

RKT145 Teologi, examensarbete för kandidatexamen, 15 hp

När profetian har slagit fel
Jacob Taubes och interioriseringen av messianismen

When prophecy have failed
Jacob Taubes and the interiorizing of messianism

Författare: Mårten Björk
Handledare: Marie Fahlén
Ämne: Tros- och livsåskådningsvetenskap
Termin: Vårterminen 2010

Innehållsförteckning

1. Inledning	3
1.1 Västerlandets eskatologi	3
1.2 Syfte	5
1.3 Disposition och metod	6
1.4 Forskningsöversikt	7
1.5. Begreppsdefinitioner	8
2. Historisk bakgrund	11
3. Som blommor som vänder sina kalkar mot solen...	13
4. Världsandens rörelser	17
5. Tillbakablickandets profetia	20
6. Parousia	27
7. Israels hörsamhet	32
8. Tid och evighet	40
9. Minnet som livets ansikte	45
10. Sammanfattning och slutkommentar	51
Källförteckning	53

1. Inledning

1.1 Västerlandets eskatologi

Två år efter andra världskrigets slut publiceras en monografi om den västerländska eskatologin: *Abendländische Eschatologie*, skriven av den unge religionsfilosofen Jacob Taubes (1923 – 1987).¹ Boken ingick i en vidare debatt om *historiens* och *eskatologins* väsen som provocerats fram av kapitalismens profanering av tillvaron, historievetenskapens, bibelkritikens och sociologins genombrott och slutligen av de två världskrigens förödande konsekvenser. Upplysningens framstegstro hade banat vägen för det moderna historiska tänkandet. Bibeln började redan under 1800-talet utsättas för sträng kritik och olika former av relativiserande historiefilosofier blev på modet. Ofta var dessa influerade av Friedrich Nietzsche, som Oswald Spenglers tanke system kodifierat i de två banden om västerlandets undergång.² 1923 upprepade den ryske filosofen Nikolaj Berdjajev en tanke som fått alltmer inflytande och som författaren till *Abendländische Eschatologie* skulle ägna sitt liv åt att försvara:

Det judiska medvetandets profeterande inriktning åstadkom mer än bara en historiefilosofi – det åstadkom 'det historiska'. Den harmoniska världsåskådning som utmärkte den grekiska världen, uppfattningen om ett orörligt närvarande kosmos, var helt främmande för judarnas värld. [...] Den messianska idén är specifik. Det är den judiska världen som infört den i den mänskliga andens historia.³

Inte bara historiefilosofins, utan även historiens och *messianismens* rötter söktes och med *Abendländische Eschatologie* fick den västerländska eskatologin sin apologi. Eskatologin ger, om vi följer Taubes, frist och försöker befria människan från de orättvisor som historien medför och världen är genomsyrad av. Den utmärks av en oförmåga att förlika sig med våldet som myten neutraliserar som ett öde. Som mentalitet för den med sig samvetet och skulden, dessa ”judiska uppfinningar”, som Adolf Hitler ska ha sagt; insikten att vi är ansvariga för det som varit, är och som skall komma. Som historieerfarenhet innebär den tron på ett nära förestående slut på förtryck och lidanden och som lära föder den tanken om tillvarons ändlighet men också hoppet om evigheten. Taubes riktade sig därför polemiskt mot en mängd andra tänkare – exempelvis Karl Löwith – som tagit avstånd från västerlandets eskatologiska

¹ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007).

² Spengler, Oswald, *Västerlandets undergång*, (Stockholm, 1996).

³ Berdjajev Nikolaj, *Historiens mening*, (Skellefteå: 1990), s. 32 f.

historia, emedan de hävdade att den utmynnat i de totalitära rörelser som med våld ritat om den politiska kartan under 1900-talet.⁴

Taubes polemiska nit, vid sidan av återkommande psykiska besvär och ett labilt humör, gav honom många fiender inom och utanför akademien.⁵ Men modet att sticka ut skänkte även hans verk fördomsfrihet då Taubes inte ryggade för kontroversiella ämnen eller tabubelagda tänkare. Oförskräckt gav denne judiske tänkare på vänsterkanten sig in i högerteoretikers filosofiska system för att utvinna material som kunde hjälpa honom i hans filosofiska gärning.⁶ Med samma rättframhet – eller provokationslusta om man så vill – grep Taubes in i diskussionen om förhållandet mellan kristendomen och judendomen, enbart för att många gånger relativisera skillnaderna mellan religionerna. I stället fokuserade han på den messianska logik som han i motsats till sin lärare och inspiratör, religionshistorikern Gershom Scholem, hävdade var gemensam för både judendomen och kristendomen (och andra religioner och rörelser).⁷ Argumentet var att Scholems uppspaltning av judendomen som en religion vilande på en idé om historisk och kollektiv frälsning och kristendomen som en religion baserad på samvetets och själens förlossning – personlig snarare än historisk frälsning – inte håller streck. Scholems definition av messianismen var enligt Taubes filosofisk, inte historisk, och vederläggs då man undersöker vilka omständigheter som leder till att *messianismen förinnerligas* och under vilka historiska förhållanden som messianismen tenderar att vända sig utåt och orienteras mot en förlossning i historien. Dialektiken mellan historiska skeenden och psykologiska omvälvningar bestämmer enbart ett eventuellt förinnerligande av messianismen. Utifrån denna dialektiks verkan kan man inte som Scholem – hävdar Taubes – märka judendomen med historiens begrepp och deklarerar att kristendomens frälsningslära gäller själen. Lika lite som man kan särskilja historiens betydelse vad frälsningen anbelangar från kristendomen, kan man ta bort idén om samvetets och själens frälsning från judendomen. Mot Scholems idealtyper ställer Taubes en historisk förståelse av messianismen som dels en profetisk utsaga om den kommande förlossningen, dels en interiorisering av ett messianskt skeende. I artikeln ”Messianismens pris” härleder Taubes detta förinnerligande ur det historiska sakförhållandet att den messianska föreställningen tenderar att anlända för sent – *när profetian har slagit fel*. Det är tolkningen av

⁴ Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche*, (Stuttgart: 1953).

⁵ Se diskussionen om Hannah Arendt & Jacob Taubes (som dock gränsar till rent förtal) i Bernadete, Seth, *Encounters & Reflections*, (Illinois: 2002), s. 105–107.

⁶ Se exempelvis kapitlet ”Die Zeloten des Absoluten und der Entscheidung: Carl Schmitt und Karl Barth” i *Die Politische Theologie des Paulus* (München: 2003), s. 86–97.

⁷ Ett utmärkt exempel på denna relativisering är artikeln ”Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?” i *Der Preis des Messianismus*, (Würzburg: 2006), s. 53 – 65.

en tidigare profetias misslyckande som gör den messianska musiken, menar Taubes. Messianska föreställningar förinnerligas då messianismen överlever en felande profetia genom att den tidigare profetians budskap anpassas till en oförlöst värld. En förinnerligad messianism är en messianism *post festum*:

[...] betrakta dialektiken i den messianska erfarenheten hos en grupp under det ögonblick då profetian om förlossning inte uppfylls. 'Världen' upplöses inte, men hoppet om förlossning grusas. Om nu den messianska gemenskapen tack vare sin inre övertygelse inte sviktar, är den messianska erfarenheten dömd att vända sig inåt, förlossningen dömd att bli förstådd som en tilldragelse i den inre sfären, återspeglad i människans själ. Förinnerligande är inte en skiljelinje mellan 'judendom' och 'kristendom', utan betecknar en kris inom den judiska eskatologin som sådan – inom såväl paulinsk kristendom, som inom 1600-talets sabbatianska rörelse. Hur kan förlossning annars definieras efter att Messias har misslyckats med att förlösa yttervärlden, om inte genom att vända sig inåt?⁸

Detta förinnerligande av messianismen är tematiken för min uppsats. Jag ämnar analysera hur en relativisering av skillnaderna mellan judiska och kristna föreställningar om inre och yttre frälsning – via en tes om messianismens förinnerligande – när Jacob Taubes sparsamma verk. Genom att undersöka eskatologibegreppet i Taubes avhandling *Abendländische Eschatologie* från 1947 och binda samman detta verk med hans produktion av artiklar under sextio-, sjuttio- och åttio-tal samt hans sista föreläsningar om Paulus som 1993 – sex år efter Taubes död – gavs ut som boken *Die politische Theologie des Paulus* tecknar jag dialektiken mellan *förinnerligad messianism* och *historieinriktad eskatologi* som genomsyrar Taubes tänkande. Jag kommer också att analysera hur denna interiorisering implicerar en specifik förståelse av tiden och historien. Genom att kontrastera Taubes verk mot andra filosofiska positioner blottlägger jag hur Taubes verk vittnar om en intrikat förståelse av den messianska temporaliteten: dels som en inre förvandling av den messianska subjektiviteten, dels som en yttre omvandling av tiden till historisk tid.

1.2 Syfte

Syftet med denna uppsats är att undersöka Taubes förståelse av messianismen som en syntes av föreställningar om inre (personlig, själslig) förlossning och yttre (historisk, kollektiv) frälsning. Vidare vill jag skildra hur denna dialektik genomsyrar Taubes verk och motiverar en bestämd tids- och historieuppfattning. Med min analys önskar jag visa hur Taubes verk återger en systematisk och filosofiskt produktiv förståelse av messianismen och messianismens interiorisering även för en (post)sekulär och avkristnad tidsålder som vår.⁹

⁸ Taubes, Jacob, "Messianismens pris", i *Subaltern* 1:2009, s. 3.

⁹ För en diskussion om postkristendom och det postsekulära tillståndet se Martinson, Mattias, *Postkristen teologi: experiment och tydningsförsök* (Göteborg: 2007) och Sigurdson, Ola, *Det postsekulära tillståndet*:

1.3. Disposition och metod

Min uppsats kretsar kring *Abendländische Eschatologie* men jag kommer att försöka binda samman olika delar av Taubes verk för att skildra hur avhandlingen föregriper senare teman och tankar. Som relief till Taubes argumentation närmar jag mig teoretiker som Taubes behandlar eller som rör sig i närliggande områden – exempelvis Walter Benjamin, Friedrich Nietzsche och Erich Auerbach. Dessa presenteras i samband med analysens gång och i närhet till det eller de specifika problem som behandlas.

Jag kommer först att diskutera Taubes historieuppfattning och därefter för jag över diskussionen till frågan om messianismens interiorisering via Taubes diskussion av Joachim av Floris och G.F.W. Hegel i *Abendländische Eschatologie*. Efter det diskuterar jag olika delar av Jacob Taubes verk som rör messianismens förinnerligande och tidens förvandling till historia. Uppsatsen avslutas med en kortfattad sammanfattning av analysens resultat i ett försök att antyda en systematisk förståelse av messianismens relation till profetians felande uppfyllelse.

Alla översättningar inom klammer från spanska och tyska är mina, eftersom Taubes tyska stundtals är mycket komplicerad låter jag citaten stå kvar i brödtexten och följer dem med min översättning inom klammer. Emedan översättningarna ibland kan ha svårt att göra rättvisa åt vissa dubbeltydigheter är det enklast att även ha originalcitaten i brödtexten. Detta gör också att uppsatsens omfång övergår det föreskrivna sidantalet, men utan översättningarna landar uppsatsen på 50 sidor.

Min metod är *deskriptiv-analytisk*. Genom att närma mig Taubes verk blottlägger jag den teori om messianismens interiorisering som Taubes filosofiska gärning framställer implicit och explicit. Jag öppnar upp Taubes verk dels genom att sätta det i relation till andra teoretiska system och perspektiv, dels med texter från olika perioder av Taubes författarskap. Metodologin lånar således drag från Taubes egen historiska hermeneutik. Taubes visade på oväntade samband men också fiendskap och oförenlighet mellan perspektiv, vilket jag kommer att visa genom de jämförelser som jag önskar åstadkomma i analysen. Tolkningen är för Taubes alltid mer än en enkel utläggning av ett förhållande. Det är ett beslut – ett antingen/eller – och liknas vid en form av räddande minnesakt som drar det förlorade ur Lethes djupa vatten upp till ytan. På det sättet kan man säga att historievetenskapens uppgift är teologisk för den självutnämnde icke-teologen Taubes, då dess uppgift att döma och kritisera blir en räddande eller fördömande akt. Detta polemiska drag hos Taubes kan härledas

religion, modernitet och politik, (Göteborg: 2009). Taubes menar att Hegel förebådar en postkristen epok som indikerar mytens återkomst, vilket vi kommer att diskutera senare i uppsatsen.

till den del av Taubes hermeneutiska metod som han, enligt Christoph Schulte, själv beskrev som en palimpsestartad läsning.¹⁰ Palimpsesten är en pergamentrulle vars text bortskrapats och ersatts med ny. Kemiska processer kan framställa den underliggande texten och urskilja vad som försvunnit. Med palimpsesten som bild för tänkandet vill Taubes skildra att det väsentliga för hermeneutiken inte enbart är *vad* en text säger utan *varför* en viss mening meddelas – det vill säga vad som döljer sig i texten. Vilka tankar och positioner argumenteras det för och vad strider dessa mot? Vilken mening utesluts och vilken betydelse är inkluderad? Taubes försök att finna svar på sådana frågor leder honom in i historievetenskapen, in i den historiska situation som bestämmer en texts mening.

1.4 Forskningsöversikt

Jacob Taubes verk är förhållandevis utforskat, men i det omfångsrika verket *Abendländische Eschatologie Ad. Jacob Taubes* behandlas alltifrån Taubes analyser av Friedrich Nietzsche och Max Weber till hans undersökningar av Walter Benjamin och kritik av Goethe.¹¹ Även i festskriften *Spiegel und Gleichnis* finns det relevant material om Taubes problemområden.¹² Holger Erdwiens bok *Röm 1, 1-7 und "Die politische Theologie des Paulus"* von Jacob Taubes diskuterar Taubes läsning av Paulus romarbrev. I Sverige introducerades Taubes i tidskriften *Subalterns* temanummer om messianism, där min artikel om honom finns publicerad: "Det måste ske från andra sidan – Jacob Taubes och västerlandets eskatologi."¹³ Ola Sigurdson nämner Taubes kortfattat i sin understreckare "Tiden åter mogen för Paulus" som publicerades i Svenska dagbladet den 11 april 2005. Joshua Robert Gold har behandlat Taubes i en artikel – "Apocalypse From Below" – i tidskriften *Telos*.¹⁴ Gold beskriver Taubes politiska teologi som en apokalyps underifrån och uppehåller sig vid Taubes horisontella eskatologibegrepp. Benjamin Lazier har skrivit om politisk teologi utifrån Jacob Taubes, Leo Strauss och Gershom Scholem i artikeln "On the origins of "Political Theology: Judaism and Heresy between the World Wars" som publicerades i *New German Critique* 2008.¹⁵ I samma nummer finns även en artikel av Nizan Lebovic; "The Jerusalem School: The Theopolitical

¹⁰ Schulte, Christoph, "PAULUS", i *Abendländische Eschatologie Ad Jacob Taubes*, (Würzburg: 2001), s. 93 f.

¹¹ Faber, Richard, Goodman-Thau, Eveline och Mach, Thomas (red.), *Abendländische Eschatologie Ad Jacob Taubes*, (Würzburg: 2001).

¹² Bolz, Norbert W, Hübener, Wolfgang (red.), *Spiegel und Gleichnis: Festschrift für Jacob Taubes*, (Würzburg: 1983).

¹³ Björk, Märten, "Det måste ske från andra sidan – Jacob Taubes och västerlandets eskatologi", i *Subaltern 1*: 2009, s. 6 – 18.

¹⁴ Gold, Joshua Robert, "Apocalypse From Below" i *Telos* 134: 2006, s. 140 – 156.

¹⁵ Lazier, Benjamin, "Political Theology: Judaism and Heresy between the World Wars" i *New German Critique*, 35: 2008, s. 143 – 164.

hour” som berör hur Jacob Taubes, Martin Bubers och Hugo Bergmans teologiska tänkande politiserades genom vänskapen med högertänkaren och ex-terroristen Geulah Cohen.¹⁶ På italienska finns monografin *Jacob Taubes sovranità e tempo messianico* av Elettra Stimilli, som än så länge är den enda regelrätta monografi om Taubes som publicerats.¹⁷ Ingen av dessa publikationer berör dock utförligt det som är ämnet för min uppsats: Jacob Taubes verk som en systematisk teori om interioriseringen av messianismen.

1.5 Begreppsdefinitioner

Trots att Jacob Taubes snarare lämnade spår av ett verk än ett egentligt verk bakom sig var han ofta noggrann med definitionerna av de begrepp han använde sig av. Detta hade sin orsak i att han ofta definierade sina begrepp genom polemik. Definierandet var för Taubes ett negativt arbete, en kritik som visade upp sanningen om ett förhållande genom opposition.

Polemiken mot Scholems teser om messianismen i artiklarna ”Messianismens pris” och ”Scholem’s theses on Messianism reconsidered” är utmärkta exempel på Taubes definiering av begrepp genom kritik. Genom att utsätta en förhandenvarande definition för historisk kritik blottläggs ett nytt sätt att förstå ett fenomen. På så sätt verkar Taubes definitioner mer genom andan än bokstaven – om uttrycket tillåts – då begreppens innehåll bestäms av liknelser eller försök att bädda in idéer och åsikter i konkreta situationer.

Begreppet är en metafor men en metafor som skildrar ett verkligt förhållande eller ett historiskt bestämt behov. Det finns en talande anekdot om Taubes som kan precisera detta. På en konferens om apokalyptik ska Taubes ha avbrutit sina kollegors diskussioner om den korrekta definitionen av apokalyptiken med en berättelse om två män som planerade att fly från kommunistdiktaturen i Ungern. Tillsammans går de två männen igenom alla länderna på en jordglob för att bestämma vart de ska fly, enbart för att inse att inget land är gott nog åt dem. Då brister den ene av männen ut: ”Har du inte en annan jordglob?” Och Taubes avslutar sin berättelse med orden: ”Das ist Apokalyptik!” [Det är apokalyptik!] Berättelsen är en bra bild av apokalyptikens väsen: behovet av en radikalt annorlunda värld. Men anekdoten säger även något annat, nämligen att Taubes lägger större tilltro till kontext än citat. Det är genom kontextualisering som begrepp kan definieras inte genom en blind tilltro till teoretiska utläggningar och filosofiska abstraktioner. Begreppen möjliggör på så sätt en viss optik, ett visst sätt att skåda världen och erhåller sin definition utifrån det sammanhang som de är en del

¹⁶ Lebovic, Nitzan, ”The Jerusalem School: The theopolitical hour”, i *New German Critique*, 35: 2008, s. 97 – 120.

¹⁷ Stimilli, Elettra, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, (Brescia: 2004).

av. De rullas ut som Toran. Detta blir tydligt om vi närmar oss de fyra begrepp som vi måste ringa in innan vi kan påbörja analysen: *eskatologi*, *apokalyptik*, *profetia* och *messianism*. I vissa texter är begreppen exakt definierade – som i exempelvis ”Messianismens pris” och ”Scholem’s theses on Messianism reconsidered” – men i andra fungerar de överlappande och nästan synonymt.

Eskatologi avser läran om de sista tingen och gäller förutsägelser om världens undergång och tidens slut. I *Abendländische Eschatologie* står eskatologin i nödvändig relation till historiebegreppet och reser sig dialektiskt ur förståelsen av tiden som historia: ”Mass und Stand lässt sich in der Frage nach dem Wesen der Geschichte nur gewinnen, wenn vom Eschaton her gefragt wird. Denn im Eschaton übersiegt die Geschichte ihre Grenze und wird sich selbst sichtbar.”¹⁸ [Måttstock och position låter sig i frågan efter historiens väsen enbart nås om man också frågar om Eschaton. Ty i Eschaton överskrider historien sina gränser och blir synlig för vad den är.]

Eschaton är världens och historiens slut, det yttersta tinget, och eskatologin är förutsägelsen, läran om detta slut. Som den katolske teologen Josef Wohlmüt påpekar i *Mysterium der Verwandlung* så uppkommer eskatologibegreppet relativt sent i teologins historia medan apokalyptikbegreppet härleds ur Bibeln som ett filosofiskt begrepp och därmed har en äldre historia. Apokalyptik betyder uppenbarelse och Wohlmüt konstaterar att ”Mit dem abstraktum ’Apokalyptik’ wird eine von bestimmten Merkmalen geprägte Literatur verstanden, die auf einem bestimmten Offenbarungsmodell beruht und ein kosmisch Weltbild impliziert.”¹⁹ [Med abstraktionen ”apokalyptik” åsyftas litteratur präglad av bestämda egenskaper, som rör en specifik uppenbarelsemodell och implicerar en kosmisk världsbild.] I *Abendländische Eschatologie* preciserar Taubes denna uppenbarelsemodell på följande sätt: ”Apokalypse ist, dem Wort und dem Sinn nach, Enthüllung. Alle Apokalypse sagt vom Sieg der Ewigkeit. Dieses Sagen ist ein Auffangen der Winke der Ewigkeit.”²⁰ [Apokalyps är, bokstavligen och utifrån sin mening, uppenbarelse. Alla apokalypser berättar om evighetens seger. Detta förtäljande är en insamling av evighetens antydningar.] Johannes uppenbarelse är en apokalyptik. Eskatologin uppkommer *efter* apokalyptiken, eftersom eskatologin är läran om det slut som uppenbaras i en apokalyps. En studie av Johannes uppenbarelse som Leonardo Castellanis *El Apokalipsis de San Juan* är exempelvis en eskatologisk läsning av en

¹⁸ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 11.

¹⁹ Wohlmüt, Josef, *Mysterium der Verwandlung: Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, (Paderborn, 2005) s. 28.

²⁰ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 12.

apokalyps.²¹ Profetian skiljer sig från eskatologin och apokalyptiken på så sätt att den är en förutsägelse som inte nödvändigtvis är uppenbarad eller gäller de sista tingen, utan som kan varsla om en förhoppning snarare än om ett mål. Profetian förekommer därmed både apokalyptiken och eskatologin. Ska vi tro en filosof som Martin Buber har profetian en öppen, icke-teologisk karaktär då den till skillnad från apokalyptiken inte står i omedelbar relation till uppenbarelsen av slutet. I implicit polemik mot en sådan icke-teleologisk definition av profetian påpekar Taubes i *Abendländische Eschatologie*:

Die Erwartung des Endes prägt die innere Form die Prophetie und gibt ihrer Verkündigung Macht. Und obwohl das Heil zögert, findet jeder, der das nahe Ende kündigt, den gleichen leidenschaftlichen Glauben, von Daniel zu Jesus und Bar Kochba bis Sabbatai Zwi. In der Spannung nach vorn befindet sich die Welt der Apokalyptik.²²

[Väntandet på slutet präglar profetians inre form och ger dess förkunnelse makt. Och fastän förlossningen [Heil] tvekar att anlända [zögert], finner var och en som tror att slutet stundar den samma passionerade tron, från Daniel genom Jesus och Bar Kochba till Sabbatai Zwi. I spänningen framåt befinner sig apokalyptikens värld.]

Profetian är för Taubes ett historiskt fenomen som står i nödvändig relation till apokalyptikens uppenbarelse av Eschaton. Begreppen glider in i varandra och är svåra att differentiera. Profetian fungerar enligt Taubes inte oavhängigt från apokalyptikens uppenbarelsemodell, utan definieras som förutsägelsen som möjliggör att en händelse kan tolkas som uppenbarad. Apokalyptiken är som historiskt fenomen yngre än profetian emedan profetians tradition är den kanon som möjliggör apokalyptiken. Även messianismen är i Taubes verk svår att abstrahera från diskussionen om triaden profetia, apokalyptik och eskatologi. Messianismen avser förvisso en väntan på Messias, eller på ett messianskt skeende, men fungerar som en kvalificering av de tre andra begreppen. Profetior om Messias är exempelvis messianska och eskatologi och apokalyptik kan vara relaterade till ett messianskt skeende. Messianismen som fenomen har sin historiska grund i judendomens förhoppning om en kommande Messias som ska förlösa historien och instifta ett himmelrike på jorden. Men begreppet messianism har vidgats och används i dag som beskrivning av alltifrån sekulära rörelser – som marxismen – till religiös förväntan om en kommande räddare som inte direkt kan spåras tillbaka till judendomens messianska föreställningar. Taubes accepterar på sätt och vis denna vidgning av begreppet – även om han är tydlig med att messianismen inte är en sekulär eller politisk term utan ett strikt religiöst begrepp – och vänder sig polemiskt mot Scholems precisering av

²¹ Castanellis, Leonardo, *El Apokalipsis de San Juan*, (Buenos Aires, 1963).

²² Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s 34.

messianism-begreppet.²³ Det Scholem uppfattar som en flykt från historien, och därmed som ett brott med messianismen, beskriver Taubes i ”Messianismens pris” som ett förinnerligande av messianismen. Messianismen kan enbart överleva efter profetians felande om de messianska gemenskaperna använder sig av sin profetiska kanon för att förklara varför profetian inte uppfyllts:

De enda rörelser som fortlever är de hos vilka Messias liv blir tolkat, där försyndelser mot de normala messianska förväntningarna – död eller avfall från tron – blir ’tolkade’ för de ’troendes’ samfund. Det är tolkningen som gör den messianska musiken. Messias är blott temat för den symfoni som komponerades av djärva andar som Paulus från Tarsus och Nathan från Gaza [...] Det är i den tolkande kontexten som det messianska budskapet står att finna, inte i en persons livshistoria, som är lika dunkel som jordiska tilldragelser tenderar att vara.²⁴

Och det är denna uppsats uppgift att tolka Taubes verk som en del av messianismens symfoni, för om det är någon intellektuell som med sin forskning spelat vidare på apokalyptikens fuga är det Jacob Taubes.

2. Historisk bakgrund

Jacob Taubes (1923–1987) föddes i en lärd judisk familj med rötter i Östeuropa och med inte mindre än sju rabiner i släkten. Jacob Taubes far, Zwi Taubes, var ursprungligen rabbi i Wien. Från och med 1936 blev han verksam i Zürich dit familjen flyttade och därigenom undkom de förintelsen. Modern, Fanny (Froma) Taubes Blind, avslutade sin utbildning på hebreiska forskningsanstalten i Wien och kom från en släkt som tillhörde den judiska eliten i Österrike. För egen del studerade Taubes först i Zürich och Basel, blev sedan inbjuden av Scholem att arbeta som docent i Jerusalem under två år och fick därefter möjligheten att studera och sedermera arbeta i New York genom Rockefellerstipendiatet. Efter tio verksamma år som professor i religions- och filosofihistoria i USA anländer Taubes till sist till Berlin 1966. Där var han verksam som professor i judaistik och hermeneutik på Freie Universität fram till sin död. Trots denna lysande akademiska karriär var Taubes sparsam med sitt skrivande. Han efterlämnade inte något egentligt verk att tala om och såg sig själv blygsamt snarare som *Briefsteller* (brevställare) än filosof. Under sina yrkesverksamma år, som varade drygt fyra decennier, författade han knappt nittio recensioner, artiklar och essäer – av mycket varierande längd – och skrev blott ett verk i sin egen rätt: *Abendländische Eschatologie*. Den bok Taubes kanske främst är känd för, *Die Politische Theologie des*

²³ Se exempelvis Scholem, Gershom, *The messianic Idea in Judaism*, (New York, 1971).

²⁴ Taubes, Jacob, ”Messianismens pris”, i *Subaltern* 1:2009, s. 4

Paulus, är i själva verket en avskrift av de sista föreläsningarna om Paulus *Romarbrev* som Taubes, döende i cancer, höll i Heidelberg 1987 som en form av andligt testamente.²⁵ Taubes ovilja att publicera sig och hans misstänksamhet mot det skrivna ordet medförde till och med att några av hans närmaste vänner protesterade mot att föreläsningsseminariet om Paulus skulle publiceras. De kunde inte tro att det hade varit deras väns uttryckliga vilja. Taubes var förvisso känd och populär som föreläsare under åren i Berlin, och var delvis anknuten till olika studentrörelser under sextio- och sjuttitalen, vilket gjorde honom såväl omtalad som kontroversiell. Men det var först i och med publiceringen av *Die Politische Theologie des Paulus* 1993 och utgåvan av artikelsamlingen *Vom Kult zur Kultur*²⁶ tre år senare, som Taubes tankesätt började bli tillgängliga för en bredare allmänhet. När den italienske filosofen Giorgio Agamben kanske något förvånande dedikerade sin lika messianska som antiapokalyptiska läsning av Paulus, *Il tempo che resta*,²⁷ till den negligerade apokalyptikern blev Taubes definitivt upprättad. I Sverige introducerades han med tidskriften *Subalterns* temanummer om messianism. Där bland annat en översättning av artikeln ”Messianismens pris” finns att läsa. Med förra årets engelska översättningar av *Abendländische Eschatologie* samt *Vom Kult zur Kultur* har Taubes verk gjorts tillgängligt för än fler. 1947, när Jacob Taubes är 24 år gammal, publiceras avhandlingen *Abendländische Eschatologie* i Zürich. Detta är ett verk som fortfarande återstår att upptäcka för många religionsfilosofer och teologer. Som religionsfilosofiskt verk är *Abendländische Eschatologie* en sorts eskatologins summa. Det är en sammanfattning av mer än tvåtusen år av teologisk och filosofisk debatt och spekulering vad eskatologin anbelangar. Samtidigt är det en gravskrift, en elegisk historia om hur den västerländska eskatologin tenderar att försvinna med röken från brandoffret som Guds död innebär. Således är det svårt, om inte omöjligt, att undvika att ställa *Abendländische Eschatologie* i relation till världsundergången under andra världskriget, som var den historiska situation Taubes arbetade i. Det är som om han ville rädda den eskatologiska idén ifrån det vansinne och lidande som andra världskriget innebar. Efter publiceringen av sin avhandling verkade Taubes främst som professor på olika universitet och publicerade enbart kortare texter som diverse essäer och artiklar. Mest känd är han antagligen för sin tolkning av Paulus politiska teologi, men intresset för messianismen och eskatologin är den ariadnetråd som han rullar ut under sin livstid och som vi ska följa genom att undersöka Taubes verk.

²⁵ Taubes, Jacob, *Die Politische Theologie des Paulus*, (München, 2003).

²⁶ Taubes, Jacob, *Vom Kult zur Kultur*, (München, 1996).

²⁷ Agamben, Giorgio, *Il tempo che resta*, (Turin, 2000).

3. Som blommor som vänder sina kalkar mot solen...

Abendländische Eschatologie är indelad i fyra böcker med olika kapitel: i) Vom Wesen der Eschatologie (Om eskatologins väsen), ii) Die Geschichte der Apokalyptik (Apokalyptikens historia), iii) Die theologische Eschatologie Europas (Europas teologiska eskatologi) och iv) Die philosophische Eschatologie Europas (Europas filosofiska eskatologi).

Vom Wesen der Eschatologie inleds med en definition av eskatologins väsen och leder med andra boken fram till en apokalyptikens historik som börjar med Daniels bok i den judiska bibeln, leder över till Jesu liv och eskatologi, fortsätter vidare i andra och tredje boken genom bland annat Origenes, Joachim av Floris och Thomas Müntzers läror och avslutas med en noggrann diskussion i fjärde boken om de eskatologiska motiven i såväl Immanuel Kants och G.W.F. Hegels som Sören Kierkegaards och Karl Marx filosofiska system. Taubes kartlägger med sin historiska genomgång hur den västerländska eskatologin har sina rötter i den främreasiatiska antika världens religiösa värld. Om gåvan till västerlandet från det antika Grekland var det metafysiska spekulerandet över tingens natur, erhöll västerlandet idén om historien som frälsningshistoria från judendomen och därmed besläktade religiösa föreställningar.

Dessa historiska avsnitt fungerar inte blott genealogiskt då de olika exemplen inte enbart lägger ut eskatologins historia utan tillika är prov på traderandet av eskatologin. Således fungerar kapitlen som en kritisk utvärdering av olika filosofiska och teologiska traditioners förvaltning av det eskatologiska arvet. Taubes noterar exempelvis hur senantikt tänkande och tysk idealism avlägsnar sig från eskatologin, medan teistisk-transcendent filosofi och ateistisk-materialism genomsyras av eskatologiska pulseringar:

Der spätantike und deutsche Idealismus schmilzt Gott und Welt ästhetisch-religiös ineinander und es kommt zu jener merkwürdigen Vertauschbarkeit von 'möglich' und 'wirklich', die ebenso Plotin wie Fichte und Hegel kennzeichnet. Das Mögliche *ist* bereits Wirklichkeit geworden, wenn auch 'im Begriff.' Die theistisch-transzendente und atheistisch-materialistische Philosophie sind apo-kalyptisch, denn sie stehen noch im Vollzug der Enthüllung. Theistisch-transcendent enthüllt sich das Eschaton, die Mitte von Gott und Welt, von oben, atheistisch-materialistisch enthüllt sich die Mitte von unten. Von beiden Orten muss der *Sprung* getan werden, von oben: ins Absurde hinab, von unten: vom Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit hinauf.²⁸

[Den senantika och tyska idealismen smälter samman Gud och världen i en estetisk-religiös enhet, och där finns den märkvärdiga utbytbarheten mellan 'möjligt' och 'verkligt' som såväl kännetecknar Plotinos som Fichte och Hegel. Det möjliga har redan blivit verkligt, om än 'som begrepp'. Den teistiska-transcendent och ateistiska-materialistiska filosofin är apo-kalyptisk, eftersom de fortfarande står inför avslöjandets/uppenbarelsens fullbordan. Teistiskt-transcendent avslöjar/uppenbarar sig Eschaton, Guds och världens mitt, ovanifrån, ateistiskt-materialistiskt

²⁸ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 15.

avslöjar/uppenbarar sig mitten underifrån. Från båda orterna måste det ske ett språng: från ovan ner i det absurda, underifrån: från nödvändighetens rike till frihetens rike.]

I och med att *Abendländische Eschatologie* inleder med en definition av eskatologin kan bokens framställning te sig förrädisk för den som tar sig an verket för första gången. Den inledande boken – Om eskatologins väsen – framställer forskningens resultat och definierar eskatologin begreppsligt. Medan historieforskningen, det som i själva verket lett fram till resultatet som presenteras som en sorts eskatologins logik i första boken, först begynner med verkets andra bok – Apokalyptikens historia. Det kan därför verka som om *Abendländische Eschatologie* fungerar deduktivt, det vill säga som om Taubes inleder med att definiera eskatologin och söker använda sig av historien som material för att bekräfta de redan stipulerade teserna. Men bokens framställning är inte identisk med Taubes forskning. Vi måste separera forskning från framställning och hålla i minnet att de inledande definitionerna följer av historieforskningen, även om dessa definitioner i sin tur påverkar framställningen av det historiska materialet. Taubes historiska metod är inte deduktiv men efter att abstraherat eskatologins idé ur historiens virrvarr, verkar den med begreppet om eskatologin som vägledning för framställningen av det material som utgör *Abendländische Eschatologies* stoff.

Resultatet av Taubes forskning presenteras således i första boken, medan forskningen utvecklas i de andra böckerna. Framställningen av forskningen är emellertid i sin tur avhängig av den första bokens begreppsliggörande av eskatologin. För att förtydliga denna komplicerade dialektik mellan forskning och framställning samt begrepp och empiri kan vi vända oss till Walter Benjamins *Historiefilosofiska teser* – som senare skulle visa sig bli mycket viktiga för Taubes – och därmed få ett bättre grepp om *Abendländische Eschatologie*:

Historismen kulminerar följdriktigt i universalhistorien. Från denna skiljer sig den materialistiska historieskrivningen metodiskt kanske tydligare än från varje annan. Den förra har ingen teoretisk apparatur. Dess förfaringssätt är additivt; den ger ett massivt uppbåd av fakta för att fylla ut den homogena och tomma tiden. Den materialistiska historieskrivningen å sin sida har en konstruktiv princip som grundval. Till tänkandet hör inte bara tankarnas gång, utan lika mycket fixeringen av dem. När tänkandet plötsligt stannar upp i en konstellation mättad av spänningar, då utsätter det denna chock genom vilken det utkristalliserar sig som monad. Den historiske materialisten går ett historiskt objekt in på livet när och endast när det framträder för honom som monad. I denna struktur igenkänner han tecknet på messiansk fixering av skeendet, eller med andra ord en revolutionär chans i kampen för det undertryckta förflutna. Han tar fasta på sådana tecken för att bryta ut en bestämd epok ur historiens homogena förlopp, på samma sätt bryter han ur ett bestämt levnadslopp ur epoken, på samma sätt ett bestämt verk ur livsverket. Poängen med hans förfaringssätt består däri att han *i* verket omhändertar och räddar livsverket, *i* livsverket epoken och *i* epoken det historiska förloppet.²⁹

²⁹ Benjamin, Walter, *Bild och dialektik*, (Staffanstorps: 1969), s. 187.

Taubes fixerar eskatologin som monad i sin inledning till *Abendländische Eschatologie* och låter denna fixering utvecklas till en historia om eskatologins vara. Därmed kan sanningen om västerlandets historia i Taubes händer bli historien om hoppet om förlossning, från Daniels profetior om ändens tid till Karl Marx proklamation av sin samtid som förhistorien till en kommande, sant historisk tid. Med eskatologin som konstruktiv princip separeras Taubes historievetenskapliga metod från den gängse historieskrivningen, då utläggningen av eskatologins historia blir *en messiansk läsning av historien*.

Det förflutna beskrivs inte som något som saknar verkan och tillhör en förliden epok, utan blir till en verksam kraft som historievetenskapen kan återaktualisera nödvändigheten av.

Sambandet mellan Benjamin och Taubes bör vi därför mer precist lokalisera i de bägge tänkarnas förhållande till tidens ontologiska status. Om vi följer dem är det förgångna inte givet en gång för alla utan historiens ”förflutenhetsform” har en sådan karaktär att den kan förändras genom att fixeras som monad – det vill säga omtolkas och traderas.

I sitt seminarium om Benjamins historiefilosofiska teser konstaterar Taubes hur förgången tid inte är något statiskt, utan hur det förflutna ”wird in jeder neuen Gegenwart, die sich in jedem Moment verändert, neu bestimmt.”³⁰ [blir i varje nytt ögonblick, som förändras i var sekund, bestämt på nytt.] Likt Benjamins försök att rädda det förlorade genom att omtolka det och låta omtolkningen omvandla den nuvarande tiden, verkar Taubes historiska hermeneutik som ett sannskyldigt försök att i samtiden foga in perspektiv som trängts undan av det förhärskande nuet, men som denna samtids undertext samtidigt vittnar om nödvändigheten av. Historievetenskapens förmåga att fastställa samband och genealogier, eller för den delen klippa av de historiska förbindelser som i förstone kan tyckas självklara, accentueras av Taubes och motiveras av hans förståelse av tiden som dock inte bestämmer det förgångna som något relativt, utan snarare visar det arbiträra i den förhärskande tolkningstraditionen.

Sanningen om det förgångna återstår att förlösas, bli fixerad som monad: ”das Vergangene ist *Jetzt* erst zu sich selbst gekommen. Die Zeit der Geschichte ist kein homogenes Medium, sondern nur geballte Zeit: Jetzt-Zeit, zu denken nur von der Erlösung her.”³¹ [det förgångna blir först *nu* sig självt. Historiens tid är inget homogent medium, utan enbart koncentrerad tid: Nu-tid, som enbart tänks utifrån dess relation till förlossningen.] Den förgångna tiden har därmed absolut karaktär men endast i relation till dess framtida förlossning. Taubes konstaterar därför – i implicit polemik mot Theodor Adornos negativa dialektik – i sin tolkning av Benjamins *Historiefilosofiska teser*: ”Nicht das Universale ist falsch, sondern die

³⁰ Taubes, Jacob, *Der Preis des Messianismus*, (Würzburg: 2006), s. 81.

³¹ *Ibid.* s. 87.

universale, homogene Zeit.”³² [Inte det universella är falskt, utan den universella homogena tiden.] Varken Taubes eller Benjamin vänder sig mot möjligheten, eller ens nödvändigheten, att teckna en universalhistoria utan vad de reser sina vapen mot är tidens påstådda homogenitet. Historien återfår sitt sanningskriterium då den förflutna tiden bestäms som väntande på att bli ihågkommen som det den är. Eller som Benjamin poetiskt uttrycker det i den fjärde av sina historiefilosofiska teser: ”Som blommor vänder sina kalkar mot solen så strävar också allt som varit, i kraft av ett slags gåtfull heliotropism, att vända sig mot den sol som är under uppgång på historiens himmel.”³³

Taubes noterar i sin kommentar till denna utläggning att Benjamin använder sig av ett esoteriskt språk med rötter i Platons dialog *Staten* – specifikt solmetaforen i sjätte boken – och konstaterar att Benjamins bruk av en historisk heliotropism vittnar om en ontologisk utsaga om det förflutnas väsen: ”Das Gewesene selbst, keine Attitüde, keine menschliche Reaktion, hätte solche Qualität.”³⁴ [Det förflutna självt, ingen attityd, ingen mänsklig reaktion, har en sådan kvalitet.] Det vill säga kvaliteten att bli historisk tid genom framtidens förlopp. Således är det inte tolkningen som bestämmer det förgångnas väsen utan det förflutna verkar mot framtiden för att förlossas och förlossningen sker genom att det förflutna erinras och inregistreras som en del av det nuvarandes förlidenhet. Förgången tid erhåller historisk karaktär genom att den *kan bli erinrad* snarare än att den erinras. Tiden ger sig själv till minnet som möjligt att erinra. Men ”inget sakförhållande är historiskt redan därför att det står som orsak” utan historiens skeenden blir historiska postumt ”genom händelser som kanske av årtusendens avstånd är skilda från det”.³⁵ Framtidens förlösande av det förflutna är avgörande i bestämningen av tiden som historia, men – för att understryka det förflutnas ontologiska karaktär – inte för att det förflutna väntar på människans erinrande av det utan för att det väntar på framtidens förlossning av det förlidna som *Jetzt-Zeit* (Nu-tid). Då Taubes i *Abendländische Eschatologie* exempelvis spårar den tyske sjuttonhundratalsfilosofen Gotthold Ephraim Lessings närhet till den senantike kristne tänkaren Origenes försöker han sålunda inte enbart tolka historien utan än mer närma sig en sanning som blivit skynd av rådande sakförhållanden. Genom öppnandet av öglor i historiens väv kan epokerna bindas samman med – eller lösgöras från – varandra. Samtiden inmutas med främmande tid. Tiden blir nu-tid.

³² Ibid. s. 92.

³³ Benjamin, Walter, *Bild och dialektik*, (Staffanstorps: 1969), s. 179.

³⁴ Taubes, Jacob, *Der Preis des Messianismus*, s. 79.

³⁵ Benjamin, Walter, *Bild och dialektik*, (Staffanstorps: 1969), s. 187 f.

4. Världsandens rörelser

Även om *Abendländische Eschatologie* verkar med en viss idé som utgångspunkt för utläggningen om västerlandets historia innebär inte det att idén är relativ eller partikulär. Snarare handlar det för Taubes om kampen att bestämma denna idé som en epoks historiska sanning. *Abendländische Eschatologies* tillkomsthistoria är därför relevant för att understryka den idé om messianismen som Taubes verk framställer och som även gör sig gällande i den metod han använder sig av.

Genom att distansera de eskatologiska perspektiven från upplysningens framstegsideologi kontrasterar Taubes apokalyptiken även mot den samtid som med våld slitit sig lös från den frälsningshistoriska impuls som närt såväl religioner som filosofier.³⁶ Intressant nog finner vi samma förfarande gentemot upplysningens och framförallt socialdemokratins tro på en framåtskridande mänsklighet i Benjamins *Historiefilosofiska teser*. Vi bör därför dra oss till minnes att Benjamins *Historiefilosofiska teser* skrevs i Paris 1940, kort innan Wehrmacht trängde genom franskt försvar och bara några månader innan Benjamin skulle fly med sin syster och ta sitt liv i Port Bau. Teserna är således författade under ungefär samma tid som en ung Taubes arbetade med sin avhandling om den västerländska eskatologin. Som verk står teserna och avhandlingen inför en katastrof som både Benjamin och Taubes försöker tolka om än genom att – som Benjamin säger – lyda ”klosterregementet [som] avvisade bröderna [...] att vända deras sinnen bort från världen och deras ävlan.”³⁷ Men inte för att offra samtiden på historiens altare utan för att ”nå fram till en syn på historien som undviker varje samförstånd” med den historieoptimism som visat sig oförmögen att stoppa fascismens framfart: socialdemokratins och liberalismens framstegstro.³⁸ Mot en sådan historieuppfattning hoppas både Taubes och Benjamin kunna citera det förgångna för att ge det förlorade sin sanna verkan: ”Modet har väderkorn för det aktuella var det än döljer sig i djungeln av vad som en gång varit. Det är tigersprånget in i det förgångna.”³⁹ Den logik som vi kan utvinna ur detta resonemang erinrar om argumentationen i ”Messianismens pris”, det vill säga att det är tolkningen som gör den messianska musiken. Då både Taubes och Benjamin vänder sig mot ett misslyckande – för Benjamin den tyska socialismens nederlag inför fascismen, för Taubes den västerländska eskatologins uttömning i den värld som förlorat hoppet om försoning – skriver de varsitt försök att återaktualisera messianismen när profetian har slagit fel.

³⁶ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 15.

³⁷ Benjamin, Walter, *Bild och dialektik*, (Staffanstorps: 1969), s. 182.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.* s. 185.

Fascismen inte marxismen visade sig vara framåtskridandets sanning, konstaterar Benjamin medan Taubes i epilogen till *Abendländische Eschatologie* skildrar hur eskatologin tillintetgjorts i och med att västerlandet trätt in i en postkristen epok och den eskatologiska filosofin alltmer lösgjort sig från sin abrahamitiska grundbestämning.⁴⁰ Det är som om avhandlingens tillkomst är ett praktiskt exempel på tesen Taubes driver, att katastrofen är vad som gör apokalyptiken nödvändig. Bitvis tenderar nämligen *Abendländische Eschatologie* att fungera som ett profetiskt kall om kommande, nödvändig förändring eller som en bön om försoning och befrielse. I epilogen kan vi läsa:

Wenn sich der Mensch nicht in die Schönheit der Nacht verguckt, sondern sie als Finsternis erschaut, wenn der Mensch seine Gehäuse als Verstellungen erkennt, wenn er seine Insistenz als Versteifung verspürt, sein egen Maß als Lüge und Irrtum entlarvt [...] vollzieht sich die Wendung von der Insistenz zu Existenz. [...] Der Mensch ist dann heimgeholt von Gott und existiert, da er seine Mitte findet: in Gott.⁴¹

[När människan inte dånas av skönhetens natt utan beskådar den som mörker, när människan urskiljer sitt hölje som förställningar, när hon upplever sitt *insisterande* som förstelning, avslöjar sitt eget mått som lögn och förvirring [...] sker vändningen från *insistenz* till existens. [...] Människan har då tagits hem av Gud och ex-isterar då hon finner sitt centrum i Gud.]

Det vore med andra ord såväl förenklande som förklenande att definiera *Abendländische Eschatologie* som en idéhistorisk skrift, en enkel utläggning av den västerländska eskatologins historia och vara. Som konstaterats ovan är den historiska kommentaren för Taubes alltid mer än en tolkning. Den är ett sätt ge uttryck åt en nödvändig sanning. Detta innebär dock inte historisk relativism från Taubes sida då sanningen ges i historien som dess överhistoriska element: ”Das Übergeschichtliche läßt sich vom Geschichtlichen nicht in der Weise trennen, daß man den historischen Grund verfälscht. Auch der Weltgeist hat die Geduld gehabt, die Gestaltungen der Geschichte zu formen. Das übergeschichtliche ist die Essenz des Geschichtlichen, die zuinnerst mit dem historischen Grund erworben ist.”⁴² [Det överhistoriska låter sig inte separeras från det historiska genom att man förfalskar dess historiska grund. Även världsanden har haft tålmodet att forma historiens gestaltningar. Det överhistoriska är det historiskas essens, som till sitt innersta väsen [zuinnerst] är sammanvävt med den historiska grunden.] Genom att följa världsandens – eller om man hellre vill: historiens – rörelser hoppas Taubes bestämma sanningen om eskatologin – dess funktion som frist. Det är därför *Abendländische Eschatologie* måste placeras i historiens rörelse. Som verk

⁴⁰ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 256.

⁴¹ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 258.

⁴² Ibid. s. 67.

är det en vändning tillbaka mot eskatologin i en historisk situation som förlorat allt hopp på försoning. Att i det andra världskrigets undergående värld, där katastrofen förlorat sin karaktär av uppenbarelse och där lidande enbart är lidande, teckna den västerländska apokalyptikens historia blir ett handgripligt sätt att försöka väcka det döda, det vill säga ett förlösande av de messianska rester som finns inbäddade i vår västerländska historia.

Förhoppningen är att historietolkningen kan verka som en räddning, då historien är mer än den blotta successionen av det varande. Så Benjamins och Taubes diagnoser – skrivna som de är den yttersta dagen – blir genom sin tolkningsakt ett försök att rädda marxismen respektive eskatologin. Eftersom både Taubes och Benjamin hävdar att den förflutna tiden är ontologiskt primär i bestämningen av messianismens väsen, kan vi notera hur faktumet att de skriver efter tidigare profetiers misslyckande verkar förlösande för deras gemensamma eskatologiska passion. De står båda inför en *messianism post festum* given av den värld som söker en omtolkning av de tidigare profetierna. Benjamin noterar i ett komplement till sina teser:

Säkert har de profeter, som försökt avlocka tiden vad den burit i sitt sköte, inte uppfattat den som vare sig homogen eller tom. Den som håller detta för ögonen kan kanske bilda sig ett begrepp om hur den förflutna tiden har uppfattats i erinringen: nämligen på precis samma sätt. Som bekant var det förbjudet för judarna att forska i framtiden. Toran och bönen lär dem i gengäld konsten att erinra sig.⁴³

Vad är *Abendländische Eschatologie* om inte en påminnelse om en glömd tradition? Skriven som den är i begynnelsen av den tid som tagit vid efter den epok som enligt Taubes stängs med Hegel: ”Indem Hegel die antik-christliche Welt, eine Epoche von zweieinhalb Jahrtausenden abschließt, beendet er in der Tat die Geschichte des abendländischen Geistes. Eine neue Epoche beginnt, die einen Äon einleitet, der in einem tieferen Sinne als dem des Kalenders post Christum ist.”⁴⁴ [Då Hegel avslutar den antika-kristna värld, en epok på två och ett halvt årtusende, slutför han i själva verket den västerländska andens historia. En ny epok begynner, som inleder en eon som i en djupare mening än kalenderns är post Christum.] En epok där eskatologin förvisso finns kvar som ”Erbe und Aufgabe” [arv och uppdrag] men detta arv måste traderas, räddas, fixeras som monad. Det vill säga befrias från den homogena tidens massa och bestämmas som ett historiskt skeende som med denna nya, postkristna situation kan bli förlöst. Taubes historievetenskapliga metod är en messiansk tolkningsakt utförd post Christum – efter den kristna profetians misslyckande – enbart för att erinra om den kristna profetias messianska impuls. En impuls som ställer Taubes inför en profetia som

⁴³ Benjamin, Walter, *Bild och dialektik*, (Staffanstorps: 1969), s. 188.

⁴⁴ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 256.

paradoxalt nog vänder sig mot det förflutna för att öppna upp det kommande. En tillbakablickandets profetia.

5. Tillbakablickandets profetia

Även om Taubes metod innebär en form av otidsenlighet – en föresats att tvinga in förgången, glömd tid i det samtida – är den diametralt annorlunda Friedrich Nietzsches otidsenliga betraktelser. Förvisso syftade både Taubes och Nietzsche till vad Nietzsche benämnt för *begreppsävning*. Radikala försök att omtolka rådande förhållanden samt väcka frågor och problemställningar som tidigare skymts eller förträngts. Mot Nietzsches svärmiska drömmar ”om ett kamratskap av kompromisslösa människor som inte skonar någonting och som [...] inte [vill] bygga i förtid” reser dock Taubes profetians förebådande och apokalyptikens försyn som alternativ.⁴⁵ Taubes vill med Nietzsches ord intet annat än ”bygga i förtid” och hans eskatologi erinrar om orden i *Markusevangeliet* som vittnar om behovet att ”riva ner detta tempel som är byggt av människohand och [...] bygga upp ett annat som inte är gjort av människohand” (Mark 14:58). Nietzsches filosofi strävar visserligen bortom det nuvarande mot en övermänniska, men väl en övermänniska som inte söker ”ett nytt eller bättre eller liknande liv” utan som vet sig komma ”evigt åter till detta lika och samma liv [...] [och därmed] åter må förkunna alla tings eviga återkomst”.⁴⁶ Taubes eskatologiska förlossning av historien som en tid riktad mot ett slut står således fientlig mot Nietzsches tragiska affirmerande av allt som är. Historiens pil tränger undan den eviga återkomsten. Och där Nietzsche med andra delen i sina otidsenliga betraktelser – *Om historiens nytta och skada för livet* – vill lära oss att glömma i en värld som går under av trycket från historiska traditioner, binder Taubes i motsats till Nietzsche samman minnet av det förflutna med eskatologins fixering av de sista tingen. Vid sidan av den profetiska eskatologin – profetian som blickar in i framtiden: *vor-schauende Prophetie* – finner Taubes erinringens profetia,⁴⁷ en tillbakablickandets profetia – *zurück-schauende Prophetie* – som inte är något annat än *Geschichts-philosophie*: en historiefilosofi som avtäcker den förlorade tiden.⁴⁸ Där den framåtblickande profetian genereras vid födelsen av en historisk epok korresponderar tillbakablickandets profetia med denna epoks död.

⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, ”Vi filologer”, i *Otidsenliga betraktelser I – IV*, (Stehag, 2005), kursiverat i originalet, s. 320.

⁴⁶ Nietzsche, Friedrich, *Så talade Zarathusta*, (Norway, 1991), s. 201.

⁴⁷ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 130.

⁴⁸ Ibid.

Den italienske abboten och medeltida mystikern Joachim av Floris (1130-1202) lära om det snara inrättandet av andens rike – ett fredsrrike som upphäver kyrkan och förebådar den yttersta domen – år 1260 är ett exempel på det Taubes i *Abendländische Eschatologie* benämner för vor-schauende Prophetie. Det är en profetia som fortfarande kan varsla om något tillkommande emedan de sista tingen fortfarande återstår. De finns att skåda i det kommande slutet. G.W.F. Hegels historiefilosofi, enligt Taubes, vittnar om begynnelsen av slutet på den historiska epok som Joachim av Floris lära signalerar begynnelsen av: *die Neuzeit* – den moderna tiden. I sin artikel ”Zur Konjunktur des Polytheismus” från 1986 skriver Taubes att med *Andens fenomenologi* möjliggörs teorin om historiens slut. Det posthistoriska signaleras genom den odysse för medvetandet som Hegel lägger ut i *Andens fenomenologi*: ”Hegels Phänomenologie ist die Odyssee des Bewußtseins. Hegel beschreibt den Weg durch die Geschichte, in deren Verlauf aber die Zeit getilgt wird. So schließt sich mit Recht an die Hegelsche Figur der ’Phänomenologie des Geistes’ Lehre vom Posthistoire an.”⁴⁹ [Hegels fenomenologi är medvetandets odysse. Hegel beskriver vägen genom historien under vars förlopp tiden raderas. Så sammanbinds läran om posthistorien med all rätt med den hegelianska figuren om ’Andens fenomenologi’.] Hegels filosofi, som enligt Taubes följaktligen varslar om historiens fulländning och slut, svarar mot Joachim av Floris proklamerande av det snara inrättandet av andens rike. Hegels filosofi tar vid när Joachims profetia har slagit fel. En ny tid har visserligen trätt in men den har inte inneburit det tusenåriga rike av frihet som Joachim proklamerade den snara ankomsten av. I det avseendet har profetian felat och en ny tolkning krävs. Därmed fungerar Hegels teser om historiens fulländning som en *zurück-schauende Prophetie* och genereras av en initial profetias misslyckande. Taubes föreställning om messianismens förinnerligande prefigureras följaktligen i denna tidiga diskussion om filosofins eskatologiska halt. Den tillbakablickande profetian behöver dock inte uttömmas i kulminationen av en historisk fas utan kan likväl framställas som ett försök att väcka den förflutna tiden till liv. Som en sådan öppning mot det förgångna fungerar den på liknande sätt som George Berkeleys Gud som genom sitt iakttagande av skapelsen skänker vara – *Esse est percipi*. Vänd mot det förlorade iakttar den tillbakablickande profeten det som andra ögon håller på att förlora ur synfältet och räddar så vad som räddas kan, genom att ge det förflutna ett vara i minnet av det – ett förfarande vi tidigare sett hos Benjamin.

⁴⁹ Taubes, *Vom Kult zu Kultur*, (München, 2007) s. 347.

Oavsett om tillbakablickandets profetia öppnar upp det förflutna som en värld av varsel och möjligheter eller om den stänger historien och uppfattar den förlidna tiden som förseglad, så verkar den som ett resultat av den hädangångna tiden. Men det den resulterar i – och detta oavhängigt om det förflutna stängs eller öppnas – är en tillbakablick och därmed ett *tillbakablickande subjekt*. Den tillbakablickande profetian står inför tiden som om den vore traderad och bestämd av en kanon. På så sätt medför den en tolkning av vad som varit, av vad som skett och därmed en subjektivering – ett kall som inte blott bestämmer historien i relation till det tolkande subjektet som försluten eller öppen, utan som snarare innebär ett ordnande av tiden som en specifik historia utifrån en viss religiös eller ideologisk föreställning om världens och tidens vara. Tiden tolkas, vilket är kärnan i den profetiska traditionen och nödvändigt om den messianska logik som profetian genererar ska kunna bestå om profetian inte har slagit in. Förståelsen av tiden som nu-tid eller som stängd tid avgörs sålunda av ett tolkande subjekt. Detta subjekt är dessutom alltid inbäddat i en specifik tolkningstradition, i en religiös eller politisk världsuppfattning. Vi kan nu notera hur tolkningen av historien avgör profetians kraft och karaktär, exempelvis när en begynnande profetias misslyckande erfarits men inte accepterats som ett nederlag för den messianska inställningen, utan tvärtom omvandlats till en eskatologisk läsning av historien, må den sedan vara orienterad mot framtiden eller det förflutna. Profetians verkan ligger i dess *kallelse*, i det gensvar som de som försöker tolka profetians utsagor kommer med. Den tillbakablickande profetians kallelse följer av att den tidigare profetian inte gick i uppfyllelse och som en produktion av förinnerligad messiansk subjektivitet verkar den post festum, då den tidigare profetians bristande uppfyllelse omtolkas och förändras i enlighet med den nya verklighetens krav. Den tillbakablickande profetian verkar som en historiefilosofi vars uppgift är att bestämma betydelsen av ett skeende som genom att det tidigare märkts med profetisk kraft fungerar som tecken eller uppenbarelse. Det som Taubes benämner för en tillbakablickande profetia i *Abendländische Eschatologie* kan vi därför specificera som *apokalyptisk*. Den tillbakablickande profetian märker ett visst segment av historien – eller tiden som sådan – som *uppenbarad tid*, som varslande, meningsspäckad tid. I inledningen till *Die Politische Theologie des Paulus*, där Taubes vänder sig mot den judiske filosofen Martin Bubers försök att avlägsna apokalyptiska och teleologiska element från judendomen och på så sätt separera kristna tankeströmningar från judiska dito, skriver också Taubes att apokalyptiken – oavsett om den är judisk, kristen eller judekristen – är ett yngre fenomen än profetian: ”Sicher ist

Apokalyptik später als Prophetie.”⁵⁰ [Säkert är apokalyptiken senare än profetian.] Den apokalyptiska uppfattningen av tiden är ett svar på den profetiska kallelsen och vilar på den profetiska traditionens kanon. Hegels apokalyptiska filosofi om historiens slut motsvarar dialektiskt Joachim av Floris profetia om andens rike. Från Joachim av Floris proklamation om det kommande riket leds vi fram till Hegels uppenbarelse om historiens fulländning.

Vi kan nu konstatera att Taubes mer utvecklade förståelse av messianismen redan är implicerad i ungdomsverket *Abendländische Eschatologie*. Teorin om den tillbakablickande profetian som enbart antyds i *Abendländische Eschatologie* kan bli vad den är – ett spår som leder fram till en utvecklad tanke – genom att tolkas utifrån Taubes senare förståelse av messianismen. Emellertid vilar såväl den framåtblickande som den tillbakablickande profetian på en tolkning av profetians mening och som vi minns så hävdar Taubes i ”Messianismens pris” att det är tolkningen som gör den messianska musiken. Men där den framåtblickande profetian genererar en eskatologisk impuls som ställer de messianska gemenskaperna inför en kommande historisk händelse – som andens rike – och som en följd därav bestämmer frälsningen som ett yttre skeende, svarar den tillbakablickande profetian mot förinnerligandet av ett skeende som om det inte ägt rum åtminstone en gång proklamerats som kommande.

Utifrån detta resonemang kan vi i diskussionen av Joachim av Floris *vor-schauende Prophetie* och Hegels *zurück-schauende Prophetie* möta dialektiken mellan historia och förinnerligande, spänningen mellan inre omvändelse och yttre omvandling, detta som är kärnan i Taubes mogna förståelse av messianismen. Genom att Joachim av Floris filosofi bryter sig fri från den kristocentriska världsbild som den medeltida världen är baserad på förebådar han – enligt Taubes – den moderna tid som Hegel inleder slutet på med sin filosofi. Förlossningen står inte för Joachim längre i *vertikal* relation till den himmelska fadern som tronar i himlen, utan bestäms *horisontellt* – genom anden – och placeras utanför det efter förlossning hungrande subjektet, nämligen på historiens arena. Epoken som inleds med Joachim av Floris vänds emellertid med Hegel åter inåt mot sig själv och pekar så tillbaka på den serie händelser som resulterat modernitetens slut. Historien är förvisso även för Hegel det som motiverar ett tänkandes sanningshalt – ”Vi måste vara övertygade att det ligger i det sannas natur att göra sig gällande när dess tid har kommit”⁵¹ – men sanningen är också tidens resultat, ett skeendes sanning finns alltså i dess historiska avslutning. Det är utifrån en sådan hegeliansk förståelse av tidens gång som Taubes kan binda samman Joachim av Floris filosofi med Hegels fenomenologi över det mänskliga medvetandets historiska utveckling. I *Andens*

⁵⁰ Taubes, Jacob, *Die Politische Theologie des Paulus*, (München, 2003), s. 17.

⁵¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Andens fenomenologi*, (Stockholm, 2008), s. 101.

fenomenologi förtydligar Hegel detta då han skriver att ett förlopps sanning är skeendets avslutning:

Det sanna är det hela. Men det hela är bara väsendet som fullbordar sig självt genom sin utveckling. Om det absoluta ska sägas att det väsentligen är *resultat*, att det först vid slutet är vad det i sanning är; och just däri består det absolutas natur: att vara verkligt, att vara subjekt, eller att bli sig självt.⁵²

Processen som inleds med Joachim av Floris sammanfattas med Hegels filosofi. Den moderna epokens tänkande förebådas av Joachims proklamerande av andens rike och resulterar i den filosofiska rörelse som enligt Taubes kulminerar i Hegels filosofi. Kanske skulle man därför med Hegel kunna hävda att den moderna världens uppgörelse med katolicismens dogmer är sanningen om den joachimitiska läran, emedan denna uppgörelse är lärans historiska resultat. Taubes tycks åtminstone mena att Hegels förståelse av andens utvecklingsgång är vad som kan förklara det historiska innehållet i Joachims lära om andens rike. Joachim av Floris lära sluts, enligt Taubes, sålunda in i det hegelianska systemet som förstår historiens utveckling som avslutad. Hegels filosofi blir till en åminnelse av historiens gång. "Hegel schreibt der Philosophie die Aufgabe zu, daß sie die Ereignisse und Wirklichkeiten nach-denken müsse, die [vor-schauende / min anm.] Prophetie aber muß die Ereignisse und Wirklichkeiten vor-denken."⁵³ [Hegel ger filosofin uppdraget att den måste tänka efter (nach-denken) om händelserna och verkligheterna, men [den framåtblickande / min anm.] profetian måste tänka fram (vor-denken) händelserna och verkligheten.]

Men även Joachim av Floris profetiska proklamation om den kommande andens rike vilar på en tolkning – och därmed legitimering – av historien, i hans fall som frälsningshistoria. Frälsning handlar dock inte för Joachim av Floris om den enskildes försök att köpa sig fri från sin skuld genom bikt och kyrkans förlåtelse av synd, utan om en kollektiv frälsning genom historiens förvandling, då en ny tid åstundas och proklamerar. Utifrån noggranna studier av Bibeln tolkas Guds tre hypotaser av Joachim av Floris historiskt. Den spanske filosofen Eugenio Trías beskriver i sitt religionsfilosofiska verk *La Edad del Espíritu* Joachim av Floris historisering av treenigheten som människans uppvaknande från sin dogmatiska slummer. Ett uppvaknande som inleder en ny tid. För Trías är det också decentreringen av fadern och sonen genom historiseringen av treenigheten som implicerar den uppgörelse med kyrkans dogmer som redogjorts för här ovan. Fadern och sonen innebär två olika historiska epoker som kommer att fullbordas och ersättas med andens epok:

⁵² Ibid. s. 67.

⁵³ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 130.

En el Antiguo Testamento dominaba la primera persona, el Padre, si bien ya desde el movimiento profético puede comenzarse a advertir la presencia del Hijo de Dios, del *Verbum Dei*. [...] Con el advenimiento al mundo del Verbo de Dios y la compilación del Nuevo Testamento se transita hacia la literalidad de la expresión relativa la Segunda Persona. Aparece Cristo en la carne y en la letra, si bien ya en sus palabras, y en los textos que las recogen (particularmente en el Evangelio de Juan y en el Apocalipsis), se anuncia proféticamente el advenimiento del Espíritu Santo.⁵⁴

[I det Gamla Testamentet dominerar den första personen, fadern, men med den profetiska rörelsen kan man börja uppfatta Guds sons närvaro, *Verbum Dei*. [...] Med Guds ords inträngande i världen och sammanställningen av det Nya testamentet så förflyttas det bokstavliga uttrycket mot den andra personen. Kristus framträder som kött och bokstav, i hans egna ord, och i de texter som samlat dem (speciellt i Johannesevangeliet och Uppenbarelseboken), meddelas profetiskt ankomsten av den Helige Ande.]

Treenigheten betecknar tre distinkta tidsepoker med varsin logik och den kommande epoken – andens rike – medför ett sådant radikalt avsteg från den katolska frälsningsläran – då andens tidsålder signalerar människans oavhängighet visavi den katolska kyrkan – att Joachim brännmärks som kättare. Detta trots att kyrkans troslära förvisso upphävs men egentligen inte omkullkastas då Joachims tredje rike är en process som förändligar kyrkan, så att den blir en orden för ett nytt andligt, kontemplativt munkväsende. Men läran är för radikal och Joachims historiefilosofi tvingas leva vidare underjordiskt, exempelvis genom att påverka delar av franciskanernas ordensväsende.⁵⁵ Trots denna marginalisering verkar Joachims lära, om vi följer Taubes och Trías, som ett förbeådande av reformationen och den moderna tid – die Neuzeit – som gjort sig oavhängig av den katolska kyrkans frälsningslära, men som först i och med Hegels filosofi kan sägas ha trätt in i ett postkristet stadium. Samtidigt som Joachim av Floris eskatologi förbeådar ett avkristnande av världen, verkar den genom sin öppning mot historien som en relativisering av skillnaden mellan kristendom och judendom, vilken Scholem begreppsliggjort med sin idé att kristendomen är en religion vilande på tanken om inre frälsning, medan judendomen inväntar Messias rike. Joachims eskatologiska gärning innebär nämligen ett radikalt återinförande av idén om historisk förlossning i kristendomen. Det inre dramat om själens frälsning förflyttas ut till historiens skådeplats. Guds tre hypotaser omvandlas från att vara en spekulativ och ontologisk utsaga om Guds vara till en eskatologisk idé om historisk förlossning. Eugenio Trías beskriver detta i *La Edad del Espíritu*, när han noterar hur Joachims bibelläsning får den medeltida mystikern att se hur den stundande tiden varslar om andens rike:

Joaquin di Fiore piensa que la historia del mundo está por fin madura para la plena revelación y expansión de la Tercera Persona, de manera que pueda hablarse de un tercer status en el régimen

⁵⁴ Trías, Eugenio, *La Edad del Espíritu*, (Barcelona, 2006) s. 304.

⁵⁵ Ibid.

de la revelación. Éste implicaría una general iluminación de las mentes en el entendimiento de la revelación divina, manifestada literalmente en las Sagradas Escrituras.⁵⁶

[Joachim av Floris tror att världshistorien till sist blivit redo för den fullständiga uppenbarelsen och expansionen av den tredje personen, så att man kan tala om ett tredje stadium i uppenbarelsens ordning. Denna skulle implicera en generaliserad upplysning av människornas medvetande gällande förståelsen av uppenbarelsen som skriftligen visar sig i Bibeln.]

Trías lägger emfas på att Joachim av Floris begrepp om anden medför en ny form av uppenbarelse kännetecknad av ingivelse och inspiration, ett tänkande som bryter med dogmatiken och bokstavstron som Joachim menade tillhörde faderns och sonens epok. ”*El espíritu*” [Anden], skriver Trías, ”*actua siempre en forma oculta; no se manifiesta ni revela de forma literal, carnal; no se encarna. [...] El espíritu, por definición, rebasa y trasciende toda carne y toda literalidad.*”⁵⁷ [verkar alltid i det fördolda, den uppenbarar sig inte litterärt eller kroppsligt, den inkarneras inte. [...] Anden överskrider och transcenderar per definition allt kött och all bokstavlighet.] Men denna inspiration som bryter med bokstavens och ordets dogmatik möjliggörs av att historien trätt in i ett nytt stadium. Den kontemplativa livsform som åstundas i den joachimitiska profetian kan förvisso tyckas förinnerligad, men den ges av historiens gång och öppnar upp den kristna frälsningsläran för historien. Även om Joachims profetia slår fel – om man tolkar den bokstavligt – fungerar dess religiösa spekulationer som ett första steg mot den värld som ska komma att göra upp med de katolska dogmerna, inte minst genom att förnuftet befrias från katolicismens skrankor. På detta sätt varslar också Joachim, menar Taubes, om den kopernikanska värld som gjort sig fri från det ptolemeiska universumets vertikalitet. Joachims historiefilosofi får enligt Taubes kosmologiska konsekvenser då historiseringen av treenigheten medför en immanentisering av det eskatologiska skeendet. Med Joachim ersätter historiens immanens själens transcendens.

Människan kastas ut i en värld där hon inte längre är skapelsens centrum. Subjektet som stod inför en högre värld – himlens hierarki som sänkte sig ned i själens inre liv – befinner sig nu i en värld som öppnats upp som historia och därför inte är höljdd av faderns och sonens himmelrike, utan som i stället horisontellt pekar fram mot andens epok. Med diskussionen om de kosmologiska konsekvenserna av Joachims eskatologi i *Abendländische Eschatologie* tangeras återigen dialektiken mellan yttre och inre frälsning som i ”Messianismens pris” definieras som den messianska logikens själva utvecklingsgång. Men den här gången visar sig spelet mellan det yttre och det inre som en dialektik mellan ”nedan” och ”ovan” – värld och himmel – immanens och transcendens. Intressant nog bestäms också kristendomens inre

⁵⁶ Ibid. s. 304 f.

⁵⁷ Ibid. s. 306 f. kursiv i original.

historia i *Abendländische Eschatologie* som parallell med det teologiska och filosofiska försöket att förklara den tills nu aldrig inträffade återkomsten av Kristus.⁵⁸ Den messianska idéns utvecklingsgång som diskuteras i ”Messianismens pris” får därför i *Abendländische Eschatologie* sin motsvarighet i kristendomens liv i en oförlöst värld. Detta kommer att diskuteras närmare i nästa kapitel av uppsatsen.

6. Parousia

Om vi placerar Joachims eskatologi i historien om teologins olika försök att förklara ajourneringen av Kristus återkomst, blir det tydligt att Joachims lära är ett sätt att bevara den messianska passionen efter en tidigare profetias misslyckande. Men där Taubes i artiklar som ”Messianismens pris” och ”Scholem’s theses on Messianism reconsidered” undersöker hur den messianska logiken *förinnerligas* då profetian har slagit fel – och detta oavsett om den förinnerligande logiken är kristen eller judisk – implicerar Taubes ett historiskt alternativ till detta förinnerligande med diskussionen av Joachims eskatologi i *Abendländische Eschatologie*.

Profetians felande behöver inte medföra ett förinnerligande emedan exemplet Joachim visar hur en föregående tolkningstradition kan omtolkas när de tidigare profetiska utsagorna mist sin relevans genom att en ny profetisk proklamation genererats, men denna gång vänd utåt, mot världens gång. Om den förhärskande katolska teologi som Joachims frälsningslära distanserar sig ifrån inneburit ett förinnerligande av ett tidigare messianskt skeende, vänder sig Joachim åter mot historien. Taubes diskussion i ”Messianismens pris” kan således fördjupas och till viss del korrigeras då hans tidigare forskning implicerar att den inre sfär som den messianska idén genererar i en oförlöst värld kan öppnas upp och drivas ut mot historien. Något som stärker denna läsning av *Abendländische Eschatologie* är att kristendomens väsentliga historia i samma verk tecknas som oscillerandet mellan trons funktion som inre upplevelse och dess verkan som yttre skeende, det vill säga Kristus åstundade återkomst i tiden. I själva verket analyseras västerlandets historia i *Abendländische Eschatologie* som ett dialektiskt spel mellan historia och förinnerligande. Denna dialektik mellan historia och själsliv, mellan yttre skeenden och förinnerligande, avgör den kristna teologins kanske viktigaste uppgift: tolkningen av den kristna ”icke-händelsen” – Kristus parousia.

⁵⁸ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 90.

Kristendomens teologi ställs så länge världen fortfarande vrider sig i födslovåndor inför kravet att besvara frågan om profetian varit felaktig och Joachims eskatologi är ett nekande svar då den messianska entusiasmen som behärskat kyrkan och som traderats i var troendes själ skrivs in i historien igen. Men oavsett de teologiska försökens briljans förblir Kristus parousia ett problem för teologin i en oförlöst värld. För var år som går alieneras de troende potentiellt från tanken om Kristus återkomst. Om uret för Paulus och hans församlingar stod fem i tolv, så avlägsnades tanken om ett nära förebådande slut från de kristna gemenskaperna redan med Origenes (185-254 e.vt.) och de första kyrkofädernas temperering av eskatologin. Med Origenes hotar inte längre Kristus att abrupt gripa in i tiden utan historien leds genom försynen fram mot den yttersta domens dag. Origenes förinnerligar den kristna eskatologin då han omvandlar den till ontologi, till filosofisk lära. Men utan denna och liknande omvandlingar av de första kristnas eskatologi skulle kristendomen enligt Taubes inte kunnat konsolideras som en kyrka, utan den skulle ha förblivit en eskatologisk sekt som fanatiskt inväntade Kristus stundande återkomst.⁵⁹ Taubes tes om kristendomens temperering av eskatologin tycks bli bekräftad av mycket annan forskning. Den katolske teologen Erik Peterson har exempelvis skildrat hur kristendomen av nödvändighet avlägsnar sig från den judiska messianismens eskatologi,⁶⁰ och Taubes goda vän Aleida Assman bekräftar Origenes omvandling av den urkristna apokalyptiken till en kosmologisk princip i sin studie *Tid och tradition*:

Hos Origenes inträder det grekiska utvecklingstänkandet i ett blandförhållande till den kristna eskatologin [...] De personliga dragen hos Gud i egenskap av domare, hämnare, kämpe eller härskare löses upp i en logosmystik, i vilken Gud uppenbarar sig som ren ande, som verkande kosmisk princip [...] Människans frälsning sker inte längre genom ingripande, återvändande och förnyelse, utan genom stadigvarande fullkomning.⁶¹

Origenes teori om historiens gång mot alltings återställande genom världens gudablivande – *apokatastasis* – motiverar den kristne att behålla tron på löftet att tiden med Kristus återuppståndelse inträtt sluttiden. Men denna ontologisering av den kristna eskatologin innebär förinnerligandet av ett skeende som måste omtolkas för att det ska kunna bevaras som varsel och tecken om förlossning. Taubes kartlägger i *Abendländische Eschatologie* en mängd strategier som alla kan återspeglas i Origenes försök att bevara den eskatologiska passion som genomsyrat Jesus lärjungar och de första judekristna församlingarna. Men genom förhoppningen att upprepa denna initiala impuls under andra historiska förutsättningar innebär

⁵⁹ Ibid. s. 109.

⁶⁰ Se Peterson, Erik, "Die Kirche" i *Theologische Traktate* (München, 1951), s. 248.

⁶¹ Aleida Assman, *Tid och tradition – Varaktighetens kulturella strategier*, (Nora, 2004), s. 57 f.

de teologiska projekten nödvändigtvis nytolkningar av tron. Därmed omvandlas också eskatologins karaktär. Om urkyrkan behärskades av den eskatologiska pulsering som Jesus lära medförde – en lära som enligt Taubes var avhängig judendomens tanke om yttre, historisk frälsning – så tempererades eskatologin då de ursprungliga församlingarnas *allmänna eskatologi* omvandlades till en *individuell eskatologi* i och med gnosticisomens framväxt och kyrkofädernas tolkningar av uppenbarelsen. Den individuella eskatologin innebar en första omvandling av den eskatologiska lidelse som kan föras tillbaka på Jesus och hans lärjungar, samt de församlingar som följde efter korsfästelsen, eller senare uppstod i och med Paulus missionerade. Det som då ännu var en kristendom utan enhetlig dogmatik gick från att vila på en allmän eskatologi till att med Origenes och kyrkofäderna omvandlas till individuell eskatologi där den enskildes själ sattes i centrum. Förskjutningen från *det allmänna* till *det individuella* signalerar ett förinnerligande av eskatologin. För att överleva det misslyckande som urkyrkans första profetia innebar – Kristus stundande återkomst – och för att kristendomen ska kunna förbli en religion – eller kanske snarare konstitueras som just en religion, som kristendom – måste den kristna frälsningsläran anpassas den nya historiska situation som tenderar att förvanska den kristna uppenbarelsens initiala sanningshalt. Så genom att omvandla den allmänna eskatologin, idén om en historisk, yttre frälsning, till en lära om historien som försynens väg, samt placera anden eller den enskildes själ och samvete i centrum för frälsningen, kan Origenes och en kyrkofader som Augustinus paradoxalt nog bevara apokalyptiken som ett förinnerligande löfte. Om än till priset att eskatologin förvandlas till dogmatik.

Damit ist die Hoffnung auf das tausendjährige Reich endgültig aus der Kirche verdrängt und wird fortan die Sache von Sekten. An die Stelle der *allgemeinen* Eschatologie tritt die *individuelle* Eschatologie. In der Mitte steht jetzt das Schicksal der Seele, und die Endzeit ist verdrängt vom letzten Tag des menschlichen Lebens. Die individuelle Eschatologie beherrscht von Augustin an die christliche Religion der katholischen und protestantischen Konfession. Die allgemeine Eschatologie, die in sich die Hoffnung auf das Reich trägt, tritt im christlichen Raum von nun als *Häresie* auf.⁶²

[Med det är hoppet på det tusenåriga riket slutgiltigt fördrivet ur kyrkan och blir med detta sekters angelägenhet. Den *allmänna* eskatologin ersätts med den *individuella* eskatologin. I centrum står själens öde och sluttiden är undanträngd från människolivets sista dag. Den individuella eskatologin behärskar från och med Augustinus såväl den katolska som den protestantiska konfessionens tolkning av den kristna religionen. Den allmänna eskatologin, som i sig bär på hoppet om riket, träder nu endast in i den kristna världen som *heresi*.]

⁶² Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 109.

Den allmänna eskatologins förinnerligande och övergång till individuell eskatologi medför en korresponderande omvandling som rör eskatologins horisontalitet. Gud gick enligt Taubes ifrån att vara *en motvärldslig Gud* – en Gud som lovar ett kommande rike på jorden – till att med den individuella eskatologin bli *en övervärldslig Gud* – en Gud som tronar över människan i himlen och står i vertikal relation till människans inre. Himmelriket väntade inte längre som ett tusenårigt rike utan blev med den ptolomeiska världsuppfattningen ett rike som hägrade ovanför människan och som gällde det mänskliga livets slut. Eskatologin handlade nu om den enskildes kamp mot döden, om hoppet att människans ande skall segra över kroppens och världens fängelse.

Die Nähe des kommenden Christus wandelt sich in die Nähe des anwesenden Erlösers. Erlösung heißt jetzt Lösung des pneuma aus dem Kerker der Materie. Den Weg zur Erlösung weisen die Mysterien und der Weiheriten. An die Stelle der urchristlichen Hoffnung auf das Reich tritt das Schicksal der Seele. Die Ereignisse der Endzeit lösen sich auf in Gleichnisse, die den Weg der Seele beschreiben. Die Himmelfahrt, welche einst ganz zukünftig gedacht war, wird zum Aufstieg der Seele durch die Aeonen.⁶³

[Den kommande Kristus närhet förvandlas till den närvarande förlösarens närhet. Frälsning betyder nu pneumans frigörelse från materiens fängelse. Förlossningens väg visar mysterierna och initiationsriterna. Själens öde träder in i stället för det urkristna hoppet om riket. Sluttidens skeenden förvandlas till liknelser som beskriver själens väg. Himmelsfärden, som ursprungligen tänktes vara snart stundande, blir till själens uppåtstigande genom eonerna.]

Gnosticismen såväl som Origenes filosofi är således för Taubes interioriseringsformer som förinnerligar det kristna ursprungets horisontella och allmänna eskatologi, en eskatologi som vi kan ta del av genom att läsa Jakobsbrevet i Nya Testamentet, som Taubes daterar till tiden efter apostlamötet och därmed menar är Nya Testamentets äldsta skrift. Taubes menar dock inte att förinnerligandet av den allmänna eskatologin är en enkelriktad förfallsprocess, även om han ingalunda förnekar att eskatologins ursprungliga karaktär omvandlas genom dess förinnerligande (och i egenskap av allmän eskatologi tvingas leva vidare i heretiska och kätterska riktningar inom kristenheten). Tvärtom tar Taubes avstånd från de idéer som premierar någots ursprung framför dess utveckling. Under sin föreläsning om Paulus brister han exempelvis ut i förakt mot dem som förgudar ursprunget och ser utveckling som en dekadensprocess: "Also ich hab' weder bei Heidegger noch bei Buber Geduld mit dieser Apotheose des Frühen. Warum das Frühe besser sein soll das Spätere, sehe ich nicht ein. Wer an Riegl und Benjamin trainiert ist, weiß, daß das Späte seine eigene Gesetzlichkeit hat."⁶⁴ [Alltså jag har inget tålmod med varken Heideggers eller Bubers apoteos av det tidiga.

⁶³ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 98.

⁶⁴ Taubes, Jacob, *Die Politische Theologie des Paulus*, (München, 2003), s. 16.

Varför det tidiga är bättre än det senare det inser jag inte. Alla som uppfostrats av Riegl och Benjamin vet att det sena har sin egen lagbundenhet.] Taubes värderar inte utan konstaterar blott att historiens gång framtvingar ett förinnerligande av en initial eskatologi om profetian slår fel. Historiens gång fäster den enskildes inre liv vid eskatologin. Redan Paulus står för ett förinnerligande av en messiansk impuls.

Vi ser här en förvandling av den kristna eskatologin i och med den epok som såväl föder Origenes som Augustinus filosofiskt orienterade läror – med dem vänds eskatologin inåt då de öppnar upp en problematik baserad på människans själ och samvete – och med Joachim av Floris ser vi en ny vändning som river upp själens port och tvingar ut människan i historien. När Joachim föds har ett millennium gått sedan Kristus uppståndelse, men tiden har fortfarande inte förlöst. Det kräver sin förklaring och Joachims svar bryter med den individuella eskatologi som Origenes och Augustinus temperering av frälsningen inneburit och som fortfarande var den förhärskande inriktningen i kyrkan under Joachims tid. Joachim av Floris återbördar med sin lära om andens rike till den kristna eskatologin dess allmänna, horisontella arv. Detta sker till priset av att Kristus roll decentreras, vilket potentiellt stänger den värld som möjliggjort Augustinus och Origenes individuella eskatologi. Anden är högre, närmare slutet, än sonen och fadern.

Emedan Joachim av Floris förhåller sig till dogmen om treenigheten blir hans lära ett omedelbart svar på en föregående profetias misslyckande. Där den katolska kyrkan sett sig som garanten för själarnas frälsning i *mellantiden* – tiden mellan Jesus återuppståndelse och återkomst – står nu i stället andens stundande rike. Den andes utvecklingsgång som Hegel långt senare ska följa fram till sitt slut. Världen är försonad då anden är världsanden och historien av Hegel uppfattas som sin egen *teodicé*, menar Taubes: ”Hegel versteht seine ’Philosophie der Weltgeschichte’ als ’die wahrhafte Theodicé, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte.’”⁶⁵ [Hegel förstår sin ’filosofi om världshistorien’ som ’den sanna teodicén, Guds rättfärdiggörelse i historien.’] Hegels stängning av historien är som vi sett ett emblemiskt exempel på den tillbakablickande profetian, men samtidigt tycks Hegels *framtidsmonopol* tillintetgöra Taubes begrepp om eskatologin. För är inte eskatologin och profetian för Taubes rent aprioriskt en öppning av världen som historia? Hur kan Hegels filosofi – som läser historien som avslutad – i sådana fall fungera profetiskt? Vittnar Taubes vacklande förhållande till Hegel om ett otänkt som återstår att begreppsliggöras? För att svara

⁶⁵ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 98.

på dessa frågor måste vi granska Taubes förståelse av historien, för att därefter skildra hur historien är relaterad till erinringens förinnerligande av tidens lämningar.

7. Israels hörsamhet

Sociologen Richard Faber berättar i sin lilla bok om modern markionism, *Politische Dämonologie*, att han en gång träffade Taubes bärande två böcker under sina armar ”als wäre sie eine ostjüdische Thorarolle.”⁶⁶ [som om de vore en östjudisk Thorarulle.] Taubes ska ha smekt och dansat fram med böckerna för att med Faber lika förlöjligande tala om den ena boken som lovprisa den andra. Den avskydda boken var Taubes hatobjekt framför andra: Arnold Gehlens *Urmensch und Spätkultur*.⁶⁷ Den lovprisade var Erich Auerbachs *Mimesis*, en bok som Taubes inte enbart beundrade som litteraturvetenskapligt mästerverk utan även som bibelkommentar.⁶⁸ Framförallt var *Mimesis* viktig för Taubes eftersom Auerbach skildrar hur historiebegreppet är en produkt av den verklighetsuppfattning som framalstrade profetian och apokalyptiken. Om Taubes främst hämtar sina analyser från filosofiskt och religiöst stoff försöker Auerbach härleda verklighetsframställningar och livskänslor genom litteraturvetenskapliga stilanalyser. Redan i den inledande essän i *Mimesis* – ”Odysseus ärr” – ställer Auerbach den homeriska stilen mot en ”likaledes antik, likaledes episk text ur en annan formvärld.”⁶⁹ Berättelsen är Isaks offrande av Abraham, vars verklighetsframställning är väsensskild från den homeriska epikens och som utmärks av drag som i *Abendländische Eschatologie* pekas ut som några av eskatologins grundläggande kännetecken:

Den homeriska stilens särprägel blir ännu tydligare om man mot den ställer en likaledes antik, likaledes episk text ur en annan formvärld. Jag väljer offrandet av Isak, en enhetlig berättelse i den så kallade Elohistens redaktion. Början lyder: ”En tid härefter hände det sig att Gud satte Abraham på prov. Han sade till honom: ’Abraham!’ Han svarade: ’Här är jag.’ ” [...] Var befinner sig de två samtalande? Det sägs inte. [...] Oväntat och gåtfullt kommer han [Gud] farande från okända höjder eller djup in i scenen och ropar: Abraham! Nu säger kanske någon genast att detta har sin förklaring i judarnas speciella gudsföreställning som var så helt annorlunda än grekernas. Det är riktigt – men inget motargument. Redan den gud de en gång tillbad i öknen saknade fast gestalt och uppehållsort och var den ende, och dessa drag kom inte bara att stå sig utan rentav skärpas ytterligare under kampen med den främreasiatiska omvärldens mycket mer åskådliga gudar. Judarnas gudsföreställning är inte så mycket orsak till som snarare symtom på deras sätt att uppfatta och framställa världen.⁷⁰

⁶⁶ Faber, Richard, *Politische Dämonologie – Über modernen Marcionismus*, (Würzburg, 2007), s. 15.

⁶⁷ Gehlen, Arnold, *Urmensch und Spätkultur*, (Berlin, 1956).

⁶⁸ Auerbach, Erich, *Mimesis – Verklighetsframställningen i den västerländska litteraturen*, (Falun, 1998).

⁶⁹ Ibid. s. 17.

⁷⁰ Ibid. s. 17 f.

Avståndet som skiljer Abrahams Gud från världen kan endast överbryggas av Guds verbala förmaningar och människans hörsamhet. Människan ser inte Gud utan hör honom, blir kallad av honom och är utlämnad åt tron på det osynliga, åt ett förbund med något som inte är av världen. Osynligheten, distansen till världen, rösten och hörsamheten, som Auerbach framhäver i sin analys av den gammaltestamentliga epiken – och som han ställer mot den homeriska epikens inomvärldsliga, immanenta och visuella polyteism – framställer Taubes i *Abendländische Eschatologie* som strukturella grundelement för den apokalyptiska och eskatologiska litteratur som bland annat väller fram med det judiska folkets förhoppning om Israel. Med Israel menar emellertid Taubes mer än den judiska förhoppningen om ett fredsrike. Israel är namnet på den apokalyptiska världskänslans ursprungsort: ”Die geschichtliche Ort der revolutionären Apokalyptik ist Israel. Israel erstrebt und versucht die ’Umkehr’. Die Umkehr des Innen wirkt umkehrend auf das Außen. Das wesentliche Verhalten Israels zum Leben wird durch das Pathos der Revolution bestimmt.”⁷¹ [Den revolutionära apokalyptikens historiska ort är Israel. Israel strävar efter och försöker ’omvändelsen’. Det inres omvändelse verkar omvändande på det yttre. Israels väsentliga förhållande till livet blir bestämt genom revolutionens patos.]

Begreppet Israel betecknar följaktligen inte en stat i Taubes verk utan en eskatologisk och apokalyptisk passion som genomsyrar den främre asiatiska världen som sådan och som ska komma att traderas inom andra religiösa och ideologiska föreställningar. Israel är idén om förlossningen som griper in i historien som en eskatologisk förhoppning och som verkar såväl förinnerligande som mot historien. Precis som Auerbach upptäcker hur den bibliska traditionens brott med den grekiska världens mytiska tidsuppfattning utmynnar i en vision baserad på Guds ord och människans hörsamhet, hävdar Taubes att Israels apokalyptiska tradition tillhör hörsamheten, emedan den möjliggörs av en osynlig, i världen främmande Guds kallelse av människan: ”Wenn Hellas das ’Auge der Welt gennant wird, so läßt sich vielleicht von Israel sagen, daß es das ’Gehör der Welt ist’. [...] Die Wirklichkeit Israels schwingt zwischen Gehor-sam und Ungehör-sam gegen Gott.”⁷² [Om Hellas benämns som ’världens öga’ är det kanske möjligt att kalla Israel för ’världens öra/gehör’. [...] Israels verklighet pendlar mellan hör- och ohörsamhet gentemot Gud.]

Det hellenska ögat är blint för eskatologin, medan Israel uppfattar rösten som överbrygger avgrunden mellan Gud och värld genom att den av Gud kallade människan ställs mellan Gud och världen som en brygga som förenar avgrundens två sidor. Hörsamheten uppmärksammar

⁷¹ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 26 f.

⁷² *Ibid.* s. 27.

därför att världen och Gud är varandras motpoler: ”Die Welt ist das Gegengöttliche und Gott ist das Gegenweltliche. Gott ist in der Welt fremd und unbekannt. Indem Gott in der Welt erscheint, ist er für die Welt *neu*. Der ’neue Gott’ ist der unbekannte, der Welt fremde Gott.”⁷³ [Världen är det motgudomliga och Gud det motvärldsliga. Gud är i världen främmande och okänd. Genom att Gud visar sig i världen är han *ny* för världen. Den ’nya Guden’ är den okände, den för världen främmande Guden.] Avståndet mellan Gud och värld är ett motstånd, ett avstånd mellan det nya och det gamla, och vittnar om uppkomsten av en dimension i tillvaron som inte är av världen och som den mytiska världsuppfattningen inte kunnat begreppsliggöra: *det möjliga*. Möjligheten blir gränsbegreppet mellan de två slutna totaliteter – Gud och värld – som eskatologin ställer mot varandra och som möts och förenas i historiens gång. Utifrån det eskatologiska perspektivet blir historien ett gränstillstånd mellan evighet och ändlighet och för med sig det nya, det kommande och uppenbarade. Världens slutna möjligheter bänds upp av uppenbarade möjligheter:

Die Zeit wird ausgerichtet, sie geht auf etwas auf zu, das nicht war, sondern sein wird und das, wenn es erreicht, nicht wieder verloren geht. Die Welt als Zeit geht auf einen ’neuen Himmel und eine neue Erde’ zu. Das *Neue* geht über den Kreis des Ursprungs hinaus. Das Neue ist im Element der Geschichte. Von der Geschichte aus wird der Ursprung zum *Anfang*, an den sich Mitte und Ende reiht. Die Geschichte selbst ist Mitte zwischen Schöpfung und Erlösung. Die Welt als Geschichte hat ihren Schwerpunkt nicht in der ewigen Gegenwart der Natur, sondern wird genährt aus der anfänglichen Schöpfung und ist ausgerichtet auf die endliche Erlösung. Das einzelne Geschehen dient dem Gang von Schöpfung zu Erlösung. Es trägt seinen Sinn nicht in sich selbst, sondern läßt die Ordnung der Schöpfung durchblicken und weist hin auf die Ordnung der Erlösung. Ein Ereignis ist immer auf das Eschaton bezogen.

[Tiden är riktad [ausgerichtet], den går mot något som inte var utan snarare ska bli och som när det är nått inte skall förloras igen. Världen som tid rör sig mot ”en ny värld och en ny himmel”. Det *nya* går bortom ursprungets krets. Det nya är i historiens element. Utifrån historien blir ursprunget en *begynnelse*, vid vilken mitten och slutet ställer sig. Historien är själv denna mittpunkt mellan skapelse och frälsning. Världen som historia har inte sin tyngdpunkt i naturens eviga närvaro utan närs av den ursprungliga skapelsen och är riktad mot den ändliga frälsningen. Det enskilda skeendet betjänar utvecklingen från skapelsen till frälsningen. Det bär inte sin mening inom sig självt utan låter skapelsens ordning bli uppdagad och visar fram till frälsningens ordning. En händelse är alltid hänvisad mot Eschaton.]⁷⁴

Eskatologin föder följaktligen historien då den låter tiden leda mot ett slut. Tiden rätas ut och befrias från sin cykliska natur som kännetecknar temporaliteten i den mytiska världen. Mircea Eliade undersöker cykliciteten i *Heligt och profant* och visar hur denna kosmogoni implicerar att ”för den religiösa människan i de arkaiska kulturerna [...] *förnyar sig världen varje år, den återfår med varje år sin ursprungliga helighet*, dvs. den blir åter sådan som den en gång i

⁷³ Ibid. s. 19.

⁷⁴ Ibid. s. 23

tiden utgick ur Skaparens hand.”⁷⁵ Detta kan tyckas påminna om Taubes utläggning om *Adam kadmon* – den ursprungliga människan – i *Die Politische Theologie des Paulus* men som Eliade påpekar handlar helighet för mytens människa om att hejda tidens förlopp ”genom mellankomsten av en helig icke-historisk tid”⁷⁶, medan Taubes skildrar hur Paulus och den tradition han tillhör ser *tiden som frist*. Tidens riktning är riktningen mot förlossningen. Eftersom tiden får en historisk begynnelse i uppenbarelsen blir historiebegreppet omedelbart relaterat till Eschaton, det uppenbarade slutet. Var begynnelse har ett slut och tiden blir genom begynnelsen en process som rör sig mot – eller åtminstone riktas mot – ett slut.

Men med vilken rätt sammanför Taubes historien med eskatologin och uppenbarelsen? Till skillnad från Auerbach argumenterar Taubes trots allt för att historiens väsen, och inte endast den judiska världens historiebegrepp, finner sitt rättmätiga begrepp i eskatologin. Ett svar kan vi finna hos den tyske filosofen Erwin Reisner, som var verksam i tidskriften *Zwischen den Zeiten*, tillsammans med teologer som Karl Barth, Friedrich Gogarten och Eduard Thurneysen, och som inspirerade Taubes djupt i arbetet med *Abendländische Eschatologie*. Reisner betonar i *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht* att begreppet historien inte på något sätt är så entydigt som det i förstone kan verka. Det moderna historiebegreppet har förlorat kontakten med den abrahamitiska idén om historien genom den främmande Gudens uppenbarelse i tiden.⁷⁷ Enligt Reisner är modernitetens historiebegrepp tomt och endimensionellt, då historien inte längre med nödvändighet kan förankras i en ontologisk idé eller i någon uppenbarelsemodell. Samtidigt bestämmer Reisner tidens och rummets väsen genom den bibliska skapelsemyten, även om han utifrån sin egen utgångspunkt tvingas erkänna det potentiellt arbiträra i denna utläggning av tidens väsen. Reisner inser att den tid han skriver i – *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht* publicerades 1929 – är behärskad av relativismen: ”Der Relativismus beherrscht unser ganzes Denken”.⁷⁸ [Relativismen behärskar hela vårt tänkande.] Men såväl Reisner som Taubes bjuder motstånd mot samtidens ”allhemeinen Wertlosigkeit” [allmänna förlust av värden] och de gör det genom att återvända till den bibliska traditionens historiebegrepp.⁷⁹ Taubes genom att författa en eskatologins apologi. Reisner utifrån försöket att författa en kulturens och tänkandets eskatologiska *summa* adekvat sin tid. De två tänkarna korsbefruktar det moderna tänkandet med tankemodeller som blivit den förhärskande subjektiviteten främmande, men som de

⁷⁵ Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, (Uddevalla, 2008), s. 68.

⁷⁶ Ibid. s. 65.

⁷⁷ Reisner, Erwin, *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht*, (München, 1929), s. 68.

⁷⁸ Ibid. s. 1.

⁷⁹ Ibid. s. 3.

menar att tiden uppenbarar nödvändigheten av. Enligt dem är den bibliska traditionen av största vikt då den möjliggör ett tänkande som når historiens väsen, men som samtidigt förvägras under den postkristna epok som de menar sig leva i (vilket vi ska återkomma till).

Likt Auerbach tar både Reisner och Taubes fasta på hörsamheten, lydnaden mot en uppenbarad Gud, som en öppning av *tiden som historia*. Den uppenbarade Guden varslar om att tiden bär på ett löfte, en möjlighet. Löftet är ett fördrag, grunden till det förbund mellan Gud och människan, som tar sin plats i tiden. Förbundetanken möjliggör därför att tiden kan granskas utifrån människans hörsamhet mot Gud. Utifrån denna idé om hörsamheten menar Reisner att den egentliga historien inte kan skådas utan enbart höras, då det förgångna inte längre finns att se. Historiens kontinent tillhör örat: ”Der Geschichtsforscher will die Vergangenheit sehen und verstandesmäßig begreifen. Die wahre Vergangenheit jedoch bleibt Angelegenheit des Ohres, sie kann nur gehört und geglaubt werden.”⁸⁰ [Historieforskaren vill se och förståndsmässigt begripa det förflutna. Det sant förgångna blir dock en angelägenhet för örat, det kan endast bli hört och trott.] Reisner, Taubes och Auerbach binder följaktligen alla tre samman historiebegreppet med hörsamheten mot uppenbarelsen. Men vad är hörsamhet?

Vad karaktäriseras hörsamhet av om inte tro och förhoppning? Tro i betydelse åtlydnad och efterföljelse. Hörsamheten tycks omöjlig att separera från förhoppningen om att åtlydnaden av Guds bud skall leda till en kommande förlossning. Därmed innebär Reisners och Taubes historieuppfattning att människans förståelse av tiden som historia förinnerligas som hörsamhet mot Guds förmaningar. Människans ändlighet tolkas eskatologiskt. Tiden ses som frist. Slutet blir ett löfte. Den apokalyptiska tiden leder till att människans inre öppnas upp som samvete eller själ, som det inre liv som skyddar Guds ord, vilket möjliggör den allmänna eskatologins förvandling till en individuell eskatologi. I *Abendländische Eschatologie* noterar också Taubes att: ”Die Zeit ist das Leben des Innen.”⁸¹ [Tiden är det inres liv.] I egenskap av historia är tiden *i sig* en interiorisering av människans subjektivitet, då tiden skär upp ett inre rum i människan, ett förinnerligt utrymme som kan genomsyras av hörsamheten, en plats där Guds ord kan förvaras. Detta innebär också en förnyelse av människan. För tiden är den nya tid som för med sig den nya människan. I sin artikel ”Zur Konjunktur des Polytheismus” använder Taubes Hesekeel 18 för att skildra hur hörsamheten befriar människan från sitt

⁸⁰ Ibid. s. 12.

⁸¹ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 11.

tidigare liv som låste henne i blodets och släktens mytiska gemenskap.⁸² I denna subjektivitetens urhistoria tvättas hon ren från släktets och mytens skuldsamband genom att ställas inför Guds anspråk. Det är tidens nya form som möjliggör denna förändring, då individen befrias från släktets cykliska tid genom att kastas in i Guds förlösande, historiska tid som mäts utifrån människans hörsamhet och som genom att påminna om att människan tillhör Gud och inte den mänskliga ordningen – som nationen, släktet, familjen – pekar fram mot förlossningen:

Och Herrens ord kom till mig. Han sade: Vilken orsak har ni till att använda detta ordspråk i Israels land: "Fäderna äter sura druvor, och barnens tänder bli ömma av det? Så sant jag lever, säger Herren, Herren, ni skall ingen orsak mer ha att använda detta ordspråk i Israel. Se, alla själar är mina, faderns själ såväl som sonens är min. Den som syndar, han skall dö. (Hes 18:1-4) [...] Alltså: jag skall döma var och en av er efter hans vägar, ni av Israels hus, säger Herren, Herren. Vänd om, ja, vänd er bort från alla era överträdelser, för att er missgärning inte må bli er till en stötesten. Kasta bort ifrån er alla de överträdelser som ni har begått, och skaffa er ett nytt hjärta och en ny ande. Ty inte vill ni väl dö, ni av Israels hus? Jag har ju ingen lust till någons död, säger Herren, Herren. Omvänd er därför, så får ni leva. (Hes 18:30-31)

Gud skänker i Hesekiel 18 människan en möjlighet att vända om, att gå vidare genom en förnyelse av anden och hjärtat, genom att bli ansvarig för sina egna handlingar. Det är denna förnyelse som tiden för med sig som gåva när den blir till historia. Historien bryter ut den enskilde ur släktet. Messianismens förinnerligande när profetian har slagit fel föregås följaktligen av den interiorisering av människans subjektivitet som tiden generar när den befriats från den cykliska tidens upprepningar. Den eskatologiska idén om tiden behöver inte utmynna i en profetias brist på uppfyllelse för att medföra messianismens interiorisering, utan *Abendländische Eschatologie* explicerar att tiden i sig ger upphov till ett inre liv som hörsamheten gör avhängig av profetians kallelse. Tiden är nämligen tecknet på den världsordning som är söndrad i en inre och yttre domän: "Die Zeit ist die Ordnung der Welt, die zerissen ist in Innen und Außen. Die Zeit ist das Maß, das den Abstand von Innen und Außen mißt."⁸³ [Tiden är den världsordning som är söndrad i inre och yttre. Tiden är måttet som mäter avståndet mellan det inre och det yttre.] Tiden markerar en dialektik mellan inre subjektivt upplevd tid och tidens irreversibla förlopp som potentiellt finner sin försoning i den eskatologiska hörsamheten, då det inre livets avstånd från den yttre tiden i begreppslig mening överbyggs när tiden tolkas som ett löfte, en riktning mot förlossningens slut. Avståndet är kvar men för eskatologen rör sig tiden mot en slutpunkt där separationen mellan

⁸² Taubes, Jacob, "Zur Konjunktur des Polytheismus" i *Vom Kult zur Kultur*, München: Wihlem Fink Verlag, 1996, s. 343.

⁸³ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 11

det inre och det yttre upphävs, där människans liv inte längre är ändligt, där historien och tiden fullbordas i sitt mål: evigheten. Profetians förvandling av tiden till uppenbarad tid, till historisk tid, skapar en förinnerligad subjektivitet som erfar den yttre historien som en möjlighet. Skapelsen och tiden uppfattas som en gåva, en värld rik på möjligheter, som en begynnelse av något som rör sig mot något nytt i sitt avslut. Den hörsamme ser följaktligen vad som står henne till skänks och hon ser att gåvan är god. Hörsamheten innebär därför också kärlek. Sonens kärlek till sin fader och faderns kärlek till sin son. Guds kärlek till Noa, till Abraham, till David, till mänskligheten.

Hörsamheten är vägen till tron, hoppet och kärleken. Fenomen som enligt Taubes inte har något med det ensamma jagets åskådande av världen och tiden att göra, utan tvärtom såväl bekräftar hörsamheten som tillhörandet till den andre. I sin utläggning av Paulus förståelse av dessa begrepp i *Die Politische Theologie des Paulus* blir detta tydligt:

Wenn man sieht von Angesicht zu Angesicht, braucht man doch keine Hoffnung. Dann seh' ich. Solange ich warte auf den Bus, hoffe ich. Wenn er gekommen ist, steig ich ein. Und Glaube heißt: Ich gehe in der Finsternis. Sie kennen die Stelle: Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen. Wenn man schaut, braucht man nicht zu glauben. Und was ist nun mit der Liebe? Was heißt den Liebe? [...] Liebe heißt, daß ich nicht in mir das Zentrum habe – denken Sie an das Symposium -, sondern: ich habe ein Bedürfnis. Der andere ist nötig. Es geht gar nicht ohne den anderen. [...] Der Witz ist bei Paulus, daß ich auch in der Perfektion kein Ich bin, sondern wir in Wir sind.⁸⁴

[När man ser ansikte mot ansikte behöver man ju inget hopp. Då ser jag. Så länge jag väntar på bussen hoppas jag. När den har kommit stiger jag in. Och tro betyder: jag går i mörkret. Ni känner till platsen: Vi lever i tro utan att se [i tysk översättning vi går i tro inte i seendet, anspelar på 2 Kor 5:7/ min anm.]. När man ser behöver man inte tro. Och vad är det nu med kärleken? Vad betyder då kärleken? [...] Kärlek betyder att jag inte centrum i mig själv – tänk på *Symposium* – utan jag har ett behov. Den andre är nödvändig. Det går inte utan den andre. [...] Paulus poäng är att jag i perfektionen inte heller är ett jag utan att vi är ett vi.]

Det avgörande i citatet är att tron och hoppet som delar av hörsamheten är avhängiga tolkningen av det som inte omedelbart kan beskådas. Den troende möter en värld av varsel och tecken vars mening hon enbart kan hoppas på är sann. Så kan också den förgångna tiden uppenbaras genom att den tolkas. Den troende står inte inför något som hon ser utan snarare något som i tiden sägs ha uppenbarats. Ögat kan inte nå in i det förflutnas natt och ingen ser in i det tillkommandes töcken. Förfluten och framtida tid åskådas inte utan hålls för sant genom tro och förhoppningar. Tron är som vi konstaterade tidigare subjektivitetens sår, det snitt som tiden skurit in i människan, och därmed verkar hörsamheten interioriserande. Det väcker en inre dimension och människans inre liv tenderar att läcka, om inte välla in i detta sår. Men vändning inåt förblir inte total då hörsamheten till uppenbarelsen tvingar människan att lämna

⁸⁴ Taubes, Jacob, *Die Politische Theologie des Paulus*, (München, 2003), s. 77 f.

jagets puppa. Hörsamheten medför att människan förlitar sig på någon annan och behovet av den andre är enligt Taubes läsning av Paulus inget annat än apostelns definition av kärleken: "Liebe ist das Zugeständnis meiner Bedürftigkeit."⁸⁵ [Kärleken är accepterandet av mitt behov.]

Tron och hörsamheten mot tron leder därför över till kärleken, till Gud, till församlingen – till kärleken till medmänniskan. Det inre livet vänds kärleksfullt utåt och innebär att jaget förankras i den yttre världens trosgemenskaper, men utan att det inre liv som trosuppfattningen genererar genom att bryta människan fri från släktet upphävs, utan i stället leds hon till en relation till den Gud som så att säga uppenbarar något annat än det som är. Tron bygger alltid på föreningen med det som överskrider var mänsklig ordning och som förvisso får kultiska och exoteriska uttryck, men som inte fullständigt kan uttömmas i dessa. Trons registrering av det osynliga är därför lika mycket en potentiell kritik som kan störta var kyrka och församling, som en möjlig katalysator för världsfrånvänd dogmatik och fanatism. Vi finner en närbesläktad tankegång hos Reisner när han argumenterar för att tron implicerar människans avhängighet gentemot Gud. Trosbegreppets implicita avhängighet av Gud leder nämligen till att Reisner finner en väg bort från den för honom så förhatliga relativismen. Relativismen har enligt Reisner sin grund i det moderna jagbegreppets individualism. Jaget är vad som låser tänkandet vid människan och förvägrar henne att ta ett steg utanför det som kan beskådas med ögat. Förnuftets och rationalitetens spekulativa förmåga begränsas därmed, men kan öppnas upp av trons hörsamhet mot det osynliga. Relativismens jagbegrepp belyser Taubes och Auerbach i sin tur genom att kontrastera den bibliska traditionens kollektiva *vi* – församlingen, förbundet – mot den antika litteraturens ensamma *jag*. Tron är en församlings tro, samtidigt som den lyfter ut individen ur den låsning vid världens faktiska sakförhållanden som det *åskådande förnuftet* potentiellt innebär. Reisner går dock längre än Taubes och Auerbach när han skildrar hur profetens och apostelns hörsamhet mot Gud innebär att profeten lånar ut sitt jag till något överindividuellt. Detta är ett förfarande som enligt Reisner även utmärker diktarens arbete, men som också skiljer ut filosofen från profeten och poeten emedan filosofen arbetar med sina *egna* idéer. Filosofen är inte som profeten bärare av evighetens verkan i tiden, för evigheten står enligt Reisner att finna i glömskan av jaget, i övergivandet av den individuella fixpunkt som grundar relativismen, medan filosofen är dömd till att vara sina egna tankars budbärare:

⁸⁵ Ibid. s. 78.

Wenn ein Mensch als Prophet oder als Apostel Sprecher der Wahrheit sein will, dann muß er sein eigenes Ich vollkommen ausschalten können, dann darf er nichts anderes sein als das passive Organ, dessen sich Gott aus seiner Ewigkeit her bedient, um von der Zeit vernommen zu werden. [...] Der Dichter fühlt sich immerhin noch als Werkzeug, wenn nicht Gottes, so doch wenigstens irgendeines überindividuellen Wertes. Der Philosoph jedoch bleibt uneingeschränktes Ich, das scharft umrissene Subjekt und Zentrum dessen, was als vorgebliche Wahrheit ausspricht.⁸⁶

[När en människa vill vara profet eller apostel för sanningen måste han fullständigt koppla bort sitt jag, då får han inte vara något annat än ett passivt organ som Gud i sin evighet begagnar sig av för att kunna bli hörd i tiden. [...] Poeten känner sig trots allt fortfarande som ett verktyg om inte för Gud så åtminstone för något överindividuell värde. Medan filosofen förblir ett ohämmat jag, det tydligt definierade subjektet och centret för det som uttrycks som påstådda sanningar.]

Men vad är evighet? Med vilken rätt hävdar Reisner att aposteln men inte filosofen är det evigas budbärare? Och hur kan evigheten motivera Taubes förståelse av historiens väsen som eskatologi?

8. Tid och evighet

Taubes brottas med frågan om evigheten när han i inledningen till *Abendländische Eschatologie* bestämmer eskatologin som historiens väsen. Hans grepp påminner starkt om de krafttag som Reisner tagit om människans fall i *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht*, vilket vi därför ska uppehålla oss något vid. Enligt Reisner innebär fallet människans fall in i världens temporala och spatiala belägenhet. Reisner är likt Taubes filosof och inte teolog men han tolkar tillvaron apokalyptiskt – det vill säga som en uppenbarelse – och hamnar vid det som borde vara teologins uppgift: *teckentydandet*. Världen är en värld av varsel som söker sin uttydare. Människans ändlighet grundas metafysiskt utifrån en radikal tolkning av Bibeln, men Reisner hemfaller inte åt en enkel biblisk positivism – som om verkligheten måste föras tillbaka på den kristna traditionens urkund för att kunna begreppsliggöras. Reisners uppsåt tycks snarare vara att aktualisera en biblisk förståelse av människans spatiala och temporala ändlighet i en värld som enligt honom gjort sig oavhängig tron på uppenbarelserna som det vittnas om i Bibeln. Detta för att kunna återvända till den eskatologiska idé som Taubes i sin tur definierar som historiens väsen.

För både Reisner och Taubes innebär den eskatologiska läsningen av historien att tiden förenas med evigheten. Reisner erhåller en idé om evigheten genom att han via människans ändlighet, så att säga bakvägen, möter den bibliska tanken om ett paradiskt ursprung innan fallet. Ur ändligheten tecknas en bild av den ordning som människan avlägsnat sig ifrån. Även om tiden innebär ett brott med den ursprungliga ordningens evighet härleds inte fallet av

⁸⁶ Reisner, Erwin, *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht*, (München, 1929), s. 13.

Reisner ur evigheten, utan ändlighetens vara är snarare vad som tvingar fram den idé om evigheten som berättelsen om Adams fall implicerar. Ändligheten explicerar evigheten. Fallet skildrar hur evigheten kan tänkas som en ordning utanför tiden som ges *i och av* tiden. Adam är inte en antropologisk föregångare till den fallna människan – som den katolske teologen Kurt Anglet påpekar i sin senaste bok *Macht und Offenbarung* – utan ett förebådande av vad som kan komma: ”’Urmensch’ ist nun Adam nicht im Sinne einer biologischen Anthropologie, sondern als *Typos*, [...] als das Vorausbild des Kommenden”.⁸⁷ [Adam är nu inte ’urmänniska’ i en biologiskt antropologisk mening, utan som *typ*, som anteciperingen [förebilden] av vad som ska komma.] Adams eviga ordning, som inte kände till ändligheten, är ett löfte om evigheten, inte en bild av människans tillstånd i en förlorad paradisisk värld, utan en *förebild* av evigheten. Evigheten analyseras förvisso av Reisner som det som möjliggör tiden, men det är tidens faktum som varslar om evigheten. På samma sätt är det för Anglet den fallna människan som varslar om Adam. *Protos Adam* är *Eschatos Adam*, som Taubes skriver i *Abendländische Eschatologie*. Även för Reisner är människan ett tecken på Adams möjlighet; en idé om evigheten. I *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht* hamnar därför evigheten i polemisk kontrast mot intet, för enligt Reisner utmynnar inte tiden i intets intighet utan leder oss till en adekvat förståelse av evigheten om den begreppsliggörs som historia. Det vill säga som en väg från *Sündenfall* [Syndafall] till *Gericht* [Dom]. Tiden som historia blir vad vi med Taubes kan benämna för en eon mellan två evigheter. Såväl Taubes som Reisners evighetsbegrepp karaktäriseras följaktligen av att den ändliga och irreversibla tiden reser sig ifrån och slutar i det eviga, snarare än att förgås i intet. Insikten om evigheten är därför också insikten om att världen är en skapelse emedan det eviga skänker tiden och världen vara, om än genom en akt *creatio ex nihilo*. Så även om skapelsen ges *ur intet* är evigheten inte en del av det intiga utan det som skänker vara ur intet, om än genom att begränsa sig själv och låta skapelsen inledas som en begynnelse, som tidens språng ut ur det eviga. Utifrån Reisners tolkning blir skapelseberättelsen i Första moseboken historien om hur evigheten tränger undan intet, forcerar fram tiden men också märker skapelsen med ett löfte om evigt liv. Skapelsen må förgå men då den har varit är den för evigt bevarad i förgängelsens förpassande av allting till det förflutnas eviga ordning.

Med Reisner kan vi hävda att det eviga är namnet på det som skyddar det förgångna och förebådar det framtida. Evigheten implicerar att tiden bevaras i en ordning som den fallna människan erfar som ändlig, men som hon genom uppenbarelse kan inse överskrider hennes

⁸⁷ Anglet, Kurt, *Macht und Offenbarung – Zum Geheimnis der Gesetzwidrigkeit*, (Regensburg, 2009), s. 87.

ändlighet eftersom uppenbarelsen är uppenbarelse av det eviga i tiden. Taubes implicerar en liknande tankegång när han noterar hur minnet gör det möjligt för människan att i tidens förlopp erfara det förlidna som något som för evigt bevarats. Enligt Taubes är Gud evigheten, det absoluta minnet som bevarar allting i sin oförmåga att glömma: "Gott ist das absolute Gedächtnis, und für ihn gibt es kein Vergessen."⁸⁸ [Gud är det absoluta minnet och för honom finns det ingen glömska.] Evighetens kategorier, det vill säga att tiden i evighet fortvarar som förfluten eller framtida tid, är i enlighet med Taubes perspektiv givna av något annat än människohand, medan nuet tillhör människan. Nuet definieras i *Abendländische Eschatologie* som en överklig och ständigt övergående gräns mellan den förgångna tidens intet mer och framtidens ännu inte. Nuets närvaro är den inre upplevda tidens centrum och försjunken i människan som erfar sig vara här och nu.⁸⁹ Men orden *intet* och *inte* är oprecisa då *evigheten* gör nuet till en gränsszon som möjliggör att det som inte är kan erfaras som något förlidet. Nuets närvaro är vad som är intigt och ständigt övergående inte den förflutna tiden som bevaras i sin eviga förlidenhet. Samtidigt är framtiden bevarad i evigheten, i den evigt annalkande tiden. Närvarons intighet är i sin tur den åttonde dagen. Dagen i skapelsens ordning som skänkts den människa som brutit med mytens tid och trätt in i historien. Den tid som ur nuets perspektiv är ändlig men som bevaras som förlidenhet och projiceras som något kommande. Den historiska människan möter evigheten i tidens oavbrutna gång snarare än i mytens idé om skapelsens eviga nu, för det är evigheten och inte nuets intiga närvaro som skänker den förgångna och den kommande tiden vara genom att tiden blir historisk. Saknad och förväntan möjliggörs inte av intigheten utan av det eviga. Evigheten räddar den förlidna tiden genom att göra den samtidig med nuet som förfluten tid och förlöser framtida tid genom att skänka nuet dess intighet då närvaron ständigt rasar in i det förgångnas ordningar. Om tiden skall kunna bli historia måste den förgångna tiden bevaras i evigheten snarare än att förgås i intet. Historien, menar Reisner, ges därför av uppenbarelsen då uppenbarelsen är vad som signalerar att det eviga bryter in i världen och proklamerar människans sanna härkomst. I sin essä "Offenbarungsglaube und Historische Wissenschaft" från 1947 tydliggör Reisner denna position genom att påpeka hur uppenbarelsen låter världen framstå som skapelse, närmare bestämt som tidens och historiens begynnelse, som en gåva av den uppenbarade Guden:

Die Offenbarung ist nur dann wirklich Offenbarung, sie verdient nur dann diesen Namen, wenn sie das offenbart, was natürlicherweise gerade nicht gewußt oder erfahren werden kann, also im

⁸⁸ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 25.

⁸⁹ *Ibid.* s. 17.

Bereich des Zeitlich-Geschichtlichen das *Vergessene* und das heißt [...] unsere *wahre Herkunft* aus der Hand des lebendigen Schöpfergottes.⁹⁰

[Uppenbarelsen är enbart då sann uppenbarelse, den förtjänar enbart då detta namn, när den uppenbarar det som på naturlig väg inte kan vetas eller erfaras, alltså i det tidsligt-historiska området det *glömda* och det betyder [...] vår *sanna härkomst* ur den levande skapargudens hand.]

Då uppenbarelsen träder utanför vad som med naturliga – eller naturvetenskapliga – medel kan begripas gäller det att förstå citatet som att uppenbarelsen av världen som skapelse i strikt mening inte innebär en kosmologisk utsaga – exempelvis som om skapelsen skedde på sju dagar, eller som om ljuset kom till innan stjärnorna – utan som att genom uppenbarelsen uppenbarar sig skapelsens – och därmed tidens – själva väsenhärkomst som skapelse ur en begynnelse, med andra ord som ett *novum*: ”I begynnelsen skapade Gud himmel och jord.” (Mos 1:1). Första Moseboken är i denna läsning inte en empirisk eller naturvetenskaplig utläggning av världens härkomst i Guds skapelseakt, utan snarare ett profetiskt proklamerande av världens begynnelse som skapelse, som *Bereshit* – (i begynnelsen) – som *Genesis*. Återigen kan vi finna stöd i *Macht und Offenbarung* då Anglet påpekar att skapelseordningen inte är ett ”Kapitel aus der Naturgeschichte” [Kapitel ur naturhistorien] utan ”gegenwärtig wie die Welt, über die an bestimmten Stunden und Tagen ein Hauch des Paradieses liegt”.⁹¹ [samtida som världen, över vilken under bestämda timmar och dagar en andning från paradiset ligger.] Ur detta perspektiv är skapelseberättelsen i Första Moseboken snarare eskatologi än kosmologi, då själva idén om världens uppenbarelse som begynnelse leder fram mot en idé om skapelsens fullbordan.

Skapelseordningen i Första Moseboken neutraliserar det som Taubes definierar som den mytiska tidens väsen: evigheten fattad som evig återkomst, som *perpetuum mobile*, som ursprung snarare än begynnelse och riktning. Myten bryts å ena sidan genom att skapelsen i Första Moseboken ges i begynnelsen, å andra sidan då den utvecklas mot den sjunde dagens fullbordan. Den eskatologiska läsningen av Första Moseboken är därför avhängig tolkningen av skapelsens temporal ordning. Guds sju dagar lösgör tiden från den läsning som den mytiska tidens cyklicitet innebär och leder över till den åttonde dagen, historiens dag. Historien fortsätter den fullbordan som skapelsens sjunde dag implicerar genom förbunden. Förbunden bygger därför på vad man i enlighet med kristen tradition kan definiera som utstakandet av en *sakramental ordning* som avgör vad som är gott och vad som är ont, vad som är rent och vad som är orent och bekräftar på sitt sätt vad Gud såg som gott i skapelsen.

⁹⁰ Reisner Erwin, *Offenbarungsglaube und Historische Wissenschaft*, (Berlin, 1947), s. 12.

⁹¹ Kurt Anglet, *Macht und Offenbarung – Zum Geheimnis der Gesetzwidrigkeit*, echter: Regensburg, 2009, s. 87.

Förbundens succession vilar dessutom på *bereshit* – detta i begynnelsen – för begynnelsen är enligt Taubes vad som möjliggör att vi förstår tiden som historia och i Första mosebokens skapelseberättelse ordnas mycket riktigt dagarna efter begynnelsens, och därmed efter tidens, intåg i evigheten: ”Och det blev afton, och det blev morgon, den första dagen” (Mos 1:3).

Även förbunden förankras i skapelsens begynnelse, då varje förbund signalerar det novum som begynnelsen medför som möjlighet. Förbunden är en ny dag i skapelsen. Medan skapelsen bryter in som *tidens nyhet* i evighetens stillhet. Skapelsen är den första dagen. Dagarnas successiva frambringande av varat tränger undan intigheten. Jord och himmel läggs fram som begynnelsen på en process vilken leder fram till skapelsens fullbordan den sjunde dagen och tidens omvandling till historia i och med fallet. Skapelsens novum innebär en eskatologi emedan inte enbart begynnelsen är otänkbar för den naturvetenskapliga spekuleringen, utan även tidens riktning mot skapelsens fullbordan. Något förvånande är det att en så betydande teolog som Jürgen Moltmann i ”Die Kategorie *Novum* in der christlichen Theologie” uppehåller sig vid det novum som exempelvis den profetiska traditionen förmedlar utan att närmare förankra hur detta novum redan proklamerats i Första Mosebokens skapelseberättelse.⁹² Det gäller att ha i åminnelse att exodus Gud också är skapelsen Gud. Då världen conceptualiseras som skapelse, som gåva, blir tiden och dess intighet som märker allt som är i den till att bli ändligt, till ändliga fenomen i sig, det vill säga något som leds fram mot sitt slut. Men vad är ett slut? Den katolske filosofen Robert Spaemann påpekar i ”Aufhalter und Letztes Gefecht” – som återpublicerades i den nyligen utgivna artikelsamlingen *Schritte über uns Hinaus* – att fram till och med artonhundratalet var det tyska ordet *Ende* likbetydande med det grekiska begreppet *telos*, mål:

Das deutsche Wort “Ende” hat – im Unterschied zum englischen “end” und zum französischen “fin” – in den letzten 150 Jahren eine Bedeutungsverengung erfahren, die man, wenn man will, als Abstreifen einer fundamentalen Mehrdeutigkeit begrüssen kann. Bis zum 19. Jahrhundert ist “Ende” gleichbedeutend mit *telos*. “Zu welchem Ende studiert man Geschichte?” lautet die berühmte Frage Schillers. Ende ist hier das, was den “Sinn” d.h. die Richtung eines Prozesses sozusagen von innen her verstehbar macht.⁹³

[Det tyska ordet ”slut” [Ende] har – till skillnad från engelskans ”end” och franskans ”fin” – under de senaste 150 åren varit med om en betydelseinskränkning, som man, om man vill, kan välkomna då ordet förlorat sin grundläggande tvetydighet. Ända till och med artonhundratalet är ”slut” liktydigt med *telos*. ”För vilket syfte [Ende] studerar man historien?” lyder Schillers berömda fråga. Syfte [Ende] är här det som är ”meningen”, det vill säga riktningen på en process som så att säga gör frågan förståelig inifrån.]

⁹² Moltmann, Jürgen, “Die Kategorie *Novum* in der christlichen Theologie” i *Ernst Bloch zu ehren*, (Frankfurt am Main), s. 243-264.

⁹³ Robert Spaemann, i ”Aufhalter und Letztes Gefecht” i *Schritte über uns Hinaus*, (Stuttgart, 2010), s.332.

Slut som fullbordan, fortsätter Spaemann genom att exemplifiera med Leibniz och Hegel, kan bestämmas som ett slutmål. Fullbordan är dock inte identisk med framsteg eller progression utan med målet som en begynnelses rörelse inscenerar. Begynnelsen erhåller sin mening i det den leder fram till. Sanningen är, som Hegel skulle ha sagt, resultat, men inte i den betydelsen att livet exempelvis skulle ha sitt telos i döden. Slutets mening finns nämligen att hitta i att varje ändligt fenomen pekar bortom sig självt och således framställer sitt eget slut, sin egen gräns, i detta slut som varslar om något annat, något bortom. Eschaton vittnar om att det finns en annan sida, en utsida till det som är. Spaemann använder begreppet *Überbau* – överbyggnad – för att indikera hur Eschaton skildrar att i varje skapelseprocess ges skapelsen något som ursprungligen inte är dess eget. Spaemann exemplifierar med världsskapelsen som enligt Bibeln från början var ”öde och tom” (Mos 1:2) men som genom skapelsedagarnas succession erhöll allt mer liv för att fullbordas den sjunde dagen. Det är också därför det är viktigt att accentuera att skapelseberättelsen i Första moseboken inte bör läsas som en naturvetenskaplig utläggning om världens tillblivelse. Ur eskatologiskt hänseende är den snarare en bild av den apokalyptiska funktion som historien innehar. Allting uppenbarar något transcendent och öppnar sig för den fullbordande förändring som *tiden* för med sig. Enligt Spaemann skildrar detta slutets transcendens, med andra ord att tidens överbyggnad inte finns i tiden själv, vilket implicerar att apokalyptiken inte är en enkel framstegstanke då en dylik idé om framåtskridandet lägger målet *immanent* i tidens gång, snarare än i tidens uppenbarande av något som inte är tid. Vi återkommer därför till Taubes insikt att den bibliska idén om världen som Guds skapelse till sitt väsen är ett brott med den mytiska förståelsen av världen som sin egen eviga upprepning. Något som vi ska diskutera närmare i nästa del av uppsatsen.

9. Minnet som livets ansikte

Skapelsen är skapelsens riktning mot ett slut, begynnelsen på historien vars slut är förlossningen, skriver Taubes i *Abendländische Eschatologie*: ”Im Einst der Schöpfung hat die Geschichte ihren Anfang, und im Einst der Erlösung kommt sie zu ihrem Ende. Das Zwischen von Schöpfung und Erlösung ist der Weg der Geschichte.”⁹⁴ [I skapelsens en gång [Einst] har historien sin begynnelse och i förlossningens en gång [Einst] kommer den till sitt slut. Det som finns mellan skapelsen och förlossningen är historiens väg.]

⁹⁴ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 24.

Taubes använder inte bara det dubbeltydiga ordet *Einst* för att beskriva skapelsens och förlossningens relation till historien utan även när han definierar Eschaton – slutet. ”Das Eschaton ist das Einst im doppelten Sinn: das Einst der Schöpfung: Axiologie, und das Einst der Erlösung: Teleologie.”⁹⁵ [Eschaton är detta en gång [Einst] i dubbel bemärkelse: skapelsens en gång [Einst]: axiologi, och frälsningens en gång: teleologi.] Einst inbegriper både det förflutna och det framtida och visar hur historiens slut dels är axiologiskt, genom att framhäva skapelsens förflutna, och dels teleologiskt, då historien utmärks av förlossningens framtida slut på det nuvarande. Slutet är emellertid transcendent, för som Taubes säger i *Die Politische theologie des Paulus* om dörren öppnas, så öppnas den utifrån. Tiden uppenbarar enbart löftet inte förändringen i sig: ”Die Fallbrücke ist von der anderen Seite. [...] Es muß von der anderen Seite einem gesagt werden, daß man befreit ist.”⁹⁶ [Vindbryggan öppnas från andra sidan. [...] Det måste sägas från andra sidan att man är befriad.]

Axiologin är läran om någots värde eller kvalitet och betecknar vanligtvis ett fält inom discipliner som etik och estetik. Eskatologins axiologi avser värderandet av skapelsen, därmed är *das Einst der Schöpfung* det som för eskatologin utmynnar i en normativ utläggning om skapelsens värde. I sitt verk skildrar exempelvis Taubes hur omvärderingen av skapelsen kan uttrycka sig i Markions proklamerande av en främmande Guds godhet och en skapelseguds ondska, eller yttra sig i den eskatologiska inriktning som skildrar hur den åttonde dagen är ett moment i frälsningshistorien som leder mot skapelsens frälsning och fullbordan. Gemensamt för de båda apokalyptiska visionerna är att skapelsens *factum brutum* möjliggör uppenbarelsen av frälsningens mål, för endast ”in der Dialektik von Axiologie und Teleologie ist apokalyptische Ontologie möglich.”⁹⁷ [i dialektiken mellan axiologi och teleologi är en apokalyptisk ontologi möjlig.] Apokalyptiken är således förutbestämd men det förutbestämda är ett fenomen i historien, artikulerat av ett historiskt behov eller en historisk situation, som postulerar det uppenbarade som värdefullt. Utifrån Taubes diskussion om eskatologins axiologi kan vi sluta oss till att det utmärkande med det apokalyptiska tänkandet inte är förutbestämmelsen i sig utan den situation som skapar behovet av en sådan utkorelse. Det vill säga situationen som får människan att omvärdera och omtolka världen.

I artikeln ”Martin Buber und die Geschichtsphilosophie” hävdar Taubes att förutbestämmelsen leder till att ”das Neue, das kommt, ja, das schon wie ein Luftdruck in der Atmosphäre spürbar ist, [...] enthemmt in den apokalyptischen Gemeinden und Gruppen

⁹⁵ Ibid. s. 23.

⁹⁶ Taubes, Jacob, *Die Politische Theologie des Paulus*, (München., 2003), s.105.

⁹⁷ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 24.

einen ungeahnten Aktivismus.”⁹⁸ [det nya, som kommer, ja som kan spåras som ett lufttryck i atmosfären, [...] för med sig en oanad aktivism till de apokalyptiska gemenskaperna och grupperna.] Tron på ett förutbestämt annat medför mer än den historiska erfarenhet som gör att alternativet till det nuvarande anses möjligt, närmare bestämt alternativets snara – om än blott potentiella – förverkligande. Förutbestämmelsen blir en självuppfyllande profetia.

Återigen kan vi konstatera att Taubes föregriper sin tes om messianismens förinnerligande. Dialektiken emellan axiologi och teologi har sin motsvarighet i den spänning mellan psykologiska omvälvningar och historiska skeenden som i kritiken av Scholem leder till tesen om messianismens förinnerligande. Taubes axiologiska förståelse av eskatologin och apokalyptiken visar att även den profetiska eskatologin innehåller ett förinnerligt element: *värderandet och tolkningen av världen som skapelse, av tiden som historia*. Teleologin vänder apokalyptiken mot historien, medan axiologin medför ett förinnerligande moment. Innan vi närmar oss denna innerlighet måste vi konstatera att dialektiken mellan axiologin och teleologin som gör eskatologin till ett liminalt begrepp, en paradoxal förening mellan skapelse och förlossning, mellan slut och begynnelse, kännetecknar grundstrukturen för *Abendländische Eschatologie*. Boken är baserad på dikotomier som myt och historia, axiologi och teleologi, skapelse och förlossning, värld och Gud. Dikotomier som upprepar sig och som ställer fram en mängd begreppspår: Luther – Müntzer, Kant – Hegel, Kierkegaard – Marx.

Dessa begreppspår kan alltid föras tillbaka på den grundläggande dikotomin: *interioritet* och *exterioritet*, som bestämmer verket som sådant. Där Luther med sin reformation postulerar sitt *sola fide, sola gratia, sola scriptura* och separerar kyrkan från världens regemente, vänder sig Müntzer mot världen och förkunnar en omvandling av världen såväl som av självet. Där Kant reser en etisk formalism med plikten i centrum, ställer Hegel fram vikten av hjärtats sedlighet som försonar människans inre liv med hennes omgivning. Och där Kierkegaard utvecklar en livshållning baserad på den enskildes innerlighet, det ensamma jaget som höjer sig ovanför massornas nivellerade värld, hoppas Marx i stället på proletärernas våldsamma omkullkastning av det förtryck och de skrankor som håller proletariatet nere. Den skillnad som enligt Taubes möjliggör en adekvat förståelse av messianismens väsen skär således *Abendländische Eschatologie* itu. Verkets framställning implicerar den splittring som möjliggjort de olika messianska och eskatologiska strategier som historiens gång gett prov på.

Söndringen mellan det inre och det yttre är också vad som får Taubes att i avslutningen av *Abendländische Eschatologie* att konstatera att vi måste ta oss bortom den epok som föder

⁹⁸ Taubes, Jacob, "Martin Buber und die Geschichtsphilosophie" i *Vom Kult zur Kultur* (München, 2007), s. 60.

Marx och Kierkegaard för att nå eskatologins ursprungliga tradition. Att överge denna epok är emellertid att överge tiden, att nå eskatologins förlossning i evigheten som fullbordar tiden som söndrar allt i yttre och inre domäner. Denna fullbordan står att finna i historien, i det förlopp av tid som förenar evigheten med den irreversibla tidens förlopp.

Möjligheten till ett sådant upphävande står att finna i tidens och historiens gemensamma ursprung, det vill säga evigheten. ”Der Ur-sprung von Zeit und Geschichte ist die Ewigkeit.”⁹⁹ [Tidens och historiens ur-sprung är evigheten.] Tiden och historien tar ett språng ut ur evigheten, och då evigheten, som Taubes beskriver som livets furste, trängs undan av tiden, dödens furste, står människan inför sitt eget slut som en eskatologisk kategori.¹⁰⁰ Slutet är med andra ord inte ett heideggerskt *Sein-zum-tode*. Människan stundar förvisso sitt slut men ändligheten är eskatologisk eftersom evigheten och inte intigheten är vad som ger tiden och därmed slutet vara. Evigheten binds samman med slutet, själva tidens och ändlighetens slut, och visar på tidens transcendens. I den eskatologiska omvandlingen av tiden till historia skaver tiden och evigheten mot varandra genom att historien ordnas i de kategorier som förevar tidens succession i det förgångnas och det framtidas ordningar. Om tidens och historiens gemensamma ursprung är evigheten måste det finnas en orsak som möjliggör att nuets intighet kan möta den kommande och den förlidna tiden. Orsaken är *minnet*, det som enligt Taubes inte är något annat än historiens grund. ”Der Grund der Geschichte ist das Gedächtnis.”¹⁰¹ [Historiens grund är minnet.]

Minnet utmanar den närvarande tidens flyktiga intighet men är ingalunda reducerbar till att fungera som en substans som skänker nuet kontinuitet. Det är en eskatologisk kategori som möjliggör att tidens separerade faser kan förenas och förstås som en gemensam historia. Minnet är med Spaemanns ord tidens *Überbau*, ändlighetens överbyggnad, då den ger tiden riktning mot ett mål, skriver in den i det den inte är, för som vi erinrar oss innebär historien för Taubes att den förgångna tiden fixeras som monad och tränger in i den värld som visar sig vara fortsättningen på – och åminnelsen av – vad som tidigare varit. Själva hågkomsten är vad som gör att tid och evighet kan bringas samman som historia. Då minnet bär upp det eviga i den värld som behärskas av tidens ”förändligande” av tillvaron trotsar minnet tiden och döden. Erinringen står därför paradoxalt nog utanför tiden, den är evigheten i tiden, minnet är livets ansikte.

⁹⁹ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007), s. 12.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid. s. 24.

Das Grund der Geschichte ist das Gedächtnis. Denn ohne Gedächtnis wären Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft endgültig abgeschnitten. Das geschichtliche Wissen ist ein Sich-erinnern. Das äußere objektive Geschehen wird durch das Gedächtnis verinnerlicht: der Mensch erinnert sich die Tiefe der Zeiten. [...] Das Gedächtnis ist das Organ des Menschen, das ihn in die Geschichte einsenkt. Im Gedächtnis spiegelt sich die Auseinandersetzung von Zeit und Ewigkeit auf dem Schlachtfeld der Geschichte und der endliche Sieg der Ewigkeit. Darum ist das Gedächtnis eine eschatologische Größe, eine potenz im Drama der Eschatologie. [...] Das Gedächtnis sprengt die Grenzen der Natur, die dem Tod verfallen ist. "Zum Gedächtnis" baut der Mensch über die Sterblichkeit hinaus. Der Trieb zur Unsterblichkeit hängt eng mit dem Gedächtnis zusammen. [...] Weil das Gedächtnis *außerhalb* der Zeit steht, kann es die Zeit in ihrer Vergänglichkeit erkennen. Gäbe es keine Ewigkeit, so gäbe es keine Anschauung der Zeit. In der Eschatologie stellt das Gedächtnis jenes Prinzip dar, das den Kampf gegen die Zeit im Namen der Ewigkeit führt.¹⁰²

[Historiens grund är minnet. För utan minnet skulle samtiden, det förgångna och framtiden vara slutgiltigt avskurna. Det historiska vetandet är ett själverinrande [Sich-erinnern]. Det yttre objektiva skeendet förinnerligas av minnet: människan erinrar sig tidernas djup. [...] Minnet är det människans organ som sänker ned honom i historien. I minnet reflekteras kampen om tid och evighet på historiens slagfält och evighetens slutgiltiga seger. Därför är minnet en eskatologisk storhet, en potens i eskatologins drama. [...] Minnet spränger de naturens gränser som är hemfallna åt döden. "Till minnet" reser sig människan över förgängligheten. Driften till odödligheten hänger tätt samman med minnet. [...] Emedan minnet står *utanför* tiden kan den erfara tiden i dess förgänglighet. Fanns det ingen evighet, så fanns det ingen åskådning av tiden. I eskatologin utgör minnet den princip som för kampen mot tiden i evighetens namn.]

Nu kan vi återkomma till den tillbakablickande profetian, för även om Hegel vänder sig ifrån framtiden och läser av de sista tingen i tidens uttömning som historia, det vill säga i skeenden som redan ägt rum, så möter han det förgångna som eskatologiska storheter då deras mening ges i det slut som de varslar om. Den tillbakablickande profetian är den eskatologiska åminnelsen av det förgångna och är omöjlig utan minnet som räddar det förgångna genom att skildra hur det inbäddat i samtiden väntar på att förlösas. Slutet erhåller med den tillbakablickande profetian den ursprungliga mening som Robert Spaemann menar gått förlorad. Slutet blir mål. Hegels mål är dock inte Taubes. Hegel förvandlar enligt Taubes tiden till en teodicé och rättfärdigar historiens orättvisor genom att förankra dem i det historiska mål som tiden överskrider som posthistoria. För Taubes utesluter eskatologin en sådan teodicé. Eskatologin rättfärdigar inte lidandet utan lovar dess slut. Teodicén träder in i historien när minnet inte längre är en verksam förinnerligad messianism. Detta sker när minnet inte längre är ett löfte om att det som varit ska förlösas i det som ska komma, utan reducerats till teodicéns bundsförvant, till ett medel att förklara varför historien är genomträngd av ondska och lidande. Minnet som eskatologins kategori rättfärdigar inte utan förlöser. Som Taubes läser berättelsen om Adams fall innebär den inte en teodicé, då teodicén för honom är mytisk, utan en eskatologisk utrensning av all *mythos*. Om fallet implicerar en teodicé är det en profetias teodicé, med andra ord att tiden är frist och kan rättfärdiga lidandet

¹⁰² Ibid. s. 24 f.

genom domen.¹⁰³ Ondskan beror inte på någon gudakamp utan läggs på människans axlar, inget förutom människan själv kan förklara ondskans realitet. Den tragiska livsvärlden ersätts med den eskatologiska livskänslan. Skulden är människans.

Ur Taubes perspektiv förebådar Hegel den eviga återkomstens återinträdande som ontologisk princip, då Hegel vill rättfärdiga historien medan Nietzsche vill befria skapelsen och människan från den skuld som den kristna och judiska idén om fallet innebär. Med Hegel närmar sig den postkristna epok som överger tvåtusen år av kristet tänkande.¹⁰⁴ Med andra ord hävdar Taubes att med den postkristna tiden bryter mytens tidsuppfattning åter in. Historien trängs undan av idéer om historiens slut då uppenbarelsen förstås som myt. Det är därför det religionsfilosofiska arbetet för Taubes också är ett eskatologiskt arbete, ett försök att försvara historiens eskatologiska grundhalt i en tidsålder som innebär mytens renässans. I sin artikel "Zur Konjunktur des Polytheismus" undersöker Taubes hur Bibelns berättelser allt oftare beskrivs som myter snarare än som med brott med mytens form- och idévärld.¹⁰⁵ Denna förståelse av Bibeln indikerar en förändrad ontologi: *uppenbarelsens tid har gett vika för en mytisk tid*. Det var emellertid i mytens värld som tiden en gång blev till historia. Trots att den bibliska profetian kan sägas ha slagit fel så kan vi minnas den och i åminnelsen av dess eskatologiska passion leva ut den initiala messianska impuls som de abrahamitiska traditionerna traderar. Förhoppningen är att åminnelsen av den bibliska traditionen kan omvandla vår *posthistoriska värld* till en *förhistorisk värld*, till en värld där tiden återigen förstås som frist. Det är denna ontologi om historiens väsen som *Abendländische Eschatologie* försvarar i en värld som dömt sig själv till undergång. Ur branden nazismen släppt lös måste mer än människan räddas, nämligen historiens idé: *löftet om en tillkommande värld*, den eskatologiska förhoppning som i *Abendländische Eschatologie* heter Israel.¹⁰⁶ Det tycks därför inte särdeles långsökt att instämma med rabbinen och religionshistorikern Eveline Goodman-Thau som jämfört Taubes historiska hermeneutik med rabbiners dito och hävdar att den handlar om "liv eller död."¹⁰⁷ Och – skyndar vi oss att tillägga – om sanningen om livet och döden.

¹⁰³ Ibid. s. 32.

¹⁰⁴ Taubes, Jacob, "Kultur und Ideologie" i *Vom Kult zur Kultur*, (München, 2007) s. 295.

¹⁰⁵ Se Taubes, Jacob, "Zur Konjunktur des Polytheismus" i *Vom Kult zur Kultur*, (München: 2007), s. 340–351.

¹⁰⁶ *Israel som revolutionens ort...*

¹⁰⁷ Eveline Goodman-Thau, "Auf der Kreuzung von Geschichte und Freiheit – Abendländische Eschatologie an der Jahrtausendwende", i *Abendländische Eschatologie Ad Jacob Taubes*, s. 30.

10. Sammanfattning och kommentar

Tesen om messianismens förinnerligande föregrips i *Abendländische Eschatologie* på minst sju olika sätt: A) Vi har sett hur den kristna traditionens olika försök att förvalta förhoppningen om Kristus återkomst har lett till ett förinnerligande av eskatologin såväl som svärmiska försök att påverka historiens gång. B) Vi har noterat hur hörsamheten mot den eskatologiska kallelsen innebär ett förinnerligande av en messiansk impuls. C) Vi har undersökt hur Taubes vid sidan av en framåtblickande profetia tecknar konturerna av en tillbakablickande profetia som leder till tesen att minnet är en interioriserad eskatologisk puls. D) Vi har noterat att minnet – denna eskatologiska kategori – är historiens grund och hur historien vilar på ett förinnerligande av tiden. E) Vi har registrerat att minnet i sig är en interiorisering av tiden. F) Vi har sett hur diskussionen av eskatologins teleologiska och axiologiska dimensioner prefigurerar den mer utvecklade tesen om messianismens dialektik mellan inre psykologiska fenomen och yttre historiska skeenden. G) Vi har dessutom noterat hur tiden själv fungerar som det inres liv, som själva möjligheten att uppleva tiden som en sluttid. Vi har också fastslagit att denna innerlighet motsvaras av en omvandlad förståelse av tiden som en tid som varslar om en kommande förlossning, som ett rike fyllt av möjligheter.

Minnets eskatologiska halt medför mer än att det förgångnas status inte är given en gång för alla, emedan minnet förlöser det varande, förevigar det i hågkomsten, då framtidens karaktär transformeras av eskatologin. Framtiden blir inte längre vad den varit. Framtidens och det förgångnas föränderlighet ges när tiden förvandlas till historia eller mer bestämt, när eskatologins logik normerar historiens gång. Det är därför som *Abendländische Eschatologie* inleds och avsluts med frågan om historiens väsen. För Taubes är denna fråga alltid en fråga om eskatologin. Historiens begrepp, konstaterar Taubes, pekar mot det som inte är historia, mot historiens slut: Eschaton.¹⁰⁸ Det är detta slut som gör historien möjlig som historia. Taubes självförståelse, att han inte är en metafysiker, bör därför ifrågasättas. Hans historieuppfattning är av mycket speciellt slag och kan snarare beskrivas som en apologi för eskatologin – eller som en apokalyptikens ontologi. Historien blir här inte, för att låna historikern Reinhart Kosellecks dikotomi, begreppsliggjord som ett *erfarenhetsrum* utan som en form av *förväntanshorisont* (Erwartungshorisont).¹⁰⁹ Historien är kvalificerad som ett bidande på ett slut och är enbart historisk om den är bestämd av en eskatologisk tidsliminalitet som möjliggör såväl tron på slutet på det nuvarande som tanken att det nuvarande för med sig uppenbarelsen av detta slut. Denna eskatologiska tidsförståelse är därför alltid förinnerligad –

¹⁰⁸ Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, (Berlin, 2007) s. 11.

¹⁰⁹ Citerad i Kittsteiner, H.D., *Mit Marx für Heidegger – Mit Heidegger für Marx*, (München, 2004), s. 97 f.

oavsett om den ges innan profetian slagit fel eller ej – emedan den ges av tidens *Überbau*: minnet. Minnet erfar det förflutnas kvalitet som vad Benjamin benämnt nu-tid (*Jetzt-Zeit*), som den tid som väntar på att bli förlöst. Men, hävdar Taubes, där seloten med sin profetia om Messias stundande rike möter Gud i historien, möter Paulus som inväntar Messias återkomst Gud i hjärtat. Det är därför Taubes återvänder till Paulus, denne uppfinnare av samvetet, när hans eget slut stundade. Paulus, tycks Taubes mena, ger oss en möjlighet att tänka tiden som frist i en värld där profetian har slagit fel och stängt allt hopp om historisk förändring. När myten återigen härskar och vi tillsynes inte kan ta oss bortom de förhärskande villkoren kan vi ta ett steg hitom dem och i eskatologins förinnerligande rum erfara minnet av det som lovats komma. Så vad som förenar seloten med Paulus är att minnet av vad som lovats dem får dem att invänta det slut som är detsamma för oss alla: Eschaton. Minnet av vad som för evigt bevarats: inget förgår utan allt skall rättfärdigas och vedergällas av Guds eviga eld på den yttersta domens dag.

KÄLLFÖRTECKNING

- Agamben, Giorgio, *Il tempo che resta*, Turin: Bollati Boringheri, 2000.
- Anglet, Kurt, *Macht und Offenbarung – Zum Geheimnis der Gesetzwidrigkeit*, Echter: Regensburg, 2009.
- Assman, Aleida, *Tid och tradition – Varaktighetens kulturella strategier*, Nora: Nya Doxa, 2004.
- Auerbach, Erich, *Mimesis – Verklighetsframställningen i den västerländska litteraturen*, Falun: Albert Bonniers Förlag, 1998.
- Benjamin, Walter, *Bild och dialektik*, Staffanstorps: Cavefors, 1969.
- Berdjajev, Nikolaj, *Historiens mening – Ett försök till en filosofi om det mänskliga ödet*, Skellefteå: Artos, 1990.
- Bernadete, Seth, *Encounters & Reflections*, Illinois: University of Chicago, 2002.
- Björk, Mårten, ”Det måste ske från andra sidan – Jacob Taubes och västerlandets eskatologi”, i *Subaltern* 1:2009, Umeå: 2009; 1, s. 6–18.
- Bolz, Norbert W, Hübener, Wolfgang (red.), *Spiegel und Gleichnis: Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1983.
- Castanellis, Leonardo, *El Apokalipsis de San Juan*, Ediciones Paulinas: Buenos Aires, 1963.
- Eliade, Mircea, *Heligt och profant*, Uddevalla: Daidalos, 2008.
- Erdwiens, Holger, *Röm 1, 1-7 und ”Die politische Theologie des Paulus” von Jacob Taubes*, Norderstedt: Grin verlag, 2008.
- Faber, Richard, Goodman-Thau, Eveline och Mach, Thomas (red.), *Abendländische Eschatologie Ad Jacob Taubes*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.
- Faber, Richard, *Politische Dämonologie – Über modernen Marcionismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- Gehlen, Arnold, *Urmensch und Spätkultur*, Berlin: Klostermann, 1956.
- Gold, Joshua Robert, ”Apocalypse From Below” i *Telos*, 2006; 134, s. 140–156.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Andens fenomenologi*, Stockholm: Thales, 2008.
- Kittsteiner, H.D., *Mit Marx für Heidegger – Mit Heidegger für Marx*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.
- Lazier, Benjamin, ”Political Theology: Judaism and Heresy between the World Wars” i *New German Critique*, 2008; 35, s. 143–164.

- Lebovic, Nitzan, "The Jerusalem School: The theopolitical hour", i *New German Critique*, 2008; 35, s. 97–120.
- Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche - Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1953.
- Martinson, Mattias, *Postkristen teologi: experiment och tydningsförsök*, Glänta produktion: Göteborg, 2007.
- Moltmann, Jürgen, "Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie", i *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965, s. 243-264.
- Nietzsche, Friedrich, *Otidsenliga betraktelser I – IV*, Stehag: Symposion, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Så talade Zarathustra*, Norway: Forum, 1991.
- Peterson, Erik, *Theologische Traktate*, München: Hochland-Bücherei, 1951.
- Reisner, Erwin, *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht*, München: R. Oldenbourg, 1929.
- Reisner Erwin, "Offenbarungsglaube und Historische Wissenschaft" i *Der Anfang*, Heft 3, Berlin: Verlag Haus und Schule, 1947, s. 3-20.
- Schulthe, Christoph, "PAULUS" i Faber, Richard, Goodman-Thau, Eveline, Mach, Thomas, *Abendländische Eschatologie Ad Jacob Taubes*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001, s. 93-104.
- Scholem, Gershom, *The messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken books, 1971.
- Sigurdson, Ola, *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet och politik*, Göteborg: Glänta produktion, 2009.
- Sigurdson, Ola, "Tiden åter mogen för Paulus", *Svenska Dagbladet*, 11 september 2005.
- Spaemann, Robert, *Schritte über uns Hinaus*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2010.
- Spengler, Oswald, *Västerlandets undergång*, Stockholm: Atlantis, 1996.
- Stimilli, Elettra, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Brescia: Morcelliana, 2004.
- Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2007.
- Taubes, Jacob *Der Preis des Messianismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- Taubes, Jacob, *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- Taubes, Jacob, *Die Politische Theologie des Paulus*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2003.

Taubes, Jacob, "Messianismens pris", i *Subaltern*, Umeå: 2009; 1, s. 2–5.

Taubes, Jacob, "Scholem's theses on Messianism reconsidered", i *Social Science Information*, 1982; 4 – 5 (Vol. 21), s. 665–675.

Trías, Eugenio, *La Edad del Espíritu*, Barcelona: Debolsillo, 2006.

Wohlmüt, Josef, *Mysterium der Verwandlung: Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2005.