

Med sinne och smak för det oändliga

Om att återge religionen dess rätta plats

JAYNE SVENUNGSSON

Jayne Svenungsson är professor i systematisk teologi vid Lunds universitet. Hon har under senare år forskat om politisk messianism och hennes vidare forskning berör det bibliska arvets politiska natur och konsekvenser. Hon har bland annat publicerat monografin Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling (Glänta, 2014) och antologierna Jewish Thought, Utopia and Revolution (tillsammans med Elena Namli och Alana Vincent; Rodopi 2014) och Monument and Memory (tillsammans med Jonna Bornemark och Mattias Martinson; LIT 2015).

”En konstreligion – nästintill en religion som konstnärens, han som förärar skönheten och det ideala”.¹ De entusiastiska orden tecknas ner av Novalis hösten 1799, apropå ett nyligen utkommit verk som han beställt med expressbud till Jena. Skriften som väckt den romantiske skaldens förtjusning var författat av den unge teologen Friedrich Schleiermacher och bar den aningen omständliga titeln *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.

Vad var det som väckte Novalis entusiasm? Med sin skrift hade Schleiermacher helt visst åstadkommit något av ett konststycke, en veritabel perspektivförskjutning i tidens debatter om religion, bildning och upplysning. På medryckande prosa och med filosofisk finess hade han hävdat att det som människor tror sig tala om när de talar om religion i själva verket har föga att skaffa med vad religion egentligen handlar om. Vi befinner oss här i romantikens mest febriga tid, bara ett decennium efter den franska revolutionen. De unga romantikerna var starkt präglade av revolutionseran och delade i mångt och mycket den franska upplysningens radikala ideal. Men på en punkt skavde det. Om upplysningen i dess franska tappning var påtagligt antikleikal, hade de tyska upplysningsivrarna en

betydligt ljusare syn på religionen. Därmed inte sagt att den var mindre radikal.

Det bästa uttrycket för denna radikala, ja rentav revolutionära syn på religionen finner vi just i Schleiermachers *Über die Religion*. Som undertiteln indikerar var skriften ämnad att vara ett försvarstal för religionen, tillika en svidande uppgörelse med den stundom banaliserande kritik av religionen som slagit rot bland samtidens bildade. Men den som därmed förväntade sig att få sina nedärvda övertygelser bekräftade hade mycket att bli besviken över. Likt flera av den unga romantikens nyckelgestalter närde Schleiermacher idén om en högre religion för den andligt mogna människan, en tro som inte ängsligt klamrade sig fast vid dogmer och bokstäver. Så kunde Schleiermacher inte utan viss känsla för provokation utbrista: ”Religion har inte den som tror på en helig skrift, bara den som ingen behöver och som själv skulle kunna skriva en.”² Det jag här vill fästa blicken vid är dock inte Schleiermachers romantiska idé om en högre religion för fria andar. Det verkliga genidraget med *Über*

¹ Novalis, *Skriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, bd III, *Das philosophische Werk II*, Richard Samuel (utg.) i samarbete med Hans-Joachim Mähl och Gerhard Schulz, Stuttgart: Kohlhammer, 1983, s. 562. Översättningar i artikeln är mina egna om inget annat anges.

² Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, KGA, bd I.2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*, Günter Meckenstock (utg.), Berlin och New York: Walter de Gruyter, 1984, s. 242. Utgåvan följer den första upplagan från 1799. Schleiermacher arbetade under sin livstid om verket och gav sammanlagt ut fyra upplagor (1799, 1806, 1821 och 1831), där de senare dock tonade ner de mest radikala dragen i den ursprungliga utgåvan.

die Religion är att den återför religionen till dess rätta plats, för att parafrasera titeln på en artikel av den irländske författaren Colm Tóibín som jag strax har skäl att återkomma till – *Putting Religion in Its Place*.

Vad är då ”fel plats” för religionen? För Schleiermacher är fel plats för det första de filosofiska systemens domän. Religionen, skriver han, är ”till sitt väsen lika fjärran från all systematik som filosofin till sin natur lutar sig mot en sådan”.³ Vad Schleiermacher här har i åtanke är de otaliga apologetiska försöken att visa att religionen visst svarar upp till samtidens rationella krav, exempelvis i form av så kallad naturlig teologi, en teologi avskalad från allt som riskerar att stöta sig med det moderna förnuftet. Men religionen är enligt Schleiermacher inte ämnad att konkurrera med filosofin inom den rationella kunskapens domän. På den här punkten delade han till fullo Kants kritik mot religionen, vilken bland annat var riktad mot religionens anspråk att tillhandahålla systematisk kunskap om tillvarons beskaffenhet. Mot samma bakgrund kunde Schleiermacher också avfärda de kritiker som behandlade teologiska lärosatser som sanningspropositioner som de sedan med lätthet kunde vederlägga. Dessa kritiker skjuter helt enkelt vid sidan av målet.

Vad Schleiermacher däremot inte delade var Kants vilja att bevara religionen genom att bereda den en plats på moralens område. Ett sådant tilltag, skriver han, är bara ämnat att öka föraktet mot religionen ytterligare. Nej, inte heller på moralens område har religionen något att skaffa, ”den får inte bruka universum för att härleda plikter och får inte rymma någon kodex av lagar”.⁴ De som kritiserar religionen för dess bristande moraliska skärpa har därför inte heller de begripit att det till syvende och sist inte är religion som de kritiserar, utan bara en skugga av religionens egentliga väsen.

Vad är då religionens egentliga väsen? Schleiermachers berömda svar lyder att religion handlar om att ha ”sinne och smak för det oändliga” (*Sinn und Geschmack fürs Unendliche*).⁵ Om tänkandet faller inom kunskapens domän och

handlandet inom moralens domän så ligger människans anlag för religion närmare *estetikens* område. Vi kan här börja ana grunden för Novallis entusiastiska ord om att Schleiermacher förkunnade en konstreligion. Schleiermacher liknar helt enkelt sinnet för religion med sinnet för konst, det vill säga med förmågan att förundras, beröras och överväldigas. Likt sinnet för konst tänker sig Schleiermacher också att sinnet för religion är ett hos människan medfött anlag. Som sådant kan det antingen kultiveras och utvecklas, eller undernåras och förtvina. Tyvärr, framhåller Schleiermacher, är det det senare som håller på att äga rum i samtidens upplysta kultur:

Med smärta ser jag dagligen hur manin att begripa allt hindrar [det religiösa] sinnet från att framträda och hur allt förenar sig för att förbinda människan vid det ändliga och vid en mycket liten punkt däri, på det att det oändliga så långt som möjligt må undanryckas hennes blick.⁶

*

Hur står det till med sinnet och smaken för det oändliga i vår tid? Inget vidare, är jag benägen att svara. Åtminstone att döma av en snabb blick ut över det mediala och populärvetenskapliga landskapet, där samtalet blir påfallande torftigt så snart det handlar om religion. Slående är inte minst hur man plöjer vidare i de ofruktbara fåror som Schleiermacher försökte blottlägga för tvåhundra år sedan. Nu som då frodas försöken att behandla religionen utifrån påstått rationella kriterier som man med iver hävdar att religionen inte lever upp till eller med lika stark iver hävdar att den till punkt och pricka uppfyller. Här finner vi å ena sidan hela vågen av nyateistisk litteratur under 2000-talet, å andra sidan de otaliga apologetiska motskrifter som författats av religionens mer lättstötta företrädare. Där den förra genren radar upp argument för att det är förnuftsvidrigt att tro på Gud (teodicéproblematiken, den strukturella likheten med tro på UFO eller skogstomtar, etc.) radar den senare upp argument för att det är förnuftsensligt att tro på Gud (tillvarons upplevda ändamålsenlighet, gudlösa regimers våld, etc.). I båda fallen reduceras religionen till en fråga för vår rationella kapacitet.

³ Ibid., s. 201.

⁴ Ibid., s. 208.

⁵ Ibid., s. 212.

⁶ Ibid., s. 252.

Nu som då finner vi även strävan att rädda en plats för religionen på moralens område. Under de senaste årtiondena har talet om en kristen värdegrund gång efter annan dykt upp i det i övrigt fortsatt avkristnade Europa. Så var exempelvis fallet i samband med debatten kring EU-konstitutionens fördragstext i början av 2000-talet, där tongivande röster på kontinenten yrkade på att Europas kristna värdegrund skulle skrivas in i fördraget. Den andra sidan av samma mynt är de oresonliga röster som i religionen enbart ser en uppsättning reaktionära moraliska föreskrifter och med nit vill eliminera även den mest indirekta kontaktyta mellan religion och politisk offentlighet. I båda fallen reduceras religionen till en fråga för våra moraliska jag.

I detta trista debattklimat har jag mer än en gång tänkt tanken att vår tid skulle behöva ett förnyat samtal om religionens rätta plats, en ny snillrik tänkare av Schleiermachers kaliber, någon som förmår skriva och tala om religion på ett sätt som inte är banalt och förvanskande, men inte heller apologetiskt och påträngande. Jag har nu hittat en sådan tänkare, och jag är beredd att begå litterär stöld och utropa: *Hon förkunnar en konstreligion – nästintill en religion som konstnärens, hon som förärar skönheten och det ideala!*

Jag talar om den amerikanska författaren Marilynne Robinson, hyllad och prisad för sina inriktsfulla essäsamlingar och enastående men sällsynta romaner (hittills fyra i en författarkarriär på trettiofem år). Det var apropå Marilynne Robinson som Colm Tóibín i fjol skrev artikeln ”Putting Religion in Its Place”, där titeln i ett första led syftar på James Joyces övertygelse att ett av litteraturens mål är att sätta religionen på plats. Tóibín uttrycker sin uppriktiga aktning för den kamp som högmodernistiska författare som Joyce eller Virginia Woolf förde med religionen och kommenterar:

Having rejected religious faith, they got on with the business of dealing with human consciousness and language and form in the novel without having to genuflect or take the divine into account. We know where we are with them.

Så snart han uttalat dessa erkännande ord vänder Tóibín emellertid blicken mot Robinson och fortsätter:

Part of the result, however, of reading Marilynne Robinson’s formidable, serious and combative essays is that knowing where you are – or thinking you do, and being happy with that – comes to seem a sort of illusion and an example of foolishness.⁷

Därmed antyder Tóibín den djupare innebörden i artikelns rubrik – med Robinsons förtätade författarskap, hennes förmåga att få oss att häpna över oss själva, att förundras över det mest vardagliga, så handlar det inte längre om att sätta religionen på plats utan snarare om att återföra religionen till dess rätta plats.

Colm Tóibín är inte ensam om att hänföras av den estetiska kraften i Robinsons författarskap, en kraft som till sist visar sig svår att skilja från det religiösa eller rentav gudomliga. När Robinson för ett år sedan publicerade sin fjärde roman, *Lila*, twittrade den kanadensiska litteraturbloggaren Nicole Cliffe: ”If I could write like Marilynne Robinson, I would believe in God too.”⁸ En liknande bekännelse formulerade litteraturkritikern Mark O’Connell några år tidigare i *The New Yorker*:

I have read and loved a lot of literature about religion and religious experience – Tolstoy, Dostoevsky, Flannery O’Connor, the Bible – but it’s only with Robinson that I have actually felt what it must be like to live with a sense of the divine. /.../ She makes an atheist reader like myself capable of identifying with the sense of a fallen world that is filled with pain and sadness but also suffused with divine grace.⁹

I en tid när religion mest tycks gå människor på nerverna, förknippat endera med bestialiskt våld, endera med moralisk inskränkthet, äger Robin-

⁷ Colm Tóibín, ”Putting Religion in Its Place”, *London Review of Books*, 23 okt (2014).

⁸ Se även Nicole Cliffe, ”There Is a New Marilynne Robinson Profile”, *The Toast*, <http://thetoast.net/2014/10/02/new-marilynne-robinson-profile> (hämtad 2015-07-21).

⁹ Mark O’Connell, ”The First Church of Marilynne Robinson”, *The New Yorker*, 30 maj (2012).

son en sällsam förmåga att visa på en annan sida av religionen. Robinson skriver sällan om religion i abstrakt eller begreppslig mening, däremot om det djup som religionen fångar när den är som bäst. I Robinsons tredje roman, *Home*, återinrar sig huvudgestalten Glory att hon som liten brukade blanda ihop orden *secret* och *sacred*, ja inte bara blanda ihop, de hade helt enkelt smält samman. Att ha känsla för det heliga, det är också att ha känsla för det hemliga, för det outtömliga, kort sagt – att kunna förundras. Förmågan att förundras yttrar sig inte minst i den kärleksfullhet med vilken Robinson skildrar de enklaste av prylar i de vardagligaste av situationer, såsom i en av många rörande scener i Glorys allt annat än ärofyllda liv, där hon fördriver tiden i sällskap med föräldrahemmets gamla radio:

Sometimes she listened to the radio, if there was an opera or a drama, or if she just wanted to hear a human voice. The big old radio grew warm and gave off an odor like rancid hair tonic. It reminded her of a nervous salesman. And it made a sullen hiss and sputter if she moved away from it. It was the kind of bad companion loneliness makes welcome. A lesson in the success of clumsy courtship, the tenacity of bad marriage. She blamed and forgave it for its obsession with "The Flight of the Bumblebee" and Ravel's "Boléro". To appease the radio she sat beside it while she read. She even thought of taking up needlework. She might try knitting again, bigger, simpler things. Her first attempts were a baby sweater and bonnet. Nothing had come of that.¹⁰

Det är inte bara radioapparater och vardagssituationer som skildras med kärleksfull förundran i Robinsons värld. Mer än något annat gäller detta de människor som befolkar hennes romaner, där Robinson har en särskild förkärlek för gestalter som inte är särskilt mycket för världen. När *Home* utspelas har Glory nyligen återvänt till sin barndomsstad i femtiotalets Mellanvästern, trettioåttio år gammal, ogift och barnlös. Inget tyder heller på att lyckan vänder; Glorys lott förblir att sköta om sin till åldern komna far och oroa sig för sin missanpassade bror Jack och hon fyller dagarna med att läsa Bibeln, lyssna på radion

¹⁰ Marilynne Robinson, *Home*, London: Virago, 2008, s. 14–15.

och påta i trädgården. En i alla yttre mått oansenlig gestalt, därtill gråtmild och känslösam. Men i Robinsons värld blir hon likväl *Glory*, en lågmäld hjältinna med en säregen strålgans som sida för sida får läsaren att bli alltmer betagen.

*

Robinson är en romantiker i ordets djupaste mening. Som få andra samtida författare behärskar hon konsten att "ge det låga en högre innebörd, det vanliga en hemlighetsfull lyster, det kända värdigheten av något okänt, det ändligen ett oändligt sken".¹¹ Novalis berömda ord brukar lyftas fram som själva kvintessensen i den tidiga romantiken. Men orden skulle lika väl kunna vara nedtecknade av Reverend John Ames, den fiktive författaren till Robinsons Pulitzerprisbelönta verk *Gilead* från 2004. I sitt dagboksliknade testamente förmedlar Ames sin syn på högt och lågt, stort och smått, himmelskt och jordiskt. Adressaten är den efterlängttade son som han välsignats med sent i livet men som han med sina sjuttiosju år inte kommer att kunna följa upp i vuxenlivet. "This morning I have been trying to think about heaven, but without success", skriver han till sonen och fortsätter:

I don't know why I should expect to have any idea of heaven. I could never have imagined this world if I hadn't spent almost eight decades walking around in it. People talk about how wonderful the world seems to children, and that's true enough. But children think they will grow into it and understand it, and I know very well that I will not, and would not if I had a dozen lives. That's clearer to me every day. Each morning I'm like Adam waking up in Eden, amazed at the cleverness of my hands and at the brilliance pouring into my mind through my eyes – old hands, old eyes, old mind, a very diminished Adam altogether, and still it is just remarkable.¹²

Det kan synas som att det som här äger rum är en förskjutning från det himmelska till det jordiska, från det gudomliga till det mänskliga. Det är ofta så som det romantiska religionsbegreppet

¹¹ Novalis, *Fragment*, översättning: Daniel Birnbaum och Anders Olsson, Lund: Propexus, 1990, s. 59.

¹² Marilynne Robinson, *Gilead*, London: Virago, 2004, s. 75–76.

framställt av eftervärlden, som en antropocentrisk vändning som börjar med Schleiermacher och slutar med Ludwig Feuerbachs tes att religionen till syvende och sist inte är något annat än den arma människans drömmar om en bättre värld. Detta var Karl Barths kritik av Schleiermacher och den har upprepats intill leda av teologer in i vår tid. Men att hävda att romantiken reducerar religion till människans självbespeglning är gravt missvisande. För romantiker som Schleiermacher, Novalis eller Schelling handlade det inte om att koka ner det gudomliga till det mänskliga. Romantikernas strävan var precis den motsatta – att med estetikens hjälp höja det mänskliga mot det gudomliga, att skärpa vårt sinne för det outgrundliga och att återupptäcka tillvarons sakramentala djup.¹³

Detta är även John Ames strävan vilket han gör klart för sin son genom sina dagliga betraktelser över livet. Om vi knappt börjat förstå den här tillvaron i all dess sinnrikhet, hur kan vi då förvänta oss att kunna föreställa oss något om en kommande tillvaro? Här handlar det inte om att som Feuerbach avfärda drömmen om himmelriket som en hägring producerad av det mänskliga psyket. Det handlar snarare om att inta en klädsam ödmjukhet inför människans plats i kosmos, att inte tro oss kunna säga mer än vi kan om den outsinliga verklighet som vi kastats in i.

Men inte heller Feuerbach förtjänar det banaliserande eftermäle han ofta fått. I en tankeväckande passage i essäboken *Absence of Mind* kommenterar Robinson att hon själv, om hon inte hade varit en religiös person, nog hade sällat sig till Feuerbachs förståelse av religionen. Att hävda att religionen är en projektion av människans föreställningar om skönhet, godhet och mäktighet är när allt kommer omkring att erkänna storheten i vår imaginära förmåga, och detta är mer än vad de flesta av modernitetens reduktionistiska teorier om religionen lyckas med. Religionen hamnar med ett sådant synsätt nära konsten, ett kraftfullt uttryck för den

mänskliga tankens förmåga att sträcka sig utöver sina egna begreppsliga ramar.¹⁴

*

Övertygelsen att konsten och religionen förmår förmedla insikter som går förlorade i ett rent begreppsligt språk är ett annat drag som förenar Robinson med de tidiga romantikerna. Men denna övertygelse innebär inte att religionen eller konsten förläggs till en skyddad sfär bortom kritik. Inte heller innebär den att dessa estetiska domäner inte skulle ha något att tillföra vetandets eller moralens sfär, för att återknyta till Schleiermachers tredelning mellan kunskap, etik och estetik. Vad gäller vetandets sfär kan religionen, när den är som bäst, inte minst påminna vetandet om dess gränser, rentav återföra vetandet till dess rätta plats.

Robinson har för sin del ganska bestämda uppfattningar om vad fel plats för vetandet är. Fel plats är kvasivetenskapens blomstrande marknad, där bästsäljande författare säljer ut svepande teorier förpackade i ett förment vetenskapligt språk:

What I wish to question are not the methods of science, but the methods of a kind of argument that claims the authority of science or highly specialized knowledge, that assumes a protective coloration that allows it to pass for science yet does not practice the self-discipline or self-criticism for which science is distinguished.¹⁵

Robinson har följaktligen författat en rad svidande uppgörelser med allt ifrån den populariserade evolutionsbiologin till publikfriande teologers försök att lansera mer lättillgängliga varianter av kristendom. Problemet med denna litteratur är inte främst de visionära teserna, utan tendensen att förenkla och skyla över viktiga aspekter bara för att kunna dra höga växlar på de egna teorierna. Robinson går exempelvis i klinch med Stephen Pinkers säljande tes att människan genom historien blivit allt mindre våldsam. Inte

¹³ Se vidare min läsning av Novalis, Schelling och Schleiermacher i *Den gudomliga historien: Profetism, messianism och idén om andens utveckling*, Göteborg: Glänta, 2014, s. 89–136.

¹⁴ Marilynne Robinson, *Absence of Mind: The Dispelling of Inwardness from the Modern Myth of the Self*, New Haven och London: Yale University Press, s. 127.

¹⁵ *Ibid.*, s. 2.

så att hon bestrider Pinkers prydligt redovisade statistik om hur dödstalet under 1900-talets stora krig procentuellt sett är ringa i jämförelse med motsvarande tal i många förstatliga samhällen. Men vad är det för definition av våld som här förutsätts? Pinkers statistik bygger på krigens ”direkta” offer på de kontinenter kriget utspelades på. En annan statistik växer fram om man räknar in det koloniala våld som fordrades för att hålla krigsmaskineriet igång, exempelvis den omfattande gummiindustrin som krävde miljontals afrikanska liv under första världskriget. Eller för den delen de tallösa civila offren under belägringen av Stalingrad eller någon annan av krigens namnlösa platser.¹⁶

En annan tänkare som får sina fiskar varma i Robinsons kritiska essäer är den episkopale biskopen John Shelby Spong som i slutet av nittio-talet gjorde sig ett namn med boken *Why Christianity Must Change or Die*. Med satirisk skärpa avkläder Robinson hur Spong i all sin liberalteologiska välvilja upprepar alla nedärvda klichéer om Gamla testamentets primitiva lagiskhet för att till sist landa i den farliga stereotypen om ”judarnas Gud” i kontrast till den av Jesus förkunnade kärleksguden. Men Spong är bara ett symptomatiskt uttryck för en hel våg av populärvetenskaplig litteratur som spinner på myten om hur Gamla testamentet föder fram en våldsamt monoteism som påstås vara roten till allt ont i Västerlandet. Bemödar man sig om att studera texterna, vilket Robinson gör (hennes hem lär vara fyllt av Biblar i olika utgåvor och översättningar), finner man att tesen om den våldsamma och exkluderande monoteismen inte med självklarhet låter sig försvaras. Tvärtom möter vi en litteratur som manar till medkänsla för den svage och utsatte, som värderar liv högre än egendom och som påminner om att landet ytterst tillhör Gud och att israeliterna därför ska behandla den som är främling i landet väl.¹⁷

Slarvig och tendentiös behandling av historiska källor är överlag något som Robinson upprör av, vare sig det handlar om Feuerbach, Calvin eller den gestalt hon kallar för Moses och

med vilken hon avser den anda som bär upp den mosaiska lagen:

when people do things that are honorable and fine, it's terrible to see them slandered. And it doesn't matter if they did them 3000 years ago, you know?¹⁸

Samma kärlek som Robinson hyser för sina udda romangestalter hyser hon även för historiska gestalter, i synnerhet de som missförstått och vanställt av den senare historien. Återigen går tanken till den tidiga romantiken. Så kunde Novalis exempelvis inskräpa att det endast är genom ett mödosamt umgänge med det förflutna som vi alla kan begripa oss själva och den tid vi lever i.¹⁹ Den kritiska udden var för Novalis riktad mot upplysningens bristande respekt för gångna tiders alster. För Robinson är det samma arv, samma baksida av upplysningsarvet, som går igen i den tendens att förringa och fördumma det förflutna som utmärker de nutida författare hon polemiserar mot.

Lika lite respekt som Robinson har för dåligt underbyggd populärvetenskap lika hög aktning har hon emellertid för god vetenskap. I själva verket har god vetenskap en hel del gemensamt med god religion: ”In both cases the vastness of reality is assumed, and the value of pondering the imponderable assumed also.”²⁰ God vetenskap, likt god religion, får oss att tänka till en andra gång om saker vi tror oss veta alltför väl.

*

Ett par ord till sist om religion och moral. Precis som Schleiermacher har Robinson föga till övers för tilltaget att bereda en plats för religionen på moralens område sedan den förvisats från vetandets domän. Att bruka religionen för moraliska syften kokar alltför ofta ner till att bruka den på ett exkluderande sätt, i form av förhävande nationalism på den internationella arenan eller små-

¹⁶ Ibid., s. 16–19.

¹⁷ Marilynne Robinson, *When I Was a Child I Read Books*, London: Virago, 2012, s. 95–124.

¹⁸ Marilynne Robinson i Wyatt Mason, ”The Revelations of Marilynne Robinson”, *New York Times*, 1 okt (2014).

¹⁹ Novalis, *Schriften*, Bd III, s. 586.

²⁰ Marilynne Robinson i Philip Maughan, ”The Books of Revelations: Why Are Novelists Turning Back to Religion?”, *New Statesman*, 27 nov (2014).

skuren territorialism inom den egna nationen. Sålunda uttrycker Robinson sitt främlingskap inför de röster som propagerar för att USA ska vila på kristen värdegrund och som dessutom ser det egna landet som det av Gud förlovade:

I am the sort of Christian whose patriotism might be called into question by some on the grounds that I do not take the United States to be more beloved by God than France, let us say, or Russia, or Argentina, or Iran. I experience religious dread whenever I find myself thinking that I know the limits of God's grace, since I am utterly certain it exceeds any imagination a human being might have of it. /.../ Making God a tribal deity, our local Baal, is embarrassing and disgraceful.²¹

Robinsons bestämda avståndstagande från moralkristendom innebär dock inte att hennes skrifter saknar moraliskt patos, vilket hennes dragning till udda, missanpassade gestalter antyder. Inte sällan använder Robinson dessa gestalter för att blotta småskureheten i den kristna moralismen, samtidigt som hon visar på det djupare profetiska patos som fyller de bibliska texterna. Aldrig blir detta så tydligt som i den gåtfulla gestalt som gett namn åt *Lila*, den roman som följer på *Gilead* och *Home*, men som i tid utspelar sig före de två andra berättelserna. Lila är modern till John Ames barn, den efterlängtade sonen som är föremål för de dagbokslikande breven som utgör *Gilead*, som för övrigt är namnet på den lilla plats i Mellanvästern där de tre berättelserna utspelas.

När Lila stannar till i Gilead en pingstdag i slutet av 1940-talet gör hon det av en ren tillfällighet. Hon är en rotlös landstrykare som levt sitt liv bland kringvandrande diversearbetare och någon annan existens har aldrig förespeglat henne. Men just denna dag överraskas hon av ett skyfall och söker skydd i den lilla kyrka där John Ames är i färd med att predika över pingstens tema. Och på den vägen blir det. Lila slår rot i Gilead och berättelsen utspelas i glappet mellan det vildvuxna och delvis våldsamma liv hon fört innan hon kom till Gilead och hennes nya liv som prästfru i ett stort hus med rena lakan och mat på bordet.

Glappet överbryggas inte med självklarhet. Med humor och värme skildrar Robinson Lilas idoga strävan att träda in i den bibliska värld som är Ames vardag. Med nöd och näppe läskunnig sätter Lila sig före att läsa Gamla testamentet och hon präntar noggsamt ner varje vers i en anteckningsbok. Hesekiel av alla böcker. ”But why Ezekiel!”, frågar Ames bekymrad över att hon ska avskräckas, ”That’s a pretty sad book, I think. I mean, there’s a lot of sadness in it. It’s a difficult place to begin.” Raderna som Lila just tecknat ner berättar om hur Herren hotar att utplåna Jerusalem för dess förbrytelsers skull:

Jag skall lägga dig i ruiner och göra dig till åtlöje bland folken runt omkring. Alla som går förbi skall se det. Du skall bli till skam och åtlöje, till skräck och varnagel för folken runt omkring, när jag i ursinnig vrede verkställer min dom och straffar dig (Hes. 5:14–15).

Hårda ord onekligen, och Ames gör allt för att mildra dem genom att förklara det historiska och teologiska sammanhanget. Men Lila behöver inga djuplodande exegetiska förklaringar:

She was mainly just interested in reading that the people were a desolation and a reproach. She knew what these words meant without asking. In the sight of all that pass by. She hated those people, the ones that look at you as if they want to say, Why don’t you get your raggedy self out of my sight. Existence don’t want you.²²

Lila läser Hesekiels bok och finner att hennes egen vindpinade existens återspeglas på dess sidor: ”Don’t matter if it’s sad. At least Ezekiel knows what certain things feel like.” Senare har Robinson kommenterat att det var just detta hon ville utforska i *Lila* – hur Bibeln, i synnerhet Gamla testamentet, ger röst åt de som inte har någon röst:

It is as if a truly sacred book should be more polite, a little less insistent on bringing up painful subjects. /.../ [But] the importance of these subjects in scripture means that scripture is very largely addressed to those who know this side of

²¹ Robinson, *When I was I Child*, s. 136–137.

²² Marilynne Robinson, *Lila*, London: Virago, 2014, s. 125.

experience, those who labour and are heavy-laden, those who mourn, who hunger and thirst.²³

Att säga att religion ligger nära konst och vädjar till vårt estetiska sinne är inte att säga att religion bara är vackra katedraler och älskade psalmer. Detta visste den gode Luther när han skilde mellan "ärens teologi" och "korsets teologi" och

hävdade att du inte kan få den förra utan den senare. Detta vet också Marilynne Robinson. Vänder vi bort blicken från Bibelns mer obehagliga och krävande texter, då missar vi också något väsentligt av vad Bibelns budskap handlar om: att se värdet i det försmådda och utstötta; att se det förunderliga i det ringa och oansenliga; att se det gudomliga i det mänskliga.

Summary

In 1799 Friedrich Schleiermacher famously argued that, ultimately, religion is about having 'sensibility and taste for the infinite'. He thereby directed focus away from prevalent attempts at reducing religion either to the domain of rational knowledge or to morality. The present article, based on the author's inauguration lecture as Professor of Systematic Theology in Lund, argues that the contemporary discourse on religion would do well to reconsider Schleiermacher's characterisation of religion as belonging essentially to the domain of aesthetics. As an example of what such a renewed and enriched discourse on religion might look like today, the author turns her gaze to the compound novels and thoughtful essays of the American author Marilynne Robinson. At a time when religion is largely seen as getting on people's nerves, associated solely with bestial violence or moral narrow-mindedness, Robinson has a rare capacity to show another side to religion. She rarely writes about religion in an abstract or conceptual sense, focussing instead on the profundity encapsulated in religion at its best.

²³ Robinson i Maughan, "The Books of Revelations".