

# Det sköna och det goda

Om vägar till Guds rike hos de tidiga romantikerna

Olof Boman

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

TLVK 10 Tros- och livsåskådningsvetenskap: Examensarbete för  
kandidatexamen 15 hp

Handledare: Jayne Svenungsson

Examinator: Patrik Fridlund

Termin: VT 2021



## ABSTRACT

In the Lutheran tradition, of which the Church of Sweden is part, the spoken and written word often gets an automatic priority over the experience and perception of artistic expression. As a result, the discourse on the role of aesthetics in liturgical formation has come second to the ongoing discussion about the linguistic and semantic meaning of texts. This thesis wants to contribute to a renewed aesthetic-theological reflection and recognition of an aesthetic longing in man that is not fully taken seriously by the Church today.

However, in the Lutheran tradition itself, there are sources that the Church of Sweden seldom is in contact with. One such source is the early Romantic movement in Germany around 1800 which gave birth to numerous thoughts about art as a direct link to God as well as what role art played in the shaping of a better society. In this environment, theologian Friedrich Schleiermacher and the poet Novalis, who both formulated ideas about the relationship of aesthetics to the divine and about religion as an obvious part of a good and moral society, operated. The purpose of the thesis is to discover, through the analysis of two central texts by these authors, opportunities for how the Church today can meet people's aesthetic longing.

The analysis and the subsequent discussion are based on the assumption that there is a relationship between aesthetics and ethics, which have consequences if broken. Thus, the questions put to the texts concern the relationship between aesthetics and religion as well as the relationship between aesthetics and ethics. The study primarily shows that an artistic perspective of liturgical formation could have positive consequences also for the rest of the pastoral work in the parish community. Concurrently, it becomes evident that, in order to avoid misuse of artistic expression for possibly negative purposes an upgrade of the aesthetic dimension must always occur in relation to an ethical reflection.

Nyckelord: *estetik, etik, romantiken, Schleiermacher, Novalis, Svenska kyrkan, liturgi*

# Innehållsförteckning

## Kapitel 1: Inledning

1

- 1.1 Vad ska vi med skönheten till?
- 1.2 Syfte och frågeställningar
- 1.3 Teoretiska utgångspunkter
- 1.4 Metod och material
- 1.5 Forskningsöversikt
- 1.6 Disposition

## Kapitel 2: Den tidigromantiska rörelsens mylla

- 2.1 Frihetslängtan och revolution
- 2.2 Upplysning och pietism i Tyskland – två reformrörelser som förbereder romantiken
- 2.3 Den tyska romantiken växer fram med Herder och Hamann
- 2.4 Goethe och Schiller – bildningsideal och konst som lek
- 2.5 Jena blir staden för alla som vill nå långt med sitt jag
- 2.6 Uppsatsens två nyckeltexter *Über die Religion* och *Europa*

## Kapitel 3: Om konsten som portar till oändligheten

- 3.1 Att skriva tal är en konst
- 3.2 Vad är religion för Schleiermacher?
- 3.3 Konstnären som religionens sanna uttolkare
- 3.4 Om ytlighet och kopplingen mellan mystik och religion
- 3.5 Novalis och estetiken
- 3.6 Sammanfattning

## Kapitel 4: Kan skönheten rädda världen?

- 4.1 Historien som etisk vision och potential
- 4.2 Det sköna och det goda
- 4.3 Religionens enhet som vision för det gemensamma samhället

2

- 4.4 Novalis vision om det europeiska samhällsprojektet
- 4.5 Schleiermacher och etiken
- 4.6 En idealvärld där alla är både ledare och efterföljare
- 4.7 Sammanfattning

## Kapitel 5: Liturgin som estetikens och etikens bröllopsdans

- 5.1 Inledning
- 5.2 Gudstjänsten som konstverk (ansats a)
- 5.3 Konstnärligt gestaltad liturgi gör inte skillnad  
på gudstjänst och konsert (ansats b)
- 5.4 Kyrkan som ett förverkligande av mångfaldens vision  
(ansats c)
- 5.5 Kyrkans uttryck i tid och rum som förmedling av  
det transcendenta och eviga (ansats d)
- 5.6 Faror med ett uppvärderande av estetikens
- 5.8 Sammanfattning

## Kapitel 6: Sammanfattning och slutsatser

### Bibliografi

# Kapitel 1: Inledning

*När människorna upphör att tro att det finns ont och gott  
kallar det sköna dem till sig och räddar dem,  
för att de skall kunna säga: detta är rätt, detta är orätt.<sup>1</sup>*

Czesław Miłosz

## 1.1 Vad ska vi med skönheten till?

I en intervju i Dagens Nyheter 1998 säger författaren Birgitta Trotzig att ”det finns en oerhörd hunger efter verkligt religiösa uttrycksformer, det vill säga rituella och liturgiska uttryck” och att ”det blir utarmat när riten består av en medborgare som ger nyttiga råd från predikstolen.” Hon jämför med hur ”även mycket stora domkyrkor” fylls när ”det kommer till Bach”, och menar att detta ”ingalunda är ’esteticism’, utan också en mycket bred allmänhets känsla för vad det sakrala verkligen är.”<sup>2</sup> Om vi definierar *estetik* (av grekiskans αἴσθησις, aisthesis, förmimelse, varseblivning) som läran om det sinnliga, med andra ord *konstens filosofi*, ser vi också hur en diskussion om skönheten ofta får stå tillbaka för den ständigt pågående diskussionen om texten, läran och ordens formuleringar i den lutherska tradition Svenska kyrkan är en del av. När man vill förnya gudstjänsten finns det en tendens att börja ändra i gudstjänstlagens formuleringar och innehåll istället för att utgå från rummet, musiken, bildkonsten och liturgiinslagens koreografi. Jag menar att det i denna tradition där det talade och skrivna ofta får ett automatiskt företräde framför upplevelsen och förmimelsen av konstnärliga uttryck, behövs en förnyad estetisk-teologisk reflektion och ett erkännande av en estetisk längtan hos människan som inte fullt ut tas på allvar. Jag menar också att det är i hur Svenska kyrkan firar gudstjänst, i liturgin, som detta problem framför allt kommer till uttryck när *det estetiska* förlorat sin relation till *det etiska*, och behandlas som två separata delar av gudstjänsten istället för att dansa en gemensam dans inför Guds ansikte. Det estetiska tas om hand av den visuella utsmyckningen och de musikaliska inslagen med liten eller ingen etisk reflektion, medan predikan tar hand om etiken fränkopplad estetiska uttryck. I sämsta fall

---

<sup>1</sup> Miłosz 2000, s. 22–23.

<sup>2</sup> Trotzig i Zaremba 1998.

resulterar det i en tvådelad gudstjänst där vackra blommor på altaret och musikalisk underhållning utgör en del och den andra delen består av oengagerat lästa texter och någon som ger nyttiga råd från predikstolen.

Naturligtvis finner vi i den lutherska traditionen historiskt en estetisk medvetenhet och Martin Luther själv förstod att använda musikens kraft och förmåga att beröra i evangeliets tjänst. Under första halvan av 1700-talet blir Johann Sebastian Bachs musik, som Trotzig nämner, ett av de starkaste exemplen på en estetisk-liturgisk medvetenhet i luthersk tradition. Också de källor som denna uppsats främst riktar sig mot finner vi i en luthersk kontext både idémässigt och rent geografiskt. Inte många mil från Wittenberg ligger den lilla universitetsstaden Jena som kring sekelskiftet 1800 tillsammans med Berlin blev centrum för flera av den tidiga romantiska rörelsens idéer om religionens förnyelse. Dessa idéer influerades av sin samtids pågående diskussioner om estetikens betydelse för hur människan uppfattar sin omvärld i en tid efter det att upplysningsrörelsens idévärld våldsamt tagit gestalt i den franska revolutionen. Den hade fullständigt skakat om Europa och utmanat de gamla samhällsordningarna i grunden, och även kyrkan berördes i högsta grad av denna omvälvning. För den katolska kyrkan innebar det franska upproret en ren katastrof, men även i den lutherska delen av Tyskland kom mycket att handla om att göra upp med det gamla för att kunna hitta visioner för en oviss framtid. I det sammanhanget är det inte konstigt att de tidiga romantikerna som samlades i Jena och Berlin hade känslan av att stå på randen till en helt ny tid, och att de var med om att anlägga en ny början. Friedrich Schlegel, en av centralfigurerna i Jenakretsen skriver till och med att han har ”för avsikt att stifta en ny religion.”<sup>3</sup>

Det nya föds dock aldrig ur intet, och den tidiga romantiska rörelsens mylla utgjordes till stor del av den förromantiska miljö som befolkades av tänkare som författarna Goethe och Schiller, filosoferna Hamann och Herder samt förstås Kant och hans efterföljare Fichte. Vad var då det nya med romantiken? Kyrkohistorikern och sedermera biskopen Mikael Mogren ger i sin avhandling *Den romantiska kyrkan* romantiken två kännetecken: ”att romantiken framställer gångna tider som föredömliga för samtiden” och ”att författarna genom språkliga

---

<sup>3</sup> Novalis 1975, s. 507–508.

kontraster ställer det invanda mot det ovanliga”.<sup>4</sup> Det finns mycket som verkligen uppfattas som nytt i den tidiga romantikens formuleringar och reaktioner på den idévärld upplysningen lämnat efter sig. Romantikerna protesterar kraftigt mot förnuftstrons övertro på det synliga och mätbara, men likt upplysningens tänkare finner även de den traditionella teologins svar otillfredsställande, och med det förnyade intresse för historien som också kännetecknar tiden kring sekelskiftet, formulerades visioner för en framtidens religion både genom att blicka bakåt, och samtidigt bryta mot äldre tiders synsätt.

Det var i denna radikala tankevärld som Friedrich von Hardenberg under pseudonymen Novalis presenterade sin vision om en ”ny religion med estetiska förtecken” i essän *Europa* år 1799.<sup>5</sup> Han var starkt influerad av Friedrich Schleiermacher som i boken *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, publicerad samma år, presenterar en systematiserad estetisk-teologisk argumentation för att sann religion bör förstås med estetiska medel. Hos dessa två tänkare finns en källa i vår egen protestantiska tradition som jag menar att kyrkan idag inte längre har kontakt med. Jag vill undersöka om det i deras tankar finns en utforskad potential till ett teologiskt samtal om estetikens roll i vår egen tid, en tid då människans estetiska längtan för henne bort från den luthersk-protestantiska traditionen till förmån för andra kyrkotraditioner och andra former av spiritualitet.

## 1.2 Syfte och frågeställningar

Det övergripande syftet med uppsatsen är att genom analys av två romantiska nyckeltexter bidra till en nutida estetisk-teologisk diskussion i relation till en svenskkyrklig liturgisk kontext. Uppsatsens frågeställningar blir mot denna bakgrund:

- *Hur framträder förhållandet mellan religion och estetik i de två nyckeltexterna?*
- *Hur framträder förhållandet mellan estetik och etik i texterna?*
- *Finns det i de tidiga romantikernas idéer om en estetikens religion en potential för kyrkan idag att möta människans estetiska längtan, och vari består i så fall den potentialen?*

---

<sup>4</sup> Mogren 2003, s. 16.

<sup>5</sup> Svenungsson 2014, s. 92.

### 1.3 Teoretiska utgångspunkter

I den lutherska traditionen finns källor som Svenska kyrkan idag endast i liten utsträckning har kontakt med. Istället för att söka i den egna protestantiska historien finns det en tendens att församlingar mer eller mindre oreflekterat vänder sig mot religiösa traditioner utanför den egna när de försöker svara mot människors behov av andlighet. Det kan handla om ett andligt sökande som attraheras av kroppsliga uttryck och fysiska övningar eller intresse för andra meditations- och bönepraktiker än de som vanligtvis praktiseras och undervisas om. Det kan också handla om att man ser uttryck för en mystik i andra kyrkotraditioner än den lutherska och att man vill infoga liknande uttryck i den svenskkyrkliga gudstjänsten. En del av exemplen ovan kan ses som en längtan efter en större och djupare estetisk dimension i det andliga livet, och det är här mitt arbete tar sin utgångspunkt. Ett av uppsatsens teoretiska antaganden är att det finns en underskattad resurs i det egna protestantiska arvet i form av romantiken. Det är denna potential jag avser utforska i uppsatsen genom att undersöka den tidiga romantiska rörelsen med sitt fokus på konsten och vad vårt estetiska sinne betyder för hur vi människor uppfattar verkligheten. I uppsatsens diskussionsdel ställer jag den ortodoxe teologen Alexander Schmemmanns tankar om gudstjänstens förnyelse bredvid Novalis och Schleiermachers idéer för att undersöka om det vi ofta söker oss till andra traditioner för att finna, exempelvis i den östkyrkliga, också finns att tillgå på närmare håll och med lutherska förtecken.

Den kristna kyrkan är alltsedan den tidiga Jesusrörelsens första dagar präglad av att relationen med det gudomliga utmynnar i en självklar etisk praktik. Uppsatsens tematik och syfte rör sig inom denna kyrkliga tradition, och därför låter jag analysen av källtexterna och den efterföljande diskussionen ta sin teoretiska utgångspunkt i antagandet att det finns ett förhållande mellan estetik och etik. Det antagandet kan uttryckas så här: Konstnärliga uttryck för mötet med det gudomliga har en potential som bildar incitament till etisk reflektion och handling. Som hypotes skulle denna teoretiska reflektion kunna formuleras så här:

*När den kristna etiken inte springer ur estetiken (mötet med det sköna, det som kyrkans tradition kallar Guds härlighet), förlorar den sin radikala kraft. När förnimmelsen av det sköna (estetiken) inte förstås som uttryck för Guds härlighet, förlorar den sin kraft som incitament för etisk reflektion. Alltså är estetiken*



*ofullkomlig utan etiken, liksom etiken är ofullkomlig utan estetiken. Estetikens förlängning är etik, och etiken förutsätter estetik.*

#### **1.4 Metod och material**

Jag har valt att ställa mina frågor till två källtexter: *Europa* av Novalis och *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* av Friedrich Schleiermacher. Jag har valt dessa texter för att de är skrivna av två av den tidiga romantikens mest betydande författare vad gäller synen på religionens roll i framtidens samhälle. Författarna rörde sig i samma intellektuella kretsar och var influerade av varandra, samtidigt som de i de aktuella texterna intog skilda utgångspunkter och använde skilda medel för att uppnå sina mål. Texterna är också olika i både form och innehåll, och kompletterar på så sätt ytterligare varandra. Poeten Novalis skriver ett tal där en vision om ett bättre Europa som politiskt ska förverkligas genom andlighet presenteras. Teologen och filosofen Schleiermacher skriver fem försvarstal för religionen med konsten och konstnären som dess främsta företrädare. Schleiermachers bok fick ett stort genomslag medan Novalis essä snabbt föll i glömska för att först på senare år ha börjat uppmärksammas för sin radikalitet. Eftersom mitt arbete vill undersöka hur en estetisk längtan kan mötas av den lutherska kyrkan i sin egen tradition, har jag valt dessa texter för att de explicit sätter det estetiska i centrum för gudsupplevelse och uttryck, och samtidigt skrivs i en protestantisk-luthersk kontext. Dessutom formulerar sig författarna i en tid som har många likheter med vår egen vad gäller känslan av att befinna sig i en brytningstid samt ser en skepsis mot etablerade sanningar.

Schleiermacher reviderade sin text från 1799 vid tre tillfällen, 1806, 1821 och 1831. Richard Crouter skriver i förordet till sin engelska översättning av *Über die Religion* att Schleiermachers motiv för dessa revideringar bland annat var att tona ned de åsikter och idéer som gick för långt emot en mer traditionell kristen lära samt att ge textens retorik en mer vetenskaplig form.<sup>6</sup> Detta blev säkert nödvändigt i takt med att Schleiermacher med tiden blev en aktad kyrkoman och även professor i teologi. Revideringarna har dock till följd att den radikalitet och passionerade direktet som originalpublikationen från 1799 har, till viss del försvinner i de senare versionerna. Eftersom det var Schleiermachers originaltext som Novalis

---

<sup>6</sup> Crouter 2015, s. xliv–xlv.

läste och tog intryck av är det den utgåvan av *Über die Religion* som används i denna uppsats. Det är i den tidiga romantikens idéer om religionens förnyelse som min undersökning vill uppehålla sig, och jag berör alltså inte den utveckling mot reaktionäritet romantiken senare tar och som i mycket ersätter de tidiga romantikernas radikalitet. Förutom dessa två texter kommer jag för den kulturhistoriska bakgrundsteckningen i kapitel två ta hjälp av författare som den tyske teologen Jörg Lauster och filosofen och författaren Rüdiger Safranski. I diskussionskapitlet använder jag också sekundärlitteratur som behandlar estetikens plats i teologin och liturgin, bland annat den rysk-amerikanske teologen Alexander Schmemmanns texter om liturgi. Översättningar är mina egna om inte annat anges. När jag använder begreppet *konst* menar jag ingen specifik konstform utan begreppet inbegriper alla konstarter.

### 1.5 Forskningsöversikt

Det har skrivits mycket om relationen mellan estetik och teologi och forskningsöversiktens material har jag valt att begränsa till den nordiska kontexten och till texter som ger en vidare blick på, och en delvis annan förståelse av den relationen än vad min undersökning ger.

Den svenske kyrkohistorikern Mikael Mogrens avhandling *Den romantiska kyrkan: Föreställningar om den ideala kyrkan på jorden inom Nya skolan till och med år 1817* undersöker texter som publicerades i de första romantiska tidskrifterna i Sverige, skrivna av författare som ingick i den så kallade *Nya skolan*. Akademikerna i Sverige vände sig i början av 1800-talet mot Tyskland snarare än mot Frankrike,<sup>7</sup> och i den svenska romantiska rörelsens tankar om kyrkan syns många influenser från kretsen kring Novalis och Schleiermacher. Liksom de tidiga tyska romantikerna verkade *Nya skolans* författare i ett samhälle som skakades av stora politiska och samhällseliga förändringar. 1809 förlorade Sverige sin östra rikshalva Finland till Ryssland, kung Gustav IV Adolf avsattes och en ny grundlag antogs. Mogren visar på tidiga influenser från både Schleiermacher och Schlegel hos de svenska romantikerna och deras idéer om den romantiska kyrkan. Därmed presenterar han också en annan brygga till det svenskkyrkliga än vad min undersökning gör. De idéer om förbindelser mellan den ideala och den empiriska världen – ett slags genombrytningar eller öppningar där det gudomliga kan påverka materia och fenomen – som Schlegel formulerar, sätter Mogren in

---

<sup>7</sup> Mogren 2003, s. 39.

i begreppet *sakramentalitet*. Genom detta placerar han sin forskning delvis inom samma område som min, med skillnaden att jag uteslutande koncentrerar mig på *det konstnärliga* och dess potential som konkreta uttryck för det gudomliga.<sup>8</sup> Mogren visar i sitt arbete också hur *Nya skolans* tänkare gjorde sig idéer om religionens förnyelse på ett ofta mer konkret sätt än sina tyska kolleger. De hade den svenska statskyrkan som tydlig adressat, en kyrka som i 1810-talets Sverige var helt integrerad i samhället, och där prästståndet fanns representerat i riksdagen. Den romantiska kyrkan sågs av de svenska romantikerna som själen i den kropp som statsorganismen utgjorde,<sup>9</sup> och den ideala prästen var en idealskådande konstnär som ”med extatiska predikningar kunde förmedla sin åskådning av den ideala världen”.<sup>10</sup> Bland *Nya skolans* författare finns även framställningar av den romantiska kyrkan som idyll, med prästgården som ett avskilt paradiset och julottan som den ideala gudstjänsten där ”minnen från barndomen kombineras med ljuslågor i nattmörkret”.<sup>11</sup> Bilden av prästgården kan ses som ett exempel på hur romantikerna skapade idyller av det vardagliga, det som Novalis kallar *att romantisera*, och idén om julottan som ett slags konstverk kan kopplas till tanken om den ideala världen som gestaltad och närvarande i den empiriska. En romantiserad syn på kyrkan som idyll är också intressant för att den har likheter med idéer om vad kyrkan ska vara i vissa politiska läger idag, och för att den helt undviker en etisk dimension av kyrkans liv. Mer om det i diskussionskapitlet. Det är också här Mogrens forskning främst skiljer sig mot min undersökning eftersom den inte går in på relationen estetik och etik.

Clara Sjöbergs (numera Berg) masteruppsats *Mellan sinnelag och värld: Inbildningskraften i romantiskt tänkande och teologisk metodologi* tar sin utgångspunkt i antagandet att den andliga upplevelsen bäst kan beskrivas i relation till en estetisk upplevelse. Om detta antagande tas på allvar måste enligt henne teologisk metodologi och epistemologi förändras och utvecklas. Sjöberg frågar i sin uppsats hur vi kan förstå ”the Notion of Imagination” hos romantikerna i relation till estetiska och andliga upplevelser, och hur den förståelsen kan vara användbar i teologisk metodologi. Genom att undersöka förståelsen av ”imagination” i den

---

<sup>8</sup> Mogren 2003, s. 18.

<sup>9</sup> Mogren 2003, s. 163.

<sup>10</sup> Mogren 2003, s. 150.

<sup>11</sup> Mogren 2003, s. 165.

tidiga romantiska rörelsen och i William Blakes målningar drar Sjöberg slutsatsen att *inbildningskraften* (Clara Sjöbergs medvetna stavning),<sup>12</sup> kan spela en central roll i en teologisk metodologi både som ett fundamentalt villkor för all kunskap, men också för att nå en djupare förståelse av relationen mellan människan och det transcendenta. Hon hävdar att ”det romantiska tänkandets förståelse av *inbildningskraften* är central i förståelsen av såväl den estetiska som andliga erfarenheten”, och att den är en resurs i den teologiska metodologi som menar att den andliga erfarenheten bäst förstås i estetiska termer.<sup>13</sup> Genom att visa på hur både teologin och konsten rör sig i ”gränslandet mellan myt och logos, transcendens och immanens”, och att *inbildningskraften* i det romantiska tänkandet framträder i samma gränsland berör hon till viss del mitt undersökningsområde. Metodologin spelar dock i min egen studie en mindre roll och istället använder jag mig av hypotesen jag ställer upp i inledningskapitlet som teoretisk ingång när jag undersöker mitt material.

Den finske teologen Miikka E. Anttilas avhandling *Luther's Theology of Music: Spiritual Beauty and Pleasure* tar sin utgångspunkt i att musiken och konsten i mycket ersatt religionen i den nutida människans sökande efter tröst och känsla av mening i en meningslös värld. Berövade på religiös tro möter dagens människor det som finns kvar av det heliga främst i konstnärliga yttringar. I artisten ser nutidsmänniskan drag av profeten eller prästen i högre grad än drag av hantverkaren. Anttila menar tillsammans med Luther att musiken har en stor fördel framför andra konstarter genom sin *tillgänglighet*. Genom digitaliseringen har nutidsmänniskan tillgång till all världens musik på sätt som inte ens den rörliga bilden kan tävla med. Anttilas arbete visar också hur sent forskningen inom *musikens teologi* kommit igång, och hur liturgiska frågor som *Hur representerar musik någonting annat?* ligger nära annan musikfilosofisk diskussion, exempelvis det grundläggande filosofiska problemet att vi upplever musik som djupt meningsfull, samtidigt som att det är omöjligt att säga vad meningen består i.<sup>14</sup> Avhandlingens syfte är att undersöka Luthers musikteologi med tillfredsställelsen och njutningen som utgångspunkt. Tidigare forskning inom ämnet musik och liturgi har mer fokuserat på förhållandet ord och musik, och Anttila vill snarare undersöka

---

<sup>12</sup> Sjöberg 2017, s. 12.

<sup>13</sup> Sjöberg, 2017. s. 6.

<sup>14</sup> Anttila 2013, s. 1.

musikens plats i teologin i sin egen rätt.<sup>15</sup> Hans forskning berör musikens teologi och även om den i mycket är en diskussion om förhållandet mellan estetik och teologi, står Anttila för en annan hållning till estetiskt uttryck än i min problemställning. Anttila påvisar hur Luther tydligt framhåller musikens företräden vad gäller att röra människans hjärta i förhållande till andra konstarter,<sup>16</sup> och hur han till skillnad från till exempel Augustinus, inte ser med misstänksamhet på detta faktum utan istället ställer musiken i Guds äras tjänst.<sup>17</sup> Luther tänker sig att den polyfona motetten är ett konstverk som han kallar Gudsverk (*opus Dei*) och att musik därför är ett kreativt samarbete mellan Gud och människa.<sup>18</sup> Utan att beröra musiken, skulle den positiva hållning till sinnlig njutning och vikten av estetisk förståelse och uppfattning i Luthers teologi, bli mycket svårare att observera, menar Anttila.<sup>19</sup>

Den danska teologen och professorn i filosofi och idéhistoria Dorthe Jørgensen behandlar i sin avhandling *Den skønne tænkning: Veje til erfaringsmetafysik. Religionsfilosofisk udmøntet* hur människans kännande, anande jag – alltså de mänskliga erfarenheter som traditionellt betecknas som estetiska, religiösa eller metafysiska – kan ges en medvetenhetsfilosofisk tillgång.<sup>20</sup> Hon vill se på estetik som betydelsefull *för* tänkandet och *som* tänkande och inte i ljuset av konsten som man traditionellt har gjort. Anammar man detta synsätt får det också konsekvenser för logiken och ett nytt sätt att tänka om tänkandet framträder.<sup>21</sup> Med Friedrich Schiller, Joseph von Schelling och Georg Wilhelm Friedrich Hegel i slutet av 1700-talet och början av 1800-talet förstods den filosofiska estetiken som Felix Baumgarten lagt grunden för som konstfilosofi för att senare bli helt ersatt av konstvetenskapen som sedan dess varit förhärskande inom akademien.

---

<sup>15</sup> Anttila 2013, s. 13–14.

<sup>16</sup> Anttila 2013, s. 106.

<sup>17</sup> Anttila 2013, s. 27.

<sup>18</sup> Anttila 2013, s. 93.

<sup>19</sup> Anttila 2013, s. 205.

<sup>20</sup> Jørgensen 2014, s. 13.

<sup>21</sup> Jørgensen 2014, s. 23.

På så sätt har den filosofiska estetiken aldrig blivit fullt ut förverkligad, något Jørgensen nu försöker sig på i sin omfattande studie. Hennes tankar är intressanta för att de delvis tar avstamp i samma tid som materialet i min uppsats även om jag avgränsar mig ännu snävare i tid till sekelskiftet 1800 och inte går in på Hegel och den tyska idealismens tankar. Jørgensen menar att den nya logik som estetiken innebar uppstod i en period när tänkandet kopplades till subjektet. För min undersökning ser jag dock inga problem med att estetik och konst till viss del fungerar som utbytbara begrepp eftersom de tidiga romantikerna också använder begreppen på det sättet. Jørgensens teologiska ingång är att människans egen medvetenhet och erfarenhet under åren kring sekelskiftet 1800 blev avgörande och inte längre placerades i "Guds tankar".<sup>22</sup> Därmed skildes teologin från estetisk reflektion och hamnade lättare i subjektivism och dogmatism. Detta är tankar som också finns i de källtexter jag undersöker men till skillnad från dessa texters författare presenterar Jørgensen en *erfarenhetsmetafysik* som kan hjälpa teologin att befrias från den utvecklingen och istället förankras i människors religiösa erfarenheter.<sup>23</sup> Hon studerar Walter Benjamin och den filosofiska estetik han hundra år efter Schiller och Schelling utvecklade och som Jørgensen ser som estetikens fenomenologiska och hermeneutiska sidor. I Benjamins efterföljd ser hon hur detta varit skadligt för konsten själv eftersom konsekvensen blivit att konsten ska legitimeras filosofiskt. Det är den omtolkning Jørgensen gör av både Baumgartens och Benjamins idéer som hon kallar *erfarenhetsmetafysik*. Genom att också ta med Kants förnuftskritiska filosofi och Heideggers fenomenologi vill hon ge en medvetandefilosofisk tillgång till de erfarenheter som brukar ses som estetiska, metafysiska och religiösa.<sup>24</sup> Om estetiken ska kunna förverkligas idag räcker det inte att reproducera den filosofiska reflektionen över konsten. Det blir enligt Jørgensen nödvändigt att istället aktualisera de potentialer den rymmer och därigenom få tillgång till verktyg som ger insikt om vad konst betyder för oss som människor och vad den har med filosofi och religion att göra.<sup>25</sup> Hon betonar teologins behov av att se kompletterande på det gudomligas olika uttryck och inte reduceras till lära, och hon ser i protestantisk tradition hur teologer misstänkliggjort för estetiken helt centrala begrepp av

---

<sup>22</sup> Jørgensen 2014, s. 41.

<sup>23</sup> Jørgensen 2014, s. 44.

<sup>24</sup> Jørgensen 2014, s. 13.

<sup>25</sup> Jørgensen 2014, s. 43.

erfarenheter som pietistisk känslomhet. Detta har bidragit till att många teologer ignorerat estetiken eller förhållit sig ambivalent till den, något som går helt emot den kunskap vi har om att konsten från början tjänade religiösa mål.<sup>26</sup> Jørgensen bidrar till min studie med sin diskussion om estetik i förhållande till konst och sin presentation av begreppet *erfarenhetsmetafysik*, ett begrepp som jag använder i uppsatsens diskussionskapitel. Hennes arbete har dock ett annat syfte och omfattning än mitt i det att hon vill bidra med nya logiker och ett nytt sätt att tänka om tänkandet med utgångspunkt från de idéer om estetisk filosofi som Baumgarten hade, medan min studie rör den tidiga romantikens idéer om estetikens relation till religionen och till etiken.

## **1.6 Disposition**

Efter det inledande kapitlet kommer jag i kapitel två att teckna en översiktlig kulturhistorisk bakgrundsbild till de tidiga romantikernas värld och de källtexter jag ställer mina frågor till. Efter det följer två analyskapitel där källtexterna undersöks kritiskt: frågan om hur relationen mellan religion och konst framträder i texterna undersöks i kapitel tre, och kapitel fyra undersöker relationen estetik och etik i texterna. I kapitel fem förs en diskussion som tar sin utgångspunkt i analyskapitlen och i frågan om det i texterna finns en potential för dagens kyrka att möta människors estetiska längtan. Det sjätte och avslutande kapitlet sammanfattar uppsatsen och redovisar undersökningens resultat.

---

<sup>26</sup> Jørgensen 2014, s. 65.

## Kapitel 2: Den tidigromantiska rörelsens mylla

*Nahe dich Freiheit,*

*Daß ich mich stürze*

*Dir in die Arme...*<sup>27</sup>

Ludwig Tieck (1789)

### 2.1 Frihetslängtan och revolution

”Världens kristenhet försöker fortfarande göra vad den kan av upplysningen och av den franska revolutionen som blev dess oväntat våldsamma experiment.”<sup>28</sup> Det skriver kyrkohistorikern Diarmaid MacCulloch i sin bok *Christianity: The First Three Thousand Years*. Den franska upplysningens ”experiment” blev ett våldsamt frigörande av krafter som visserligen lyckades bryta ett långvarigt förtryck av liv, egendom och tanke, men som när frihet var vunnen övergick i nytt förtryck, med skillnaden att aktörerna var utbytta och förtrycket nu riktades mot *andra* liv, *annan* egendom och *andra* tankar än dem som *l’ancien régime* hade utgjorts av. Den dåvarande gymnasisten Ludwig Tieck skriver sina rader om att ”kasta sig i armarna på friheten” i revolutionens inledningsskede då den ännu konkret handlar om medborgerliga fri- och rättigheter. Detta franska uppror mot makten underifrån skapade entusiasm hos många av Tysklands författare och intellektuella. De såg en ny epok av frihet födas, och revolutionen blev det bevis de längtat efter, nämligen att tänkande och skrivande inte bara kan tolka världen, utan också förändra den. Det är i den andan många unga tyska intellektuella som den unge Tieck och filosofen Friedrich Schelling drömmer sig bort från det Tysk-romerska rikets furstesystem till ”den friare luften” i Paris.<sup>29</sup>

Intet kommer ur intet, och den franska revolutionen föds ur politiska omständigheter i kombination med upplysningsrörelsens idéer om frihet och jämlikhet. Frankrike stod, trots krigssegrar, inför hot om bankrutt och folk svält till följd av fetslagda skördar. Detta samtidigt

---

<sup>27</sup> ”Närma dig frihet, att jag må kasta mig i dina armar”.

Ur ett drama om franska revolutionen av Ludwig Tieck, citerat enligt Safranski 2007, s. 32.

<sup>28</sup> MacCulloch 2011, s. 812.

<sup>29</sup> Safranski 2007, s. 32.



som man levde i en tid som såg naturvetenskapen ta språng man inte trott varit möjliga. Under 1600-talet hade filosofin i mycket handlat om just dessa naturvetenskapliga framsteg, för att under 1700-talet istället sätta människan, samhället och historien i fokus; man frågade sig vad en vetenskaplig kunskap om människan och hennes sammanhang skulle kunna ernå.<sup>30</sup> I Frankrike fick detta utforskande ett tydligt fokus och blev också centrum för det som kom att kallas ”upplysningen”, en rörelse som upplysningsmännen själva framför allt betraktade som en filosofi. Ingenstans i Europa var heller kristendomen så sammanlänkad med statsapparaten som i det förrevolutionära Frankrike. Biskopssätena var i händerna på några få adelssläkter i ett system med rötter som sträckte sig bakåt till medeltiden, och den största delen av befolkningen såg hos kyrkans företrädare ett förkroppsligande av den statliga eliten, och en livsstil och materiell standard de själva bara kunde drömma om.<sup>31</sup> Alltså är det inte märkligt att när reaktionen kommer, sker det i namnet av en bredare frihet från både fattigdom och tankens bojor, vare sig förtrycket kom från kyrkan eller den världsliga makten. En grupp intellektuella – *philosophes* – bildade frontlinjen i kritiken mot kyrka och stat, där den mest kända författaren hette François-Marie Arouet, mer känd under sitt skrivarnamn Voltaire. Utan formell universitetsutbildning, men utrustad med charm och intelligens nådde hans publikationer en storpublik. Voltaire såg katolicismen som en grupp sammansvurna som i eget intresse försökte bevara det dunkla och fördolda som Lockes filosofi och Newtons mekaniska universum hade befriat det mänskliga livet från. Han förde hela sitt liv en hätsk kampanj mot katolska kyrkan och avskydde när kyrkan blandade sig i intelligentians diskussioner. Enligt hans mening skulle religionen lämnas åt pöbeln.<sup>32</sup>

Det var i detta Frankrike revolutionärerna den 14 juli 1789 stormade Bastiljen och inledde revolutionens första fas. Men den fria luft Tieck och hans samtida kollegor i Tyskland längtade att andas tryter i revolutionens andra fas, då den nyinförda parlamentariska demokratin övergår i den jakobinska diktaturens skräckvälde, en terror som når ett klimax i septembermorden 1792 då nära 2000 påstått kontrarevolutionära personer mördas. Med monarkins avskaffande den 21 september 1792 och Ludvig XVI:s avrättning fyra månader

---

<sup>30</sup> Nordin 2017, s. 379.

<sup>31</sup> Lauster 2016, s. 446.

<sup>32</sup> MacCulloch 2011, s. 800.

senare startar också en förföljelse av kristna, den första i Europa på 1500 år, och som mätt i antal dödade och fördrivna långt överskrider sin antika motsvarighet. Förföljelsen och massflykten bland präster och ordensfolk nådde ett år senare sin kulmen då biskopen i Paris tvingades lämna sin post och firandet av gudstjänster i huvudstaden upphörde. På mindre än ett år hade jakobinerna gjort Frankrikes huvudstad, som i århundraden varit ett av de viktigaste kristna centrumen, till en officiellt kristendomsfri stad.<sup>33</sup>

## 2.2 Upplysning och pietism i Tyskland – två reformrörelser som förbereder romantiken

I Tyskland såg det politiska läget annorlunda ut, och för en revolution underifrån fanns små möjligheter. Däremot bröt det Tysk-romerska riket samman 1806 efter nästan tusen år, och därmed gick en symbol för en gammal värld under.<sup>34</sup> För de tyska tänkarna och författarna blev det tydligt att man levde i en ny tid då allt kunde hända och allt var möjligt. För många av dem handlade revolutionens idéer inte bara om befrielse från ett orättfärdigt maktsystem, utan en befrielse i en mycket vidare bemärkelse. De hoppades att förändringen av de politiska institutionerna skulle innebära att *den fria människan* äntligen kunde träda fram.<sup>35</sup> Men många av dem som till en början entusiastiskt hälsat revolutionen, vände sig senare bort från den när förtrycket och terrorn i frihetens namn ökade.

Upplysningsrörelsen i Tyskland (*die Aufklärung*) hade en annan karaktär än i Frankrike, och den kristendomsfientlighet som i mycket präglade den franska upplysningen hittar man inte alls i samma utsträckning där. Kanske är den inomkyrkliga förnyelserörelse som pietismen utgjorde en bidragande orsak till detta. När upplysningssidéerna verkligen får fäste i de bredare tyska folklagren, har pietismen redan fört med sig en reformering av den lutherska kyrkan. Så är inte fallet i Frankrike där pietismen först senare får visst inflytande. Pietismen förbereder också för romantiken med sin betoning av subjektet, något den också delar med upplysningen, och sin betoning av känslan, något den *inte* delar med upplysningen. Rörelsens grundare Philipp Jakob Spener (1635–1705) kritiserade den lutherska kyrkan för att ha låtit lära och liv gå isär, och påbörjade ett systematiskt arbete för att den kristna trosläran skulle genomsyra

---

<sup>33</sup> Lauster 2016, s. 452.

<sup>34</sup> Lauster 2016, s. 460.

<sup>35</sup> Safranski 2007, s. 34.

församlingen och märkas i den enskilda kristnas liv i form av en from livsföring.<sup>36</sup> Pietismen kom att ses som den lutherska reformationens verkliga genomförande med ett stort arbete för att främja läskunnigheten så att den enskilde själv skulle kunna läsa Bibeln och tolka Guds ord. Även Luthers tankar om det allmänna prästadömet fick i pietismen se ett förverkligande i det att lekfolket uppmanades att som jämlika partners bistå prästerskapet i ledandet av *collegia pietatis*, ett slags fromhetsgrupper inom församlingen, i bibelläsning, bön och sång utanför gudstjänsttid. Fromheten var helt inriktad på Kristus och en innerlig personlig relation med honom betonades, något som bidrog till ett framväxande av en passionerad andlig poesi skriven för det myckna sjungandet. Texterna var fyllda av känsloyttringar och bilder som går att jämföra med teman som många medeltida andliga författare använt, till exempel det mystiska äktenskapet mellan Kristus och församlingen och den erotiska ton som trädde fram i bilden av den heliga Anden som moder.<sup>37</sup> Här bereds i de tyska rikena mycket av den mark romantikens diktare senare odlar.

I staden Halle påbörjade August Hermann Francke i Speners efterföljd en omfattande verksamhet innefattande barnhem, skolor för både fattiga barn och unga adelsmän, en lärarutbildning, egen tryckpress, bibliotek och till och med ett museum där eleverna med egna ögon skulle kunna se och uppleva Guds underverk. Målet var att alla, oberoende av samhällsklass, skulle komma ut från skolan med möjlighet att själv kunna läsa Bibeln och bemästra ett hantverk. Med det universitet som under Speners inflytande också grundats i staden blev Halle centrum för pietismens stora inflytande på det tyska protestantiska samhället, och den preussiske kungen Friedrich Wilhelm I såg i pietismen stora möjligheter och understödde verksamheten. MacCulloch menar att det sätt denna verksamhet organiserades och drevs, i mycket satte standarden för hur det protestantiska samhället kom att organiseras och skapa sina institutioner.<sup>38</sup>

På det reformvänliga universitetet i Halle fanns i början av 1700-talet såväl pietister som upplysningsmän, och för båda grupperna var fronten mot ortodoxin gemensam. Båda sågs

---

<sup>36</sup> Lauster 2016, s. 403–404.

<sup>37</sup> MacCulloch 2011, s. 745.

<sup>38</sup> MacCulloch 2011, s. 740.

som moderna, men deras olika vägar in i moderniteten förde dem med tiden längre och längre från varandra. Pietisterna var kristocentriska och anklagade den lutherska ortodoxin för att ha fastnat i form och lärosystem istället för att främja en tro där den kristna människan stod i en levande relation med sin frälsare. Detta stod i rak motsättning till många upplysningstänkare, som utan att ge upp idén om en Gud och skapare, rörde sig bort från uppfattningen att den kristna uppenbarelsen skulle äga sanningsanspråk. I de missionsberättelser från Kina som jesuiterna skickat hem till Europa, läste upplysningstänkarna fascinerat om möten med en blomstrande kultur som inte kände till den kristna uppenbarelsen. Den berömda upplysningsfilosofen Christian Wolff, som verkade som professor vid universitetet i Halle, såg här belägg för sin idé att alla människor är begåvade med ett förnuft, och hur de med hjälp av det kan utveckla moraliska principer. Den kristna uppenbarelsens uppgift var enligt honom att stärka dessa av naturen givna principer och att motivera till en moraliskt god livsföring. Däremot kunde den inte tillföra något nytt, eller något som stred mot förnuftet. För pietisterna var detta att missa hela poängen med den kristna läran och naturligtvis att gå långt över gränsen för hur stort inflytande förnuftet kunde få. I november 1723 får Wolff, efter ett domslut av den preussiske kungen, och som hejats fram av pietisterna, 48 timmar på sig att lämna landet för att undgå hängning.<sup>39</sup> Det som först sågs som en seger för pietisterna förbyttes dock snart i besvikelse då Wolff snart erbjöds en professur i Marburg där han hälsades av entusiastiska studenter. Wolffs förnuftsstyrda systematiska etik kom att dominera undervisningen på tyska och även skandinaviska universitet under första hälften av 1700-talet<sup>40</sup> och 1740 kunde han återvända till Halle på uppmaning av den upplyste regenten Friedrich I, något som sågs som en seger för upplysningen över pietismen. Voltaire jublade borta i Frankrike: ”Sokrates sitter på tronen”.<sup>41</sup>

Wolffs filosofi betecknar ett slags övergångsstadium mellan 1600-talets rationalism och upplysningsrörelsen, men det var med poeten, dramatikern och teaterkritikern Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) som en tysk upplysning bröt in på allvar. Hans största bidrag till den tyska romantikens tänkande blev kanske den debatt som uppstod efter hans död. När

---

<sup>39</sup> Lauster 2016, s. 401.

<sup>40</sup> Nordin 2017, s. 396.

<sup>41</sup> Lauster 2016, s. 402.

vänner Friedrich Heinrich Jacobi berättar att Lessing i en brevväxling bekant sig till Spinozas läror, uppstod en debatt om detta över huvud taget kunde vara möjligt. De ”panteistiska” idéer som filosofen Baruch Spinoza i mitten av 1600-talet formulerat, var hundra år efter hans död fortfarande så radikala att Jacobis påstående föranledde en strid som snarare än att handla om Lessings bekännelse kom att handla om innehållet i Spinozas väldiga etiska vision av Gud som enda existerande substans, oberoende av allt annat, och därigenom den immanenta orsaken till alla ting. Gud är på samma gång ande och materia enligt Spinoza, och hans lära betraktas därför ibland som en form av panteism.<sup>42</sup> Hursomhelst gjorde denna *Pantheismusstreit* Spinoza rumsren i tysk filosofi, något som fick stor betydelse för senare tänkare.<sup>43</sup>

### **2.3 Den tyska romantiken växer fram med Herder och Hamann**

Den tyske idéhistorikern Rüdiger Safranski menar att man kan låta romantiken börja med det ögonblick då Johann Gottfried Herder i maj 1769 kliver ombord på det skepp som ska ta honom från Riga till Frankrike.<sup>44</sup> Herder bjuder den församling han tjänat farväl med orden: ”Min enda avsikt är att från fler sidor lära känna den värld min Gud skapat”.<sup>45</sup> Hans resa ut i världen handlade lika mycket om en resa inåt. Herder har en idé om den levande naturen som det skapande man euforiskt överlämnar sig till samtidigt som den omfattar det kusliga som hotar en. Det är dessa upplevelser som han hänger sig åt på sin skeppsfärd. Herder hade studerat för Immanuel Kant i Königsberg, men vänt sig mot hans rationalism. Kants banbrytande verk *Kritik der reinen Vernunft* avfärdade han som ”tomt prat”.<sup>46</sup>

En annan Kantstudent, Johann Georg Hamann, hade redan tidigare uttryckt sin misstänksamhet mot förnuftsströmmen och istället lutat sig mot den engelske filosofen David Hume, med en tydlig udd mot Kant: ”Hume är alltid min man eftersom han åtminstone

---

<sup>42</sup> Nordin 2017, s. 316.

<sup>43</sup> Nordin 2017, s. 397.

<sup>44</sup> Safranski 2007, s. 11.

<sup>45</sup> Safranski 2007, s. 17.

<sup>46</sup> Safranski 2007, s. 20.

betygade tron sin vördnad och inkorporerade den i sitt system”.<sup>47</sup> Efter att i sin ungdom ha sympatiserat med den franska upplysningens läror bröt Hamann snart fullständigt med dem, och blev istället en förkämpe för en slags ”motupplysning” under den senare hälften av 1700-talet. Hamann förfäktar idén att människan inte tänker i rationella kalkyler utan snarare i bilder, och att språket därför har en avgörande betydelse för hur tanken formas. Han menade att sanningen bara kunde fångas med liknelser och symboler; Gud är poet, inte matematiker, och det är känslan som ger abstraktionerna vingar, medan regler begränsar kreativiteten. Herder utvecklade dessa idéer genom att tala om det *levande* förnuftet till skillnad från det abstrakta förnuftet. Det levande förnuftet är konkret och visar sig i det omedvetna, det irrationella, det spontana, alltså i det dunkla och skapande livet.<sup>48</sup>

Denna livsfilosofi inspirerade genikulten inom den tyska *Sturm und Drang-rörelsen*, som tolkade den som att en person inom vilken livet strömmar fritt och som kan utveckla sin skapande kraft, den gäller som geni. Detta satte igång en kult kring ”kraftgeniet” (*Kraft-Genie*). Trots att mycket var tomma tunnor som skramlade, gjordes också mycket inom rörelsen med *schwung* och stor självmedvetenhet. *Sturm und Drang* gav idén om *det geniala* som ligger slumrande i varje människa i väntan på att väckas.<sup>49</sup>

Herders viktigaste bidrag till de senare romantikerna blir dock hans idé att allt, både människor och natur utgör *historia*. Det är en ny tanke att förstå världen som utvecklingshistoria, eftersom den gudomliga skapelsen på så sätt blir inlemmad i en naturprocess. I hans historiefilosofi är varje tidsålder med sin särart och sin anda olika steg på utvecklingstrappan, en mängd försteg som förbereder för människans inträde på historiescenen. Med människan kommer intelligens och språk och därmed startar en kulturhistoria som i sig är en del av naturhistorien.<sup>50</sup> Humanitet står inte i motsats till natur, utan är i människans fall den sanna realiseringen av hennes natur.<sup>51</sup> Den enskilda människan

---

<sup>47</sup> Nordin 2017, s. 413.

<sup>48</sup> Safranski 2007, s. 21.

<sup>49</sup> Safranski 2007, s. 21.

<sup>50</sup> Nordin 2017, s. 413.

<sup>51</sup> Safranski 2007, s. 23.

som bildar individen, är och förblir förnimmelsecentrum, även om hon har behov av en gemenskap. Den bör dock organiseras så att var och en kan utveckla sitt individuella livsfrö. Dessa gemenskaper ser Herder i familjen, i stamgemenskapen, i folken, i nationer och i nationsförbund, som i sin gemenskap bildar en syntes – en anda. För att undersöka denna folkanda gör Herder på sin skeppsresa från Riga upp planer att samla folksånger och andra folkliga vittnesmål. Den mångfald som de utgör bildar nämligen, enligt honom, grund för mänsklighetens blomstring.<sup>52</sup> Herders syn på nationen var demokratisk och han reagerade starkt när han tyckte att han blev missförstådd: ”Vad är en nation? En stor ovårdad trädgård full med örter och ogräs”.<sup>53</sup> Liksom Hamann återkommer han till språket som uttryck för något mer än ett kommunikationsverktyg: som ett uttryck för en identitet, en anda. Språken är uttryck för folkens historiska liv, liksom varje yrke har sitt språk och skapelsen är Guds språk. Både Hamann och Herder kom med sina tankar om känslans, språkets och historiens betydelse för hur människan uppfattar världen att förbereda den mylla som de tidiga romantikerna senare kunde så i.

## 2.4 Goethe och Schiller – bildningsideal och konst som lek

En av dem som motsatte sig franska revolutionen från första början var författaren Johann Wolfgang Goethe. Han var för den skull ingen förespråkare för *l'ancien régime*, tvärtom ifrågasatte han orättfärdigheten i det systemet, men han avskydde och fruktade den *massornas tidsålder* som nu bröt in, samtidigt som han insåg det oundvikliga och nödvändiga i det som skedde. Han reagerar mot det *plötsliga* och *våldsamma* där förnuftet går under i massornas rus. Mot den starka politiska lidelsen ställer Goethe det mogna forandet av den individuella personligheten som kommer ur begränsningens kraft. Eftersom vi aldrig kan omfatta helheten så bildas i den enskilde i sig något helt.<sup>54</sup> Idén att forma personligheten genom bildning fick hos Goethes vän dramatiker Friedrich von Schiller sin fortsättning och ideala uttolare. Kort efter septembermorden 1792 hade Schiller börjat forma en slags *estetisk terapi* som skulle kunna hjälpa människan att handskas med sin nyvunna frihet. Schillers svar på den franska revolutionen var en andlig revolution där umgänget med konsten skulle göra människan

---

<sup>52</sup> Safranski 2007, s. 26.

<sup>53</sup> Safranski 2007, s. 27.

<sup>54</sup> Safranski 2007, s. 36–39.

verkligt fri. Upplysning, vetenskap och det offentliga förnuftet har ännu inte träffat människans innersta och på så sätt förändrat henne. Alltså behöver människan få tillgång till ett område där hon kan öva sig på frihet och skaffa sig de andliga fundamenten, innan man inrättar den fria staten. Och det är just i umgänget med konsten som övningen ska ske ”Ty det är genom skönheten man går mot friheten.” (*Weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert.*)<sup>55</sup>

Även Goethe menade att umgänget med konsten är en del av karaktärens och själens danande, men Schiller tar resonemanget längre och föreslår att den estetiska världen är den plats där människan blir sann människa, den hon implicit redan är: den lekande människan.<sup>56</sup> I *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* 1795 utvecklar Schiller Kants teori om konsten som lek (tyskans *Spiel* betyder både lek och spel), och urskiljer en lekdrift (*Spieltrieb*) som en fundamental impuls hos människan. Han formulerar en tes med vittgående konsekvenser för kulturförståelse i allmänhet och det moderna i synnerhet:<sup>57</sup> ”Människan leker bara då hon i ordets fulla bemärkelse är människa, och är helt och fullt människa bara då hon leker.”<sup>58</sup> Schiller reagerar mot hur det borgerliga samhället har hamnat i ett nyttotänkande, och blivit en samhällsmaskin, och knyter i sin samhällsanalys an till Goethes kritik av *massornas tidsålder* när han skriver att i samma utsträckning som det stora sammanhanget växer och blir mer komplext, upphör den enskilda individen att vara en person som i sig själv är en helhet.<sup>59</sup> Goethe och Schiller var liksom de andra tyska tänkarna och författarna under 1700-talets sista år starkt påverkade av Kant vars filosofi omfattade även det estetiska. Och även om begreppet *estetik* myntades av Alexander Baumgarten i verket *Aesthetica* i mitten av 1700-talet, och därmed introducerades som ny filosofisk disciplin,<sup>60</sup> så är det Kant som enligt idéhistorikern Svante Nordin i viss mening blir ”den filosofiska estetikens grundläggare” eftersom ”allt som

---

<sup>55</sup> Schiller enligt Safranski, 2007, s. 42.

<sup>56</sup> Begreppet *homo ludens* myntas först 1938 av den holländske kulturhistorikern Johan Huizinga. Huizinga, Johan: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Reinbeck bei Hamburg 1981.

<sup>57</sup> Safranski 2007, s. 43.

<sup>58</sup> Nordin 2017, s. 414.

<sup>59</sup> Safranski 2007, s. 45.

<sup>60</sup> Jørgensen 2014, s. 11.



senare skrivits inom området har Kant som utgångspunkt”.<sup>61</sup> Baumgarten presenterade estetiken som den nya logik som blir nödvändig när filosofin blivit medveten om att det kan tänkas både sant och skönt.<sup>62</sup> Goethe såg det som ”en ytterst viktig gärning” att Kant sedan placerat konsten och naturen sida vid sida i argumentationen för det estetiska omdömet i *Kritik av omdömesförmågan*, så att de kan ”lysa upp varandra”.<sup>63</sup> Kants idé om det estetiska omdömet som *intresselöst betraktande* som endast har som mål att uppskatta skönheten, blir ett estetiskt, inte ett nyttobetonat synsätt. Enligt honom använder vi i den estetiska upplevelsen vår kunskapsförmåga så att säga på lek.<sup>64</sup> Den ”ändamålsenlighet utan ändamål” som finns i konstverket, hittar vi enligt Kant också i naturen. När vi betraktar den dras vi mot antagandet om en medveten avsikt. Bevis för en sådan avsikt kan vi aldrig finna, men vi kan använda tanken på en ändamålsenlighet för vår kunskapsinhämtning och för att ”åtminstone hypotetiskt överbrygga klyftan mellan naturnödvändigheten och frihetens principer”.<sup>65</sup> Kant utgick sålunda från upplysningen men beredde väg för romantiken i sitt hävdande att vår kunskapsförmåga är aktiv och att vi med inbillningskraftens hjälp skapar vår värld.<sup>66</sup>

## **2.5 Jena blir staden för alla som vill nå långt med sitt jag**

Den lilla staden Jena i Thüringen blir de sista åren av 1700-talet centrum för den tidiga romantiska rörelsen i tätt samröre med de ledande filosoferna där. I Jena samlades alla som ville nå långt med sitt jag (*alle, die mit ihrem Ich hoch hinauswollten*), skriver Safranski.<sup>67</sup> Stadens universitet hade grundats i mitten av 1500-talet och stod i slutet av 1700-talet under fyra furstars ekonomiska försorg, något som kan ha bidragit till den relativa frihet som rådde bland lärare och studenter och som hjälpte radikala idéer att spridas. År 1794 fick Johann Gottlieb Fichte en professur vid detta universitet. Han var lärjunge till Kant och fick stor

---

<sup>61</sup> Nordin 2017, s. 409.

<sup>62</sup> Jørgensen 2014, s. 23.

<sup>63</sup> Von Rintelen 1972, s. 471–479.

<sup>64</sup> Nordin 2017, s. 409.

<sup>65</sup> Nordin 2017, s. 410.

<sup>66</sup> Nordin 2017, s. 411.

<sup>67</sup> Safranski 2007, s. 84.

betydelse för den vändning den tyska filosofin tar efter honom, och han blir den viktigaste företrädaren för den tyska idealismen. Men under 1700-talets sista år är gränserna mellan romantiken och idealismen ännu flytande. Fyra år efter att Fichte kommit till Jena fick han sällskap av Friedrich Schelling, ett filosofiskt underbarn som stödd av Fichte och Goethe som 23-åring blev professor i filosofi vid samma universitet som Fichte. Schelling följer först i Fichtes spår men hittar snart sin plats i tankar om naturen och konsten. Hans naturfilosofi blev en romantisk revolt mot den mekaniska natursyn som härskat under 1600-talet och den första delen av 1700-talet. Naturen är hos Schelling ”slumrande Ande” ett begrepp inspirerat av Fichte och Spinoza. Den position han ur denna inspiration arbetar fram, hamnar någonstans mellan de båda ytterligheterna: Fichtes koncentration på jaget och Spinozas koncentration på allt. Schelling skiljer sig också fundamentalt från den senare på en punkt: där Spinoza ser den yttersta verkligheten som oföränderlig, har den hos Schelling historia och utveckling. ”Liksom fröet strävar efter att bli blomma strävar Anden att förverkliga sin idé, strävar Gud att bli till.”<sup>68</sup>

Det är i denna miljö kring Fichte och Schelling vi möter Friedrich von Hardenberg som skriver under pseudonymen Novalis, tillsammans med de andra som brukar räknas som Jenaromantikens kärna: bröderna August och Friedrich Schlegel, Friedrich Hölderlin, Franz Brentano, och Ludwig Tieck. Även Friedrich Schleiermacher brukar räknas till kretsen även om han bodde i Berlin. Makarna Caroline och August Schlegel anordnade i sitt hem i Jena en av historiens mest berömda salonger. Deras lilla gårdshus blev ett centrum för läsningar, diskussioner och musicerande för den närmaste kretsen och deras vänner, och det var under en sådan salong Novalis i november 1799 läste upp sin essä *Europa*. Texten som Novalis själv kallade för ett tal (*Rede*) var starkt influerad av Schleiermachers bok *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (”Om Religionen: Tal till de bildade bland religionsföraktarnas skara”), som kommit ut i juni samma år, och som Novalis beställt med expressbud från Berlin till Jena.

---

<sup>68</sup> Nordin 2017, s. 421.

## 2.6 Uppsatsens två nyckeltexter *Über die Religion* och *Europa*

Uppsatsens båda nyckeltexter *Über die Religion* av Friedrich Schleiermacher och *Europa* av Novalis har alltså 1799 som gemensamt tillkomstår. Eftersom Novalis essä inte publicerades under hans livstid är det oklart vilken titel han ämnade ge texten, *Kristenheten* (*Christenheit*) eller helt enkelt *Europa*. Jag har valt att hänvisa till texten som *Europa* främst för att undvika den dubbeltydning som titeln *Kristenheten* eller *Europa* kan ge upphov till. De båda författarna kände varandra väl och skrev båda två i *Athenäum*, den litteraturtidskrift som var den tidigromantiska rörelsens främsta organ, och som bröderna Schlegel gav ut. Schleiermacher hänvisar implicit i *Über die Religion* både till Novalis dikt *Blütenstaub*,<sup>69</sup> och till Schlegels och Novalis diskussioner om att skapa en ny ”bibel” och därmed stifta en ny religion.<sup>70</sup> I sina läsanteckningar efter att han mottagit expressbudet med Schleiermachers bok skriver Novalis:

Varför kan man i religionen inte finna virtuositet? För att [religionen] vilar på kärleken. Schleiermacher har proklamerat en slags kärlek, en religion – en konstreligion – nästan en konstnärens religion, han som ger äran åt skönheten och det ideala. Kärleken är fri, och väljer främst det ringaste och det som är i störst behov av hjälp.<sup>71</sup>

I november samma år är *Europa* redo att läsas upp för vännerna i Jena, och trots att Schleiermacher i den inte nämns vid namn är det tydligt att det är honom Novalis menar när han talar om den slöjmakare som ”gjort en ny slöja åt den Heliga”.<sup>72</sup>

Schleiermacher å sin sida var som pastor och ”naturlig fiende” till det litterära avantgardet en gåta för sina vänner i de romantiska kretsarna. På en överraskningsfest på hans 29-årsdag uppmanar de honom att skriva en bok i vilken han skulle förklara sin syn på religionen. Kanske är den bok Schleiermacher två år senare publicerar faktiskt en följd av denna uppmaning, och det är inte långsökt att tänka sig att *de bildade inom religionsföraktarnas skara* som boktiteln talar till, till viss del utgörs av hans egen vänkrets. Schleiermacher skriver

---

<sup>69</sup> Crouter 2015, s. 34.

<sup>70</sup> Crouter 2015, s. 121.

<sup>71</sup> Novalis 1983, s. 562.

<sup>72</sup> Novalis 1994, s. 29.

boken under sin tid som pastor i Potsdam, en miljö som gav arbetsro och enligt vännen Schlegel den nödvändiga tristess som arbetet krävde. Förutom brevväxlingen med Schlegel är det korrespondensen med vännen Henriette Herz som hjälper honom att hålla fokus och genomföra uppgiften.<sup>73</sup> De religionsföraktare som Schleiermacher vänder sig till när han i bokens första tal anklagar dem för att ha placerat det ”eviga och heliga väsen” som de ”inte har något till övers för” utanför världen, de har enligt honom lyckats ”i sådan rikedom och mångsidighet utveckla det jordiska livet” att de inte längre har behov av det eviga. Därigenom har de själva skapat sig ett universum där de är befriade från att tänka på det väsen som skapat dem.<sup>74</sup> Målet för Schleiermacher är varken att rättfärdiga eller bestrida enstaka religiösa föreställningar, utan att föra religionens belackare till ”de innersta djupen [...] ur vilka [dessa föreställningar] först talar till sinnet”.<sup>75</sup> Detta uppdrag beskriver Schleiermacher som ett gudomligt kall, något han är tvungen att göra.

Det finns alltså en tydlig koppling mellan de båda texterna: de tillkommer i samma tid och miljö, och båda författarna står under inflytande av varandra. Men texterna får helt olika receptions historier. *Über die Religion* blir en av romantikens viktigaste inlägg i den teologiska och religiösa debatten, och ges ut på nytt 1806, 1821 och 1831, varje gång med Schleiermachers revideringar men utan att han någonsin drar tillbaka originalversionen. Jag har valt att i denna uppsats enbart använda den version Novalis läste 1799.

Mottagandet av *Europa* ser helt annorlunda ut. Diskussioner i Jena fördes om man skulle trycka texten i *Athenäum*, Goethe i närbelägna Weimar tillfrågades och avrådde publicering. Detta trots att han senare kallar Novalis för en människa som hade kunnat bli en ledare för det andliga livet i Tyskland. När texten så småningom trycks 1826 var den tidiga romantikens radikalism borta, och flera av dess ledande personer hade utvecklats i en konservativ och reaktionär riktning både politiskt och andligt. I det klimatet blev Novalis radikala och mäktiga vision snarare en partsinlaga för kristendomen som Europas andliga fundament, i kontrast till upplysningen, och därmed lades grunden för textens verkningshistoria. När Novalis 29 år

---

<sup>73</sup> Crouter 2015, s. xvii.

<sup>74</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 4.

<sup>75</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 14.

gammal dör i mars 1801, är det få utanför hans vänkrets som känner till honom. Ludwig Tieck och Friedrich Schlegel lät året efter ge ut en del av hans verk, men den visionära text om Europas andliga historia och en ny religion med estetiska förtecken vågade de inte ge ut.<sup>76</sup> Schleiermacher däremot, har vid sin död 1834 en stor produktion av texter inom allt från systematisk teologi till etik, predikningar, historiska essäer och exegetiska studier, men också studier av antikens filosofi bakom sig. På grund av den aktade teolog och filosof han blir under sin livstid fortsätter hans verk att påverka generationer av främst teologer långt efter hans död.

---

<sup>76</sup> Safranski 2007, s. 109.

## Kapitel 3: Om konsten som portar till oändligheten

*Mir ist alles Wunder*<sup>77</sup>

Friedrich Schleiermacher

### 3.1 Att skriva tal är en konst

I två analyskapitel ska jag kritiskt undersöka uppsatsens nyckeltexter *Über die Religion* av Friedrich Schleiermacher och *Europa* av Novalis, båda skrivna i formen av tal, för att se hur förhållandet religion och estetik framträder. Men först några ord om texternas struktur och innehåll. Schleiermacher vänder sig i sina fem tal (*Reden*) till *de bildade bland religionsföraktarna* och driver hypotesen att de, genom sin förståelse av religion som kunskap (metafysik) eller rätt leverne (moral) helt missar vad sann religion verkligen är. Det är inte religionen de föraktar, utan de uttryck för en missförstådd och falsk religion de ser. I sin bok vill Schleiermacher visa *vad* det är att tro snarare än vad tron *innehåller*. Systematiskt argumenterar han för sin hypotes och tar i sitt första tal avstamp i idén att människan relaterar till världen på sätt som är både passiva och aktiva, och att hon ständigt försöker balansera dessa. I det andra talet beskrivs religionens väsen, alltså *vad* som utgör sann religion, och i tredje talet visar Schleiermacher hur sann religion – och avsaknad av sådan – aktivt formar upplevelsen av subjektet, människans *Jag*. Fjärde talet är en vision om hur sann religion kan manifesteras i ett idealt samhälle, och det femte talet sätter in religionen i en historisk tradition. Det sista talet berörs inte i denna uppsats.

Genom att ihärdigt övertyga läsaren att sann religion inte har något med lära, tradition och moral att göra, bjuder Schleiermacher in till en förståelse av religion som ”sinne och smak för det oändliga”, en slags konstnärlig intuition och anlag som finns nedlagda i människan.<sup>78</sup> Denna naturliga fallenhet kan, enligt Schleiermacher, liksom annat människan begåvats med, övas upp och förädlas.

---

<sup>77</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 71.

<sup>78</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 33.

Även Novalis kallade sin essä *Europa* för ett tal (*Rede*) och det var också i form av en uppläsning som den presenterades för vännerna i Jena i november 1799, några månader efter att Schleiermacher publicerat sina tal i bokform. Till sin omfattning är Novalis text mycket kortare än Schleiermachers, och han använder sig inte heller av teologens eller filosofens systematik för att argumentera. Det är istället poeten som talar fram sin vision om ett enat och fredligt Europa med religionen som förutsättning och grund. Novalis har ibland lästs som en främst religiös författare och man har i hans romantiserande av fenomen läst in en reaktionär fromhet istället för att se en kritik och en radikal vision. *Europa* är allt annat än medeltidsnostalgi eller konservativa idéer klädda i historiska tillbakablickar. Istället utgör stora delar av texten en skarp kritik mot en kristendom som glömt sin uppgift som förmedlare av det gudomliga för att istället eftersträva världsliga maktstrukturer och idéer. Om vi läser *Europa* med de glasögonen framträder en text som snarare är en predikan i den definition Novalis gör i utkastet till *Reden eines Landpredigers*: ”Predikanten måste först av allt söka att röra upp entusiasm – detta är religionens element.”<sup>79</sup> Novalis använder sig i *Europa* av en uppenbart konstruerad myt om den katolska medeltiden för att – ibland med hjälp av det nya intresse för ironi som den romantiska rörelsen uppvisar – förkunna en ny religiös epok. Med det sagoskimmer den klassiska inledningen ”Det var en gång...” (*Es waren einmal...*) ger, börjar Novalis sin berättelse om svunna tiders kristendom då skönheten manifesterades i kyrkor och helgonkult, och godheten spirade i dess närhet. Han skriver en europeisk kyrko- och kulturhistoria där kristendomen upphör med reformationen, och katolicismen i hans egen samtid går under när Romerska republiken utropas efter Napoleons övertagande av kyrkostaten. När också påven fördrivits och dött i exil har också protestantismen förlorat sin grund att existera som proteströrelse. Nu finns ingen väg tillbaka, och berättelsen har nått ett klimax. Men undergång innebär också möjlighet för pånyttfödelse och Novalis ser i sin vision en ny fri och sann kristendom bryta fram. I den estetiska och politiska vision för Europa som hans berättelse presenterar bildar denna nya och fria religion fundamentet för samhällsgemenskapen och dess styre.

---

<sup>79</sup> Novalis 1981, s. 589f.

Se vidare O'Brien 1995, s. 232.

### 3.2 Vad är religion för Schleiermacher?

Schleiermacher ifrågasätter hur religionens belackare tolkar religion som kunskap eller rätt handlande. Han påvisar att de genom detta förhållningssätt inte förstått religionens sanna väsen, som är något helt annat: ”religion är sinne och smak för det oändliga”.<sup>80</sup> För att ett samtal om religion ska kunna föras, blir det för Schleiermacher helt avgörande att parterna delar uppfattningen att religion är något *annat* och i sig själv *helt eget* och därför måste undersökas på andra sätt än andra ontologiska fenomen. Med definitionen att religion är både aningen av det som är oändligt och bortom, och samtidigt är förutsättningarna för att förnimma denna aning, värjer han sig envist mot allt som gör religionen mindre än så. Hans definition öppnar för konsten som förmedlare av religion, något som också blir textens genomgående argumentation. I bokens andra tal, där religionens väsen står i centrum, skriver han visserligen att både metafysiken och moralen har samma *objekt* som religionen, nämligen universum och mänsklighetens förhållande till universum, men att det är just denna likhet som lett till de många missförstånd om religionen som uppstått. Både dogmatiken och moralen har invaderat religionen så att dess innersta kärna – det den *verkligen* är – har gömts och försvunnit i just dogmatik och moral.<sup>81</sup> Bort det och in med känslan och aningen av universum! hör jag Schleiermacher utropa. Schleiermacher som alltid är mindre intresserad av att berätta *vad det finns att tro på* än *hur det är att tro*. Det är inte universum och det oändliga och gudomliga som är religion, nej sant religiöst liv föds i jagets relation med universum.<sup>82</sup> Även om han på andra ställen i texten problematiserar jagets ställning och roll i religionen, sällar han sig här till sin samtids förtjusning inför subjektets möjligheter genom att placera religionen i den enskilda människans upplevelse och anlag för det som är religionens mål. Också känslans roll i relationen till det oändliga och gudomliga berörs implicit i följande citat: ”Att mitt i ändligheten bli ett med oändligheten och vara evig i ögonblicket, det är odödligheten för religionen.”<sup>83</sup> Här har säkert hans pietistiska uppväxt och studietid i det pietistiskt präglade Halle varit bidragande impulser.

---

<sup>80</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 33.

<sup>81</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 27.

<sup>82</sup> Crouter 2015, xxix.

<sup>83</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 80.



Enligt Schleiermacher är det religionens självständighet och särart som gör den omöjlig att reducera till etik, filosofi eller vetenskap. Allt sådant kräver ett förnuftigt förhållningssätt. Religiös är människan däremot genom sin känsla för det oändliga, en känsla som kan väckas genom betraktandet av konsten. Sann religion har alltså inget att göra med de manifestationer som detta missförstånd visar sig i och som kyrkan ivrigt bidragit till. Det som religionens belackare föraktar är inte religion utan det som skymmer den: ”Om ni således endast fattat de religiösa lärosatserna [...] så känner ni ännu inte religionen själv, och det ni föraktar, är inte den.”<sup>84</sup> Här finns en inbjudan till en förskjutning från tanke till aning som frigör sann religion, samt ett flyttande av fokus från förståelse till mystik. I samma anda undviker Schleiermacher det belastade begreppet *Gud* för att istället använda begrepp som *det gudomliga*, *det högsta väsendet*, *oändligheten* eller *universum*. Det är ett medvetet poetiskt och estetiskt grepp. Novalis kallar det *att romantisera*, att ge något invariant, i det här fallet begreppet *Gud*, en kvalitativ förstärkning genom att tillföra något av hemlighetsfullhet och oändlighet, och på så sätt återfinna den ursprungliga innebörden.<sup>85</sup> Detta betyder inte att det Schleiermacher talar om är en religion utan Gud. Han försöker istället frigöra ett belastat begrepp och ge det dess djupaste innehåll tillbaka. Han svarar själv på kritiken att han skulle framställa en religion utan Gud med att det han framställt inte är ”något annat än Guds omedelbara och ursprungliga vara i oss genom känslan.”<sup>86</sup>

När missförståndet att religion är dogmatik är utrett gör Schleiermacher upp med tron att sann religion har med moral eller sedlighet att göra. Han avvisar Kants anvisande av religionen till moralens område som reducerar den till idén om ett tillkommande liv som ett hjälpmedel människan kan ta till i sin kamp mot frestelser. Uttryck för sådana tankar såg Schleiermacher också i sin egen kyrka och samtid i Berlin, bland annat hos den populära predikanten Johann Joachim Spalding som företrädde en så kallad *neologisk* teologi. Det liberala perspektiv som gavs namnet *neologi* hävdade Bibelns auktoritet men begränsade uppenbarelsens innehåll till det som kunde förstås med förnuftet. Spalding förordade att religiösa läror skulle tas bort från

---

<sup>84</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 23.

<sup>85</sup> Novalis 1981, *Schriften*, Bd II, s. 545.

<sup>86</sup> Schleiermacher [1799] 1923, s. 144.

gudstjänsten så att kyrkan istället kunde ägna sig åt samhällets moraliska behov.<sup>87</sup> Schleiermacher hade genom sitt arbete på Charitésjukhuset i Berlin egen erfarenhet av mänsklig nöd och människans moraliska behov, men vägrar konsekvent att reducera religion till goda gärningar. Istället har han blicken stadigt fäst på religionens sanna väsen och uttryck som *något annat*. Det finns bara en värld – oändlighetens – och att ge religionen en uppgift och göra den nyttig, det är inget annat än att förnedra den.<sup>88</sup> Att reda ut de missförstånd som gjort religionen till något den inte är, blir för Schleiermacher i detta skede av hans liv viktigare än att undersöka vilken roll den kan och bör spela i människans kamp mot världens ondska och nöd.

### **3.3 Konstnären som religionens sanna uttolkare**

Schleiermacher ställer sina läsare frågan vilka mänskliga anlag de tror att religionens innersta djup talar genom. I den frågan antyder han redan sin idé om konstnären som religionens sanna förmedlare. Det är nämligen enligt Schleiermacher inte den som varje dag mödosamt tyngs av det jordiska, utan den som funnit sig själv och har möjlighet att höja sin blick som kan upptäcka den levande gudomlighetens ljus.<sup>89</sup> Här finns en dubbel riktning: det handlar om att i sig själv finna den känsla som förbinder universum samtidigt som blicken höjs mot det som är bortom. Det är en rörelse inåt som samtidigt är avhängig en rörelse utåt. Denna dubbla riktning ser Schleiermacher hos konstnärerna, alltså hans vänner i de romantiska cirkelarna i Berlin och Jena. De ”religionens föraktare” han vänder sig till i sin för romantiken så typiska ironiska titel, utgör den sanna religionens prästerskap. För Schleiermacher är de mer sant religiösa än många vigda präster och kyrkliga bänknötare inom den lutherska ortodoxin. Poeten förkunnar alltså religion och blir under dess inflytande den sanna prästen, även om ämbetets status är fördold.<sup>90</sup> Men också de, som utan att själva kunna frambringa konstverk har förmågan att bli berörda av religionens konstverk – ständigt utställda i skapelsen – räknas till denna skara. Konstnärens motsats är istället de människor som är helt beroende av kommentarer och förklaringar av de konstverk som omger dem för att erfara några

---

<sup>87</sup> Crouter 2015, s. xiv.

<sup>88</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 23–24.

<sup>89</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 15.

<sup>90</sup> Crouter 2015, s. xxx.

sinnesförmimmelser.<sup>91</sup> Det Schleiermacher här vill åt är inte att förvägra dessa människor den hjälp som ibland är nödvändig för att odla förmågan till religion. Tvärtom betonar han vikten av konstnärlig, alltså religiös bildning. Det han vill göra läsaren uppmärksam på är hur iveren att förklara allt binder människan vid det ändliga med resultatet att universum och det gudomliga skymms. När allt ska förklaras blir det samtidigt sönderdelat, och då motarbetas den naturliga strävan sinnet har att gripa efter det odelade intrycket, av helheten. Genom denna sönderdelning berövas naturens och människors konst dess konstnärliga karaktär, själva essensen.<sup>92</sup> Schleiermacher menar att människan föds med detta konstnärliga anlag för religion, men att det – liksom andra anlag – behöver vårdas för att blomma. Han pekar på att något viktigt gått förlorat när man slutat träna de unga i ”religionskonst” med de bibliska berättelsernas hjälp. Dessa öppnade nämligen för fantasin när den himmelska fadern, frälsaren och änglarna knöts till barndomens lekar och blev figurer i sagans och fantasins värld. I sin samtid ser han hur allt ”övernaturligt och underbart” är förbjudet och att fantasin enbart används "till att förbereda sig för ett liv där avsikt och ändamål ska finnas i allt".<sup>93</sup> När Schleiermacher håller fram religionens mystiska, lekfulla och meditativa drag ger han både barnet och konstnären företräde till sann religion, där det planlösa betraktandet och drömmandet bildar ingångar till det gudomliga. Det är inte de personer som hånar religionen eller lever omoraliskt som är dess verkliga fiender, utan de förståndiga och praktiska människorna.

En motrörelse är dock enligt Schleiermacher redan verksam i den synliga världen. Gudomen skickar nämligen i alla tider människor som kan se in i sig själva och samtidigt höja blicken bortom. De utrustas med underbara gåvor, och insätts av universum som tolkar och medlare mellan det jordiska och himmelska. De har möjlighet att tolka Guds missförstådda röst och försona den behövande med världen, och genom att sträcka sig genom det fördolda till den skapande sinnligheten, förmår de uttrycka sitt inre i bilder eller ord som diktare eller betraktare, talare eller konstnärer. Dessa personer är det högsta väsendets sanna präster

---

<sup>91</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 84.

<sup>92</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 89.

<sup>93</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 87–88.

eftersom de bringar det himmelska och eviga närmare dem som är vana att endast se och uppleva det materiella och förgängliga.

Det är dock viktigt att påminna om att Schleiermacher aldrig jämför religion och estetik; religionen utgörs av förståelsen och förmedlingen genom estetik men estetiken utgör aldrig religionens mål. Han riktar också en varning mot försök att smälta samman de båda till en ny konstreligion, likt Schlegels och Novalis intention när de diskuterar att skapa en ny bibel. Det Schleiermacher vill förmedla är samhörigheten och likheten mellan känsligheten för konst – både upplevd och utövad – och den känslighet som gör det mänskliga sinnet mottagligt för religion. På det sättet behåller både religion och konst sin rätt att existera i sig själva. Vad som utgör gränsen mellan de båda, och vad som gör religionen värd att utforska för sin egen skull, det svarar han dock inte på.

### **3.4 Om ytlighet och kopplingen mellan mystik och religion**

Den sant konstnärliga leken är för Schleiermacher inte samma lek som lockar att söka det oändliga i den tillfälliga, tjugande och subjektiva tillfredsställelsen, som han ser som en slags ytlighet. Schleiermacher använder sig i detta resonemang återigen av den dubbeltydiga tyska termen *Spiel*, och här passar det svenska ordet spel bra för att förstå vad han menar. Spel, till skillnad från lek förutsätter ett resultat, i detta fall en helst omedelbar tillfredsställelse som Schleiermacher jämför med en lättantändlig eld som inte varar. Vad människorna upplever när de ägnar sig åt detta är bara små utbrott eller anfall av religion, eller för den skull konst och filosofi, ja ”allt stort och skönt” vars yta drar dem till sig.<sup>94</sup> Religion är det hursomhelst inte. Schleiermacher utvecklar här kopplingen mellan religiositet och mysticism: ”alla sant religiösa sinnen utmärks av ett mystiskt stråk”.<sup>95</sup> Eftersom religion står i förbindelse med oändligheten är dess kännetecken det mystiska och eviga, inte det partikulära och omedelbara. Schleiermacher vill uppmana människan att inte tjasas av delarna utan söka helheten, och att när mystiken drar henne in i sig själv, inte missta *Jaget* för grunden och nyckeln till allt, utan istället inse nödvändigheten i att överlåta sig till det större. Gör hon inte det stänger hon genom ett fritt beslut ögonen för allt som inte är hennes verkliga *Jag*. I denna paradox, att

---

<sup>94</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 94.

<sup>95</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 93.

genom att överlåta sin innersta kärna till universum frigöra sitt sanna jag, syns tydligt den klassiska kristendomsläran om att glömma sitt liv för att vinna det. Detta val måste människan själv göra och är enligt Schleiermacher inte grundat på oförmåga utan på förakt,<sup>96</sup> ett förakt som utgör det verkliga föraktet för religionen. Schleiermacher gör i och med detta klart och tydligt var han står i frågan om att se subjektet som det högsta. Här syns också en vilja att positionera sig mot Fichte och den framväxande idealismens tendens att absolutifiera jaget.

I en av Schleiermachers sällsynta direkta uppmaningar förenar han romantikens fokus på och fascination för subjektet, med den kristna traditionens betoning av vikten att glömma sig själv: ”Betrakta er själva med ständig uppmärksamhet, så att ni kan skiljas från allt som inte är ert *Jag*, och ju mer ert *Jag* försvinner, desto klarare kommer universum att träda fram, desto härligare blir ni belönade för den rädsla för utplåning ni upplevt.”<sup>97</sup> Den belöning Schleiermacher här talar om är den inre känslan av det oändliga, alltså hans egen definition av religion. *Hur* sinnet för konst relaterar till religion lämnar däremot Schleiermacher öppet: ”Jag skulle önska [...] att jag kunde se klart hur sinnet för konst övergår i religion, hur sinnet trots den vila det försänks i genom varje enskild njutning, ändå känner sig draget att göra framsteg som kan föra till universum.”<sup>98</sup> Schleiermacher tillstår att det här finns en lucka i hans förståelse, han kan inte fatta detta, även om hans tro att det är på just det sättet är stark. Att det är upplevelsen av stor konst som i ögonblick av inre upplysning mer än något annat kan öppna för universum, är också tron att det konsten förmedlar är gudomligt. Märk här igen den skillnad Schleiermacher gör mellan medlare och det förmedlade; religionens mål är det gudomliga som översköljer människan med sin härlighet, möjliggjort genom konstnärlig gestaltning. Detta är Schleiermachers vision om konsten som väg till sann religion.<sup>99</sup>

### 3.5 Novalis och estetiken

Novalis vänder sig på ett helt annat sätt än Schleiermacher till *historien* i sitt tal om Europa. Han gör en medveten försköning – en romantisering – av gångna tider när han målar upp

---

<sup>96</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 95.

<sup>97</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 99.

<sup>98</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 99.

<sup>99</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 99–100.

medeltidens kristna religion som idealbild, långt innan reformationerna brutit sönder detta ”härliga rike”.<sup>100</sup> När han anklagar Luther för att med bokstaven ha förstört det religiösa sinnets känslighet ansluter han till Herders och Hamanns idéer om sanningen som bara kan fångas med liknelser och symboler, och Gud som poet, inte matematiker. Det är alltså inte Bibelns poetiska böcker Novalis har i minnet när han klagar över den tillgänglighet Bibeln fått för det alltmer läskunniga folket. Med sitt ”torftiga innehåll tynger den religionens obearbetade abstrakta utkast” och hindrar den heliga Anden att besjäla och uppenbara. Luthers devis *sola scriptura* står för allt som motverkar det Novalis ser som ”konstnärens religion” hos Schleiermacher, och han konstaterar att ”med reformationen upphörde kristenheten.”<sup>101</sup> Upplysningsrörelsen får också kritik och i Frankrike ser han hur man gläder sig över att ha blivit centrum för en ny entusiasm som rastlöst sysselsatt sig med att tvätta bort poesin från allt och utplåna varje spår av det heliga. Även Novalis använder sig av lekmetaforen när han ser dessa entusiaster i sin vetenskapsiver mer glädja sig över att ljuset låter sig brytas än att det leker med färger. Men även om också Tyskland noggrant låtit tvätta bort ”allt underbart och hemlighetsfullt” från den gamla religionen,<sup>102</sup> så är det i de tyska rikena Novalis ser en uppståndelsetid när han blickar mot framtiden. Det är där han ser den stora andliga rörelse utvecklas som ska visa vägen för Europas övriga länder.

Den vision Novalis skriver fram är politisk och samtidigt estetisk. Den är på många sätt driven av de unga romantikernas föreställning att skönheten ska rädda eller åtminstone förbättra världen, något som återspeglas i den retoriskt mycket avsiktliga försköning av det förflutna Novalis gör, en romantisering som ofta tangerar det pekorala. Med poetens obegränsningar beskriver Novalis en mångsidighet, ett underbart djup, en rik fantasi, en mäktig aning om det gränslösa skapandets frihet när en överraskad kyrka blir omfamnad av en älskande Gud och en ny Messias kliver fram bland dess medlemmar.<sup>103</sup> Tydligt inspirerad av Schleiermachers gedigna och systematiska arbete med att befria religionen och återföra den till sitt sanna innehåll, tillåter sig Novalis att ikläda sig konstnärens prästkappa och förkunna

---

<sup>100</sup> Novalis 1994, s. 15.

<sup>101</sup> Novalis 1994, s. 19.

<sup>102</sup> Novalis 1994, s. 23.

<sup>103</sup> Novalis 1994, s. 27.

en ny tid. Och det är i sanning en ny tid som Europa går till mötes, en försoningstid med en Frälsare som för de troende blir synlig i otaliga skepnader, andad som luft och upplevd som ord och sång.<sup>104</sup> Novalis bjuder upplysningsfilosoferna att ta emot den kristna broderskyssen och följa med till en man som talar så att deras hjärtan öppnar sig och känner igen det som förståndet inte kunde fånga åt dem. Outsagt är denne man Schleiermacher (slöjmakare) den som ”gjort en ny slöja åt den Heliga”, en genomskinlig slöja som låter ana och förstå ”hennes himmelska kroppsbyggnad”.<sup>105</sup>

### 3.6 Sammanfattning

Schleiermacher skriver i sina tal systematiskt fram befrielsen av religionens sanna väsen genom att definiera den som ”sinne och smak för det oändliga”.<sup>106</sup> Sant religiöst liv föds i jagets relation med universum, inte i dogmatik och moral, och teologen Schleiermacher ser det som sin uppgift att göra upp med gamla missförstånd om vad sann religion är genom att sätta fokus på *vad* det är att tro snarare än vad tron  *innehåller*. Därmed placerar han religionen i den enskilda människans erfarenhet av och anlag för det som är dess mål, det som Schleiermacher undviker att kalla Gud utan istället romantiserar genom att benämna det *universum* eller *det oändliga*. Religion blir med hans egna ord: ”Guds omedelbara och ursprungliga varande i oss genom känslan”.<sup>107</sup> Denna känsla kan väckas genom betraktandet av konsten, och konstnären sätts därmed in i ett förmedlande ”prästämbete”. Konsten blir sålunda på samma gång en uttolkning av och en väg till det oändliga. Samtidigt är Schleiermacher noga med att inte likställa konst och religion, eller att reducera den ena erfarenheten till den andra. Det han gör är att han använder konst och religion som pedagogiska paralleller som inte ska sammansmältas till en ny slags ”konstreligion”.

Det konstnärliga prästämbete Schleiermacher presenterar axlar Novalis entusiastiskt och skriver utifrån den förres religionsdefinition fram en estetisk och politisk vision för Europa. När Novalis romantiserar historiens religiösa samhällsgemenskap utforskar han den unika

---

<sup>104</sup> Novalis 1994, s. 28.

<sup>105</sup> Novalis 1994, s. 29.

<sup>106</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 33.

<sup>107</sup> Schleiermacher [1799] 1923, s. 144.

möjlighet konsten har att genom estetiken skapa den religion som är nödvändig för förverkligandet av hans framtidsvision. Den gudsvision Schleiermacher presenterar med ”konstnärens religion” använder Novalis som incitament för sin egen estetiska vision om en framtida ideal gemenskap, möjlig endast genom religionen.



## Kapitel 4: Kan skönheten rädda världen?

*Världen måste romantiseras. På det viset finner man åter den ursprungliga innebörden. Att romantisera är inget annat än en kvalitativ förstärkning [...] Genom att ge det låga en högre mening, det vanliga något av hemlighetsfullhet, det ändliga ett oändligt sken, så romantiserar jag det.<sup>108</sup>*

Novalis

### 4.1 Historien som etisk vision och potential

Som vi såg i förra kapitlet inleder Novalis sin vision för Europa med att måla upp en idealbild av de ”ätkatolska eller ätkristna tidernas sköna och betydelsefulla väsensdrag”, en värld den otillräckligt bildade mänskligheten inte var mogen.<sup>109</sup> Genom att romantisera medeltidens västkyrkliga rike, skriver Novalis fram en samhällsvision, politisk och radikal i sin fredsskapande organisation, ett samhälle som Novalis nu verkar se som möjligt i den nya tid som ligger framför honom och hans generationskamrater. I det som vid en slarvig läsning kan tyckas naivt och verklighetsfrånvänt ligger en lika utmanande uppmaning som de krav senare tiders freds- och miljörelse formulerar. Genom att romantisera det som gått förlorat med den moderna tidens intåg, blickar Novalis inte bakåt utan framåt. När han räknar upp det som inte längre finns, förstärker han dess potentiella kraft till förändring av det som är: den barnsliga tilliten till religionens förkunnelser, den hjälp till moralisk kompass som lydnaden till de kyrkliga ledarnas ord innebar, och den befrielse som den förmedlade gudomliga förlåtelsen innebar.<sup>110</sup>

### 4.2 Det sköna och det goda

Tidigt i Novalis text återfinns ett första tecken på relationen mellan estetik och etik: ”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

---

<sup>108</sup> Novalis 1981, s. 545.

<sup>109</sup> Novalis 1996, s. 15.

<sup>110</sup> Novalis 1996, s. 13.

helig och upplyftande musik.”<sup>111</sup> I de konstfullt smyckade kyrkorna bevarades helgonens relikier, och intill dem ”uppenbarade sig den gudomliga godheten och allmakten, de lyckliga frommas mäktiga välgörenhet, genom härliga under och tecken.”<sup>112</sup> Här kan en relation mellan estetik och etik anas som skulle kunna formuleras såhär: Där det gudomliga förmedlas estetiskt genom konsten, där kan godhet födas och förmeras.

Uppdraget att ”överallt förkunna livets evangelium”<sup>113</sup> med målet att förverkliga himmelriket på jorden genomförs genom en dubbel ordning som är helt och hållet konstnärlig; genom det skönas utbredande skapas den fred Europa längtar efter. Om detta inte bara ska stanna vid en naiv dröm måste samtidigt kyrkans ansvar att *värna det heliga* aktiveras. När vetenskapen gör landvinningar som frestar människan att välja vetandet framför tron, är det enligt Novalis kyrkans etiska ansvar att påminna människan att hon är just människa och inte Gud. Detta gäller också samhällets ledarskikt som i Novalis framtidsrike ska utgöras av människor som har kontakt med det gudomliga. Novalis vill visa hur ett på så sätt organiserat samhälle inte bara främjar konsten och religionen utan *alla* människans gudomligt nedlagda anlag, så att ”vidunderliga höjder” kan nås också inom vetenskap och handel.<sup>114</sup> Den enhetliga värld i det förgångna Novalis skriver om, slets sönder på grund av ekonomisk girighet och de många krigen. På så sätt blev sinnet för det oändliga om inte tillintetgjort, i mycket fördunklat och förlamat. Liksom Schleiermacher varnar för tillfredsställelsens ytlighet beklagar Novalis att människans diktande förlorat det djup och den enkelhet det en gång haft, för att främst ha blivit ett medel för välbefinnandet eller ha vecklat in sig i konstfärdighet. Det framträder i texten en sorg över att ett rastlöst sökande efter njutning gör att människan inte längre har tid att stilla samla själen för att uppmärksamt betrakta sin inre värld.<sup>115</sup> Här syns ytterligare ett exempel på hur estetik som har subjektet som mål blir till medel och virtuositet, vilket omöjliggör etisk reflektion.

---

<sup>111</sup> Novalis 1996, s. 14.

<sup>112</sup> Novalis 1996, s. 14.

<sup>113</sup> Novalis 1996, s. 14.

<sup>114</sup> Novalis 1996, s. 15.

<sup>115</sup> Novalis 1996, s. 16.

### 4.3 Religionens enhet som vision för det gemensamma samhället

Novalis låter det *enhetliga* i den odelade kyrkan träda fram som exempel och ideal för ett samhälle där fred skapas genom allas delaktighet i *samma* tro. Detta går emot Schleiermachers idé om ett samhälle där dess religion är *alla* sanna religionsyttringar. Den enhetens kyrka Novalis talar om förföll dock genom bekvämlighet och glömska om sitt egentliga ämbete ”att vara de främsta bland människorna i ande, insikt och bildning”, och Luther var tvungen att av nödvändighet göra revolt mot henne.<sup>116</sup> Men när han gör det åtskiljer han också det oskiljaktiga och delar den odelbara kyrkan, något som går rakt emot Novalis och de tidiga romantikernas ihärdiga framhållande av betydelsen av att förstå världen som helhet utan sönderdelning, men rymmande mångfald. Dessutom förstörde Luther det religiösa sinnet genom att flytta fokus från bilder och symboler till bokstavens förståelse. Genom detta försvårade han för den heliga Anden att besjäla och uppenbara, en tanke som återfinns i Hamanns idéer om hur människan i frihet tänker i bilder snarare än i rationella kalkyler. Det som Novalis främst beklagar är dock att helheten blivit sönderdelat. När känslan för *det hela* förloras, förloras också länken till universum, en idé han delar med Schleiermacher.<sup>117</sup> För Novalis får den kyrkliga splittringen så radikala följder att han menar att kristenheten upphörde med reformationen. Västkyrkans splittring blir hos Novalis en symbol för romantikens idé om att det som är en del av det hela, i sig själv endast har sitt eget mått av kapacitet, medan helhetens kapacitet är omätlig.<sup>118</sup>

Men reformationer är nödvändiga i historiens dynamik och Novalis ser franska revolutionen som en oundviklig ”andra reformation” som genom förintande öppnar för något nytt. Han hävdar också att sann anarki är religionens fortplantningselement och ställer det kristna passionsdramats tematik bredvid Bibelns skapelseberättelse om Gudsanden som svävar över kaosvattnen för att skapa en bild som kan förebåda en ny värld. Den världen måste, för att kunna bestå och blomstra, styras av ledare som när en längtan till det oändliga och som i sig själva bär en anknytning till världsalltet.<sup>119</sup> Novalis sätter in den konstnärliga och andliga

---

<sup>116</sup> Novalis 1996, s. 16–17.

<sup>117</sup> Novalis 1996, s. 19.

<sup>118</sup> Novalis 1996, s. 21.

<sup>119</sup> Novalis 1996, s. 24–25.

människan i en samhällsledande funktion, en kombination vi inte ser hos Schleiermacher som talar om en växling mellan ledande och följande hos alla människor. Däremot förenas båda författarna i kritiken mot den protestantiska samhällsordning där furstarna på ett ”icke-religiöst sätt stängt in religionen bakom statsgränser”,<sup>120</sup> en ordning som skulle kunna misstas för Novalis idé om den världsliga maktens nödvändiga relation till det gudomliga. Paradoxalt nog är det, trots franska revolutionens blodiga och brutala religionsutrensning, Frankrike som Novalis ser som bästa exempel på hur staten befriat religionen genom att ”ta ifrån den medborgarrätten och kvarlämnat rätten till boendegemenskap”.<sup>121</sup>

#### **4.4 Novalis vision om det europeiska samhällsprojektet**

Novalis idéer om samhällsgemenskap mynnar ut i en väldig vision om ett gemensamt europeiskt projekt: ”Tänk om det vore så att [...] en närmare och mer mångsidig förbindelse och kontakt mellan de europeiska staterna i första hand vore krigets historiska mål [...] och en staternas stat, en politisk vetenskapslära, var att vänta!”<sup>122</sup> Novalis var liksom många av sina samtida inom den tidiga romantiska rörelsen upptagen av tanken att förstå världen som utvecklingshistoria, en idé och hållning som Herder formulerar. I den förståelsen ser man den gudomliga skapelsen som inlemmad i en naturprocess, något som också syns i Novalis framskrivning av sin samhällsvision: från enhet genom splittring till ny enhet präglad av den mångfald som friheten och den nya tiden kräver. I hans vurm för medeltidens odelade kyrka finns en satirisk underton när han beskriver den tidens människor som naiva barn, godtroget underkastade en enda auktoritet. Människan var då ännu inte mogen för enhetens gemenskap, och den nödvändiga splittringen möjliggjorde istället den nya tidens mer kritiska samhällsbygge. I ett sådant samhälle kan delarna – alltså subjektet och dess sammanslutningar – på ett nytt sätt förstå sig själva i en mångfald som likväl utgör en odelad helhet.

Enligt Novalis är all fred endast vapenvila, och för att hans europeiska gemensamhetsprojekt ska kunna bli verklighet fordras ett tredje element, som samtidigt är både jordiskt och överjordiskt. I människornas hjärtan pågår nämligen ständigt en strid mellan trohet mot gamla

---

<sup>120</sup> Novalis 1996, s. 18.

<sup>121</sup> Novalis 1996, s. 26.

<sup>122</sup> Novalis 1996, s. 30.

strukturer och landsgränser å ena sidan, och lust till det nya samt idén om mänsklig allmängiltighet å andra sidan. Dessa två impulser kan bara enas av en andlig kraft som genom att sammansmälta de stridande parterna kan skapa verklig fred.<sup>123</sup> Denna kraft är för Novalis en levande och verksam kristendom som utan hänsyn till statsgränser bildar en synlig men fri kyrka som tar alla som längtar efter det överjordiska i sin famn.

#### 4.5 Schleiermacher och etiken

Hos Schleiermacher framträder relationen mellan estetik och etik tydligast i hans återkommande tema att människan blivit skild från universum och en slags reva i skapelsen har uppstått. Den tematiken har likheter med klassisk arvsyndslära men till skillnad från den finns det inget hos Schleiermacher som antyder att människan i sig själv skulle bära en syndfull natur som en frälsare behöver försona henne med för att hon ska kunna göra gott. Det är istället konstnärens strävan som har potential att återföra människan till sin sanna relation med universum och på så sätt väcka det slumrande fröet till en bättre mänsklighet.<sup>124</sup> Vad detta får för etiska konsekvenser för Schleiermacher är mer oklart. I den idealvärld Schleiermacher presenterar behövs inte längre konstnären som medlare mellan människa och Gud. Där har alla människor tillgång till de medlande förmågor som tidigare var förbehållna konstnären, och står i direkt förbindelse med det gudomliga och lär av Gud själv. Där ska ”utbytet av heliga tankar och känslor endast bestå i den lättsamma leken att först förena det gudomliga ljusets många strålar, sedan åter bryta och sprida dem för att slutligen rikta dem mot enskilda delar”.<sup>125</sup> I Schleiermachers idealvärld blir människan, likt Kants och Schillers idéer, en lekande varelse, men Schleiermacher utvidgar Schillers tes om människan som helt och hållet människa endast i leken, genom att förbinda leken med det gudomliga. Schleiermachers beskrivning av den religiösa och konstnärliga ljusleken, kan läsas som en poetisk-etisk bild av Guds enhets utstrålningar och dess vidare förmedling av människor. Den bilden har likheter med Novalis enhetsgemenskap där delarna på ett nytt sätt förstår sig själva och sin uppgift.

---

<sup>123</sup> Novalis 1996, s. 31–32.

<sup>124</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 10.

<sup>125</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 9–10.

Det är en optimistisk syn på människans potential som Schleiermacher presenterar. Människans bidrag till skapelsens perfektion blir möjliggjord genom estetisk fostran, en själens daning som Goethe och Schiller både förespråkade och lade filosofisk grund för men som har rötter längre tillbaka i pietismens vision om ett andligt, estetiskt och intellektuellt danande av karaktären. Det pietistiska arvet finns i både Novalis och Schleiermachers uppväxt- och studiemiljö, och inte minst den verksamhet Francke byggt upp i Halle fick stor inverkan på det protestantiska Tyskland vilket också kan ses här.

#### **4.6 En idealvärld där alla är både ledare och efterföljare**

I Schleiermachers samhällsvision finns inget av tyrannisk aristokrati. Samhället utgörs istället av ett jämställt prästerligt folk, en perfekt republik där alla växlar mellan att själv leda och bli ledda. För att en sådan växling utan hierarkier ska bli möjlig måste var och en förstå och låta sig påverkas av den kraft han känner i sig själv, och förstå att samma kraft verkar i andra.<sup>126</sup> Den kult kring ”kraftgeniet” som Herders idéer om det konkreta och levande förnuftet som visar sig i det omedvetna, det irrationella och det spontana har säkert en viss påverkan på Schleiermachers tankar om denna kraft. Till skillnad från genikulten inom *Sturm und Drang*-rörelsen ligger Schleiermachers betoning dock på det allmänna; kraften finns hos alla och inte bara hos några. Därför blir religionen för Schleiermacher av nödvändighet social, och i en idealvärld där var och en är fylld av egen kraft samtidigt som alla också har en vilja att omfatta och tillgodogöra sig allt som deras medmänniskor erbjuder, visar han hur sammanlänkad människan är både med helheten och med varandra: ”I det att var och en endast står i direkt kontakt med sin nästa, den som står bredvid, men samtidigt har en nästa på alla sidor och i alla riktningar, är han *de facto* oskiljaktigt sammanlänkad med helheten.”<sup>127</sup>

Kanske har sprängkraften i *Über die Religion* att göra med att Schleiermacher, trots sin grundliga argumentation, lämnar mycket öppet för läsaren att bygga vidare på i egna reflektioner. Kanske gör också hans vilja att befria religionen från moralen att det är svårt att ringa in var etiken kommer in i bilden, både vad gäller dess förhållande till religionen och estetiken. Och kanske är hans vision om den sanna religionen där människan står i kontakt

---

<sup>126</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 109.

<sup>127</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 111.

med det oändliga, och samtidigt med hela mänskligheten, nog för honom också som etisk vision.<sup>128</sup> Tydligt är dock att han efter att ha lagt ett fundament där religionen är förbunden med estetiken, i Novalis får en lärjunge som bygger vidare på det med ett tydligare etiskt fokus.

#### **4.6 Sammanfattning**

Både Schleiermacher och Novalis landar i sina tal i en vision för ett framtida samhälle som är estetiskt och teologiskt buret av en för den romantiska rörelsen viktig tanke att se tillvaron som en helhet. Hos Schleiermacher och Novalis är denna helhet dock söndrad av den brytning som skett när människan tappat kontakten med sann religion. Samtidigt finns skillnader och spänningar dem emellan; Novalis vision består av ett gemensamt europeiskt projekt styrt av ledare med en levande kontakt med det gudomliga och där samhället genomsyras av en ny och levande kristendom präglad av frihet, medan Schleiermachers idealvärld är utan hierarkier och kännetecknas av det demokratiska erkännandet av allas lika möjligheter till kontakt med det gudomliga – som inte uttalat är den kristna Guden. Hos båda författarna finns en vision om ett nytt och bättre samhälle, styrt och genomsyrat av en samverkan med det gudomligas härlighet, och där relationen mellan estetik och etik tydligast framträder i idén om konstens viktiga roll för visionens förverkligande.

---

<sup>128</sup> Parallellt med *Über die Religion* författade Schleiermacher flera texter där hans etik blir synlig. Se vidare Jackson Ravenscroft 2019.

## Kapitel 5: Liturgin som estetikens och etikens bröllopsdans

*Varje gudstjänst firas för att världen ska bli vad den är tänkt att vara.*<sup>129</sup>

Alexander Schmemmann

### 5.1 Inledning

Hur det gick till när den ortodoxa kyrkotraditionen etablerades i rusernas rike i och med furst Vladimirs dop i Kiev 988, finns nedskrivet i den så kallade *Nestorskrönikan*. Legenden berättar hur Vladimir sänder ut en delegation som ska undersöka vilken andlig tradition som är den bästa. När delegaterna återvänder berättar de hur de besökt både moskéer och tyskarnas kyrkor utan att ha funnit skönhet, men att när de kom till Konstantinopel för att se hur ”grekerna” firar gudstjänst i Hagia Sofia öppnade sig himlen för dem:

Och de förde oss in dit, där de tjänar sin Gud, och vi visste inte om vi var i himlen eller på jorden: ty på jorden finns inte en sådan syn och inte en sådan skönhet, och vi förmår inte förklara det. Vi vet bara, att där är Gud närvarande tillsammans med människorna och deras gudstjänst överträffar alla andra folks. För vi kan inte glömma den skönheten, ty varje människa som smakar på det som är sött tar inte sedan det som är beskt.<sup>130</sup>

Berättelsen berör och sammanför flera centrala teman i denna studie: människans estetiska längtan, den intuitiva förmedlingen av det gudomliga genom konsten samt att det i människans möte med det sköna finns ett incitament att vända sig mot det goda och från ”det beska”.

En kritisk läsning av uppsatsens två källtexter avseende hur religionen hänger samman med estetikens visade i kapitel tre på ett synsätt där allt sant religiöst liv springer ur jagets relation med universum genom estetisk förmedling. Denna för romantiken så typiska syn på subjektets relation till det gudomliga kan utgöra en del av en potential som kyrkan idag kan använda sig av för att stärka den estetiska gestaltningen i förhållande till betonande av kyrklig lära och rätt handlande. Den danska teologen Dorthe Jørgensen kan som en nutida röst med sitt begrepp

---

<sup>129</sup> Fagerberg 2018, s. 13.

<sup>130</sup> Oxenstierna 1998, s. 93.



*erfarenhetsmetafysik* bidra med hjälp för en svenskkyrklig kontext som i mycket präglas av logik och argumentation. På så sätt kan argument hittas för det konstnärligas plats i ett teologiskt samtal om gudstjänstgestaltning.

I den kritiska läsningen av texterna avseende estetikens förhållande till etiken, framträdde i uppsatsens fjärde kapitel en vision om ett nytt och bättre samhälle, styrt och genomsyrat av en samverkan med det gudomliga förmedlat genom konsten. Här består potentialen för kyrkan idag framförallt i den rörelse från liturgin ut i det samhälle kyrkan är satt att tjäna, det som den ortodoxe teologen Alexander Schmemmann i sin definition av liturgi benämner ”några få människors arbete för många väl.”<sup>131</sup> Han såg sekulariseringen som ett försök av människan att stjäla världen från Gud, genom att reducera den till yta. Om vi ser världen på det sättet blir det svårt att fira gudstjänst på djupet eftersom liturgin inte blir en uppenbarelse och förmedling av livet som det redan är. Istället blir gudstjänsten en förmedling av något övernaturligt som står i motsats till det verkliga. Här möter en ortodox teologi en romantisk grunduppfattning av världen som *en* och *odelad*. Det som lockar en del personer som försöker förnya den lutherska liturgin idag att söka i den östliga kyrkotraditionens uttryck, finner vi också i de idéer Schleiermacher formulerar i sin lutherska kontext.

Utifrån de analyser av uppsatsens källtexter jag lyfter fram ovan och i dialog med Jørgensen och Schmemmann väljer jag att visa på den potential jag funnit och hur den skulle kunna frigöras i nutida kyrkoliv och liturgi genom att presentera fyra ansatser:

- a) Genom att se alla gudstjänster som framförallt konstnärliga gestaltningar balanseras både i förberedelse och genomförande den traditionellt text- och lärostyrda teologiska ingången till liturgin med ett estetiskt förhållningssätt.
- b) Enligt kyrkoordningen som är det dokument som reglerar Svenska kyrkans uppdrag och verksamhet, är församlingens grundläggande uppgift att fira gudstjänst, bedriva undervisning samt utöva diakoni och mission. Genom att anta en konstnärlig hållning till den första uppgiften att fira gudstjänst påverkas också de andra delarna av den

---

<sup>131</sup> Fagerberg 2018, s. 17.

konstnärliga ingången och den estetiska dimensionen i det pastoralteologiska samtalet om diakoni, undervisning och mission uppvärderas. På så sätt kan kyrkan möta människors estetiska längtan även utanför det vi traditionellt menar med gudstjänstfirande, i konserter, i soppkök, i familjegrupper, konfirmandarbete och själavård.

- c) Den syn på helheten som de tidiga romantikerna likställer med det ursprungliga och gudomliga kan i gudstjänstens sammanhållande funktion kopplas teologiskt till både en sakramental, helig och estetisk syn på verkligheten och till en etisk hållning om allas lika rättigheter och möjligheter att värdigt delta i gemenskapen med sina liv. I den mångfaldsvision Novalis presenterar finns incitament för kyrkan att möta dagens pluralistiska samhälle med dess många olika uttryck och behov.
- d) Genom att betrakta gestaltningen av liturgin som just konstnärlig och estetisk frigör man den samtidigt från begrepp som handlar om tidsbundenhet och tematik. Därmed öppnas ingångar till att använda sig av och inspireras av *alla* tiders konstnärliga uttryck och former inklusive de man ser i sin egen samtid.

## 5.2 Gudstjänsten som konstverk (ansats a)

Schmemann definierar liturgi som ”några få människors arbete för mångas väl”.<sup>132</sup> I den meningen ryms en etisk riktning ut i världen med gudstjänsten som nav. Den katolske prästen Romano Guardini frågar i ett öppet brev om den moderna människan alls kan fira gudstjänst. Frågan ställs 1964 när Andra Vatikankonciliets dokument *Konstitution om den heliga liturgin* skulle omsättas i praktik.<sup>133</sup> Idag befinner sig Svenska kyrkan i en situation när en ny kyrkohandbok håller på att omsättas i firad gudstjänst och det jakande svaret på den frågan som varje söndag gestaltas i kyrkorna runtom i vårt land bör kompletteras med frågan *varför* den moderna människan ska fira gudstjänst? Schmemanns svar på den frågan lyder: ”Varje gudstjänst firas för att världen ska bli vad den är tänkt att vara.”<sup>134</sup> Även här ser vi en etisk riktning som också antyder en estetisk dimension av världen som skön och fullkomlig

---

<sup>132</sup> Fagerberg 2018, s. 17.

<sup>133</sup> Fagerberg 2018, s. 7.

<sup>134</sup> Fagerberg 2018, s. 13.

skapelse. Med Schmemmann och uppsatsens källtexter kan en vision för gudstjänsten formuleras: *Gudstjänstens delar ska bilda en helhet som här och nu konstnärligt gestaltar Guds härlighet och vilja för världen.* Jag går här inte in på *hur* gestaltningen tar sig uttryck utan betonar nyckelorden *helhet* och *konstnärligt*. Även predikan ses som en konstnärlig gestaltning av evangelium och har samtidigt i sin form möjlighet att fördjupa en etisk reflektion. Både barnen och konstnärerna ges hos Schleiermacher genom den centrala plats leken har hos dem båda en särställning i religionsförmedlingen. I Kyrkoordningen betonas också barnens centrala roll i gudstjänsten, något som rymmer många möjligheter till ett förverkligande av den romantiska idén om den lekande människan och synen på liturgi som lek inför Guds ansikte.

### **5.3 Konstnärligt gestaltad liturgi gör inte skillnad på gudstjänst och konsert (ansats b)**

En gudstjänst som firas på ett sätt som uppmanar oss att tro på något övernaturligt – alltså en Gud som inte är en del av vår naturliga verklighet, eller endast ger besökaren en etisk undervisning med Jesus som förebild – en sådan gudstjänst lockar oss inte och väcker inte vår nyfikenhet och vår kreativitet. För många återstår då kyrkokonserten. Två exempel på en uppdelning mellan konsert och gudstjänst är den utveckling som ägde rum i Nederländerna och England efter reformationen. Diarmaid MacCulloch skriver att det genom historien utan tvivel hade funnits ett tydligt element av rent estetisk tillfredsställelse i lyssnandet till sakral musik, men att lyssnandet alltid hade ägt rum i gudstjänstssammanhang. Under 1600-talet skedde en grundläggande ändring av detta när en del av den offentliga kristna musiken för tillbedjan blev en individuell nöjesaktivitet i och med att holländarna fann en ny användning för de magnifika orglar som byggts i de största kyrkorna med pengar från den blomstrande handel landet drev med Asien. Med *orgelkonserten* etablerades för första gången en aktivitet i kyrkorummet som var frikopplad från ett gudstjänstfirande.<sup>135</sup> Fenomenet spred sig över Europa och framstående musiker som bland andra Jan Pieterszoon Sweelinck i Nederländerna och den i Helsingborg födde Dietrich Buxtehude bidrog till dess popularitet. När den senare kom till Lübeck 1668 utvecklade han en slags kvällskonsert med både orgelmusik och vokalmusik, en tradition som fortsatte i stadens Marienkirche in på 1800-talet, en form som idag ses som självklar i de flesta svenskkyrkliga församlingar. I England utvecklade Georg

---

<sup>135</sup> MacCulloch 2011, s. 788.

Friedrich Händel på 1700-talet det engelska *oratoriet* – från början en musikaliska gestaltning av bibliska berättelser som framförts under fastan då inte operaföreställningar var tillåtna – och framförde det i sekulära offentliga byggnader. Händels än idag omåttligt populära och älskade oratorium *Messiah* är en musikalisk gestaltning av den kristna frälsningshistorien som framfördes för första gången 1742 i en konsertsal i Dublin. Verket möter idag fortfarande i första hand en *konsertpublik* och inte en gudstjänstfirande församling oavsett om det framförs i en konsertsal eller i en kyrka. Johann Sebastian Bachs passioner som Birgitta Trotzig i inledningskapitlet implicit hänvisar till skrevs alltid för söndagens huvudgudstjänst men framförs idag som kvällskonserter. Redan Luther såg den stora och direkta påverkan musiken har på människan som en kraftfull potential och möjlighet för evangeliets förkunnande, men det var i gudstjänsten han såg dess plats, i församlingssången och vokalmotetten som Guds verk (*opus Dei*) genom människan.<sup>136</sup> När musikupplevelsen flyttats från gudstjänst till konsert har också en splittring av det estetiska uttrycket för det gudomliga skett, något som romantikerna skulle motsätta sig. Däremot skulle de antagligen inte ha något emot att Matteuspassionen framförs som kvällskonsert utan predikan, utan tvärtom bejaka detta så länge konstverket upplevs som uttryck för det gudomliga. Vari ligger då en potential för kyrkan att möta den skönhetslängtande människan som just *kyrka* och inte som konsertarrangör? Jag menar att det inte räcker att byta terminologi och kalla en församlingskonserter för musikgudstjänster. Snarare tror jag att potentialen för en mer teologiskt och andligt djupgående förändring finns i att börja se både det vi traditionellt uppfattat som konsert och söndagens huvudgudstjänst som *konstnärligt gestaltad liturgi*. Därigenom kan ett estetiskt-teologiskt samtal i församlingen påbörjas som frigör den kreativitet som idag ligger bunden i de etablerade formerna.

#### **5.4 Kyrkan som ett förverkligande av mångfaldens vision (ansats c)**

Schmemann säger nej till religion, nej till sekularism och ja till Guds rike. Enligt honom gör religionen och sekularismen Gud religiös, en tanke som lätt finner paralleller hos Schleiermacher. Den sekulära människan som inte räknar med Gud vill inte förbjuda de troende att utöva sin tro men vill att allt som rör Gud bör hållas inom religionens gränser. Religion gör skillnad på heligt och profant, andligt och världsligt, präster och lekmän, också

---

<sup>136</sup> Anttila 2013, s. 93.

det en idé som finns hos Schleiermacher men som Schmemmann uttrycker med det i nutida kyrkoliv ofta använda begreppet *Guds rike*: ”Om vi mister visionen om Guds rike kommer kristendomen att reduceras till en religion.”<sup>137</sup>

Schleiermacher hävdar att religionen inte är mindre i sin samtid, endast sönderdelad och delarna utspridda för långt från varandra.<sup>138</sup> Han kunde lika gärna tala om vår egen samtid där det mångkulturella samhällets olika religiösa uttryck är i högsta grad närvarande i populärkultur och samhällsdebatt på ett helt annat sätt än för bara tio år sedan. Schleiermacher talar hela tiden om *en* och *sann* religion. Den kan innehålla olika uppenbarelser där den kristna är en, men det som kännetecknar den enda och sanna religionen är att den förbinder vårt inre med gudomligheten genom konsten, och med konsten menas här estetiska uttryck som berör oss på djupet och väcker känslan för det gudomliga. En sådan ingång, att medvetet tolka människans estetiska längtan som en längtan efter det gudomliga ger den kristna gudstjänsten en möjlighet att möta denna längtan och samtidigt förkunna evangelium med Kristus i centrum eftersom uppenbarelse inte är likställt med sann religion. Mikael Mogren nämner i sin avhandling hur Schelling i föreläsningar i Jena presenterar sin syn på hur Kristus som född i den ändliga världen öppnar för oändligheten i det ändliga. Därmed erkänner han också Kristus som gudomlig uppenbarelse och potential.<sup>139</sup>

### **5.5 Kyrkans uttryck i tid och rum som förmedling av det transcendenta och eviga (ansats d)**

I den tidiga romantikens sätt att se människans estetiska upplevelse som framförallt förbunden med det som inte är bundet till tid och rum befrias kyrkan i sin gestaltning av det gudomliga från den begränsning som en partikulär och tematisk hållning oundvikligen bidrar till; hårdrocksmässa, konstvandring i kyrkorummet, högmässa i barockstil, konfirmandredovisning som en dokumentärfilm om fred, för att ge några exempel. Istället blir hon fri att i sann konstnärlig och kreativ anda använda sig av precis de uttryck som Anden inspirerar till i det givna sammanhanget. Här möter romantikens tankar om sinnets känsla för

---

<sup>137</sup> Fagerberg 2018, s. 16.

<sup>138</sup> Schleiermacher [1799] 2016, s. 96.

<sup>139</sup> Mogren 2003, s. 39.

det gudomliga Dorthe Jørgensens idéer om ”det kännande anande jaget” som kan ge impulser både till kyrkohandbokens fasta moment och alla de *mellanrum* en dynamisk liturgi är beroende av. Med mellanrum menar jag här *fysiska rörelser* och förflyttningar i rummet som kan utgöras av processioner, gudstjänstfirarnas egna rörelser mellan olika delar av gudstjänstplatsen och andra fysiska gestaltningar som till exempel dans. Jag menar också handbokens *fakultativa moment* som fritt kan gestaltas i tystnad, musik, ljudlandskap och talade ord men också de *sammanbindande moment* som kan utgöras av allt från talad information som hjälper liturgin att fördjupa till exempel symbolik men också ”mellansnack” som med humorns hjälp kan öppna för ett djupare deltagande i det gestaltande konstverk som gudstjänsten utgör.

### **5.6 Faror med ett uppvärderande av estetiken**

Det finns flera anledningar till att vara vaksam i samband med ett uppvärderande av estetiken, och de två exempel jag nu tar upp har båda gemensamt att de bekräftar den hypotes om estetikens beroende av etiken och tvärtom som jag satte upp i inledningskapitlet.

Det första exemplet visar hur långt makten är beredd att gå i missbruket av konsten och skönheten för genomförandet av sin samhällsvision. Tredje riket använde systematiskt och skickligt estetisering i sitt arbete. Adolf Hitler drömde i sin ungdom om att bli konstnär men nekades vid två tillfällen inträde till konstskola i Wien. Han gav upp sina planer på konstnärsyrket men lär i sitt liv ha målat över 2000 verk. Så här skriver han i mars 1933:

Tysken, splittrad i sin själ och i sin vilja och därmed maktlös, har ingen kraft att stå upp för sitt eget liv. Han blickar mot stjärnorna och drömmer om rättfärdighet, och tappar därmed kontakt med marken [...]. Ett folk av sångare, diktare och tänkare drömde då bara om en värld tillsammans med *de andra*, och först när nöden och eländet blivit omänskligt kunde möjligtvis ur konsten växa fram en längtan efter en ny upphöjelse, ett nytt rike och därmed ett nytt liv.<sup>140</sup>

I citatet av Hitler syns två teman som också är två av de grundläggande idéer vi sett hos Schleiermacher och Novalis: splittringen som reducerar helhetens kraftpotential, och en idé om konsten som incitament till en ny värld. Tredje rikets medvetna och konsekventa

---

<sup>140</sup> Safranski 2007, s. 350. Kursiveringen i citatet är min egen.

användning av estetiken i arbetet för att genomföra sin samhällsvision, både genom de institutioner som förvaltade och utformade ideologin och i sin propaganda, är kanske det tydligaste och mest horribla exemplet på faran med ett uppvärderande av estetikens roll och en estetisering av tillvaron. Nationalsocialisternas ideologer valde ut element från det romantiska arvet som de skickligt förvrängde och använde för sitt arbete. Till exempel syns Herders idéer om folk och folkkultur, den romantiska idén om helhetsorganismen vad gäller stat och samhälle, och synen på historien och mytens potential.<sup>141</sup> Nazisterna bryter radikalt med romantikens förståelse av ett folk som ”språkgemenskap” och kräver en biologisk grund för vem som räknas till ett folk. Ras blir avgörande för gemenskapen istället för romantikernas idéer om det andliga och folkliga som förenar människor, idéer som nazisternas ideologer betecknade som en flykt från den överväldigande verkligheten och ett förrådande av de enkla människorna till förmån för en idyll.<sup>142</sup> I nazisternas systematiskt genomförda förvridning av flera av romantikens grundläggande fundament finner de en mäktig potential för masshysteri och eufori som nådde potentiella sympatisörer långt utanför det tyska riket med Leni Riefenstahls estetiska filmer från Berlinolympiaden 1936. Redan Hitlers maktövertagande 1933 hade manifesterats i överväldigande proklamationer av den nya gemenskaps känslan (*Gemeinschaftsgefühl*): massornas trohetssväranden under ljusbågar, festklädda folkmassor som samlades på offentliga platser för att höra radiosända tal av Hitler och även koralsjungande i kyrkorna till maktövertagandets lov.<sup>143</sup> Tredje rikets medvetna estetisering är tyvärr inte det enda exempel på maktens utnyttjande av konsten i egna syften vi finner i historien. Arkitektur och monument har i alla tider varit tacksamma objekt för en estetisk strategi som i vissa fall resulterat i mindre bra konst men ännu oftare förmått lysande konstnärer att bidra. Exempel på detta är ovan nämnda filmaren Leni Riefenstahl eller komponisten och dirigenten Richard Strauss vars *Olympische Hymne* spelades av Berlinfilharmonikerna vid invigningen av sommarolympiaden i Berlin 1936. Även i Sovjetunionen och i Kina finner vi en hög estetisk medvetenhet hos regimerna, och listan skulle lätt kunna göras längre. Att tro att de storskaliga exempel jag här tagit upp skulle vara unika och att vi därigenom skulle vara immuna mot att det skulle kunna ske igen innebär en

---

<sup>141</sup> Safranski 2007, s. 350.

<sup>142</sup> Safranski 2007, s. 351–352.

<sup>143</sup> Safranski 2007, s. 362.

stor risk att inte se tendenser till politiskt medveten estetisering med dunkla syften idag. Naturligtvis finns samma risker idag, inte bara i ett större politiskt sammanhang men också i det system där politiska partier har möjlighet att marknadsföra ideologiska visioner i de demokratiska forum genom vilka Svenska kyrkan styrs. Om kyrkan inte är vaksam på tendenser av estetisering av utvalda delar av det kristna kulturarvet utan koppling till etisk reflektion kan det innebära att kyrkan genom denna underlåtenhet möjliggör och erbjuder plattformar för spridning av ideologiska samhällsvisioner som ligger långt från det kristna kärleksbudskapet.

För Novalis och Schleiermacher händer något när estetik reduceras till medel för subjektiva mål, oavsett om de rör enskilda individer eller visioner för ett folk. För Schleiermacher slutar det i samma ögonblick att vara sann religion, en idé som kan inspirera dagens kyrka till vaksamhet: så fort det estetiska blir uttryck och medel för något annat än Guds härlighet har det förlorat sin plats i kyrkan. För både Schleiermacher och Novalis var det på den kristna traditionen och uppenbarelsen som idealsamhället vilade, även om Schleiermachers text är öppen gentemot andra uppenbarelsen av det gudomliga än den kristna. I arbetet för en bättre värld idag där kyrkan både agerar själv och i samarbete med andra samhällsaktörer behöver alltid den *estetiska* reflektionen vara integrerad i en *etisk* reflektion som tar sin utgångspunkt i kristen lära och tradition, och ett uppvärderande av estetikens inom kyrkan får aldrig göras utan att relationen med etiken förblir intakt. Alltså behöver frågan ständigt ställas, om det sköna och goda kyrkan vill förmedla som uttryck för Guds vilja för världen verkligen gäller *alla* människor, oavsett kön, ålder, nationalitet, språk, fysiska och mentala funktionshinder, ekonomiska möjligheter, sexuell orientering samt politisk och religiös tillhörighet.

Det andra exemplet på möjlig kritik mot ett uppvärderande av estetikens utrymme inom teologi och kyrkoliv finns i vår tid då stor betoning görs på individens inre välmående. Faran här innebär att en betoning av det estetiska skulle leda till ett förytligande och till en upplevelsekultur på den kritiska bildningens och reflektionens bekostnad. Som vi sett i tredje kapitlet tar Schleiermacher upp den fara för ytlighet som består i individens fokus på den subjektiva tillfredsställelsen. Han bemöter kritiken genom att förstå den enskilda människans längtan efter skönhet och välbehag som ett sökande som inte ska nöja sig med mindre än att



nå till en upplevelse av att vara förbunden med oändligheten. Även hos Novalis finns en oro för att ett rastlöst sökande efter njutning gör människan oförmögen att uppmärksamt betrakta sin inre värld. Själva driften att nå tillfredsställelse är i sig god så länge den har som mål att gå utanför sig själv. Kristendomen har en lång tradition av att visa på målet för människans längtan som något utanför henne själv, Gud synliggjord i Kristus och människans omvärld som Guds skapelse och boplats. Schleiermacher uppmanar människan att inte tjusas av delarna utan istället söka helheten, och att inte missta *Jaget* för grunden och nyckeln till allt, utan istället inse nödvändigheten i att överlåta sig till det större. Här ligger en potential för kyrkan idag; att hjälpa individen att i samhörighet med alla nu levande kristna och kristna i alla tider lämna egot, och *samtidigt* bejaka individens sökande efter det gudomliga i sig själv, och på så sätt finna sitt sanna jag. Det finns en tendens hos dagens människa att vilja det unika, äkta och naturliga. Det syns bland annat i viljan att finna sitt livskall, sin egen särprägel, det som inte ”följer strömmen” utan finner sin egen väg. Samtidigt vill hon gemenskap och en känsla av tillhörighet. I denna paradox finns både i kristen tradition och lära och i uppsatsens två analystexter ett incitament att möta detta. Genom det för kristendomen unika i att överlämna sig själv i tro och tillit till Kristus och för romantikerna avgörande i att lämna *Jaget* som väg till äkta identitet, finns möjligheter till gemenskap och samhörighet både i och bortom tiden och rummet.

## 5.8 Sammanfattning

I det insamlade materialet som analyserats i kapitel tre och fyra framkommer en potential för kyrkan att möta den estetiskt längtande människan idag. Den består i att man inom Svenska kyrkan ser församlingens grundläggande uppgift att fira gudstjänst som främst en konstnärlig gestaltning av det gudomliga. På så sätt påverkas alla församlingens verksamheter av den ingången till förverkligandet av Guds rike och kyrkan kan på ett mer långtgående sätt möta människors estetiska längtan som en längtan efter det gudomliga. Genom att betona och värna den etiska reflektionen i samband med ett uppvärderande av det estetiska, förbinds liturgin till det konkreta arbetet för en bättre värld. Samtidigt minskar faran att en ökad estetisering leder till att kyrkan möjliggör för destruktiva samhällskrafter eller bidrar till en yttlig upplevelsekultur som avfärdar intellektuell redbarhet.

## Kapitel 6: Sammanfattning och slutsatser

*Slå an den inre ton som kallar oss till tjänst  
att vara människa med öppen horisont.*

Gunnar Edman  
(inskriftion på kyrkklockan på Ljungskile folkhögskola)

Utan att dra för långtgående slutsatser framträder flera likheter mellan den verklighet som de tidiga romantikerna levde i och vår egen: En övertro på förnuftet och vetenskapen har resulterat i en skepsis mot etablerade vägar att söka kunskap, och den mer eller mindre medvetna längtan efter det utsagda, mångtydiga och känsloupplivda som många människor bär på möts inte främst av de etablerade religiösa gestaltningarna. Även den kulturhistoriska bakgrundsteckning jag gjorde i kapitel två visade på fler likheter med vår egen tid. Bland annat kan spår av den upplevelse romantikerna hade av att leva i en ny era skönjas också idag, och ett fokus på subjektet framför det kollektiva framträder både då och nu. Ett av uppsatsens teoretiska antaganden var att det i det egna protestantiska arvet finns en underskattad resurs i form av romantiken, och genom en kritisk läsning av de två nyckeltexterna *Europa* av Novalis och *Über die Religion* av Friedrich Schleiermacher framträdde också potentialer för en svenskkyrklig kontext idag. Schleiermachers idé om en djup förbindelse mellan religiös förmimelse och känslan för det estetiska kan användas för att uppgradera den konstnärliga dimensionen i arbetet med gudstjänstens förnyelse. Det estetiska konkurrerar inte med läran och Ordet, utan kan *bli en del* av förkunnelsen och undervisningen genom att betrakta även predikan som konstnärlig och läran som erbjudande estetiska gestaltungs-möjligheter. Också Novalis storslagna framtidsvision av ett bättre samhälle innehåller potentialer för kyrkan idag genom att hjälpa den att se tillvaron som en gemenskapens helhet där Gud är närvarande *i* verkligheten som den visar sig, inte *bortom* denna verklighet. I denna *helhetens* gemenskap måste en mångfald av uttryck utgöra dess kännetecken, detta för att en sådan gemenskap springer ur det demokratiska erkännandet av allas möjligheter och rättigheter till kontakt med det gudomliga. Varianter av den idén finner vi också hos Luther främst i hans tankar om det allmänna prästadömet: alla döpta är sanna ”präster” och har rätt att själv tolka skriften och verka för Guds rike just i det yrke eller livsuppgift de står i.

Den hypotes om relationen mellan estetik och etik jag satte upp i inledningskapitlet visade sig också användbar som teoretisk ingång till texterna och till diskussionen. I textanalysen framträdde nämligen en relation mellan den konstnärliga hållningen och förverkligandet av ett bättre samhälle. Denna relation mellan estetik och etik blev samtidigt en kreativ nyckel för den efterföljande diskussionen om gudstjänsten som den plats där estetiken och etiken kan dansa en gemensam dans i liturgin. Gudstjänsten blir då en konstnärlig gestaltning med en självklar etisk dimension. Denna ingång till gestaltningen av det vi traditionellt kallar gudstjänst gäller samtidigt all kyrklig verksamhet eftersom den ser allt kristet liv som gestaltning av Guds härlighet och vilja för världen. En hållning som alltid innehåller *både* estetisk och etisk reflektion kan frigöra för en konstnärligt gestaltad liturgi och hur den kan nå förlängning i konkret medmänniskt arbete. Samtidigt kan en sådan hållning avslöja och varna för risker i samband med en uppvärdering av det estetiska i kyrkans arbete, risker som kan leda till att kyrkan blir utnyttjad av destruktiva krafter eller själv bidrar till verksamhet som skymmer det gudomliga.

Både Novalis och Schleiermacher står i den lutherska tradition som Svenska kyrkan också är en del av. I den egna traditionen finns alltså källor som kyrkan kan hämta inspiration från för att möta en estetisk längtan hos människan idag. Svenska kyrkan behöver inte gå över ån efter vatten i sitt arbete med att möta dagens mänskliga behov av möten med det gudomliga. En uppvärdering av den estetiska dimensionen av det religiösa livet tillsammans med en nödvändig etisk reflektion kan ge kraften och skönheten åter till den röst kyrkan genom tiderna höjt mot orättvisor och destruktiva krafter. Så kan det sköna kalla människorna till sig och rädda dem.

*När människorna upphör att tro att det finns ont och gott  
kallar det sköna dem till sig och räddar dem,  
för att de skall kunna säga: detta är rätt, detta är orätt.<sup>144</sup>*

Czesław Miłosz

---

<sup>144</sup> Miłosz 2000, s. 22–23.

## Bibliografi

- Anttila, Miikka E. (2013). *Luther's Theology of Music: Spiritual Beauty and Pleasure*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Fagerberg, David (2018). *Den liturgiska människan: Alexander Schmemmanns vision för kyrkan, gudstjänsten och världen*. Örebro: Marcus förlag.
- Jackson Ravenscroft, Ruth (2019). *The Veiled God: Friedrich Schleiermacher's Theology of Finitude*. Boston 2019 Brill.
- Jørgensen, Dorthe (2014). *Den skønne tænkning: Veje til erfaringsmetafysik. Religionsfilosofisk udmøntet*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag
- Lauster, Jörg (2014). *Die Verzauberung der Welt: Eine Kulturgeschichte des Christentums*. München: Verlag C.H.Beck oHG.
- MacCulloch, Diarmaid (2011). *Christianity: The First Three Thousand Years*. New York: Viking.
- Miłosz, Czesław (2000). Ur dikten ”Ännu en dag”. Översättning: Nils Åke Nilsson. *Pilgrim: En tidskrift för andlig vägledning*. Nr 4, årgång 7.
- Mogren, Mikael (2003). *Den romantiska kyrkan: Föreställningar om den ideala kyrkan på jorden inom Nya skolan till och med år 1817*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Nordin, Svante (2017). *Filosofins historia: Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*. Lund: Studentlitteratur AB.
- Novalis (1994). *Kristenheten eller Europa*. Översättning: Percival. Lund: Ellerströms förlag.
- Novalis (1981). *Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs, Bd II, Das philosophische Werk I*. Redaktörer: Richard Samuel/Hans-Joachim Mähl/Gerard Schulz. Stuttgart: Kohlhammer.
- Novalis (1983). *Schriften, Bd III, Das philosophische Werk II*. Redaktörer: Richard Samuel/Hans-Joachim Mähl/Gerard Schulz. Stuttgart: Kohlhammer.
- Novalis (1975). *Schriften, Bd IV, Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*. Redaktörer: Richard Samuel/Hans-Joachim Mähl/Gerard Schulz. Stuttgart: Kohlhammer.
- O'Brien, William Arctander (1995). *Novalis – Signs of Revolution*. Durham & London, Duke University Press.
- Oxenstierna, Gabriella (övers.) (1998). *Nestorskrönikan*. Stockholm/Eslöv/Stehag: B. Östlings bokförlag Symposion.

Safranski, Rüdiger (2007). *Romantik: Eine deutsche Affäre*. München: Carl Hanser Verlag.

Schleiermacher, Friedrich (2015 [1799]). *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Översättning och redaktör: Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press.

Schleiermacher, Friedrich (1923 [1799]). *Tal över religionen*. Översättning: Olof Rabenius, Stockholm: Albert Bonniers förlag.

Schleiermacher, Friedrich (2016 [1799]). *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Felix Meiner.

Sjöberg, Clara (2017). *Mellan sinnelag och värld: Inbildningskraften i romantiskt tänkande och teologisk metodologi*. Masteruppsats vid Lunds universitet, Centrum för teologi och religionsvetenskap.

Svenungsson, Jayne (2014). *Den gudomliga historien: Profetism, messianism & andens utveckling*. Göteborg: Glänta produktion.

Von Rintelen F.J. (1972) Kant and Goethe. In: White Beck L. (red.) *Proceedings of the Third International Kant Congress*. Synthese Historical Library (*Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy*), vol 4. Springer, Dordrecht. [https://doi.org/10.1007/978-94-010-3099-1\\_46](https://doi.org/10.1007/978-94-010-3099-1_46). s. 471–479. (Hämtad 2021-01-24)

Zaremba, Maciej (1998). ”Jag går i vilka kyrkor jag vill”, *DAGENS NYHETER*, 20 december.