomens universella bud om frälsning.

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. Sådana ”nådevägrare” har i bästa fall uppfattats som otacksamma avfallingar, i värsta fall som enträgna hinder som står i vägen för den egna politisk-teologiska visionens förverkligande.

Nu ska det i rättvisans namn sägas att Novalis sällan ger uttryck åt sådana svartmålande stereotypiseringar av judendomen. Men så är det inte heller mitt ärende att utmåla Novalis som en anti-judisk tänkare; mitt intresse är att istället visa hur hans vision om ett förnyat kristet Europa rymmer drag som är problematiska i ett större idéhistoriskt

---

<sup>21</sup> Ibid., s. 524; sv. utg., s. 32.

<sup>22</sup> Jag behandlar förhållandet mellan Novalis och Joakim utförligare i min kommande studie *Historiens horisont: Profetism, messianism och idén om andens utveckling* samt i artikeln ”Det Eviga Evangeliet: Joakim av Floris och den romantiska drömmen om en ny religion”, *Lychnos. Årsbok för idé- och lärdoms historia*. Tema: Den tyska idealismen (red. Anders Burman och Rebecka Lettervall), 2011 (under utgivning).

perspektiv. Även om Novalis – i förlängning av Joakim av Floris – föreställer sig en genuint kosmopolitisk religion, kommer vi inte ifrån att det till syvende och sist är en högre form av *kristendom* det handlar om. Frågan som anmäler sig är vilken plats som ges åt de grupper och individer som till äventyrs inte delar just denna vision av det universella. Det är exempelvis talande att Joakim i sin vision om en sant universell kyrka förutsätter att judarna låter sig omvändas till kristendomen; för judiska människor i egenskap av *judar* finns ingen plats.<sup>23</sup> Här finner vi den kristna universalismens akilleshäl: i oförmågan att se den egna visionens partikulära förutsättningar ligger också en oförmåga att se och respektera andras partikularitet.

I denna blindhet inför den egna partikulariteten anas också den tredje och sista tropen jag vill urskilja i Novalis vision om det kristna Europa – strävan efter ett successivt *förändligande*. Vi kan här erinra oss hans satiriska utfall mot Luther och principen om skriften allena. Med sin osunda fixering vid bokstaven gjorde den lutherska teologin ”det oändligt svårt för den helige Ande att besjäla, intränga och uppenbara.”<sup>24</sup> 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 som Novalis avser med den stundande nya religionen, utan snarare en panteistisk vision om en andligt förädlad mänsklighet.<sup>25</sup>

Novalis kritik mot den protestantiska teologins fixering vid bokstaven är inte bara roande. I ljuset av 1600-talets biblicistiska Lutherortodoxi och dess efterverkningar är den både relevant och befogad. Anlägger vi återigen ett större idéhistoriskt perspektiv tål det emellertid 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. En tredje retoriskt grepp i den tidiga kyrkans avgränsning från sina judiska rötter var nämligen att framställa den kristna tron i termer av andlig upphöjdhet, alltmedan judendomen och judarna beskrevs som hopplöst fjättrade vid det jordiska och materiella (omskärelse, reningsföreskrifter, blind laglydnad).<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> För en utförligare diskussion av Joakims komplexa förhållande till judendomen, se Beatrice Hirsch-Reich, ”Joachim von Fiore und das Judentum”, i Paul Wilpert (red.), *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1966, s. 228–263.

<sup>24</sup> Novalis, *Schriften*, bd. III., s. 512; sv. utg., s. 19.

<sup>25</sup> 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: Historia litterarum (under utgivning).

<sup>26</sup> Se vidare Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews*, s. 41–78.

Metaforiken lever vidare genom historien och återkommer i sekulariserad eller pseudoteologisk form i delar av den moderna filosofin.<sup>27</sup> Ett belysande exempel är Kants strävan att upprätta en universell grund för förnuftet, vilken går hand i hand med ett avlägsnande från det konkreta, partikulära eller naturnödvändiga. Likt en gång Joakim av Floris hyser Kant inga tvivel om att även människor av judisk börd omfattas av den emancipation som upprättandet av en universell förnuftsordning banar vägen för. Detta förutsätter emellertid att judarna fjärrar sig från sin ”materialitet” – sina specifika riter, föreskrifter och traditioner. Istället föreslår Kant att judarna antar ”Jesu religion” och anammar upplysningens kritiska förhållande till bibeln. Först när detta sker kan judarna fullt ut assimileras i den europeiska kulturen och avbördas sin arkaiska religion, en process som Kant sammanfattar i den ökända termen *Euthanasie des Judentums*.<sup>28</sup> Lika lite som hos Joakim finns det sålunda i Kants emancipatoriska vision någon plats för judar i egenskap av judar.

#### *Vems kristendom? Vilket Europa?*

Novalis vision om ett förnyat kristet Europa är uttryck för en idé som kultiverades av otaliga tänkare under det sena 1700-talet och det tidiga 1800-talet – idén 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.<sup>29</sup> I sin mest godartade form – och jag vill bestämt hävda att det är i denna form vi möter den hos Novalis – uttrycker idén inte bara en tro på en andlig och intellektuell förädling av människan över tid, utan också tron på möjligheten av en mer universell gemenskap grundad i människans gudalikheter.

Återvänder vi till samtidens Europa kan man fråga om inte Novalis strävan att utforma en substantiell kosmopolitisk vision för den europeiska människan har en del att tillföra våra samtal. Ty är det något som en gång för alla uppdagats i kölvattnet av den utdragna finansiella krisen så är det onekligen det illusoriska i föreställningen att vi kan ha en

---

<sup>27</sup> Jag behandlar denna tematik utförligare i artikeln ”Enlightened Prejudices: Anti-Jewish Tropes in Modern Philosophy”, i Andrus Ers och Hans Ruin (red.), *Conceptualizing History: Essays on Time, Memory and Representation*, Södertörn Philosophical Studies 11, Huddinge: Södertörn University, 2011, s. 279–290.

<sup>28</sup> Se vidare Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Horst D. Brandt och Piero Giordanetti (utg.), Hamburg: Meiner, 2005.

<sup>29</sup> Warwick Gould och Marjorie Reeves ger en utmärkt översikt över idéns spridning i essän ”The Religion of Humanity in the Early Nineteenth Century”, i idem., *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, 2:a uppl., Oxford: Clarendon Press, 2001 (1987), s. 59–74. Även inom den svenska romantiken florerade motsvarande idéer, vilket Mikael Mogren belyser i sin avhandling, *Den romantiska kyrkan: Föreställningar om den ideala kyrkan på jorden inom Nya skolan till och med år 1817* Skellefteå: Artos, 2003.

överstatlig europeisk ekonomi utan att också ha en överstatlig europeisk politik – det vill säga övergripande visioner om ett gemensamt gott, rätt eller sant för kontinentens invånare.<sup>30</sup>

Som jag antydde inledningsvis har förvisso flera röster från kyrkans håll under senare år fört fram idén om det kristna Europa som ett förslag till en sådan övergripande vision. Men inte bara från kyrkans håll. Även en rad politiska filosofer har på senare tid vänt sig till det kristna arvet för att finna resurser till den samtida diskussionen om Europas identitet. Det mest slående exemplet är kanske den italienske filosofen och tidigare EU-parlamentarikern Gianni Vattimo. Vid återkommande tillfällen har Vattimo aktualiserat Novalis Europatraktat och försvarat en reviderad version av hans starka sammanlänkande mellan kristendomen och Europa. Vattimo tyder den kristna verkningshistorien som en process av pågående försvagning av auktoritära strukturer, varmed ”kristendom” närmast blir synonymt med termer som öppenhet och tolerans för faktisk europeisk mångfald.<sup>31</sup> Även på rent politisk nivå har liknande resonemang förts. 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.<sup>32</sup>

Samtliga av de här nämnda exemplen är uttryck för den godartade version av idén om det kristna Europa som vi finner redan hos Novalis. Frågan är bara om godartad är synonymt med oproblematiserad. Jag har med min idéhistoriska analys av Novalis text velat antyda att så inte är fallet. Det som kommer i dagen vid en sådan historisk skärskådning är hur hela föreställningen om det kristna Europa är intimt sammanlänkad med en stereotypiserande bild av judendomen och judarna som det kristna Europas andra. Ser vi på vår samtids Europa är anti-semitismen förvisso på frammarsch i vissa länder, men man får nog ändå konstatera att judar idag inte utgör Europas mest utsatta minoritet. Det som är anmärkningsvärt – och skrämmande – är emellertid hur de anti-judiska troperna går igen på ett strukturellt plan och drabbar andra, mer utsatta minoriteter i dagens Europa. Såväl Eurabialitteraturen som *Counterjihad*-rörelsen belyser detta mönster på ett mycket obehagligt sätt.<sup>33</sup>

I det här ljuset vill jag åter ställa frågan om det inte ligger en aningslöshet även i de mer välmenande visionerna om det kristna Europa. Hur undviker vi, med andra ord, att denna vision inte upprepar de förhävande dragen i den kristna universalismen på ett mer

---

<sup>30</sup> Jfr Göran Rosenberg, *Utan facit. Kolumner och kommentarer under tiden*, Stockholm: Bonniers, 2006, s. 81–83.

<sup>31</sup> Se framför allt Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti, 2002, men även *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano: Garzanti, 2003.

<sup>32</sup> Se vidare, Jayne Svenungsson, ”Europa, kristendomen, sekulariseringen”, *Ord & Bild*, 5 (2006), s. 38–45.

<sup>33</sup> Till den komplexa bilden hör att flera av Eurabialitteraturens mest profilerade gestalter är av judisk börd, exempelvis den redan nämnda Bat Ye’or och den brittiska debattören Melanie Phillips, författare bland annat till verket *Londonistan* (San Francisco: Encounter Books, 2006), vars titel torde tala för sig själv.

subtillt plan? Gianni Vattimo är i detta avseende ett belysande exempel. Trots att den allomfattande kristendom som han förfäktar kan uttydas som både pluralism och laicisering, ja rentav som kristendomens bortbleknande, så är det likväl ett *kristet* (inte judiskt, muslimskt eller sekulärt) Europa som han saluför. Frågan som ännu en gång anmäler sig är vilken plats som i en sådan vision ges åt den andre i hans eller hennes egenart. Respekteras den muslimska europén som *muslimsk* europé eller blott som europé?

Låt mig avslutningsvis klargöra att mitt ärende med denna artikel inte är att bestrida att Europa både som idé och som kultur är intimt sammanvävt med det kristna arvet. Inte heller vill jag hävda att detta i sig är något ont eller nödvändigtvis problematiskt. Tvärtom tror jag, precis som Jürgen Habermas, att en konstruktiv kritisk bearbetning av det kristna arvet har mycket att tillföra diskussionen om Europas identitet och värdegrund.<sup>34</sup> I denna konstruktiva inventering av den kristna traditionen har onekligen den samtida teologin en viktig roll att spela.<sup>35</sup> Till teologens roll hör emellertid också att vara involverad i en ständigt pågående kritik av det kristna arvet. I förhållande till diskussionen om Europa handlar detta bland annat om att synliggöra de stundom förhävande dragen i den kristna universalismen, men också om att erkänna att Europa i essentiell mening även består av ett judiskt, ett muslimskt och ett sekulärt arv.

Slutligen menar jag att det också hör till den kritiska teologins uppgift att visa att det inte finns *ett* givet sätt att förvalta det kristna arvet på, varför uttryck som ”det kristna Europa” eller ”Europas kristna värdegrund” alltid kan och bör problematiseras. Närmare bestämt måste vi ständigt ställa frågan *vems* kristendom? Först sedan vi ställt denna fråga kan vi på allvar börja reflektera över vilket Europa det är som vi tänker oss då vi talar om det kristna Europa.<sup>36</sup> Är det ett Europa som ängsligt vakar över de egna gränserna – interna såväl som externa – och därmed ger uttryck åt det slags illusoriska universalism som bara är en täckmantel för det egna exkluderande perspektivet? Eller är det ett Europa som i sitt andliga arv finner en självöverskridande potential, en förmåga att forma sig i allt rikare kulturella konstellationer – och som därmed förvaltar storheten i den kristna universalismen?

---

<sup>34</sup> Se vidare Ulf Jonsson, *Habermas, påven och tron. Jürgen Habermas och Joseph Ratzinger om religion och sanning i ett postsekulärt samhälle*. Skellefteå: Artos & Norma, 2009.

<sup>35</sup> Se vidare Werner G. Jeanrond, ”The Future of Christianity in Europe”, i Werner G. Jeanrond och Andrew D. H. Mayes (red.), *Recognising the Margins: Essays in Honour of Seán V. Freyne*, Dublin: Columba Press, 2006, s. 182–200. Jfr även Mattias Martinson, *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök*, Göteborg: Glänta, 2007.

<sup>36</sup> Avsnittets rubrik parafrazerar Alasdair MacIntyres, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), ett verk som med föredömlig klarhet lyfter fram de förhävande dragen hos en universalism som förnekar sina egna partikulära förutsättningar.