

Gilbert Achcar

Religion och politik idag från ett marxistiskt perspektiv

Ur [Tidsignal nr 11](#) (2010)

Översättning: Merit Aguirre

Religiösa trosläror och kyrkor har visat sig livskraftigare än vad många, såväl i den radikala, religionskritiska vänstern som bland medborgare i allt mer sekulariserade samhällen i allmänhet, hade förutspått för några decennier sedan. Hur kommer det sig att religiösa rörelser kunnat få en ny livskraft i vår tid, frågar Gilbert Achcar i denna artikel. Han granskar Marx' mest kända yttrande om religionen som "folkets opium" och menar att Marx i det resonemanget visade en insikt om att religionen har en dubbel roll, både som uttryck för det samhälleliga eländet och som en protest mot det. Tyvärr utvecklade inte Marx synen på religionen som "protest" skriver Achcar. Han tar sedan själv upp den handsken i en jämförande analys av den kristna befrielse-teologin och den islamiska fundamentalismen.

Gilbert Achcar är född i Libanon och engagerade sig redan som ung i sociala frågor, bland annat till stöd för palestiniernas kamp. Han har därefter bott länge i Paris och är nu verksam i London vid School of Oriental and African Studies, där han är professor i utvecklingsstudier och internationella relationer.

Bland hans böcker märks [Barbariernas kamp – 11 september och den nya världsordningen](#) (Bokförlaget Röda Rummet, 2003) och, tillsammans med Noam Chomsky, *Perilous Power: The Middle East and US Foreign Policy: dialogues on terror, democracy, war and justice* (Paradigm Publishers, Boulder 2007). I år har han tillsammans med G M Goshgarian gett ut *The Arabs and the Holocaust. The Arab-Israeli War of Narratives* (Saqi Books, London 2010) om hur arabvärlden sett på Förintelsen.*

Vi hade en utmärkt lärare i historia under mitt näst sista år i gymnasiet i Beirut. Jag kommer fortfarande ihåg hur jag lyssnade andlöst när han berättade om ryska revolutionen. Det var 1967; det var revolution i luften och jag hade nyss "konverterat" till marxismen. Som vilken annan bra historielärare som helst brukade vår lärare diskutera olika frågor i det förflutna, samtiden och framtiden efter lektionerna såväl som under dem.

En av dessa diskussioner finns inristad i mitt minne: ett samtal under en rast om religionsfrågan. Jag minns inte vad som förde oss till detta ämne, men vad jag minns är min djupa frustration när läraren sade emot den positivistiske marxist som jag var – fullt övertygad om att vetenskapens och utbildningens utveckling skulle utplåna religionen under 2000-talet. Självfallet föreställde jag mig att det århundradet skulle kännetecknas av den socialistiska revolutionens seger världen över, något som jag förväntade mig skulle ske inom de närmaste årtiondena. Vår lärare ansåg att samhällets fortgående materiella berikande i själva verket skulle öka sökandet efter andlighet. Om mitt minne inte sviker mig, citerade han gillande det kända uttalande som tillskrivs André Malraux och som har diskuterats mycket sedan dess – att 2000-talet skulle bli "religiöst".¹

Hade min lärare rätt när allt kom omkring? Vittnar den nuvarande livskraften hos religiösa trosläror, rörelser och sekter om 2000-talets religiositet? Vad som ligger bortom allt tvivel är

* Artikeln har tidigare publicerats i *Socialist Register* 2008.

¹ Se Brian Thompson, "The 21st Century Will Be Religious or Will Not Be: Malraux's Controversial Dictum", *Revue André Malraux Review* 30(1/2) 2001.

att min egen ungdomliga förväntan visade sig vara felaktig; men jag ger ändå inte segern till den motsatta åsikten. Sant är att vi alla hade fel, eftersom det gemensamma antagandet utifrån våra olika förväntningar var att 2000 talet skulle bli ett överflödets århundrade. Om det skulle bli ateistiskt eller religiöst var en fråga som utgick från det grund-antagandet. Frågan till diskussion skulle kunna formuleras i följande termer: Leder tillfredsställelsen av materiella behov till att ett (förmodat) behov av religiös andlighet ökar?

Vi kommer inte att veta svaret på denna sistnämnda fråga inom en snar framtid eftersom utsikten av en värld ”utan behov” är lika avlägsen som en värld ”utan fruktan” – de två sista av de berömda ”fyra friheterna” som formulerades av Franklin D Roosevelt 1941, för att beskriva grundvalen för den värld han strävade efter. Den första av Roosevelts friheter – yttrandefriheten – har verkligen utvidgats mycket även om den fortfarande är långtifrån en total seger. Den andra – religionsfriheten – hotas inte längre huvudsakligen av en av stalinister påtvingad ”ateism”, som folk antog på Roosevelts tid. Den hotas snarare av fanatiker som tvingar på andra olika sätt att dyrka gud, eller vilken gudom som helst för den delen – det vill säga av olika slags religiös fundamentalism. Nuförtiden tycks den frihet som saknas mest och är mest hotad i större delen av världen faktiskt vara friheten att inte dyrka någon gud alls och att leva på sitt eget sätt. Det är verkligen inte tecken på framsteg, utan på en ideologisk tillbakagång av historiska proportioner.

Religionens hållfasthet i början av femte århundradet efter den ”vetenskapliga revolutionen” är en gåta för alla som har en positivistisk syn på världen men inte för en verklig marxistisk förståelse. Det insåg jag när jag tog mina första steg in i den marxistiska teorin. Denna text syftar inte bara till att ge en ledtråd till religionens motståndskraft i allmänhet, utan också till att redogöra för olika religiösa ideologier som uppstått i skilda historiska epoker, och deras kännetecken. För religionen har inte bara överlevt till vår tid som en del av den ”härskande ideologin”, utan producerar även fortfarande stridslustna ideologier som utmanar rådande sociala och/eller politiska förhållanden. Två av dessa ideologier har fått en hel del uppmärksamhet på senare år: den kristna befrielseideologin och den islamiska fundamentalismen. Att jämföra dessa båda fenomen med hjälp av en marxistisk teori, och med berikande bidrag från religionssociologin, är en synnerligen utmanande och politiskt upplysande uppgift, vilket jag hoppas kunna visa.

Marx' syn på religionen

Gränserna för Marx' tänkande om religionsfrågan tillkännagavs i programmet han satte upp för sig själv när han påbörjade sin övergång från ”unghegeliansk” filosofi till radikal klasskampsmaterialism, det vi kallar marxism. Det ofta citerade avsnittet om religion i inledningen till *Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin* uttrycker ett avgörande ögonblick i utvecklingen av hans tänkande.²

Efter att ha gjort ett utkast till texten sommaren 1843 (den förblev opublicerad under hans livstid), skrev Marx inledningen i slutet av samma år och under början av nästa. Den publicerades 1844 i *Deutsche-Französischer Jahrbücher*. Det faktum att han ansåg den bra nog för publicering är talande, eftersom Marx under hela sitt liv visade motstånd mot att publicera något som han inte var helt tillfreds med. Tillsammans med hans berömda *Teser om Feuerbach* som skrevs året efter stakar inledningen på ett lysande sätt ut hans väg mot vad Antonio Labriola kallade ”praxisfilosofi”.³

² ”Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin” i Sven-Erik Liedman & Björn Linnell (red.), Karl Marx. *Texter i urval*, Ordfront, Stockholm 2003, s.35ff.

³ För en diskussion om hur Marx' tänkande utvecklades vid den här tiden mot den syn på ”arbetarklassens egen befrielse” som är en hörnsten i den ”mogna” marxismen, se Michael Löwy, *The theory of revolution in the young Marx*, Brill, Leiden 2003. Samme författare har skrivit en utmärkt introduktion till frågan om marxismen och

I inledningen från 1844 skrev Marx:

Den irreligiösa kritikens grundval är: Människan gör religionen, religionen gör inte människan. Religionen är just självmedvetandet och självkänslan hos den människa som antingen ännu inte funnit sig själv eller som redan åter förlorat sig själv. Men människan är inget abstrakt väsen som dväljs utanför världen. Människan är människovärlden, staten, samhället. Denna stat, detta samhälle producerar religionen, ett förvrängt världsmedvetande, eftersom de representerar en förvrängd värld. Religionen är den allmänna teorin för denna värld, dess encyklopediska kompendium, dess logik i populär form, dess spiritualistiska point d'honneur [hederssak], dess entusiasm, dess moraliska sanktion, dess högtidliga komplement, dess allmänna grund för tröst och rättfärdigande. Den är det mänskliga väsendets fantastiska förverkligande, eftersom det mänskliga väsendet inte äger någon sann verklighet. Kampen mot religionen är alltså omedelbart kampen mot denna värld, vars andliga aroma den är.⁴

Här drar Marx, efter att ha anförut en av nyckelidéerna i Ludwig Feuerbachs religionskritik ("Människan gör religionen, religionen gör inte människan") den fulla konsekvensen av detta påstående, och förebrår Feuerbach för hans oförmåga att göra just det. Det följande påståendet om att människan inte är "ett abstrakt väsen som dväljs utanför världen" är en direkt polemik mot Feuerbach. Religion är ett "förvrängt världsmedvetande" endast därför att den mänskliga världen själv, det vill säga samhället och staten, är "förvrängda". Den står på huvudet för att låna en annan metafor som Marx använder när det gäller Hegels dialektik.

I Feuerbachs efterföljd och med främst kristendomen i tankarna, erkände den unge Marx fullt ut den psykologiska (andliga) roll som religionen spelar, jämte dess kärna som en vulgär "falsk medvetenhet": "Religion är den allmänna teorin för denna värld ... dess logik i populär form ... dess entusiasm ... dess allmänna grund för tröst och rättfärdigande. Om man emellertid kan finna en form av humanism i religionen – "det mänskliga väsendets fantastiska förverkligande" – är det endast för att "det mänskliga väsendet inte äger någon sann verklighet". Sålunda är "Kampen mot religionen ... alltså omedelbart kampen mot denna värld, vars andliga aroma den är".

Marx går sen vidare med att utveckla denna insikt:

Det religiösa eländet är uttrycket för det verkliga eländet samtidigt som det är protesten mot detta verkliga elände. Religionen är de betryckta kreaturernas suck, hjärtat hos en hjärtlös värld, anden i andefattigdomens tillstånd. Den är folkets opium.

Att upphäva religionen som folkets illusoriska lycka är att kräva dess verkliga lycka. Kravet att det skall uppge illusionerna om sitt läge är kravet på att uppge ett tillstånd som behöver illusionerna. Religionskritiken är alltså ett embryo till kritiken av den jämmerdal vars gloria religionen är.⁵

Religionen är ett uttryck för "elände"; det förädlade "uttrycket" för "det verkliga eländet" såväl som "protesten" mot det. Detta är faktiskt ett mycket insiktsfullt påstående. Olyckligtvis fullföljde inte Marx dess "protest"-del. I de följande två meningarna betonar han bara dimensionen "uttryck". De är Marx' mest citerade uttalanden om religion: "Religionen är de betryckta kreaturernas suck, hjärtat hos en hjärtlös värld, anden i andefattigdomens tillstånd. Den är folkets *opium*." Om Marx hade hållit sig till sin ursprungliga insikt och försökt fånga religionens motiverande dimension – såväl som dess dimension av resignation som bildligt jämförs med opiets lugnande kraft – kunde han ha formulerat den sista meningen annorlunda, genom att använda en annan metafor för att beteckna ett stimulansmedel: Den är på samma

religionen i första kapitlet av sin utmärkta bok om den latinamerikanska befrielsesteologin, *The war of gods: religion and politics in Latin America*, Verso, London 1996, ss.4–18. Jag står i tacksamhetsskuld till Michael, en kär och gammal vän, som givit mig värdefulla kommentarer om ett tidigare utkast till denna artikel – för vilken han inte bär något ansvar.

⁴ "Till kritiken...", s.36–37.

⁵ Ibid. S 37.

gång folkets opium och kokain.⁶

Om man vill få folk att överge religionen som deras ”illusoriska lycka”, skulle det vara för att uppnå ”verklig lycka”. Om man vill att folk ska bli av med ”illusionerna om sitt läge”, måste deras verkliga läge förändras så totalt att illusionerna inte behövs längre. Det är därför kritiken av religionen kan leda till – borde leda till, förutsatt att ”embryot” tillåts utvecklas – kritik av ”det verkliga eländet”, ”den jämmerdal vars gloria religionen är”. Kritiken av religionen borde sedan leda till kritiken av människovärlden, det vill säga stat och samhälle, lagar och politik. Sedan filosofin avslöjat den mänskliga alienationens ”helgongestalt”, borde den sträva efter att avslöja dess ”oheliga”, världsliga gestalt.

Det är närmast filosofins uppgift ... att avslöja självalienationen i dess oheliga gestaltningar, sedan den mänskliga självalienationens helgongestalt avslöjats. Kritiken av himlen förvandlas därmed till en kritik av jorden, religionskritiken till en rättskritik, kritiken av teologin till en kritik av politiken.⁷

Den tanken utvecklas i *Teser om Feuerbach* från 1845, med dess slutsats om revolutionär praxis – ”den ’revolutionära’, den ’praktiskt-kritiska’ verksamheten”.⁸ Feuerbach utgår från den religiösa alienationens faktum, från dubblingen av världen i en religiös och en världslig del. Hans arbete består i att upplösa den religiösa världen i dess världsliga grundval. Men att denna världsliga grund löser sig från sig själv och fixerar ett självständigt rike bland molnen kan bara förklaras ur denna grundvals inre sönderslitenhet och inre motsägelsefullhet. Själva grunden måste alltså såväl förstås i sin motsägelsefullhet som praktiskt revolutioneras [...] Filosoferna har bara tolkat världen på olika sätt, det gäller att förändra den.⁹

Under de fyrtio senaste åren ungefär har två religiösa rörelser strävat efter att ”förändra världen” på ett subversivt sätt, för att upprätta sin egen version av Guds rike, ett förrum till ”himlen” på jorden: den kristna befrielse-teologin och den islamiska fundamentalismen. För att förstå deras respektive karaktär är det avslöjande att studera sambandet mellan deras uppgång och hur det gått för den sekulära vänstern i de områden där de är starka. Befrielse-teologin utvecklas nästan parallellt med den världsliga vänstern i Latinamerika, där den är verksam och uppfattas som en del av vänstern i allmänhet. Den islamiska fundamentalismen däremot utvecklades i de flesta länder med muslimsk majoritet som en medtävlare till, och ett alternativ till vänstern – genom att försöka kanalisera protesterna mot ”det verkliga eländet” och mot staten och samhället som hålls ansvariga för det. Dessa motsatta samband – positiva i första fallet, negativa i det andra – tyder på en grundläggande skillnad mellan dessa två historiska rörelser.

Religion och radikalism idag: befrielse-teologin

Befrielse-teologin är det huvudsakliga förkroppsligandet av det som Michael Löwy – med ett träffande begrepp som Max Weber myntade och namngav efter en av Goethes berömda romaner – kallar ”valfrändskapen” mellan kristendom och socialism.¹⁰ För att förtydliga, ”valfrändskapen” handlar om arvet från den ursprungliga kristendomen – ett arv som

⁶ I en tidigare artikel på detta tema använde jag ”heroin” som en metafor för religionens stimulerande dimension (”Marxists and Religion – Yesterday and Today”, *ZNet*, 21 mars 2005. En av mina vänner som är läkare berättade att den korrekta metaforen snarare är ”kokain”. Eftersom ”kokain” definieras som ”ett centralstimulerande preparat... som ger upphov till vad som beskrivits som en euforisk känsla av lycka och ökad energi” (översatt från <http://www.wikipedia.org>), tycks det verkligen vara en lämplig metafor här – även om bägge metaforerna har sina uppenbara begränsningar.

⁷ ”Till kritiken...”, s.38.

⁸ ”Teser om Feuerbach”, *Karl Marx. Texter i urval*, s.117.

⁹ ”Ibid s 118,120..

¹⁰ Återfinns i Löwys tidigare nämnda verk *The war of gods*, ett viktigt arbete inom den marxistiska samhällsteorin, som analyserar befrielse-teologin. Sanningen är att motstridiga ”frändskaper” fanns mycket tidigt i de kristna skrifterna.

bleknade bort och tillät kristendomen att förvandlas till den existerande samhällsordningens institutionaliserade ideologi – och till ”kommunistisk” utopism. ”Kommunistisk” används här som något skilt från de kommunistiska doktriner som formulerades vid industrikapitalismens födelse. Weber beskrev själv denna dimension hos den ursprungliga kristendomen väl:

Och vad jordägandet anbelangar väntar sig religionen under sin karismatiska period endast avvisandet (fördelning till de fattiga) från de fullkomliga lärjungarna eller indifferens från alla troende. Ett uttryck för denna indifferens är den mildrade form av karismatisk kärlekskommunism som uppenbarligen förekom i den fornkristna församlingen i Jerusalem: att församlingsmedlemmarna hade sin egendom ’som om de icke hade den’. Ty innebörden av denna mycket diskuterade tradition är väl att man gränslöst, orationaliserat delade med sig till församlingens behövande bröder, vilket ledde till att missionärerna, i synnerhet Paulus, tvingades samla gåvor i hela världen till denna centralförsamlings antiekonomiska levnadssätt, och inte att det, som ibland antytts, rörde sig om ett slags ’socialistisk’ organisation eller kommunistisk ’egendomsgemenskap’.

I och med att de eskatologiska förväntningarna försvinner, avtar den karismatiska kommunismen i alla former och drar sig tillbaka till munkväsendet som en särskild angelägenhet för detta exemplariskt levande Guds följe...¹¹

Det är denna ”valfrändskap” mellan kristendomen i dess karismatiska fas och ett kommunistiskt socialt program som förklarar bondeledaren Thomas Münzers förmåga att på tidigt 1500-tal formulera ett program i kristna termer, ett program som Friedrich Engels 1850 beskrev som ”föregripandet av kommunismen i fantasin”¹². Engels beskrivning var emellertid problematisk i så måtto som han beskrev det som inte passade de rådande historiska förhållandena som ”mänsklig fantasi”. Även om han själv erkände släktskapet mellan Münzers ”kommunism” och den ursprungliga kristendomen, kom han fram till en inkonsekvent slutsats, som på samma gång var grovt deterministisk och märkligt idealistisk:

De kiliastiska drömvisionerna från den första kristendomens tid erbjöd här en mycket bekväm utgångspunkt. Men denna utflykt utöver det närvarande och till och med det tillkommande kunde endast bli våldsam, fantastisk, och var dömd att vid första praktiska tillämpning falla tillbaka inom de trånga gränser som den nuvarande situationen dragit upp. ... Föregripandet av kommunismen i fantasin blev i realiteten ett föregripande av moderna borgerliga förhållanden.¹³

Engels kunde ha funnit nyckeln till det han beskrev som ”föregripande i fantasin” och ”ett genis förebådande” i släktskapen mellan det som han kallade ”den ursprungliga kristendomens hänryckning över tron på det tusenåriga riket” och den tyska allmogens historiska villkor i en tid med djupa samhällsomvandlingar och allvarliga försämringar av dess levnadsvillkor. Att en ”historiematerialist” såg det som ett ”föregripande i fantasin” av en framtida stat var verkligen en överraskande värdering av ett bondeupprors sociala program. I själva verket var de tyska böndernas olika programmatiska uttalanden inte en produkt av ”fantasin” utan av två grundläggande faktorer i olika kombinationer.

Å ena sidan fanns där den utopiska ”kommunistiska” inspirationen från den ursprungliga kristendomen. Å andra sidan fanns där det som kunde beskrivas som en ”romantisk” längtan efter det gamla tyska gemensamma egendomssystemet, en längtan hos bönder som hotades av utarmning och proletarisering som ett resultat av det medeltida samhällets gradvisa upplösning. På samma sätt uttryckte narodnikerna de ryska böndernas längtan efter *obsjina*, den gamla ryska bygemenskapen, trehundra femtio år senare. Dessa båda fall var tydliga belägg för det som *Kommunistiska Manifestet* karaktäriserade som ”medelståndens” ”reaktionära”

¹¹ Max Weber, *Ekonomi och samhälle: förståelse- sociologins grunder*. Argos, 1983–87, s. 263

¹² I Friedrich Engels, *Tyska bondekriget*, Proletärkultur, 1981, s.56.

¹³ Ibid. (Kiliasm kallas föreställningarna om det s.k. tusenårsriket. Ö.a.) Engels’ tendens att beskriva Münzers kristna dimension som en ”fasad”, är anledningen att Löwy föredrar den bedömning av honom som görs av Ernst Bloch i dennes verk *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921; senaste tyska upplagan Reclam, Leipzig 1989).

försök att ”vrída tillbaka historiens hjul”.¹⁴ Men Marx skulle många år senare medge, apropå situationen i Ryssland, att när fasthållandet vid tidigare sociala former ledde till att man ville bevara den kollektiva egendomen, kunde en tillbakavridning av historiens hjul – åtminstone i teorin – få en fjädrande effekt och stimulera ett större steg framåt.¹⁵

Den kommunistiska dimensionen hos den ursprungliga kristendomen är faktiskt det som förklarar Engels’ egen bedömning av Münzers program:

Detta program, vilket i mindre grad sammanfattade de dåtida plebejernas krav än det utgjorde ett lysande föregripande av villkoren för frigörelsen av det proletära element, som knappt började skönjas bland plebejerna – detta program krävde det omedelbara upprättandet av gudsriket på jorden och det profeterade tusenårs-riket, genom att återföra kyrkan till dess ursprung och avskaffa alla institutioner, som stod i motsättning till denna före givet urkristna, men i själva verket mycket nya kyrka. Med Guds rike menade Münzer ingenting annat än ett samhälle utan klasskillnader, utan privategendom och utan en statsmakt som var oberoende av och främmande för samhällets medlemmar. Alla existerande myndigheter skulle, i den mån de vägrade att underkasta sig och förena sig med revolutionen, störtas. Allt arbete och all egendom skulle delas lika och fullständig jämlikhet upprättas.¹⁶

Här är åter den råa ”historiska materialism” som den unge Engels försökte tillämpa, då han knöt det ”kommunistiska ” programmet enbart till proletariatet under kapitalismen, alltför uppenbar. För att det skulle stämma med dogmen, försökte Engels hoppa över – fast han erkände det indirekt – det faktum att (1) det finns en återkommande kommunistisk tendens som har dykt upp i olika proletära protester genom historien¹⁷; och att (2) denna tendens lätt kan uttryckas i kristna termer, tack vare släktskapen mellan dess strävanden och den ursprungliga kristendomen. Engels försökte i stället oskickligt att förklara Thomas Münzer som ett belägg för ”före-gripandet av kommunismen i fantasin” och såg den kristna dimensionen som endast en täckmantel påtvingad av de historiska omständigheterna.

Om klasstriderna den gången fördes under religiösa slagord och om de olika klassernas intressen, behov och krav dolde sig under religionens täckmantel, så förändrar detta ingenting i sak och förklaras lätt av tidsförhållandena.

Medeltiden hade utvecklats ur råmaterial. Den hade gjort rent hus med den gamla civilisationen, den gamla filosofin, politiken och juridiken, för att börja på nytt med allt. Det enda som den övertagit från den sjunkna forntiden var kristendomen och ett antal halvt förstörda städer, berövade all sin kultur. Följden härav blev, som på varje primitivt utvecklingsstadium att prästerna fick monopol på den intellektuella bildningen, varigenom bildningen själv fick en i huvudsak teologisk natur. I prästernas hand blev politik och rättsvetenskap, liksom all övrig vetenskap, blott grenar av teologin och behandlades efter samma principer som rådde inom denna. Kyrkans dogmer var samtidigt politiska axiom, och bibelspråk hade laga kraft vid varje domstol. Till och med då ett särskilt juriststånd uppstod, kvarstod juridiken länge under teologins förmyndarskap. Teologins herravälde över hela fältet av intellektuell verksamhet var på samma gång den nödvändiga följd av kyrkans ställning och en allomfattande sammanfattning och sanktion av den bestående feodala ordningen.

Det står härmed klart att alla allmänt uttalade angrepp på feodalismen, framför allt angrepp mot

¹⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *Kommunistiska Manifestet*. Bokförlaget Röda Rummet, 1994, s.20.

¹⁵ ”Teoretiskt sätt kan således den ryska ”bykommunen” bevara sig själv genom att utvidga sin bas, det gemensamma jordägandet, och genom att eliminera den princip om privategendom som den också innebär. Den kan bli en direkt utgångspunkt för det ekonomiska system som det moderna samhället strävar mot...” ”Första utkast till brev till Vera Zasulitj” (1881). Översatt från den engelska versionen på Marxists Internet Archive. Tredje utkastet – med liknande resonemang – finns i Karl Marx *Om förkapitalistiska produktionssätt* (kommenterat texturval av Erik Edholm), Cavefors, 1970. Ö.a.

¹⁶ *Tyska bondekriget*, s. 65.

¹⁷ Själva begreppet ”proletariat” visar på en viss kontinuitet: det kommer från latinets ”proletarius” som betecknar medlemmarna av de lägsta plebejiska klasserna i den romerska antiken, de klasser som inte betalade skatt och vars enda ”rikedom” var deras barn. Det är ursprunget till ordet, eftersom ”proles” betyder avkomma.

kyrkan, att alla revolutionära, sociala och politiska doktriner också måste vara teologiskt kätteri. För att kunna angripa de bestående samhällsliga förhållandena måste man först beröva dem skenet av helighet.¹⁸

Dessa påståenden kringgår två frågor. För det första – om vi bortser från ett antal revolter som inspirerats av religiöst kätteri – hur kan det komma sig att flera underklassrevolter under hur medeltiden inte ledde till någon speciell religiös irlära, eller att de inte ens hade religiös, eller ännu mindre teologisk, karaktär? Så förhöll det sig i stora drag med det florentinska ciompi-upproret 1378, stadsbornas revolt i Paris 1382, den engelska bonderevolten 1381, revolten i Rouen 1382 och resningarna i Katalonien på 1400-talet. I själva verket baserades ursprungligen delar av det tyska bondeupproret på 1500-talet, i Schwarzwald och södra Schwaben, på sociala krav utan någon som helst religiös dräkt. För det andra, hur kommer det sig att det socialt mest radikala uttrycket för underklassens revolt på medeltiden i Europa – den som leddes av Thomas Münzer – samtidigt var en av de revolter som mest direkt kopplades till kristet ”kätteri”?

Svaren på dessa två frågor försvagar Engels tes: den religiösa ideologins dominans under medeltiden var i själva verket så stor att man inte kunde förvänta sig någon *ateistisk* ideologi inom större delar av underklassen. I en tid när den religiösa världsåskådningen dominerade varje tankesätt, var tendensen att det sociala missnöjet uttrycktes inom den religiösa trons gränser likaledes alldeles dominerande. Detta betydde emellertid inte att ”varje social och politisk rörelse (var dömd) att anta en teologisk form”, som Engels uttryckte det. De kunde mycket väl bara åberopa tron utan att göra anspråk på att skapa en teologisk doktrin, medan de koncentrerade sig på sociala frågor och krav på ett närmast sekulärt sätt – om inte en speciell religiös tolkning kunde gynna deras strävanden ännu mer.

Den mest radikala ideologin hos någon av underklassens proteströrelser mot det medeltida samhället, Münzers ”kommunistiska” ideologi – som faktiskt uppenbarade sig vid en tid då den protestantiska reformationen signalerade slutet på medeltiden och början på den tidigmoderna tiden – antog formen av kristet kätteri och förespråkade ”kyrkans återvändande till sitt ursprung”. Detta faktum tyder inte, eller inte bara, på tidens religiösa tankeförtryck (Münzer var när allt kommer omkring en samtida till Machiavelli!), utan också att en del av den historiska kristendomen var användbar för ett sådant ”kommunistiskt” program.

I sin utomordentliga historia om bondekrigen sammanfattar Ernest Belfort Bax de krav som fördes fram av Michael Gaismair, en av de mest radikala figurerna i 1500-talets tyska bondeuppror, som ledde resningen i Tyrolen och Salzburg. Där ingick bland annat kravet på förbud att utöva köpmannayrket! Belfort Bax tillägger med rätta: ”Allt detta är i stor utsträckning ett resultat av en allmän tendens i den medeltida kommunistiska tanken, med dess bibliska prägel och dess föregivna återuppväckande av primitiva kristna villkor eller vad som man antog ha varit sådana.”¹⁹ Som Bax så träffande uttryckte det med avseende på de tyska bondeupproren som helhet: ”Det är sant att det främst var en social och ekonomisk protest, men den hade en starkt religiös prägel. Åberopandet av den kristna doktrinen och bibliska uppfattningar var inte bara ytliga floskler utan utgjorde rörelsens väsen.”²⁰

Det är samma ”valfrändskap” mellan den ursprungliga kristendomen och den kommunistiska utopismen som förklarar att den världsomspännande vågen av vänsterradikalisering som började på 1960-talet (inte precis religiösa tider!) delvis kunde anta en kristen dimension – speciellt i områden med kristen majoritet i ”perifera” länder där majoriteten är fattig och förtryckt. Detta var fallet i framför allt Latinamerika, ett område där radikaliseringsen fick ett

¹⁸ *Tyska bondekriget*, s.52 f. Engels upprepade samma idé 36 år senare i sin bok *Ludwig Feuerbach och den klassiska tyska filosofins slut* (1886, senaste svenska utgåva Proletärkultur, 1981).

¹⁹ Ernest Belfort Bax, *The Peasants' War in Germany 1525–26*, Swan Sonnenschein & Co, London 1899, s. 86.

²⁰ *Ibid*, s.33. Författarens kursivering.

stort uppsving från början av 1960-talet tack vare den kubanska revolutionen och dess socialistiskt-humanistiska budskap. Den största skillnaden mellan denna moderna radikaliseringsvåg och den tyska bonderörelsen var att i Latinamerika kombinerades den kristna versionen av kommunistisk utopism inte så mycket med längtan efter tidigare gemenskapsformer (även om det säkert fanns en sådan dimension i urbefolkningens rörelser), som med moderna socialistiska strävanden som hos de kubanska revolutionärerna och olika marxistiska rörelser.

Religion och radikalism idag: den islamiska fundamentalismen

Låt oss nu pröva slutsatserna från diskussionen ovan mot vågen av islamisk fundamentalism som tog sin början på 1970-talet. Det första som är slående är hur dominerande religionen är i flertalet länder med muslimsk majoritet jämfört med i resten av världen. De medeltida drag som Engels beskriver i *Tyska bondekriget* – att ”prästerskapet (behöll) monopolet på intellektuell utbildning”, att ”politiken och juridiken... (förblev) underordnade teologin och behandlades enligt dess principer” och att juridiken förblev ”under teologins förmyndarskap” – gäller bokstavligen i många länder med muslimsk majoritet idag.

Det finns många och komplicerade anledningar till detta. I sammanfattning: överlevnadsförmågan hos de förkapitalistiska samhällsformationerna i stora delar av det område som berörs; att islam redan från början i hög grad var ett politiskt och juridiskt system; att västvärldens kolonial-kapitalistiska makter inte vill rubba områdets samhällsformer och religiösa ideologi, eftersom de hade användning för dem och att de även var noga med att undvika allt som kunde utlösa ett folkligt uppror mot deras herravälde; att ändå den tydliga kontrasten mellan den utländska kolonialmaktens religion och lokala religionen gjorde den senare till ett lämpligt redskap för det anti-koloniala upproret; att de nationalistiskt borgerliga och småborgerliga revolterna mot västs herravälde (och mot de inhemska styrande klasserna på vilka detta herravälde vilade) inte angrep religionen islam, av det skäl som nyss angavs så väl som av ren opportunist. (Det enda större undantaget var gränsfallet kemalismen, som utvecklades i en tidigare imperiestat och i själva verket syftade till att göra Turkiet västerländskt.)

Av alla dessa anledningar överskred situationen i de flesta länder med muslimsk majoritet aldrig helt ramen för det som Engels beskrev för den europeiska medeltiden. Den senaste tiden har vi även bevittnat ett dramatiskt uppsving – ideologiskt, politiskt, socialt – för islam. Ett uppsving som sporrats av den islamiska fundamentalismens spektakulära återuppstående och expansion, efter vissa verkliga, om än begränsade, framsteg mot sekularisering under föregående årtionden. Det har givits olika marxistiska förklaringar till detta återuppving.²¹ Det som måste noteras här är att när den islamiska fundamentalismen bredde ut sig närde den sig i allmänhet på den progressiva rörelsens ruttande lik och bidrog till att förinta dess kvarlevor. Detta har varit ett centralt drag i detta otvetydiga och oerhörda historiska bakslag. Det började på tidigt 1970-tal, med den radikala medelklassnationalismens fall (symboliserad av den egyptiske presidenten Gamal Abdel Nassers död 1970 efter nederlaget mot Israel 1967). Reaktionära krafter som använde islam som ett ideologiskt baner kom att dominera i de flesta länder med muslimsk majoritet, och de spred den islamiska fundamentalismen som det starkaste vapnet mot de kvarvarande vänsterkrafterna.

När den islamiska fundamentalismen fyllde tomrummet efter vänstern, framträdde den som huvudströmningen i den hårdaste oppositionen mot västs herravälde – en inriktning som den omfattat från början men som hade dämpats under den ”sekulära” nationalistiska perioden.

²¹ För mitt eget bidrag till den analysen, se särskilt ”Eleven Theses on the Current Resurgence of Islamic Fundamentalism”, Eastern Cauldron: *Islam, Afghanistan, Palestine and Iraq in a Marxist Mirror*, Pluto Press, London 2004, ss.48–59, samt *Barbariernas kamp – 11 september och den nya världsordningen*, Bokförlaget Röda Rummet, 2003, kapitel 2, ss.45–101.

Inom shia-islam dominerade åter det kraftiga motståndet mot det västerländska herraväldet efter 1979 års islamiska revolution i Iran. Inom sunni-islam dominerade åter motståndet från början av 1990-talet, sedan Sovjetunionens nederlag och upplösning samt USAs militära återvändande till Mellanöstern fått väpnade band av militanta sunni-muslimer att växla från att bekämpa Sovjetunionen till kamp mot USA.

Sålunda kom de två huvudriktningarna inom den islamiska fundamentalismen att samexistera i den vida regionen av länder med muslimsk majoritet: En riktning som samarbetar med västs intressen och vars fäste är Saudiarabien, den mest fundamentalistiska och framstegsfientliga av alla islamiska stater. En annan riktning som är fientlig mot västvärldens intressen och vars fäste är Irans Islamiska Republik för shiiterna, medan dess spjutspets bland sunnerna är al-Qaida. De bägge förenas inte bara av att de tolkar de islamiska skrifterna bokstavstroget och av att de har fundamentalistiska program. De förenas även av att de är fientliga mot vänstern, bortsett från vissa tillfälliga närmanden.²²

Alla grenar av den islamiska fundamentalismen delar en gemensam hängivenhet för det som i grund och botten är en ”medeltida reaktionär utopi”, det vill säga ett imaginärt och mytiskt samhällsprojekt som inte riktar sig mot framtiden utan mot den förflutna medeltiden. Alla försöker de att på jorden återupprätta den tidiga islamiska historiens mytiska samhälle och stat. Vad gäller detta så gör de samma antagande som den kristna befrielse-teologin gör när det gäller den ursprungliga kristendomen. De islamiska fundamentalisternas program är emellertid inte en uppsättning idealistiska principer om ”kärlekskommunism”, som härstammar från förtryckta grupper av fattiga som lever i samhällets utkant, och vars grundare skändligen dödades av makthavarna – som det var för den ursprungliga kristendomen. Inte heller grundar den sig på någon gammal form av gemensamt ägande som delvis var fallet för de tyska bondeupproren på 1500-talet. Islamiska fundamentalister delar en gemensam hängivenhet för att införa en tidigare ”reellt existerande”, om än mytologiserad, social och politisk medeltida modell för klassherravälde. En modell som grundats för lite mindre än 1400 år sedan och vars grundare, en köpman som blev profet, krigsherre och stats- och imperiegrundare, dog på höjden av sin politiska karriär.

Som fallet är vid varje försök att återupprätta ett månghundraårigt klassamhälle och stats-skick, innebär den islamiska fundamentalismens projekt med nödvändighet en ”reaktionär utopi”. Man kan inte föreställa sig att det faktum att ”islam återvände till sina rötter och att alla institutioner som stred mot det som islamiska fundamentalister uppfattar som den ursprungliga islam avskaffades” (för att ge en parafra på Engels’ beskrivning av Münzers program) skulle leda till ett ”samhälle utan klasskillnader, utan privat ägande och utan en högre statsmakt som stod emot samhällets medlemmar”. Det enda det skulle kunna leda till vore en enorm historisk tillbakagång.

En fråga som nu självklart uppkommer, i ljuset av den tidigare diskussionen, skulle kunna uttryckas på detta sätt: Finns det en ”valfrändskap” mellan den ortodoxa islam – definierad som att man strikt håller sig till sharialagarna – och den ”medeltida-reaktionära utopismen” som kan bidra till att förklara den islamiska fundamentalismens frammarsch i muslimska samhällen i vår tid? Åtskilliga skäl talar för att det verkligen förhåller sig så. Den ortodoxa islam, den för närvarande mest kraftfulla strömningen inom den islamiska religionen, driver en kult utan motstycke av skrifterna, särskilt av Koranen som anses vara Guds slutgiltiga ord, och det leder till ett bokstavstroende.²³ ”Fundamentalismen” har i de flesta andra religioner

²² T.ex. tolererade Khomeinianhängarna vänstern i Iran tills de störtat monarkin och erövrat kontroll över staten: den iranska vänsterns tragiska öde därefter är väl känt.

²³ Sålunda leder en bokstavstrogetolkning till Koranen lätt till dagens islamiska fundamentalism, vilket Abdelwahab Meddeb skickligt förklarar: ”Om Koranens texter läses bokstavligt kan de väcka genklang i det utrymme som definierats av fundamentalismen: De kan ge ett svar till den som vill få texten att tala inom dessa snäva gränser. Om de ska lyckas bryta sig loss, behövs det en uttolkare som önskar det.” *Meddeb, The Malady of*

blivit en minoritetsströmning – i grund och botten en doktrin som förespråkar en bokstavstrogen tillämpning av religiösa skrifter. Men den förblev huvudnormen i den ortodoxa islam och genomsyrar fortfarande institutionell islam överhuvudtaget. Den specifika historiska bakgrunden till skrifterna leder den ortodoxa islam till att försvara en uppsättning fundamentalistiska doktriner. Den menar till exempel att religionen bara kan tillämpas fullt ut om regeringen baseras på islam, eftersom islams profet bittert kämpade för att upprätta en sådan stat. Av samma anledning förespråkar framförallt den ortodoxa islam väpnad kamp mot ickeislamiskt herravälde – eftersom islams historia alltifrån början handlar om att expandera genom krig mot andra trosriktningar.²⁴

För en marxistisk jämförande religionssociologi

Att erkänna denna ”valfrändskap” mellan den ortodoxa islam och medeltida-reaktionär utopism, efter att ha betonat ”valfrändskapen” mellan den ursprungliga kristendomen och kommunistisk utopism bygger inte på ett värdeomdöme. Det grundar sig på element av jämförande historisk religionssociologi, i traditionen från Marx och Engels, och från den framlidne Maxime Rodinson, som mest av alla bidragit till en marxistisk analys av islam.²⁵ Det saknas fortfarande en heltäckande marxistisk jämförande historisk religionssociologi, åtminstone i klass med Max Webers berömda analys. Blygsamma sådana försök har gjorts, och funnit många intressanta insikter i Marx’ och speciellt Engels’ skrifter såväl som i Max Webers djupa och innehållsrika materialistiska analyser.²⁶ Men det återstår ändå ett krävande, ofullbordat projekt, som nödvändigtvis måste genomföras kollektivt för att kunna utföras ordentligt. De olika ”frändskaperna” för varje religiös tradition finns förankrad i den religionens historiska utveckling. Särskilt viktigt är det att se varje religions speciella historiska ursprung, även om de senare förenats i sin roll som klassherraväldets institutionaliserade ideologier. Weber uttryckte det helt korrekt på följande sätt:

Både de stora, i kyrkor organiserade religionernas herraväldesstruktur, och deras etiska grundhållning, såsom den kommer till uttryck i levnadsreglementeringen, är mycket olika, i synnerhet inledningsvis. Sålunda växte islam fram ur en karismatisk krigargemenskap som leddes av den krigiske profeten och dennes efterträdare, med budet att med våld underkua de otrogna, ur ett förhållande av heroismen och ett löfte om sinnlig njutning i detta livet och det följande för trons förkämpar. Buddhismen däremot växte fram ur en gemenskap av visa män och asketer, som sökte förlossning, inte blott från världens syndiga ordning och den egna synden, utan från livet självt. Judendomen framväxte ur en hierokratisk-borgerlig gemenskap, som helt och hållet bortsåg från det hinsidesvarande, strävade efter återupprättandet av ett ödelagt nationellt, världsligt rike och i övrigt efter borgerlig välmåga genom åttlydanden av en kasuistisk lag, och som leddes av profeter, präster och slutligen teologiskt skolade intellektuella. Kristendomen, slutligen, uppstod ur en gemenskap av deltagarna i den mystiska Kristus-kulten i samband med nattvarden, en gemenskap som uppfylldes av eskatologiska förhoppningar om ett gudomligt universalrike, förkastade allt våld och i övrigt förhöll sig indifferent gentemot världens ordningar, vilkas slut ju ändå tycktes vara förestående och karismatiskt leddes av profeter och hierokratiskt av ämbetsmän. Dessa vitt skilda ursprung, vilka med nödvändighet också måste komma till uttryck i skilda ställningstaganden till de ekonomiska ordningarna, och dessa religioners likaledes skilda utvecklingsvägar förhindrar inte att hierokratin i enlighet med sina på viktiga punkter likartade existensvillkor – när väl religionens karismatiska hjälteepok gått till ända och anpassningen till vardagen tar vid – i vissa hänseenden

Islam, Basic Books, Cambridge 2003, s.6. En av de huvuduppgifter som Meddeb ställt sig med boken definieras redan i början: ”Vi måste kunna känna igen exakt var skriften – Koranen och traditionen – predisponerar för en fundamentalistisk läsning” (s.3).

²⁴ Givetvis finns det många andra mer eller mindre nödvändiga konsekvenser av en bokstavlig tolkning och dogmatisk anslutning till islams skrifter – alltför många för att diskuteras inom denna artikels ramar.

²⁵ För ett bra urval av reflektioner som grundas på marxistisk jämförande historisk sociologi, se en intervju jag gjorde med Rodinson för ungefär tjugo år sedan, ”Maxime Rodinson on Islamic Fundamentalism: An unpublished interview with Gilbert Achcar”, *Middle East Report*, 233, vintern 2004.

²⁶ Se Paul N Siegel, *The Meek and the Militant: Religion and power across the world*, Zed Press, London 1986.

får en likartad verkan på det sociala och ekonomiska livet...²⁷

Dessutom, även om vi erkänner de olika ”valfrändskaperna” i kristendomen och islam innebär det inte att det inte finns motverkande tendenser i var och en av dem. Sålunda omfattade kristendomen redan från början motverkande tendenser, som stärktes när kyrkan utvecklades till en medeltida förtryckande institution med en enorm skriftsamling och en mycket kraftfull tradition som närde olika slags reaktionära kristna doktriner och kristen fundamentalism.²⁸ Omvänt finns det i de islamiska skrifterna några kvarvarande jämlikhetssträvanden från perioden då de första muslimerna var ett förtryckt samfund. Dessa fragment har använts i försök att utforma ”socialistiska” versioner av islam.

Dessutom innebär det faktum att det finns olika ”valfrändskaper” inom kristendomen och islam inte att varje religions faktiska historiska utveckling ”naturligt” följde med på dess egna ”valfrändskaps” väg. Religionerna följde naturligt med i utvecklingen av de faktiska klassamhällen som de var sammanvävda med. Den utvecklingen förde kristendomen långt från sitt eget sociala ursprung, men för islam blev skillnaden mindre. Så blev den historiskt ”reellt existerande” kristendomen under flera århundraden mindre progressiv i många avseenden än den historiskt ”reellt existerande” islam. Och det är inom samma kristna religions sfär, inom samma katolska kyrka som en bitter strid äger rum idag, mellan å ena sidan en dominerande och ytterst reaktionär version som representeras av den nuvarande påven Joseph Ratzinger och å andra sidan de som stöder befrielse teologin, och som får ny inspiration i den pågående vänsterradikaliseringen i Latinamerika.

Att erkänna ”valfrändskapen” mellan den ortodoxa islam och medeltida-reaktionär utopism är inte att hemfalla åt det som Edward Said kallat ”orientalism”.²⁹ Så kan det bara te sig i huvudet på de entusiaster som Sadik Jalal al-’Azm träffande beskrivit som ”omvända orientaler”.³⁰

Att erkänna en ”valfrändskap” mellan en modern politisk ideologi och vissa drag i en religions historiska tradition är inte liktydigt med en ”essentialistisk”, stereotyp och tidlös syn på denna religions politiska användning. I själva verket förhåller det sig tvärtom. Det tydligaste tecknet på det är den tidigare nämnda ”valfrändskapen” mellan kristendomen och socialismen: att erkänna den kan inte på något vis, inte ens i den vildaste fantasi, vara liktydigt med att tro att den historiska kristendomen till sitt väsen var socialistisk! Det absurda i ett sådant påstående visar hur långt ifrån ”essentialism” vår diskussion om ”valfrändskaper” befinner sig. På samma sätt, att erkänna ”valfrändskapen” mellan de islamiska skrifterna och våra dagars medeltida- reaktionära utopism, i form av islamisk fundamentalism, innebär inte alls att vi tror att islam genom historien i huvudsak varit fundamentalistisk – det har den definitivt inte! – eller att muslimer oavsett historiska omständigheter är dömda att falla offer för fundamentalismen.

Att erkänna skillnaden i ”valfrändskaperna” mellan den (ursprungliga) kristendomen och (den ortodoxa) islam är en av ledtrådarna till att förstå hur varje religion använts på olika sätt genom historien för att kanalisera protester. Det är vad Engels kort försökte förklara i en av sina sista skrifter, där han sammanfattade sina tidigare åsikter om kristendomens ursprung:

Den tidiga kristendomens historia har anmärkningsvärda likheter med den moderna arbetarrörelsen.

²⁷ *Ekonomi och samhälle*, s. 260–261.

²⁸ För ett försök att visa att förtryckande element som motsade det ursprungliga kristna budskapets ”proletära” drag infördes redan av apostlarna Lukas och Paulus, se Anton Mayer, *Der zensierte Jesus: Sociologie des Neuen Testaments*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985.

²⁹ Det är välkänt att Edward Said själv i sin bok *Orientalism*, Ordfront, 1993 (första utgåvan; senaste utgåvan 2000) betecknar Marx som ”orientalist”. Däremot bryr han sig inte alls om Engels, trots att dennes skrifter om Orienten är minst lika betydelsefulla som Marx’, om inte mer. För en kritik av Said på den punkten, se Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, London 1992.

³⁰ Sadik Jalal al-’Azm, ”Orientalism and Orientalism in Reverse”, *Khamsin*, 8, 1981.

Liksom den senare var kristendomen ursprungligen en rörelse för de förtryckta: den framträdde först som slavarnas och de frigjorda slavarnas religion, hos fattiga människor som berövats alla sina rättigheter, hos folk som underkuvats och skingrats av Rom. Både kristendomen och arbetarnas socialism predikar om den kommande frälsningen från slaveri och elände; kristendomen förlägger frälsningen i ett liv efter döden, i himlen; socialismen placerar den i denna värld genom en samhällsomvandling. Bägge är förföljda och plågade, deras anhängare föraktade och föremål för speciella lagar, de förra som fiender till den mänskliga rasen, de senare som fiender till staten, religionen, familjen, den sociala ordningen...

Parallellen mellan de två historiska fenomenen är slående redan på medeltiden, i de första upproren av förtryckta bönder och särskilt av städernas underklass. Dessa uppror liksom alla medeltidens massrörelser måste med nödvändighet bära en religiös täckmantel och framträdde som om de återställde den ursprungliga religionen från den utbredda urartningen.³¹

Här tillade Engels följande långa intressanta fotnot om islam som innehöll insikter som har en slående likhet de berömda teorierna hos Ibn Khalduns, en muslimsk arabisk historiker på 1300-talet. Men fotnoten avslutas med den förklenande ”baner- och förklädnads”-tesen om hur kristendomen använts i sociala protester:

En märklig antites till detta var de religiösa revolterna i den muhammedanska världen, särskilt i Afrika. Islam är en religion lämpad för orientaler, speciellt araber, det vill säga å ena sidan stadsbor inom handel och industri, å andra sidan nomadiserande beduiner. Däri ligger emellertid embryot till en periodiskt återkommande sammanstötning. Stadsborna blev rika, levde i lyx och blev lättsinniga när det gällde att följa ”lagen”. Beduinerna, som är fattiga och följaktligen strikt moraliska, betraktar begärligt dessa rikedomar och nöjen. Sedan förenar de sig under en profet, en Mahdi (mohammedansk ledare), för att bestraffa avfällingarna och återställa ritualen och den sanna tron och för att som kompensation beslagta renegaternas rikedomar. Om hundra år är de naturligtvis i samma situation som renegaterna var: en ny trosrening krävs, en ny Mahdi stiger fram och spelet startar om från början. Det är vad som hände från de afrikanska almoraviderna och almohadernas erövringståg i Spanien till Khartoums siste Mahdi som så framgångsrikt stoppade engelsmännen. Det skedde på samma sätt eller liknande med upproren i Persien och andra mohammedanska länder. Alla dessa rörelser är iklädda religionens dräkt men de hämtar sin kraft ur ekonomiska förhållanden; och ändå låter de de gamla ekonomiska villkoren bestå orörda, även om de segrar. Så den gamla situationen är oförändrad och sammanstötningen återkommer periodiskt. I folkliga resningar i den kristna Västvärlden däremot är den religiösa förklädnaden bara ett baner och en förklädnad för angrepp på en ekonomisk ordning som håller på att bli föråldrad. Denna störtas slutligen, en ny uppstår och världen går vidare.³²

Medvetenheten om varje religions skilda ”valfrändskaper” gör det likaså möjligt för oss att förstå varför den kristna befrielse-teologin kunde bli en sådan viktig del av vänstern i

Latinamerika, medan alla försök att skapa en islamisk motsvarighet förblivit marginella. Den hjälper oss också att förstå varför den islamiska fundamentalismen i våra dagar kunnat vinna ett sådant enormt inflytande bland muslimska grupper, och varför den så framgångsrikt trängt undan vänstern genom att bli den kraft som förkroppsligade motståndet mot västs herravälde, även om det skett med reaktionära sociala förtecken. I synnerhet kan insikten om ”valfrändskaper” mellan den ortodoxa islam och medeltida-reaktionär utopism göra det möjligt att förstå att det varit så lätt för den islamiska fundamentalismen att spridas i våra dagar. Det ger ett skäl till det som Abdelwahab Meddeb kallade ”islams sjukdom”.³³

Andra, historiska, orsaker till fundamentalismens utbredning i länder med muslimsk majoritet har beskrivits utförligt i andra sammanhang.³⁴ De hamnar huvudsakligen under fyra rubriker:

³¹ Engels, ”On the History of Early Christianity” (1894), finns på Marxists Internet Archive.

³² Se ovan. För jämförelsen med Ibn Khaldun, se Nicholas S Hopkins, ”Engels and Ibn Khaldun”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 10, 1990.

³³ *The Malady of Islam*.

³⁴ Se ovan.

medelklassnationalismens nederlag och den radikala vänsterns tillkortakommanden; det faktum att den islamiska fundamentalismen i åratal hade byggts upp som ett alternativ till vänstern av Saudiarabien och dess sponsor USA; den allt skarpare ekonomiska, sociala och politiska krisen i det ”vidare” Mellanöstern; den världsomspännande anomin, normlösheten, som ett resultat både av den nyliberala offensiven och Sovjet-”kommunismens” kollaps. Till detta kan vi lägga fler faktorer, som stimulansen från den iranska ”islamiska revolutionen” och det sovjetiska nederlaget mot islamiska fundamentalister i Afghanistan. Dit kan vi också räkna det enorma uppsvinget för den islamiska fundamentalismen som ett resultat av USAs aggression i det ”vida” Mellanöstern, liksom av Israels undertryckande av den ”andra intifadan”.

Den nu utbredda ytliga orientalistiska uppfattningen att den islamiska fundamentalismen är de muslimska folkens ”naturliga” tidlösa böjelse är naturligtvis rent nonsens. Den bortser från elementära historiska fakta. Som jag nyligen skrev:

Många människor i väst förstår inte att det inte finns något ”naturligt” eller ahistoriskt i det faktum att den islamiska fundamentalismen nuförtiden är den mest synliga strömningen bland muslimska folk. De struntar i eller glömmer att bilden var helt annorlunda under andra perioder av vår samtida historia. Till exempel glömmer de att för några decennier sedan fanns det största kommunistpartiet i världen utanför regeringsställning, följaktligen ett parti som officiellt stödde sig på en ateistisk doktrin, i landet med den största muslimska befolkningen – Indonesien. Det gällde naturligtvis bara tills partiet krossades i ett blodbad som inleddes 1965 av den USA-stödda indonesiska militären. De struntar i eller glömmer ett annat exempel av samma slag: på slutet av 1950-talet och början av 1960-talet leddes den största politiska organisationen i Irak, speciellt bland shiiterna i södra delen av landet, inte av något prästerskap utan även där av kommunistpartiet.³⁵

För att bemöta den möjliga invändningen att det ovan nämnda bara bevisar att muslimska folk var tvungna att göra sig av med religionen för att kunna uttrycka progressiva politiska åsikter, behöver man bara peka på decennierna efter andra världskriget, under den globala kapitalismens långa uppgångsperiod då massprotester i länder med muslimsk majoritet dominerades av radikaliserande delar av medelklassnationalismen, som sökte en sammanjämkning med religionen genom att modernisera den. Nasser var otvetydigt en uppriktigt troende och praktiserande muslim, även om han blev fundamentalisternas bittraste fiende. Det inflytande som han nådde på höjden av sitt anseende i och utanför arabvärlden är fortfarande utan motstycke.³⁶

Politiska slutsatser

Den förenklade ”baner- och förklädnads”-tesen står sig tydligen inte så bra när det gäller kristendomen, och dess tillämpning på den islamiska fundamentalismen kan också vara politiskt missvisande. Att således låtsas att rörelser som det libanesiska Hizbollah eller palestinska Hamas bara är speciella uttryck för en social och politisk massprotest, som använder islam bara som ”baner och förklädnad” eller bara som ett ”språk” är att kraftigt underskatta hur deras starka anknytning till islamiska fundamentalistiska doktriner lägger stora reaktionära begränsningar på radikaliteten hos medlemmarna och även hos mängderna av anhängare.

Det är sant att det är nödvändigt att förstå all användning av islam, som av alla andra religioner, mot bakgrund av de konkreta sociala och politiska förhållandena. Därför måste vi

³⁵ Noam Chomsky och Gilbert Achcar, *Perilous Power: The Middle East and US Foreign Policy*, (red Stephen Shalom), Paradigm Publishers, Boulder 2007, s. 213.

³⁶ Trots att man jämfört Nassers inflytande på 60-talet med den libanesiske Hizbollah-ledaren Hassan Nasrallahs inflytande under 33-dagarskriget sommaren 2006, är sanningen den att Nasser hade oerhört mycket större betydelse. Det var inte bara så att tiotals miljoner såg honom som sin ”hjärte” – utan de betraktade honom också, helt säkert, som sin ledare.

göra en tydlig åtskillnad mellan islam som ett ideologiskt verktyg för ett förtryckande klass- och könsrrevälde och islam som identitetsmarkör för en förtryckt minoritet som de förtryckta muslimska invandrargrupperna i västländerna.³⁷ Det är också nödvändigt att göra en välbehövlig skillnad mellan de olika vitt skilda och kontrasterande grenarna inom den islamiska fundamentalismen. Sålunda finns det en enorm skillnad mellan till exempel å ena sidan en organisation som den ytterst reaktionära al-Qaida som i Irak för ett blodigt, sekteristiskt utrotningskrig samtidigt som den kämpar mot USA:s ockupation, och som har en verkligt totalitär uppfattning om samhälle och politik – och å andra sidan en rörelse som den libanesiska Hizbollah som fördömer ”politisk sekterism” i sin strid mot Israels ockupation och aggression och som, även om man betraktar Irans ”islamiska republik” som den högsta förebilden på jorden, erkänner Libanons religiösa mångfald och följaktligen upprätthåller den parlamentariska demokratis principer.³⁸

I vilket fall borde ändå den ideologiska kampen mot den islamiska fundamentalismen – dess sociala, moraliska och politiska åsikter, inte islams grundläggande religiösa trossatser – fortsätta att vara en av prioriteringarna för progressiva krafter i muslimska samhällen.³⁹ Däremot finns det inte mycket att protestera mot av den kristna befrielse-teologins sociala, moraliska och politiska ståndpunkter, och den ideologiska kampen mot dess strikt religiösa lära kan verkligen inte ses som en prioritering – ens för den radikala vänsterns mest hårdföra ateister.⁴⁰

³⁷ Jag har understrukt den skillnaden i det mesta jag har skrivit. När det gäller invandrargruppernas islam, se Achcar, ”Marxists and Religion”.

³⁸ För min syn på al-Qaida, se *Barbariernas kamp*. Vad gäller Hizbollah, se Achcar och Michel Warschawski, *The 33-Day War: Israel's War on Hezbollah in Lebanon and its Aftermath*. Saqi och Paradigm Publishers, London respektive Boulder 2007.

³⁹ Mina ”elva teser” om fundamentalismens uppsving slutar med att hävda att ”även i de fall där den islamiska fundamentalismen tar rent reaktionära former, måste revolutionära socialister använda taktisk försiktighet i sin kamp mot den. De måste särskilt undvika att falla i fundamentalisternas fälla och börja strida om religiösa frågor... Samtidigt måste (de) ändå klargöra att de helt och hållet stöder tanken på ett sekulärt samhälle, som är en grund i ett demokratiskt program. De kan tona ned sin ateism, men aldrig sin sekularism, om de inte vill ersätta Marx rakt av med Muhammed!”

⁴⁰ Även när det gäller en fråga som aborträtten, kan den ideologiska kampen föras utan att man ifrågasätter religiösa övertygelser.