

***Jacobin* om religion och socialism**

[Ur [Jacobin](#), nr 53, våren 2024. Översättning från engelska, Göran Källqvist.]

Innehållsförteckning

Redaktionell kommentar.....	1
David Broder: Först vatten, sedan vin.....	2
Sex predikningar.....	3
Försoningsbåge.....	3
Historiens slut.....	4
Reza Aslan: ”Religiositeten har inte slutat att förändra vår värld”.....	5
Ronan Burtenshaw: Jim Larkin: arbetarprofet.....	9
En helig sak.....	10
Heligt krig i Dublin.....	11
Missionär för socialismen.....	13
Jean Batou: Maxime Rodinson och den muslimska världen.....	15
En levande Muhammed.....	16
Islam och politik.....	17
Befrielse- och förtryckarteologi.....	17
Den islamistiska fundamentalismens uppkomst.....	18
David Jamsession: Varför reformationen spelar roll.....	20
Kritiken av religionen.....	20
Framsteg och nedgång under den sena medeltiden.....	21
1517.....	22
Samhällsmotsättningar.....	22
Förvirring om klasskriget.....	23
Magisterium.....	24
En ny ortodoxi.....	25
Magisteriums överlevande.....	26
Marx’ magisterium.....	27
I riktning mot en bättre historisk materialism.....	28

Redaktionell kommentar

Vårnumret av *Jacobin*, nummer 53, ägnas till största delen åt hur socialister och överhuvudtaget progressiva människor kan tänka om religion, och hantera den frågan. Vi har översatt några av tidningens artiklar och publicerar dem här. Eventuellt kommer samlingen att kompletteras med fler översättningar.

David Broder: Först vatten, sedan vin

I årtal har uppställningen vid valet i november förutspått – att det fullbordas är knappast något mirakel. Men för en del ser returmatchen mellan Joe Biden och Donald Trump gudomlig ut. Inför årets valberedning i Iowa gav Trump ut en video som skildrade en AI-genererad imitation av den bortgångne konservativa radioprataren Paul Harvey. Där Harveys ursprungliga tal, ”Så gjorde Gud en lantbrukare”, hyllade amerikanska landsbygdsbor som ombud för Guds skapelse, talade AI:t på [Trumps medieplattform] Truth Social om en annan vaktmästare. ”Gud sa: ’Jag behöver någon som är beredd att kliva upp före gryningen, fixa till vårt land, arbeta hela dagen, bekämpa marxisterna, äta kvällsmat, sedan gå till Ovala rummet och stanna kvar till efter midnatt i möten med statsöverhuvuden.’ Så Gud skapade Trump.” Genom någon sorts mystisk omDispositionering i himlen har miljardären tydligen tagit över den roll som tidigare tilldelades lantbrukare.

Precis som andra gudar har hans Gud ofta litat till världsliga verktyg och anpassat sig till teknologiska uppfinningar, sekulära ideologier och trender inom media. Detta orsakar ofta spänningar till själva det religiösa budskapet. För en del av dagens internetbaserade höger finns det ingen större synd än presentism¹ – att all kultur och alla värderingar underkastats nutidens nycker. Att ta avstånd från denna strömning, att sträva efter en högre, evig vägledning, är att hålla fast vid en grund av identitet, syfte och kontroll. Det är att återigen sträcka sig efter Gud.

”Traditionella katoliker” utnyttjar härskarnas verktyg för att riva världens gudlös härskares hus, genom att spotta ut Instagramvideor som förkastar en materialistisk och hednisk postmodernitet. Till och med hindunationalister översvämmade TikTok med internetmemes om att gifta sig med flickor från Kashmir innan Narendra Modis regering förbjöd appen. Men att det uppstår nya sorters offentlig religiositet handlar inte bara om nya verktyg för omvändelse. I både nya och äldre demokratier är trosbekännelser centrala för uppkomsten av en identitetspolitik. Även nya eller snabbt växande kyrkosamfund – konservativ islamism bland indonesiska ungdomar eller pingst-vänner som öppnar en kyrka i veckan i São Paulo – tar upp paroller om att skydda ett evigt förflutet från globaliseringens och postmodernitetens demoner.

Men det har också en materiell grund. Om en glödande tro ger andlig energi till Brasiliens individuella strävanden, så garanterar den också ett nära band till klasspolitiken: ett evangelium om underkastelse kopplat till den försonande bågen hos dem vars flit lönar sig.

I vissa fall föregriper denna identitet en faktisk fromhet. Det syns speciellt i tidigare länder inom östblocket, där kyrkobänkarna inte fylls när den gamla statliga ateismen ersätts med en blandning av nationell och religiös konservatism. Nyare studier har visat att tre fjärdedelar av ryssarna identifierar sig som ortodoxa, med en växande muslimsk minoritet – ändå går bara 1-2% av befolkningen på gudstjänster ens en gång i månaden. Så är tron bara ett sätt att uttrycka mer världsliga övertygelser? Är den dömd att dö ut? Och borde vi socialister bekämpa ett religiöst tänkande eller själv använda det?

¹ Presentism är en sorts historisk analys där dagens idéer och perspektiv på ett otidsenligt sätt används i avbildningar eller tolkningar av historien – öa.

Sex predikningar

För filosofen Joseph Dietzgen, samtida med Karl Marx, smälte den framväxande arbetarrörelsen samman religionens budskap med vetenskapens verktyg. I sina ”Sex predikningar”, som skrevs mellan 1870 och 1875 och samlades under titeln ”Socialdemokratins religion”, talade Dietzgen om religion som en kraft för att avsäga sig det materiella i namn av själens befrielse – en mobiliserande kraft som politiken kunde lära av. Med ett rörande tonfall gick han mot den omgivande religiositeten med en ny och högre tro på mänskligheten själv: ”Hittills har religionen varit en fråga för de fattiga. Men nu blir de fattigas frågor en religion, alltså något som fångslar hela hjärtat och själen hos de som tror.” Den socialistiska ”religionen” gick mot eviga lagar till förmån för en ny och sant mänsklig lag: ”Det gamla evangeliet krävde tålmod och underkastelse av oss; det nya evangeliet kräver energi och aktivitet av oss. I nådens ställe sätter det medvetet arbete.”

För Dietzgen utlovade religionen befrielse från ”naturens tyranni”, och båda förklarade vilka krafter mänskligheten inte kunde kontrollera och utlovade andlig befrielse från dem. Människans ”medfödda hjälplöshet” krävde underkastelse i utbyte mot frälsning i ett liv efter detta, befriat från de världsliga begränsningarna. Men för denna tidiga tyska socialdemokrat fanns det en ”ny frälsare” på väg: arbetarna. Socialdemokratin var ”ännu mer en sann religion eftersom den kämpar för precis samma mål, inte på ett fantastiskt sätt, inte genom att be och fasta, önska och sucka, utan på ett positivt, aktivt, verkligt och sant sätt, genom att organisera handens och hjärnans arbete socialt.”

Detta var inte bara att ställa andarnas och gudarnas övernaturliga värld mot den verkliga världen. Dietzgen insåg att religionen inte fick sin styrka från att fylla ”luckor i kunskapen” utan från det faktum att den svarade på ”individens oförmåga” att bestämma sitt eget öde. Denna oförmåga var verklig och materiellt grundad – och är idag bränsle för en ytterst traditionalistisk identitetspolitik. Som ett sätt att återställa den verkande kraften föreslog han en gemensam frälsning, som visserligen byggde på jämlikhet mellan individerna men också på konstruktiva ansträngningar och materiellt överflöd som kunde besjålas av den ”högsta andliga varelsen” – en tro på den mänskliga rasens kreativa krafter.

Försoningsbåge

Dietzgens vision av människan som kämpar för att utvidga sitt grepp om naturen hade som mål att ersätta gudomlig allsmäktighet med människans ”systematiska föreställning om universum”, och använder ett idag förlegat språk. Dietzgen hyllar det ”religiösa” budskapets mobiliserande kraft för att överskrida religionen – utan att fundera på hur kristet hans språk är. Men mest diskutabelt är visionens tilltro till den mänskliga kunskapens och samarbetets utveckling.

Som Hannah Proctor skriver i detta nummer kritiserade filosofen Walter Benjamin 1940 detta 1800-talsevangelium om samhällelig utveckling med en egen kombination av marxistisk materialism och judisk messianism. Ett motto i Benjamins teser ”Om det historiska begreppet” återoppar Dietzgen som en förespråkare av denna mekaniska vision, med ord som framstår ännu kraftfullare i den vanliga engelska översättningen: ”För varje dag blir vår sak allt klarare och människor blir klokare.” Det populariserade en idealiserad bild av det Benjamin kallade ”den historiska processen ... som försiggår i en enhetlig och tom tid”.

Benjamin skrev sin text i början av Andra världskriget, bara en månad innan han tog sitt liv, och var

en förödande kritik av 1800-talets socialisters utvecklingsevangelium: ”Denna vulgärt marxistiska föreställning om arbetets karaktär hoppar över frågan om hur arbetets produkter kan gynna arbetarna trots att de ännu inte står till deras förfogande. Den ser bara framstegen i att behärska naturen, inte samhällets tillbakagång” – och än värre ”uppvisar den redan de teknokratiska särdrag som vi senare stöter på hos fascismen”. Till och med dess försoningsbåge var felaktig: att ge socialismen rollen som ett projekt för framtida generationers frihet var att få ”arbetarklassen att glömma både sitt hat och sin uppoffrande anda, ty båda får sin näring från bilden av förslavade förfäder snarare än från bilden av befriade barnbarn.”

När en reaktionär glöd återigen formar vår nutid är det lätt att anamma Benjamins mer kritiska anmärkningar. Varken det enorma ekonomiska överflödet, den hejdlösa jakten på individuellt självförverkligande eller ens befrielsen från en påtvingad ”okunskap” om den naturliga världen, har skapat harmoni – eller frigjort oss från religionen själv. Inte ens i Dietzgens tolkning var den lyckliga morgondagen ett automatiskt resultat, utan en konsekvens av en gemensam, mänsklig strävan. Även för honom borde människan ”inte se upp till vetenskapen utan dra ner den till världsliga syften”. Men den verkliga historiska rörelse som Dietzgen talade om uppnådde bara en del av sitt uppdrag.

Historiens slut

Den rörelsen talade om bröd men även om rosor. Matteusevangeliet vidhöll att de troende inte skulle oro sig om kläder, mat eller vatten: ”Nej, sök först Guds rike och hans rättfärdighet, så ska ni få allt det andra också.” Benjamins vision hämtade istället sin inspiration från Hegel: ”Sök först mat och kläder, så kommer Guds rike att tilldelas er.” Klasskampen var en ”kamp för de enkla och materiella ting förutan vilka inga förfinade och andliga ting kan existera.” Men dagens revolution skulle utnyttja dessa andliga resurser och människans förståelse av sina egna eviga betingelser för att skriva om historien. Den skulle ersätta otillräckliga individuella betingelser med överskridande, kollektiva betingelser, och även försona de döda: ty klasskampen ”ifrågasätter ständigt härskarnas alla segrar, gårdagens såväl som dagens.”

Idag har anklagelser om presentism – en oövertänkt besatthet med dagens antaganden – förvandlats från ett analysverktyg som används av litteraturforskare och historiker till ett samtalsämne som är allmänt förekommande i högerns internetmemes. De ställer nutidens värdelöshet i motsats till den sanna tron och tydliga samband med ett idealiserat förflutet.

Men framväxande religiösa rörelser omformar också hela tiden sina egna identiteter, anpassar sina gudomligt besjälade värderingar till nutidens världsliga krav. Delvis på grund av att religioner också själva är företag, men också på grund av uppkomsten av individualistiska sedvänjor, har läran om att avstå minskat, och det har skett omvälvningar av status och klass som var nästan okända i världen före modern tid. Under klasskampen – och inte bara på proletariats sida – skapar strävan efter enkla och materiella ting alltid nya versioner av det som anses vara ”förfinat och andligt”.

Gud kanske egentligen inte skapade lantbrukare (eller ens Trump) för att ta hand om sin skapelse. Men inför dagens kriser är tanken om människor som planetens ombud lockande – inte i namn av strama uppoffringar och väntan på en bättre värld utan istället för att få denna värld att vara lämplig för människor och säkerställa att den förblir beboelig för framtida människor. Alltså en förnuftig

planering av vårt öde som inte drivs av en gränslös tro på vetenskap och framsteg utan av insikten att det är den materiella basen för att uppnå våra andliga behov.

Reza Aslan: ”Religiositeten har inte slutat att förändra vår värld”

(En av USA:s mest framstående religionsforskare, Reza Aslan, talar med *Jacobin* om revolutionären Jesus, Palestina och religionens fortsatta tillväxt i världen – *Jacobins* kommentar.)

I *Zealot* gör du en tolkning av Jesus som en revolutionär under det första seklet. Vad har vi för nytta av en sådan tolkning?

Tja, jag antar att det viktigaste är att vi blir mer korrekta. Efter ett mycket medvetet tidigt försök av den andra generationens kristna, och sedan definitivt av det romerska imperiet när det började anamma kristendomen som sin religion, har det under de senaste 2.000 åren funnits en nödvändig strävan att avpolitiserat Jesus – att beröva honom den mycket tydliga och uppenbart politiska innebörden i hans andliga budskap.

Det intressanta 2.000 år senare är att vi när vi så hårt försöker skilja på religion och politik, då är det väldigt svårt att gå tillbaka och titta på Jesus’ ord och handlingar och förstå dem som ett resultat av hans tid och plats.

Det har förstås en hel del att göra med det faktum att den moderna kristendomen har en benägenhet att tänka sig Jesus som Gud förkroppsligad. Och om Jesus är Gud förkroppsligad, då spelar det historiska sammanhanget ingen roll för hur vi ska förstå hans budskap. Hans handlingar är eviga. Hans ord är eviga. Det kvittar vem han egentligen talade med när han sa det han sa, ty som Gud har hans ord eller handlingar inget sammanhang.

Men oavsett vad Jesus var i övrigt, så var han också en människa – han levde i en mycket specifik tid och på en mycket specifik plats, han talade till en mycket specifik publik, och han förhöll sig till väldigt specifika behov och bekymmer. Om ens mål är att verkligen förstå vem han var och vad han försökte säga, så kan man inte skilja detta från hans ord.

För det andra skulle jag vilja säga, att idag då kristendomen så tydligt har tagits över av högern för att främja djupt Jesusfientliga tankar och program – ni vet, ta ifrån personer gratis sjukvård, tala för en ohämmad kapitalism och fri marknad, förneka hbtq-personer sin värdighet, stänga gränserna för flyktingar som flyr från våld och krig – så är det viktigt att vi historiker gräver fram Jesus’ faktiska budskap, som vid den tiden var så radikalt, att om han idag skulle predika de saker han predikade då, så skulle han inte bara förkastas av de flesta kristna, utan kanske också arresteras och dödas precis som man gjorde för 2.000 år sedan.

Likt Jesus’ samtida lever vi just nu i en ganska eskatologisk* period – speciellt för kristna som tror att kriget mellan Israel och Palestina representerar något ur Hesekiels bok. Skiljer sig den moderna millenarismen[§] historiskt från kristen och judisk retorik om tidens slut?

Här ska du få höra en liten hemlighet: vi befinner oss *alltid* i tidens slut. Kristna har talat om

* Eskatologi: den del av religionen som sysslar med världens slut – öa.

§ Millenarism: en religiös, social eller politisk grupp eller rörelses tro på en kommande grundläggande omvandling av samhället.

världens slut i princip varje århundrade under de senaste 2.000 åren. Hur detta slut ska se ut och skälen till det kommer alltid att förändras, men sanningen är att när man tror på att tiden har en början, då måste den per definition också ha ett slut. Och vi rör oss obevekligt mot detta slut. Så den sorts eskatologiskt glöd som vi ser, särskilt i ljuset av kriget i Mellanöstern, är inget nytt. Den finns inneboende i den västliga religionens natur.

I *Beyond Fundamentalism* hävdar du att vi måste skilja politiska konflikter från deras allt större religiösa undertoner, för att förstå konflikternas materiella grunder. Kan du ge några exempel på konflikter som felaktigt anses vara religiösa till sin karaktär?

Vi är indragen i en just nu: konflikten mellan Israel och Palestina, som i grund och botten är en konflikt om mark och om mänsklig värdighet. Ändå har den knutit sig till inte bara lokala kristnas, judars och muslimers religiösa identitet, utan också evangeliska kristnas – för vilka denna konflikt inte handlar om politik utan om Guds ord är sant eller inte. För dem handlar det om att uppfylla en profetia som då skulle leda till världens slut, som många kristna längtar efter.

Till synes har inte konflikten någon lösning, eftersom de verkliga lösningarna har slipats bort, inte bara genom att konflikten envist betraktas genom en religiös lins, utan också att det görs genom en lins om kosmisk krigföring, tron att det som egentligen äger rum i Israel och Palestina är ett krig i himlen mellan det godas kosmiska krafter och det ondas kosmiska krafter.

Tycker du att konflikten i Nordirland utgör en konflikt som, precis som Israel-Palestina, har blivit en sekulär konflikt med en religiös yta? Har i så fall denna yta avlägsnats?

Låt oss börja från början, för jag tror att frågans natur utgör en välmenande men i grunden felaktig förståelse av vad religion är och inte är, och det är något man ser en hel del av inom vänstern: en känsla att religion först och främst handlar om andliga frågor, att den är individualistisk (eller åtminstone borde vara det), att den på många sätt är skild från den materiella världen, från politik och ekonomi.

Det är alltså en i grunden felaktig förståelse av vad religion faktiskt är: religion handlar inte bara om tro och sedvänjor. Religion handlar i grunden om identitet. När någon säger ”Jag är jude”, ”Jag är kristen”, ”Jag är muslim”, ”Jag är buddist”, ”Jag är ateist”, så gör de inte nödvändigtvis en trosförklaring.

Oftast uttrycker de en identitet. Och som uttryck för identitet täcker uttalandet ”Jag är jude”, ”Jag är muslim”, ”Jag är kristen” allt det som utgör vår identitet, inklusive vår politik och vår samhälls-ekonomiska ställning, men också vår etnicitet, nationalitet, ras, kön, sexuella läggning – alla de markörer som gör oss till dem vi är. I grund och botten berör religionen alla dessa andra saker, men den ersätter dem inte och är inte skild från dem.

Om man förstår det om religion, så förstår man också varför två tredjedelar av USA:s katoliker anser att abort inte är någon synd, och dessutom är ett helt rimligt alternativ för troende katolska kvinnor, eller varför 11% av de amerikanska ateisterna tror på en högre makt.

Så gör vi fel när vi, när det kommer till en konflikt som den i Nordirland, betraktar konflikten mellan katoliker och protestanter i religiösa termer? Nå, att säga att man är katolik i Nordirland är inte en trosförklaring. Det uttrycker ens nationalitet, ens politik och det säger något om vem man är och hur man ser på sin plats i universum.

Hur hjälper denna förståelse av religion som identitet oss att förstå konflikten mellan Israel och Palestina på ett annat sätt?

En sak som den nuvarande konflikten mellan Israel och Hamas har gjort är att radikaliserar en hel del av dem vi tidigare skulle ha kallat sekulära judiska personer. Jag har många judiska vänner som inte har någon som helst religiös erfarenhet av judendomen. De har inga särskilda band eller trohet till Israel som en judisk stat. De är personer vars judendom är en etnisk och kulturell erfarenhet, och de *kanske* firade en del judiska högtider. Nu efter oktober har de inte bara omfamnat en version av judendom som aldrig hade tilltalat dem förut, utan har också själva radikaliserats av den.

Hur kommer det sig? Är det för att de plötsligt är mer troende? Tror de mer på Gud nu än de gjorde före oktober? Nej. Är de mer judiska vad gäller sin tro och sedvänjor? Nej. Börjar de plötsligt äta bara kosher [godkänd mat]? Nej. Planerar de att göra *alija*,* ge upp sitt amerikanska medborgarskap och flytta till Israel? Nej. Det beror på att deras identitetskänsla – som alltid innehöll en markör, ”Jag är judisk” – har blivit inflammerad eller attackerad på något sätt. Som ett resultat av det växte den och började överväldiga alla deras andra identitetsmarkörer, inklusive deras politiska identiteter som sekulära progressiva.

Finns det en motsvarande förklaring till varför folk vänder sig till religiös fundamentalism under den sorts fruktansvärda materiella förhållanden som vi till exempel såg i Libanon, eller är det en helt annan religiös radikaliseringsprocess?

Det är inte bara i Libanon. Vi ser det i Indien. Vi ser det i Israel. Vi såg det för fyra decennier sedan i Iran, även om vi nu ser pendeln svänga radikalt åt andra hållet. Vi ser det till och med i Japan, som är ett djupt icke religiöst land, och ändå börjar en stark sorts Shintoism verkligen få greppet, speciellt bland den yngre generationen japaner.

Varför är det så? Nåväl, låt oss återgå till identitetsfrågan. Religion är en identitet, och det är en identitetsmarkör som finns jämte (och förhoppningsvis i harmoni med) alla dina andra identitetsmarkörer. Om denna religiösa identitet plötsligt känns hotad, så kommer den att växa och reagera. Men vad händer om dina andra identitetsmarkörer börjar angripas eller ifrågasättas? Vad händer till exempel när din nationalitetskänsla börjar minska som ett resultat av globaliseringen? Vad händer när din rasidentitet börjar angripas eller minska på ett eller annat sätt? Nå, vi vet vad som händer: andra delar av din identitet reagerar.

Varför går den religiösa nationalismen framåt i Amerika, där en tredjedel av amerikaner nu stolt kallar sig kristna nationalist? Varför går den religiösa nationalismen framåt i ett land som Indien? Premiärminister Narendra Modi och Bharatiya Janata-partiet försöker skapa en hård sorts hinduism, vars mål är en helt hinduisk nation. Vi har redan sett vad som pågår med den växande judiska nationalismen i Israel, men *varför* händer det? Det är för att det i alla dessa tre länder blir allt svårare att i sekulära termer säga vad det innebär att vara amerikan, vara israel eller vara indier.

Dessa nationella identifieringar undergrävs av rasmässiga och religiösa förändringar som äger rum inom befolkningarna i dessa länder. Det har blivit utomordentligt svårt att i någon bestämd mening längre säga vad det innebär att vara amerikan. Så folk har börjat säga: ”Ja men, det innebär att vara kristen.” Eller det betyder att vara vit. Vad innebär det att vara israelisk? Det innebär att vara judisk. Och vilken sorts judiskhet? Inte kulturellt judisk – inte den sekulära judendom som Israels euro-

* *Alija* är invandringen av judar från den judiska diasporan till Israel – öa.

peiska grundare hade, utan den nya hårda, ultraortodoxa sortens judendom.

När man förstår religion som en identitet, då börjar den roll som religionen spelar i politiska konflikter bli förståelig. Man kan förstå hur någon kan ha religiösa argument mot allmän sjukvård, eller hur? Ty de framför inte ett religiöst argument, utan de återgår till sin identitetskänsla, och använder den religiösa sidan av denna identitet för att ursäkta alla de andra sidorna i sin identitet.

Den snabbast växande religiösa rörelsen i Amerika är framgångsevangeliet: tron att ens frälsning beror på ens materiella rikedomar. Och allvarligt talat går det inte att tänka sig en större styggelse mot allt som Jesus predikade. Men om man inte tänker på religion som tro och sedvänjor utan som identitet, så är det begripligt att man satsar på framgångsevangeliet, eftersom man försöker förlika kristendomen med en annan del i ens identitet: ohämmad kapitalism.

Folk i USA och Västeuropa verkar ha en felaktig uppfattning om att religionen är på nedgång internationellt.

Det är en missuppfattning, men den är helt förståelig. Vi upplever den mycket intressanta trenden att kristendomen som global rörelse stadigt rör sig söderut och österut, medan islam som global religion stadigt rör sig norrut och västerut. Dessa förändringar på religionens globala område får fullt förståeligt observatörer att säga: ”Nå, där jag bor är religionen på nedgång.”

Vi hör ofta att religionen är på nedgång i Europa. Nåväl, *kristendomen* är på nedgång i Europa, eftersom den rör sig söderut och österut. Men islam är inte på nedgång i Europa, eftersom den rör sig västerut och norrut. En del av denna missuppfattningar har att göra med dessa globala trender, som troligen kommer att kräva ett sekel till eller så för att vi verkligen ska börja se dem.

En del har också att göra med en envist felaktiga tro som vi har om religion, exempelvis att folk av nödvändighet kommer att bli mindre religiösa när samhällen blir rikare, folk blir mer utbildade, och vetenskapen fortsätter att utveckla vår förståelse av universums karaktär. Ändå behöver man bara titta på dessa globala trender för att inse att det faktiskt inte händer. Det stämmer att ateismen ökar, även om den fortfarande är en mycket liten rörelse. Sekulariseringen fortsätter att öka – och med sekularisering menar vi inte sekularism, med sekularisering menar vi den process med vilken religionens inflytande över makt och auktoritet avlägsnas och inflytandet istället blir starkare från icke religiösa miljöer, som politiken eller universitetsvärlden.

Sanningen är att vi inte ser den nedgång som alla hänvisar till. Vi ser inte något omvänt förhållande mellan utbildning och religiositet, eller vetenskaplig kunskap och religiositet, eller välstånd och religiositet. Men det vi har sett – och det är enormt viktigt – är att alla dessa trender påverkar *hur* religioner fungerar. Det vi idag kallar kristendom har inte särskilt mycket likhet med det vi kallade kristendom för 100 år sedan, för att inte tala om för 200 år sedan. Alla dessa trender – vetenskapliga framsteg, teknologiska framsteg, sekularisering, utbildning, och till och med välstånd – påverkar religionen. De förändrar religionen. De låter religionen utvecklas och förändras för att tillgodose moderna människors behov på ett bättre sätt. Såvitt vi kan se får de inte helt enkelt religionen att försvinna.

Ronan Burtenshaw: Jim Larkin: arbetarprofet

Irland är ett undantag i Europa. Som en koloni omgiven av världens främsta kolonialmakter har dess kultur sedan länge skilt sig från sina grannars. Det gällde lika mycket den irländska socialismen som alla andra strävanden. Medan deras europeiska samtida vid sekelskiftet 1900 var övertygade om sekulära förhållningssätt, så fortsatte religionen att spela en grundläggande roll för att forma socialismen på Irland.

Katolicismen, den ledande trosriktningen, hade under långt tid förtryckts av det brittiska koloniala styret, och den betraktades aldrig på samma sätt som i Frankrike eller Spanien. Kyrkan hade, med James Connollys ord, ”fördömt varenda irländsk revolutionär rörelse när de var aktiva”, men hade också varit slug nog att ”låta sina präster en generation senare hålla lovprisande tal ... om dessa rörelser”. För alla utom en handfull radikaler sågs den som en källa till motstånd mot det brittiska herraväldet.

Det ledde till en fascinerande dynamik under Irlands revolutionära period, då samspelet mellan tro och ideal skapade en lång lista av historier. En del är välkända, som Connollys egen omvändelse på dödsbädden, efter att en gång ha varit den katolska kyrkans mest högröstade och vältaliga kritiker bland de irländska revolutionärerna. Andra är mindre kända. Ta exempelvis historien om Michael Mallin, näst högsta chef i den socialistiska Irländska medborgararmén, som när han väntade på att avrättas för sin roll under Påskupproret, gav instruktioner om att hans son skulle bli präst.

Sedan är det den fascinerande religiösa fotnoten till Kathleen Lynns och Helena Molonys liv, båda veteraner i Påskupproret och grundare av Irlands kvinnliga arbetares fackförening, Både Lynn och Molony var lesbiska och levde med samma partners i decennier under en period när homosexualitet var olagligt. Man skulle förvänta sig att de skulle inta en hård linje mot kyrkan. Istället antog de Sankta Brigida som beskyddare och hjälpte till att införa hennes helgdag som tillfälle att fira Irlands kvinnor i arbetarrörelsen och den republikanska kampen.

Men tveklöst finns det en figur i den irländska historien som bättre än någon annan representerar denna kombination av kristendom och socialism: Jim Larkin. Han föddes 1874 som son till de irländska katolska immigranterna James Larkin och Mary Ann McNulty, och växte som ung upp i ett av sekterism splittrat Liverpool. Hans bostadsområde Toxteth var ett irländskt katolskt slumområde som omgavs av en större irländskt protestantisk slum. Fackföreningsaktivisten Fred Bower, Larkins vän och kamrat senare i livet, mindes Jim som ledare för katolska ungdomsgång som ägnade sig åt bittra strider med sina protestantiska rivaler.

Larkin gick i en lokal katolsk skola, Vår Fru av Berget Carmel [Jungfru Maria]. Det var en ganska kort utbildning – 7 år gammal blev han ”halvtidare”, och kombinerade sina studier med arbete – men hans religiösa skolning fick ändå stort inflytande. Många år senare skulle han avge denna suggestiva redogörelse i en rättsal i New York:

Jag gick i skolan i tre och ett kvarts år. Det var en utfattig skola, och jag fick lära mig den eviga rättvisans sanning. Jag fick lära mig att människans brödraskap var något sant och levande, och rädslan för Gud var något som borde omfatta alla mina dagar och även kontrollera mina handlingar.

Och sedan fick jag tillfälle att resa ut i världen och upptäckte att det inte fanns något Guds faderskap, och inget människans brödraskap, utan att alla människor i samhället var tvingade att vara som en varg eller en hyena och försöka dra ner andra människor för att antingen få en fördel av andra människors lidande eller andras sorg.

När Larkin begav sig ut i den världen hade han en stark känsla för etik. Han var knappt tonåring när hans far dog, och när Larkin erbjöds lärlingstjänst som ingenjör verkade det som om ett relativt lukrativt liv låg framför honom. Men hans principer visade sig nästan omedelbart vara ett hinder för avancemang – när hans invändningar mot hasardspel fick honom att vägra delta tillsammans med sina arbetskamrater i en vadslagningspool till hästloppet Grand National avskedades den unge lärlingen omedelbart. Det var sista gången han provade på de välutbildade yrkesarbetarnas värld.

Istället slog sig Jim Larkin ner i Liverpools bultande hjärta: dess lastkajer. Han arbetade först som matros innan han försörjde sig som hamnarbetare. Inom några år hade han fått jobb som förman, och återigen var hans etiska förpliktelser tydliga. ”Han varken spelade eller drack”, enligt Larkins livstecknare Emmet O’Connor. ”Till skillnad från de flesta förmän vägrade han betala för sina män på puben. Han tog aldrig emot mutor, ett vanligt klagomål mot hamnarbetarna, och han minskade snatteriet på de båtar han hade hand om till ett minimum.” Det skapade respekt bland hans hamnarbetarkollegor och övertygade snart Nationella hamnarbetarförbundet (NUDL) att Larkin var en naturlig ledare.

En helig sak

Grundvalen för denna etik var Larkins irländska katolicism, som hade filtrerats genom hans familjs antiimperialistiska politik, men det var långtifrån det enda inflytandet. 1903 gifte Larkin sig med dottern till en baptistisk lekmannapredikant, Elizabeth Brown. Och han egna tidiga räder inom den socialistiska politiken formades av en brittisk socialistisk tradition som hade protestantiska uppfattningar mycket att tacka för. *Clarion* redigerades av en ateist och var den tidning som först fick Larkin att bli socialist, men Independent Labour Party (ILP), som han blev aktiv i, hade kristna rötter. Dess grundare, Keir Hardie, anmärkte en gång att han ”lärde sig sin socialism från Nya Testamentet” och att socialismen bara var ”ett förkroppsligande av kristendomen i vårt industri-system”.

Larkin hade tidigare stött på den brittiska vänsterns sekulära och intellektuella delar i Socialdemokratiska förbundet, men ansåg att det hade sina brister. Istället satsade han på ILP:s blandade andlighet, vars tradition hade formats av en stor mängd socialistiska organisationer – från Hardies Evangeliska förbund till Arbetarkyrkan, St Matthews gille och Kristna socialistiska förbundet. För både Hardie och Larkin var kampen mot kapitalismen ”en helig sak”. I ljuset av detta var Larkins motstånd mot alkohol och hasardspel inte bara viktoriansk rättfärdighet. Det härrörde ur en praktik som förminskade den mänskliga värdigheten genom att utnyttja arbetarlivets misär till den korruperade elitens fördel.

Detta inflytande från flera kyrkosamfund gagnade Jim Larkin under hans första större industristrid, hamnstrejken i Belfast 1907. Larkin var nu en rutinerad organisatör i hamnarbetarfacket NUDL, och hade också inspirerats av två andra kristna socialisters arbete: Ben Tille och Tom Mann. Tille och Mann var framstående figurer på den brittiska arbetarrörelsens scen, och ledde både den inflytelserika hamnarbetarstrejken i London 1889 och rörelsen för 8-timmars arbetsdag. De förespråkade

också en ny sorts arbetarmilitans: nya fackföreningar. Medan de traditionella hantverksförbunden bara hade organiserat utbildade arbetare och bara på basis av deras yrken, förespråkade den nya fackföreningspolitiken att man skulle organisera alla arbetare – utbildade såväl som utbildade. Man hävdade att det skulle ge större kraft att förbättra hela arbetarklassens förhållanden.

För Larkin förenade denna fackliga politik effektiva sätt för arbetarnas stridbarhet med ett moraliskt korståg. Medan gillesföreningarna kanske kämpade för en del av klassen och hade varit effektiva för att genomdriva löneförhöjningar för yrkesmän, var Larkin övertygad om att rörelsens främsta mål skulle vara att höja den sociala nivån och förbättra förhållandena för klassen i sin helhet. Han såg fattigdom som tidens främsta gissel, och en fackföreningsrörelse som uteslöt utbildade arbetare skulle aldrig på något effektivt sätt kunna utmana det elände som rådde i slummen i Storbritannien och Irland. Han anslöt sig till industrifackens mest revolutionära del, syndikalisterna, vars strävan att förnya världen i form av ett gemensamt välde var det som närmast liknade det kristna tusenåriga lyckoriket.

I Belfast bröt Larkin med NUDL:s modell genom att organisera på industriell väg, och registrerade medlemmar jämsides med hamnarbetarna. Inom några veckor efter att han anlände till staden hade han värvat tusentals nya medlemmar till fackföreningen, och när arbetsgivarna svarade med att stänga ute hans medlemmar anslöt sig sjömän, kolbärare, transportarbetare och ännu fler till sympatiaktioner för hans arbetare. Arbetsgivarna hade sedan länge varit organiserade i Redarförbundet, som drev en strejkbrytarflotta för att knäcka strejker och försämra löner och villkor i hamnen. Här fanns det äntligen en fackföreningsrörelse som stred med dem på deras egna villkor – och förenade en arbetarklass som arbetsgivarna cyniskt hade splittrat utefter sekteristiska linjer.

Larkin angreps på olika sätt av samma arbetsgivare. Ena veckan kallade en unionistisk affärsman honom för fenier [irländsk revolutionär]. Nästa vecka kunde den nationalistiska pressen fördöma honom som medlem i Oranienorden. Knappt ett sekel tidigare hade radikala republikaner i Förenade irländares förbund haft som mål att ena ”katoliker, protestanter och oliktänkande” i kampen för frigörelse. Medan deras ädla strävanden hade gått på grund, hade Larkin och NUDL till stor del lyckats. I juli 1907 gick en demonstration med mer än 100.000 deltagare nedför Falls Road och Shankill Road i Belfast till stöd för de strejkande arbetarna. Det är svårt att tänka sig ett ögonblick av större klassenhet tvärs över det irländska samhällets religiöst sekteristiska klyftor.

Heligt krig i Dublin

Till slut avbröt NUDL:s ledning, i direkt motsats till Larkins industritaktik, gradvis strejken arbetsplats efter arbetsplats. Men detta förräderi stärkte bara Larkins beslutsamhet. Han försökte snabbt organisera ”en enda stor fackförening” i Irland, som skulle kunna genomföra hans syndikalistiska metoder. Författaren Seán O’Casey sammanfattade hur mycket detta påverkades av Larkins kristna socialism: ”I ett rum i ett hyreshus på Townsend Street, med ett ljus i en flaska som fackla och en kanna te och några bullar som festmåltid, grundades Irländska transport- och arbetarförbundet [IGTWU] av kyrkans soldat här på jorden.” I den katolska teologin är kyrkans soldater de troende som bekämpar synden på jorden, medan kyrkans botgörare försmäktar i skärselden och kyrkans segrare vilar i himlen. Larkin inledde denna strid med stort nöje.

”Jag har ett gudomligt uppdrag”, sa han, ”att få män och kvinnor missnöjda, och ingen kan hindra

mig att genomföra det arbete jag föddes för.” Hans nya IGTWU började omedelbart ställa till med detta missnöje, med en strejkvåg som inleddes i Cork 1909 och spred sig till Wexford, Galway, Limerick och slutligen själva Dublin. På vägen grundades Irländska kvinnliga arbetares förbund (IWWU) av Larkins syster, Delia, som vann en viktig strid i kexfabriken Jacob’s. 1911 lanserade Larkin *Irish Worker*, en tidning som snabbt fick en läsekrets på 20.000 per vecka. Dess första ledarartikel hänvisade direkt till Psaltaren:

Irish Worker kommer att bli lyktan som vägleder era fötter under den nära förestående kampens mörka timmar; en sanningens källa som återspeglar era rena motiv, och varje vecka en festmåltid från vilken ni kommer att resa er stärkta i er föresats att söka överträffa era förfäders bedrifter, de förfäder som dog i fängelsehålor och på schavotten i förhoppning om vårt älskade lands ärofulla återuppståndelse.

Men om Larkin kunde använda skrifterna för sina syften, så var arbetsköparna mer än i stånd att använda samma vapen – och förbereda scenen för en klasskonflikt som alltmer tog formen av ett heligt krig. ”Det onda sprider sig”, sa biskopen av Derry om Larkins spirande ITGWU. ”Varje år lägger det nya rekryter till detta uttalat antikristna organ; socialismens avlönade agenter lockar det irländska folket med den falska fanan om ’ett paradys på jorden’.” Men det var inte så mycket ett paradys som Larkin utlovade som befrielse från helvetet.

En förutsättning för lockouten 1913 var Dublins slum. 1911 visade en regeringsundersökning att 20.000 familjer – upp till 80.000 personer – var hopträngda i hyreshus med enkelrum. En rapport från en bostadskommitté fann att mer än 830 personer bodde i bara 15 hus på Henrietta Street. Dödligheten i Dublin var vid denna tid nästan 50% högre än i London, och dödligheten i tuberkulos var högre än något som hade upplevts i England eller Skottland. Spädbarnsdödligheten var 142 per 1.000, högst i Europa. Det är inte förvånande att den katolska hierarki som såg socialismen som det verkligt ”onda” snart fann sig vara desorganiserad.

Lockouten började på sommaren 1913. William Martin Murphy, som ägde Dublins spårvägsbolag, liksom varuhuset Clerys, hotellet Imperial, *Irish Independent*, och flera andra investeringar, organiserade i juli detta år ett möte för arbetsgivarna. Rädda för en upprepning av de strejker som på andra ställen i landet hade genomdrivit löneökningar för arbetarna på mer än 20%, beslutade de att avskeda alla som var medlemmar i NUDL. Murphy började själv genom att avskeda först 40 och sedan 300 misstänkta fackföreningsmedlemmar. Larkin svarade med att utropa strejk. Inom några veckor stod 400 arbetsgivare mot 20.000 arbetare i den största industristrid som Irland någonsin har upplevt.

Arbetsgivarnas ledare, Murphy, ägde också kyrkohierarkins huvudorgan, *Irish Catholic*, som plikt-troget spred episteltexter å arbetsgivarnas vägnar. ”Medan tid fortfarande är”, försäkrade den, borde arbetarna ”bryta med socialisterna och därför också med det djävulska inflytande som leder dem till undergång och ruin.” Under de efterföljande veckorna blev tidningens linje alltmer obalanserad, och publicerade ledare under rubriken ”Socialism och satanism” som angrep Larkin direkt. ”Om det behövs ytterligare bevis”, sa de, ”för att visa att socialismen i grunden är satanisk till sin natur, ursprung och syften, så tillhandahålls de i överflöd från läpparna hos den främste främjare av oro och elände som finns i vår huvudstad.”

Men stadens arbetare var intensivt medvetna om att oron och eländet inte orsakades av arbetarrörelsen. Denna känsla blev ännu tydligare i slutet av augusti 1913. I trots mot kungens kungörelse

att inte tala till stöd för strejkande arbetare i stadens centrum, dök Larkin upp utklädd på hotell Imperials balkong för att tala till en folkmassa som hade samlats. Polisen i Dublin svarade med våld. När oroligheterna under dagen spred sig till hela staden – där polisen genomsökte hyreshus i Dublins slum – misshandlades två arbetare, John Byrne och James Nolan, till döds med batonger. En 16 år gammal medlem i IWWU, Alice Brady, sköts av misstag av en demonstrant och dog senare av sina skador. Dessa tre blev martyrer på Irlands första blodiga söndag.

ITGWU svarade med att bilda en arbetarnas försvarsmilis, Irländska medborgararmén, som valde Karlavagnen [Plogbillen på irländska] som symbol. Det var en anspelning på Jesajas bok, där Gud beordrade sina följare att smida om sina svärd till plogbillar så att de kunde bruka jorden. Nästan 2.000 år senare, förvandlade dessa trogna arbetare här sina plogbillar tillbaka till svärd för att fullborda Jesajas tillsägelse: ”Lös orättvisans bojar, lossa okets rep, släpp de förtryckta fria, bryt av alla ok. Dela ditt bröd med den hungrige, ta emot den fattige och hemlöse i ditt hus”. Strax efteråt öppnade IGTWU ett soppkök i källaren på sitt nya högkvarter i Liberty Hall.

Katolska konservativa fortsatte sina försök att undergräva strejken, och en präst gick till och med så långt att han organiserade en fackförening för strejkbrytare. En strejkbrytartidning, *Liberator*, gavs också ut i syfte att vinna över ”gudfruktiga” arbetare till arbetsgivarnas sak. ”Det var djävulen som skickade Larkin till Irland”, förkunnade den, ”så att vårt folk skulle ledas bort från ära, självrespekt, lydnad mot Guds bud, och förirra sig i den fälla som har gillrats av Djävulens missionär – socialisten.” Men under Askwithförhøret, som regeringen hade inrättat i ett försök att lösa konflikten, var Jim Larkin mer än förmögen att bemöta dessa anklagelser på sitt eget sätt:

Tjugoentusen familjer bor i Dublins smutsiga slum, fem personer i varje rum.... De tas från sina mödrars bröst i unga år och används på samma sätt som material används i en eld. Det är några av de förhållanden som råder i den katolska staden Dublin, som jag tror är den mest gudfruktiga staden i världen.

Arbetarna är fast beslutna att denna situation måste upphöra. Kristus kommer inte längre att korsfästas i Dublin av dessa män. Jag, och de som tror som jag, vill visa arbetsgivarna att arbetarna måste få samma möjlighet att njuta av ett civiliserat liv som de.... Jag är indragen i ett heligt arbete.

Missionär för socialismen

Tyvärr för Larkin och arbetarna i Dublin skulle korsfästningarna komma att fortsätta. Hans talarturné ”budkavlen” i Storbritannien – som var utformad för att skaffa stöd och sprida strejken med hjälp av sympatiaktioner på andra sidan Irländska sjön – samlade enorma folkmassor men skrämde ledarna för fackföreningsrörelsen TUC [Trades Union Congress]. Larkins uttalande att han var ”ute efter revolution, eller ingenting”, och hans beslut att ansluta sig till TUC:s vänsterkritiker i förbundet Daily Herald, ledde till en skarp svängning mot lockouten i Dublin bland brittiska fackföreningsledare. Till slut svältes de strejkande i Dublin tillbaka till arbetet.

Detta misslyckande blev inte mindre av en del av Larkins egna egenheter. Vid ett möte under sin turné orsakade Larkin kaos genom att vägra att dela scenen med den socialistiska aktivisten Ernest Marklew på grund av att denne hade skilt sig, en händelse som visade den mörka sidan av Larkins katolska övertygelser. Det skulle bli särskilt ironiskt senare i Larkins liv, när han skilde sig från sin hustru, Elizabeth.

Efter nederlaget i Dublin reste Larkin till USA, där hans korståg fortsatte. Han talade inför tusentals personer i Madison Square Garden, fördömde Första världskriget och organiserade massmöten för att finansiera vapen till den irländska republikanska rörelsen i kölvattnet till Påskupproret. Han blev också en av den amerikanska kommunismens grundare, och spelade en central roll i det amerikanska socialistpartiets vänster och under dess splittring efter den bolsjevikiska revolutionen.

Men Larkin gav också viktiga bidrag till den internationella fackföreningsrörelsen IWW [Industrial Workers of the World], vars ledare "Big Bill" Haywood hade besökt Dublin under lockouten och var en nära vän. Larkin hjälpte IWW att organisera de irländsk-amerikanska gruvarbetarna i Butte, Montana, och gick ut i strid mot de fackföreningsfientliga konservativa katolikerna i AOH (Ancient Order of Hibernians – Irländarnas gamla orden). Så småningom ersatte Larkin AOH med en irländsk socialistisk organisation som fick namn till minne av James Connolly och kom att leda stadens firande av St Patrick's Day och hjälpte IWW att få ett genombrott bland arbetarna.

Larkins skicklighet som talare gjorde att IWW utsåg honom att hålla tal vid den store sångaren och IWW-medlemmen Joe Hills begravning. Ännu en gång använde han skrifternas rättfärdiga ilska:

De ljög i sin dom, och de visste att de ljög, men de var tvungna att hitta ett offer, som tillhålls av den kringresande IWW-propagandisten och poeten Joseph Hillström, en av den industriella världens ismaeliter. De sköt honom till döds eftersom han var rebell, en av de arvlösa, och eftersom han var de ohörbara förtrycktas röst; de korsfäste honom på sitt gyllene kors, spillde hans blod på sin Guds, profitens, altare.

Han protesterade på marknadsplatserna, på vägarna och de mörka ställen där barnen samlades, han sa de sanningar som skulle befria människan, och för detta brott korsfäste de mannen från Galiléen, för detta brott korsfäste de John Ball, Parsons och en miljon namnlösa, ja, och för detta brott kommer de att korsfästa miljontals ofödda om vi inte ropar stopp.

Under den första Röda faran sattes Larkin i fängelse på Sing Sing, och när han 1923 släpptes fri återvände han till Dublin. Irland hade förändrats kraftigt under det senaste decenniet. Han upptäckte snabbt att ITGWU:s nya ledarskap var ovilligt att lämna över fackföreningen till sin föregångare. Det ledde till en katastrofal splittring – under vilken Larkin kom att uteslutas och skapa en ny fackförening, Irlands arbetarförbund – som skulle skada den irländska arbetarrörelsen i årtionden. Jim Larkin kan inte sägas vara fri från dödssynder, minst av allt högmod.

Men han var också i besittning av ofantliga dygder. Han trodde starkt på rättvisa – som Salomos vishet säger är evig och odödlig – och under hela sitt liv kämpade han för den, oavsett konsekvenser, och med stort mod. Han använde sin enorma intelligens och kreativitet för att välsigna arbetarklassen och förbanna dess fiender. Och för det blev han en av dess mest älskade söner. Hans begravning 1947 förrättades av den katolske ärkebiskopen John Charles McQuaid och fick ut tusentals människor på Dublins gator.

Larkins fiender hånade ofta hans djupa övertygelser. Efter att Lord George Askwiths förhör hade misslyckats att lösa lockouten i Dublin skulle han minnas de ord som en av stadens företagare sa till honom. "Jag förstår inte hur du kan tala med den här Larkin", sa han. "Man kan inte diskutera med profeten Jesaja." Men under denna period av dvala, då till och med de mest övertygade marxister måste betvivla om de kommer att få uppleva kapitalismens slut, lyser Jim Larkins exempel som ett klart ljus. Inte av voluntaristiska skäl – i själva verket tvärtom. Han visste att bara arbetarna kan vara historiens motor, men han insåg också att det var de socialistiska missionärernas roll att

inspirera dem framåt.

Jim Larkin förstod främlingskapet i att leva ett liv som ligger utanför ens kontroll och styrs av ett ekonomiskt system som verkade mala sönder ens längtan i sina kugghjul. Han älskade mänskligheten och var djupt engagerad i kampen mot allt som förminskade den. Han visste att Dublins och världens slum och fabriker hade både herrar och utsugare, män av kött och blod som levde lyxliv som främjades av de brott de begick mot arbetarklassen. Han insåg att en del av den socialistiska rörelsens kontrakt var att ge all rättvisa vi kan här på jorden, oavsett vad man tror ska komma sedan.

När Jim Larkin dundrade att ”den hunger vi har väckt inte kommer att tillfredsställas av bröd allena”, så insåg han en sanning som ateistiska socialister ofta har förbisett. Kampen mot kapitalismen är ett ofantligt åtagande som kräver uppoffringar långt innan det ger materiella framsteg. Om vi inte kan övertyga vårt folk att vår rörelse representerar ett högre syfte, en stad på ett berg som inte kan döljas, så är framtidsutsikterna om framgång dåliga. Och om vi inte med tillförsikt kan bekräfta det etiska tillkännagivandet att vår vision av världen – en allomfattande samhörighet – är bättre och värdigare än den rovdrift och utsugning som våra motståndare föreslår, så har vi små chanser att samla ihop någon som helst rörelse.

”Det finns ingen motsättning mellan korset och socialismen!” sa Larkin en gång vid ett möte i New York. ”En människa kan be till snickaren Jesus och vara en god socialist. Om de förstås rätt, finns det ingen konflikt mellan Marx’ och Kristus’ visioner. Jag står för korset och jag står för Karl Marx. För mig är både *Kapitalet* och Bibeln heliga böcker.” Det finns få personer som förstod deras innebörd bättre än Jim Larkin.

Jean Batou: Maxime Rodinson och den muslimska världen

Maxime Rodinson var en av världens mest framstående specialister på Mellanöstern, arabvärlden och islam, med internationell ryktbarhet bland forskare på området. Född i Paris 1915 och död i Marseille 89 år gammal 2004.

Den franske historikern efterlämnade en bibliografi på mer än ettusen verk, inklusive omkring 20 böcker, varav 6 har översatts till engelska [och en till svenska, [Muhammed](#), på marxistarkiv.se], och flera artikelsamlingar. Hans ämnen sträckte sig från 1600-talets Arabien ända fram till det moderna Mellanösterns stater och rörelser.

Detta intellektuella arv är särskilt betydelsefullt för vänstern idag, eftersom Rodinson försökte förklara den viktigaste politiska och sociala utvecklingen i de arabiska samhällena med hjälp av marxistiska begrepp, som tillämpas i en kreativ och icke dogmatisk anda.

Rodinsons två viktigaste arbeten, *Muhammed* (1961) och *Islam och Kapitalism* (1966)², utgjorde en vändpunkt i historieskrivningen om den muslimska världen, och förde fram en materialistisk analys av dess utveckling och vägrade ge religionen en privilegierad plats. Rodinson avvisade ”den idealistiska synen på religionen som en rad idéer som svävar ovanför den världsliga verkligheten och ständigt besjalar alla sina anhängares handlingar” – en uppfattning som var (och är) särskilt förhärskande under diskussioner om muslimska samhällen:

² Maxime Rodinson, *Islam and capitalism*, London: Allen Lane, 1974.

Det finns en stor klyfta mellan islam, som den kommit att bli, och den ursprungliga inspirationen. Om det inte vore så, hur kan man då förklara de uppmaningar till *ihya* [återupplivande] och *tajdid* [förnyelse] som återkommer under islams hela historia? Denna dynamik gäller alla religioner. Den är faktiskt mer eller mindre giltig för alla ideologier och ideologiska rörelser, inklusive marxismen!

1972 publicerade han *Marxismen och den muslimska världen*.³ Denna samling av artiklar, förord, konferensföreläsningar och essäer skrevs mellan 1958 och 1972 och uppdaterades av författaren inför publiceringen, och handlar om samhällsbildningar och ideologier i stater med en muslimsk majoritet. Han skrev också *Araberna* (1979),⁴ en monografi som försöker måla ett antropologiskt, sociologiskt, historiskt och politiskt porträtt av ett folks oändliga mångfald, samt *Europa och det mystiska islam* (1980),⁵ som följer hur västs perspektiv på den muslimska världen har utvecklats från de tidigaste mötena till dagens värld.

En levande Muhammed

Rodinsons biografi om islams profet avvek från sin tids tänkande, genom att presentera läsarna för en person av kött och blod. Boken beskrev Muhammed fysiskt som om han stod framför oss: ”Han var, sägs det, av medellängd med ett stort huvud men utan ett runt ansikte. Hans hår var ganska vågigt, hans ögon svarta, stora och vidöppna under långa ögonhår.”

Författaren fortsatte med att erbjuda ett psykologiskt porträtt av Muhammed:

... han var inte lycklig. Lyckan, detta entusiastiska eller lugna accepterande, denna resignation inför den rådande situationen är inte skapt för dem som alltid ser bortom vad de är och vad de har, för dem vilkas nyfikna och lystna natur ständigt begär allt som är begärligt. Och den fattiga och frustrerade ungdom som föräldralös som Muhammed haft kunde bara gynna utvecklandet av denna obestämda förmåga att begära. Bara utomordentliga framgångar, övermänskliga skulle man kunna säga, skulle stilla den.⁶

Rodinson försökte ge en materialistisk förklaring till islams uppkomst på en plats och vid en tidpunkt då bibliska idéer och handelskaravaner korsade varandra. År 610, när han fyllde 40, började Muhammed deklamera de budskap som han menade att Gud hade dikterat för honom, och skapade Koranen. Den nya tron hävdade att den förenade alla verkliga monoteister genom att omvärdera och överskrida de judiska och kristna traditionerna och ge en gemensam andlig identitet till alla araber, tvärs över deras stambarriärer.

Efter att först ha tvingat den nya profeten i landsflykt till Medina, samlades aristokratin i Mecka år 622 runt hans ledarskap. Under erövringen av Mellanöstern, Nordafrika och Spanien ledde Muhammed och hans efterföljare en mäktig beduinarmé. Men samtidigt förblev islam bundet till sin ursprungliga jämlikhetssträvande ståndpunkt, och stod ofta i vägen för de efterföljande kalifernas, emirernas och sultanernas absoluta makt.

I bokens sista kapitel avvisade Rodinson den sorts ”primitiva determinism” som ibland förknippas med marxismen, och som sa: ”om Muhammed inte hade fötts, skulle den rådande situationen ha kommit en annan Muhammed att framträda i hans ställe.” Det var en tydlig anspelning på den ryska

3 Rodinson, *Marxism and the Muslim world*, London: Zed Press, 1979.

4 Rodinson, *The Arabs*, London: Croom Helm, 1981.

5 Rodinson, *Europe and the mystique of Islam*, Seattle : University of Washington Press, 1987.

6 Rodinson, *Muhammed*, på marxistarkiv.se, s 80, 30.

marxisten Georgij Plechanov, vars inflytelserika artikel ”[Om personlighetens roll i historien](#)” hade påstått samma sak om Napoleon Bonaparte.

För Rodinson gick det inte att förklara den historiska händelseutvecklingen så lätt:

En annan Muhammed som kommit tjugo år senare skulle kanske ha funnit det bysantinska riket konsoliderat, berett att segerrikt motstå ökenstammarnas attack. Arabien skulle ha kunnat omvändas till kristendomen. Situationen krävde som vi har sett lösningar på mycket viktiga problem. Men dessa lösningar hade kunnat bli helt olika.⁷

Islam och politik

I boken *Islam och kapitalism* höjde Rodinson ett varnande finger för den form som ett politiskt islam troligen skulle anta, och simmade i och med det mot strömmen i vad han ansåg vara ett naivt optimistiskt ”tredje världen”-tänkande:

De reaktionära uttolkarna av skrifterna har fördelen av det förflutnas hela arv, tyngden av århundradens traditionella tolkningar, prestige hos dessa tolkningar, den etablerade vanan att förknippa dem med den allmänt accepterade religionen, av skäl som inte alls är religiösa.... Dessa faktorer går att eliminera först efter en radikal [modernisering] av den muslimska religionen.

Som Rodinson mer än en gång förklarade i sina skrifter var inte ”islamism” ett endimensionellt fenomen. Ett politiskt islam kunde anta motstridiga linjer, beroende på vilka samhällsaktörer som påstod sig vara dess företrädare och vilka ledare som trädde fram för att uttrycka dess program. Det fanns inte en enda helt konsekvent religiös lära som kunde tillämpas på politikens område.

Sharia genomsyrades av den tradition som byggdes upp kring profetens, hans kollegors och de första kalifernas handlingar och uttalanden, och de samlades ihop cirka 150-200 år efteråt. Medan detta tankegods hade en benägenhet att försvara privilegierade privata intressen och förespråka ett totalt underordnande under makten, gick ofta kraven från den tro som hade uppstått i ett relativt jämlikt sammanhang ofta i motsatt riktning, och erbjöd en bas för samhällskritik. Å andra sidan ville kaliferna, emirerna och sultanerna, vars envælde hade härskat över den islamska världen sedan mitten av 600-talet, ensamma avgöra den lämpliga väg som muslimer skulle följa.

Religioner är inte huggna i sten en gång för alla av texterna i sina grundläggande skrifter. De utvecklas med de samhällen som anammar dem, och vars härskande klasser har ett definitivt inflytande över deras institutionella och religiösa former. Att de styrande införlivar prästerna – *ulema* – är inte unikt för islam, även om det antog en speciell form i den muslimska världen. ”Irrläror” som förkunnar en återgång till ”den sanna tron” har också drivit många sociala motståndsrörelser inom islam, precis som i andra trosriktningar.

Befrielse- och förtryckarteologi

Är islam dömd att vara ett verktyg för en reaktionär politik? Inte nödvändigtvis, hävdade Rodinson. Under inverkan av den ryska revolutionen och den befrielsekamp som följde på Andra världskriget hade vissa delar av den muslimska världen utvecklat en sorts befrielseteologi med socialistiska övertoner.

⁷ *Op cit.*, s 154.

Rodinson fäste speciell uppmärksamhet på denna utveckling, och tittade på tatarernas organisatör Mir-Said Sultan-Galievs bana. Sultan-Galiev var talesman för de ryska muslimernas nationella och religiösa krav inom bolsjevikpartiet:

Med undantag för några få stora feodala jordägare och borgare såg han det muslimska samhället som en enhet som hade förtryckts i sin helhet av ryssarna under tsarismen. Det var således meningslöst att dela upp det med konstgjort skapade skillnader och klasskamp.... Sultan-Galiev, som själv var ateist, rekommenderade därför att islam skulle hanteras varsamt med en gradvis ”avfanatisering” och sekularisering.

Vladimir Lenin stödde Sultan-Galiev, men den sistnämnde hamnade i konflikt med det sovjetiska ledarskapet. Under Josef Stalins styre fängslades han, och sköts så småningom. Rodinson såg den tatariske revolutionären som en person som tidigt insåg den nationella frågans betydelse i koloniala länder, och ”den internationella relevans som nationella rörelser som inte omedelbart föreställer sig klasskrig och socialisering har för socialismen.”

Rodinson menade att det var möjligt att föreställa sig ett ”befrielsens islam” längs samma linjer som Latinamerikas kristna befrielsesteologi. Det skulle kunna ske så länge banerförarna av dessa åsikter var folkliga rörelser vars ledning medvetet bröt med *ulemas* långa tradition av samarbete med den härskande klassen och statsmakten.

Med detta i åtanke kritiserade Rodinson en av det algeriska kommunistpartiets grundare, Amar Ouzegane. Enligt Rodinsons åsikt hade Ouzegane förvisso haft rätt när han i sin bok *Le Meilleur Combat* (Den bästa kampen) värdesatte de religiösa känslor som den nationalistiska rörelsen 1962 mobiliserade mot den franska kolonialismen. Men Rodinson var mot Ouzeganes stöd till de traditionella muslimska myndigheterna i Algeriet. Han varnade för att dessa präster efter självständigheten oundvikligen skulle försvara både de nya algeriska härskande klassernas intressen och även reaktionära samhällsvärderingar.

I en intervju 1986 erinrade sig Rodinson en resa han hade gjort till Algeriet 1965, då landets första president, Ahmed Ben Bella, ”gjorde försiktiga försök att främja jämlikhet för kvinnor”:

En officiell kvinnoorganisation – inte den blufforganisation de har idag – höll en kongress i huvudstaden. När kongressen avslutades marscherade Ben Bella i ledningen för ett tåg av kvinnor genom gatorna i Alger. Från trottoarerna på båda sidor av gatan visslade och hånade upprörda män.

Rodinson menade att Ben Bellas trevande stöd till jämlikhet mellan könen var en viktig faktor bakom den kupp som Houari Boumédiène ledde, och som störtade honom senare samma år. Han såg det som ett tidigt exempel på ett mycket mer utbrett fenomen: ”Ett skäl till att den islamistiska fundamentalismen har haft en förförisk lockelse nästan överallt är att moderna ideologier berövar män deras traditionella privilegier.”

Den islamistiska fundamentalismens uppkomst

De frön som Rodinson upptäckte i efterdyningarna till Algeriets självständighet blommade ut fullständigt i och med konsolideringen av Ayatolla Khomeinis shiafundamentalistiska regim efter den iranska revolutionen 1978-1979. När den iranska revolutionära rörelsen hade utvecklats under de föregående två åren hade en del vänsterintellektuella i väst hälsat den med en blandning av upp-

rymdhet och fascination. De var särskilt entusiastiska eftersom de hade sett 1960-talets politiska förhoppningar grusas på andra ställen.

Rodinson insåg genast farorna i en så naiv reaktion. I tre artiklar som publicerades i *Le Monde* i december 1978 beskrev han den islamistiska fundamentalismen som en sorts ”gammalmodig fascism” som grundade sig på ”viljan att upprätta en auktoritär och totalitär stat, vars politiska politiska upprätthålla den moraliska och sociala ordningen med våldsamma medel”, och samtidigt också tvinga igenom en ”anpassning till religiöst traditionella normer som tolkas på det mest konservativa sätt”.

Rodinson menade att Khomeinis anhängare var av två sorter: en del lade största vikten vid att ”förnya tron” med konstgjorda tvångsmedel, medan andra såg det som ett ”psykologiskt komplement” som skulle underlätta ”bakåtsträvande sociala reformer”. I en artikel i den franska veckotidningen *Le Nouvel Observateur* i februari 1979 kommenterade han ironiskt Michel Foucaults entusiasm över det som hände i Iran under Khomeinis ledning:

Det sedan länge döda eller döende hoppet om en världsrevolution som skulle avskaffa människans utsugning och förtryck av människan dök åter upp, först skyggt, sedan allt självsäkrare. Skulle det kunna vara så att dessa förhoppningar nu förkroppsligas i det hittills ogynnsamma muslimska öst, och närmare bestämt i denne gamle man som har förlorat sig i en medeltida tankevärld?

Även i Iran verkade både liberaler marxister förvånade över de religiösa parollernas mobiliserande kraft – paroller som enligt Rodinson ”täckte de mer materiella orsakerna till missnöje och uppror” – och i namn av vilka massorna hade mött shahens armé med sina bara händer. Många progressiva iranska intellektuella hade under lång tid försökt hitta gemensamma nämnare mellan islam, i synnerhet shiismen, och socialismen.

En del gjorde det helt ärligt, som Ali Shariati, vars idéer hade stort inflytande i den dåvarande vänsterorganisationen Folkets Mujahedin. Andra intog detta förhållningssätt av taktiska skäl, och hoppades erövra massornas hjärtan. Efter den Vita revolutionen 1962-1963, ett program av liberaliserande samhälls- och ekonomiska reformer som lanserades av shahens västvänliga diktatur, försökte även andra bilda religiösa allianser i opposition mot hans styre.

Men alla hade förbisett det iranska religiösa ledarskapets samhällsställning och ideologi, som stod nära handelsbourgeoisin i bazaarerna. Innan 1970-talet hade Ruhollah Khomeini vunnit över mulorna till sin uppfattning om en islamsk regering som skulle vara underställd en högsta vägledares odiskutabla auktoritet.

För Rodinson var det inte frågan om att försöka hindra muslimer från att hitta sin framtid i någon version av islam ”vars nya ansikte de skulle tvingas forma med sina egna händer”. I fallet Iran var det inte ordet ”islamsk” som observatörer skulle ha uppmärksammat utan istället ordet ”regering”, som Khomeini i sina tal och skrifter gav ett definitivt totalitärt innehåll.

Rodinson såg den islamistiska fundamentalismen som ett resultat av den återvändsgränd som modernitetens olika former – koloniala, nykoloniala, nationella eller till och med ”socialistiska” – hade hamnat i, vare sig det var i Arabregionen, Turkiet, Iran, Centralasien eller Afrika söder om Sahara. 1986 varnade han för att det skulle bli ett drag hos den politiska scenen i muslimska länder under lång tid framåt:

Den islamistiska fundamentalismen är en tillfällig, övergående rörelse, men den kan finnas kvar ytterligare 30 eller 50 år – jag vet inte hur länge. Där fundamentalismen inte sitter vid makten kommer den att fortsätta att vara ett ideal, så länge den grundläggande frustration och det missnöje som får folk att inta extrema ståndpunkter finns kvar. Det krävs lång erfarenhet av prästerskapet för att till slut bli less på det – se hur lång tid det tog i Europa! Islamistiska fundamentalister kommer att dominera under en lång period framåt.

Om en islamistiskt fundamentalistisk regim misslyckas fullständigt och leder till en uppenbar tyranni, ett ynkligt hierarkiskt samhälle, och även upplever bakslag i nationalistiska ordalag, då skulle det kunna leda till att många människor vänder sig till ett alternativ som skarpt kritiserar dessa misslyckanden. Men det skulle kräva ett trovärdigt alternativ som entusiasmerar och mobiliserar människor. Det kommer inte att bli lätt.

Och där hade han givetvis rätt.

David Jamsession: Varför reformationen spelar roll

[Recension av *The Saved and the Damned: A History of the Reformation* av Thomas Kaufmann, Oxford University Press, 2023.]

Reformationen var en grundläggande omvandling av det europeiska samhället, och blandade religiösa dispyter med politisk ideologi och klasskonflikter.

1847 skrev Marx: ”I vår egen tid närmar vi oss en revolutionsperiod som är jämförbar med 1500-talets.” Tre år senare, 1850, behandlade Friedrich Engels 1848 års misslyckade revolutioner genom att skriva en broschyr om bondekriget i Tyskland – klasskampens höjdpunkt under reformationsperioden. De rörelser för reform av religionen som skakade Europa på 1500-talet fick ett enormt inflytande på den vetenskapliga socialismens grundare.

Det verkar finnas något orimligt i denna fixering. De var båda medlemmar i en generation av socialister, som tillsammans med resten av samhället fortfarande var omtumlade av den franska revolutionen. Dessa händelser hade givit upphov till den moderna världen, och dess republikanska ideal och upprorsheroism fortsatte att vara en inspiration för socialister. Varför vända sig till en rörelse av bibellärda som fortfarande präglades av den medeltida epoken?

Kritiken av religionen

Marx och Engels var förstas intresserade av händelser i Tyskland och sökte efter nationella likheter och traditioner. Men att de riktade in sig på 1517 och 1524 har en större innebörd. För Marx är ”kritiken av religionen ... förutsättningen för all kritik”, och kritiken av religionen började på allvar med Martin Luthers angrepp på den katolska teologin.

500-årsminnet av reformationen möttes med mindre intellektuell intensitet. Kritikens uppgifter har avslutats med hjälp av ”historiens slut” och har förvirrats av nya trender inom den akademiska debatten – att historiska studier delas upp i nischade specialiteter och en mångfald ”perspektiv”. Mot denna bakgrund har många av analyserna återspeglat en betoning av reformationens och dess motståndares teorier.

De engelska utgivarna av *De frälsta och de fördömda: en historia om reformationen* av Thomas Kaufmann behandlar arbetet på detta sätt. Den respekterade teologihistorikern, blir vi upplysta om i deras utgivningsmeddelande, undviker politiska och sociala förklaringar och ”ser de viktigaste drivkrafterna för det som hände i själva religionen”. Men det som träder fram ur texten är tack och lov en mer förfinad och insiktsfull analys av den tyska reformation som Luther inledde 1517, och dess långsiktiga konsekvenser. Kaufmann ger oss mycket av det vi behöver för att göra en klasstolkning av reformationen, även om han skyggar tillbaka för alla dess slutsatser.

Framsteg och nedgång under den sena medeltiden

Enligt populära redogörelser för reformationen, speciellt de som dök upp under den europeiska Upplysningen, var Luthers idéer den geniala gnista som inledde moderniseringsprojektet. Reformationen förebådade senare idéer om förnuft, vetenskapliga analyser och sekularism.

Dessa slutsatser är enormt överdrivna, och analyserar dessutom den historiska utvecklingen från fel utgångspunkt – från idéernas rörelse till deras effekter på det bredare samhället. Kaufmann börjar förtjänstfullt nog sin redogörelse för perioden med en analys av de ekonomiska och sociala krafter som formade reformationen.

Det tidiga 1500-talets Europa var uppdelat i ”stånd”, klassförhållanden som hade smitts fram under hundratals år av feodalism, men nu snabbt förändrades i och med handelns och stadslivets framväxt. Landsbygden dominerades fortfarande av den landägande adeln, och brukades av bönder som utgjorde samhällets jättelika utfattiga massa.

Landsbygdsekonomin blev alltmer införlivad i de framväxande städerna, som var en livlig blandning av klasselement, varav en del helt nya. Medborgarna åtnjöt ett relativt oberoende, som grundades på handel och de halvt självständiga städernas lagar. Mäktiga patricier upprätthöll ordningen och drabbade ibland samman med hantverkare.

Alla dessa stånd och klasser arbetade under furstar som regerade över det Heliga romerska kejsardömets många territoriella enheter. Nya maktcentra växte fram när furstarna gick mot kejsaren. På europeisk nivå koncentrerades statsmakten, och utvecklingen av en tidig nationalism var uppenbar.

Kaufmann betonar att det var en dynamisk tid där nya handelsrutter öppnades och förmögenheter skapades. Men han skildrar det också som en tid med ökande konflikter: ”Under åren runt 1500 ökade hela tiden klyftan mellan rika och fattiga. Man kunde se de första tecknen på överbefolkning, ökande urbanisering och hungeruppror på landsbygden.”

Även på den tyska landsbygden ägde det rum våldsamma bondeuppror 1502, 1513, 1514 och 1517. Stigande matpriser utlöste rörelserna, men prästfientliga känslor följde strax därefter.

Fientligheten mot den katolska kyrkan berodde på dess ideologiska och politiska ställning i det sena medeltida samhället. Den förkunnade att det jordiska ståndssystemet var gudomligt bestämt. Utöver sin ideologiska funktion som försvarare av klasspyramiden och förvaltare av samhällets strikt rituella moraliska ekonomi, var kyrkan i sig själv en mäktig ekonomisk och politisk organisation.

För att betala sin enorma byråkrati och växande bestånd av egendomar, utfärdade den allt fler avlatsbrev – inhandlade intyg som befriade från straffet för synd. Tillsammans med många lokala kyrkors slappa, egennyttiga och hycklande kultur gav denna praktik upphov till förbittring bland

lekmannastånden. Denna ilska skulle driva reformatorer som Luther att utmana den allt girigare hierarkin.

1517

Kaufmann följer en modern trend i historieskrivningen om reformation genom att tona ned hur omfattande missnöjet med kyrkan var. Tidiga redogörelser om perioden skrevs av anhängare till saken och hjälpte till att utveckla en mytologi om att katolicismen på något sätt var unikt eller sjukligt korrumpierad. För att balansera dessa överdrifter för Kaufmann fram följande perspektiv:

Det är ingalunda uppenbart att den kyrkliga kristendomen i sin helhet var i kris, som en del har hävdats och pekats ut på av påvar med tvivelaktig moral eller några få lättsinniga fritänkare bland de italienska humanisterna. Tvärtom: folk i allmänhet hade större, och andra, förväntningar på kyrkan och dess institutioner än på alla de andra samtida representanterna för ordningsmakten i sina liv.

Men dessa observationer krockar med de ökande klasstrider och kyrkofientlighet som Kaufmann beskriver. Skälet till denna inkonsekvens kan vara att Kaufmann godtyckligt skiljer mellan tydligt religiösa rörelser och lekmanuppror – en åtskillnad som vid närmare kontroll inte är till någon hjälp, eftersom klasskamp och religiöst missnöje absolut inte går att skilja åt. Kyrkan hade förvisso höga förväntningar på sig, men 1517 var de redan till stor del grusade.

När Luther, en augustinsk munk och lektor i den lilla universitetsstaden Wittenberg i Sachsen, 1517 publicerade sin kritik av avlatsbrev, drog han omedvetet nytta av denna pyrande klassiska. Kyrkan försökte få in honom på den rätta vägen igen, mest omtalat vid en disputation i staden Worms där Luther modigt försvarade sina idéer, trots att han redan var bannlyst och riskerade att bli dödad.

Som Kaufmann konstaterar ”hade Luther med sin kritik av avlatsbrev tagit upp vanligt folks ’klagomål’.” Hans teser kritiserade detta förfarande, och de spred sig snabbt i hela kejsardömet med hjälp av den nya tryckerikonsten. Stadsinvånare som sökte ny förståelse av en föränderlig värld välkomnade den inledande diskussionen och de enorma tryckta upplagor som följde.

Kritiken av avlatsbrev exploderade till en omprövning av viktiga kyrkoläror om gudstjänster, statskirk, predikningar och teologi. Centralt för detta var en återgång till bibeln och en syn på nåd som något som Gud skänkte genom den troendes tro. I denna teologi sattes den katolska kyrkans ”verk”, och lydningen mot dess lagar och ämbetsmän, ur spel – ett tydligt hot mot Roms makt.

Idéerna spred sig med de många upplagor av predikningar, broschyrer och böcker som tryckeri- verkstäderna spottade ur sig. Överallt där Luthers idéer fick fäste drog de nytta av långvariga klagomål bland klasselement som var trötta på att stöda kyrkan i tider av nöd. Det uppmuntrade också en spirande nationalism, en känsla av avstånd till Rom. Kaufmann har rätt när han hävdar att det var revolutionen med det tryckta ordet som både räddade Luthers reformation från att tystas ned som så många tidigare kätterier hade drabbats av, och hjälpte till att uppmuntra inhemska, nationella litterära kulturer.

Samhällsmotsättningar

Flera samhällsklasser anslöt sig under dessa år till olika versioner av reformationsprojektet. Luthers tidiga bas fanns bland hans studenter och medarbetare i det lägre prästerskapet. Hans inställning

spred sig snabbt till städer och en del utbildningsinstitutioner där humanistiska traditioner blomstrade, och där de nyare klasselementen hävdade sitt intellektuella oberoende.

Men han hade kanske inte överlevt sin protest mot kyrkan om han inte hade hittat en ivrig allierad i Sachsens kurfurste Fredrik III. Och det första militära uppror som reformationen inspirerade till uppstod inte bland städernas eller landsbygdens fattiga utan inom adeln.

Riddarrevolten 1522-1523 visade de enorma motsättningarna i ett samhälle som var på väg mot moderniteten. Riddarna var en del av den lägre adeln som förlorade sitt fotfäste i samhällsordningen när den heliga romerska kejsaren ersattes av furstarnas framväxande lokala maktbaser. En del av dem leddes av Franz von Sickingen och Ulrich von Hutten, och föreställde sig ett styre med en aristokratisk demokrati i ett förnyat och centraliserat kejsardöme utan den romerskt katolska kyrkans inflytande och med furstarna kvästa.

Furstarna krossade snabbt kampen för denna hopplösa, reaktionära utopi, som tittade lika mycket bakåt mot en borttynande feodalism som framåt till absolutismen. Revoltstämningarna övergick då till bönderna, den ofantliga och anonyma befolkning på vars utsugning hela samhällsbyggnaden vilade.

Livegenskapen fortlevde i det tyska samhället, och det var mot den som bönderna kom att strida. Programmet som många agiterade för, ”Böndernas tolv artiklar”, hämtade en hel del från reformationens kritik mot kyrkan och tillämpade även dess bibeltolkningar på samhällsförhållanden, och hävdade exempelvis att adeln ”som sanna kristna [måste] befria oss från träldom, om de inte kan använda evangelierna för att visa att vi är trälar.”

Hundratusentals bönder anslöt sig så småningom till en rad uppror 1524 och 1525 – den största revolutionära rörelsen i Europa före den franska revolutionen. Till dem anslöt sig kringvandrande radikala predikare som Thomas Müntzer, som gick mycket längre än personer som Luther för att utmana samhällets makthavare. Men de illa utrustade och utbildade bondefrivilliga var ingen match för furstarnas arméer av legoknektar, och tiotusentals dödades under förtrycket. Luther uppmanade att bönderna skulle slaktas ”precis som när man måste döda en galen hund”.

Förvirring om klasskriget

Det är när han analyserar det kaos och klasskrig som reformationens läror utlöste i början av 1520-talet som Kaufmanns försök att definiera lekmannapolitiska och religiösa uppror som separata men sammanhängande fenomen blir inkonsekvent.

Vi har riddare som motiverades att agera genom trycket mot sin samhällsklass, bönder som drevs till öppet klasskrig genom feodalekonomins fattigdom, och medelklasser i städerna som sökte ett större oberoende från en utdöende och utsugande centralkyrka. Även om alla dessa grupper kanske svor trohet till kyrkofientliga och protestantiska idéer, är reformationen både mer och mindre än att klasskamper sammanfaller. Den fortsätter oavsett, och trängs om utrymmet med dessa andra krafter.

Följaktligen skriver Kaufmann:

Sickingens liv och handlingar tyder inte på något starkt inflytande från en fromhet som utgick från reformationens principer. Han var i första hans intresserad av att återställa sitt riddarstånd

tidigare glans, som hade krossats mellan den blomstrande urbana borgarklassen och de växande territorialstaterna.

Samtidigt får vi höra att ”den viktigaste faktorn” i Luthers motstånd mot bondekriget ”troligen var att Luther ansåg att bönderna var helt förhäxade av hans tidigare student Thomas Müntzer och hans apokalyptiska teologi.” Kaufmann påstår talande nog att ”Luther inte ville kidnappas” av bonde-revolten, som ”i grund och botten var en kamp för sociala, ekonomiska och politiska intressen”. Även om han sympatiserade med böndernas klagomål, så skulle inte dessa krav blandas ihop med reformationen.

För Kaufmann motiverades Luthers fientlighet mot Müntzer ”av centrala delar i hans [Müntzers] teologi”. Från bibeln hämtade Müntzer en fanatism som han vände mot den förhärskande samhällsordningen. Luther avvisade det han såg som ”övermänskliga och kyligt juridiska” tolkningar, och föredrog att acceptera att Guds normer aldrig helt går att uppnå på jorden.

Kaufmann hävdar att Luther felbedömde Müntzers inflytande – en bedömning ”som påbörjades av Luther och senare fortsattes av marxistiska historiker, som gjorde en positiv värdering”. Således hävdar han envist att riddarrevolten bör skiljas från reformationen som en i huvudsak klassbaserad politisk händelse, medan Luthers motstånd mot bonde-revolten var ett resultat av intellektuella meningsskiljaktigheter med en man vars inflytande han överskattade.

Kaufmann konstaterar att ”Luther fördömde att man använde bibeln för att härleda politiska och etiska krav som stod i stark konflikt med den samtida samhällsordningen”, men han drar inte den uppenbara slutsatsen – att Luther gick mot revolten för att försvara en reformation med fursteståndet som förebild. Detta förhållningssätt utelämnar klasskampens centrala plats i historiska processer till förmån för en hel massa privata impulser och sekundära överväganden.

Magisterium*

Undertryckandet av denna klasskamp ledde till seger för den reformation som Luther föreställde sig – det som blev känt som den magisteriella reformationen. Om kyrkan skulle byggas upp på nytt åtskild från Rom (även om detta var en slutsats som Luther bara kom till med tiden), vilken makt skulle då bära upp den? Han avvisade den gamla kyrkohierarkin, inte bara på grund av den teologi som den anslöt sig till utan alltmer också som något ont i sig.

För Luther, och senare för reformationens kalvinistiska och anglikanska delar, skulle maktvakuumet fyllas av magisterium – territorialstatens jordiska lekmannamakter. I Tyskland betydde det furstarna, den samhällsklass vars herravälde hade bekräftats när de omintetgjorde utmaningarna från först riddarna och sedan bönderna.

Det avgörande var att magisterium skulle vara en politisk och inte klart religiös enhet. Eftersom protestanterna avvisade den katolska kyrkans magisterium så gynnade de statens makt och moraliska auktoritet. Som Kaufmann observerar:

Genom att bränna upp den kanoniska lagens kodex hade Luther avvisat tanken på en särskild kyrklig del av lagen : hans centrala åtskillnad mellan lag och evangelium befrämjade en oberoende sekulär lag som var fri från religiösa plikter.

* Magisterium var den katolska kyrkans läroämbete, det påven och biskoparna lärde ut som religiös sanning – öa.

I efterdyningarna till undertryckandet spred sig detta magisterium över hela det tyska territoriet. Den augsburgska trosbekännelsen var ett försök att standardisera den protestantiska tron, och en militär allians mellan de protestantiska furstarna vid namn Schmalkaldiska förbundet stred för deras intressen i kejsardömet.

1555 hade deras oförsonlighet tvingat fram Religionsfreden i Augsburg, som gav furstarna rätt att upprätta vilken religion de ville i sitt eget territorium. Det var en viktig historisk utveckling som flyttade den ideologiska makten från den allmänna kyrkan till territorialstaten. Det røjde vägen för en senare och ännu mer vägledande utveckling, som anglikanismens enande av kyrka och stat, och så småningom den Westfaliska freden som avslutade det Trettioåriga religionskriget under 1600-talets första hälft och inledde perioden av enväldiga självständiga stater.

Som Kaufmann hävdar:

Efter ett decennium av kaotiska utbrott hade Dieten i Augsburg definitivt gjort reformationen och dess överlevnad till en oundviklig politisk fråga. De evangeliska teologerna visste det och höll med. Ty Gud vidmakthöll världen och sin kyrka lika mycket med hjälp av de sekulära myndigheternas militära stånd som med inflytandet från *status ecclesiasticus* och det arbetande bondeståndet.

En ny ortodoxi

Poängen är inte att reformationens nya områden utvecklades medan den katolska kristendomen stagnerade. Som Kaufmann gör klart, skapade splittringen också den moderna katolicismen: ”Den konsolideringsprocess som reformationens kraftfulla kätterier från och med 1550-talet påtvingade den romerska kyrkan gjorde det gradvis möjligt för den att inleda en globalisering och bli en världskyrka.”

Den romerska hierarkin efterliknade också den nya statligheten: ”Den Heliga stolen hade en stående armé, samlade in skatter och byggde ett nätverk av diplomatiska beskickningar”, för att inte tala om den ”ökade administrativa centraliseringen”.

Under denna omvandling tvingades förvisso vanligt folk på nytt avgöra vem som frälstes och vem som fördömdes – teologiska debatter betydde verkligen något. Men dessa ideologiska konflikter var resultatet av snabbt förändrade klassförhållanden, som exemplifierades av statsmaktens förvandling. De var inte i första hand orsaken till denna förvandling. Så mycket blev klart genom den långa illavarslande perioden av förreformatoriskt kätterier, och de decentraliserande och nationalistiska krafter som redan pressade den gamla kristendomen.

För Luther visade sig religion och politik i slutändan vara helt förenliga – och det trots hans protester mot böndernas utmaning av det etablerade samhället. De jordiska härskarna kunde trotsas, menade han, så länge de ersattes av de protestantiska furstarnas framväxande samhällsordning.

Läsaren upplever att Kaufmann ger Luthers inkonsekventa världsbild alltför mycket spelrum. Som så många populära figurer, vars ideologi är ett uttryck för hur en samhällshierarki överskrids, så sökte han egentligen skydd och anknytning hos samma hierarki. Furstarnas och magisteriumets seger var inte ett resultat av hans teologi utan den materiella grunden för den.

Dessa politiska förändringar återspeglades alltmer i reformationens tänkande. I ett försök att slå fast

den nya ortodoxins gränser gentemot katolska humanister och radikala reformatorer, publicerade Luther 1525 *Om den trålbundna viljan*. Den skildrade en mystisk gud som straffar och vägleder – men inte ålägger mänskligheten sin egen frälsning. Detta avmystifierande av en ofattbar gud uttryckte den magisteriella reformationens motsättningar.

Kaufmann uttrycker på ett elegant sätt sammanhanget bakom denna svängning i Luthers tänkande, och människans egen förändrade roll:

Från det ögonblick Luthers avhandling publicerades delade den upp sina läsare i två läger, och den utgör en vändpunkt i Luthers livshistoria och reformationens historia. I denna avhandling ... var inte Luther längre Worms' ojämförliga hjälte, den beundrade förkunnaren, den oändligt framgångsrika litterära tröstaren; han var en upprörd, överskattad teolog som var ansatt av konflikter och inte kunde bemästra de andar han hade frambesvärjt; hans inflytande började minska.

Magisteriums överlevande

Klämd mellan de gamla katolska kejsersliga myndigheterna och det framväxande magisterium tvingades reformationen nu under jorden. Liksom på andra ställen i texten för Kaufmann utan att veta om det ett marxistiskt resonemang när han beskriver förhållandet mellan hur förenliga religiösa ideologier är och att vissa sekter och rörelser överlever.

Det tydligaste exemplet är anabaptisterna. Rörelsen tillhandahöll de kadrer som gav Müntzer inflytande under bondekriget, och den förbjöds officiellt, med döden som straff. Som Kaufmann konstaterar ”dog 80% av alla anabaptistiska martyrer i slutet av 1520- och början av 1530-talet” – det vill säga under det efterföljande förtrycket.

Under hårt tryck splittrades den anabaptistiska traditionen. Vissa blev kulter som trodde på världens slut, som den som tog över staden Münster 1533-1534, upprättade en kortlivad ny samhällsordning som sammansmälte demagogi och primitiv kommunism, och föll samman under belägring.

Andra bildade pacifistiska samhällen som var skilda från de beslutande organen och blomstrade. Det var fallet med mennoniterna – föregångarna till dagens amishfolk – som spred sig över Europa:

Med tiden blev mennoniterna ... tolererade och till och med uppskattade av de sekulära myndigheterna. De levde trots allt i enlighet med en praktisk kristendom, undvek krig och våld, och var tack vare sin flit och måttfulla förväntningar ofta ekonomiskt framgångsrika.

Båda strömningarna representerade förstas den radikala reformationens grymma öde. Både apokalyptiskulterna och den pacifistiska avskildheten från den sekulära makten uttryckte de begränsningar som folkliga och demokratiserande religiösa strömningar hade i ett samhälle som var fångat mellan furstarnas ortodoxier och deras makt. Bönderna och städernas tidiga ekonomier kunde inte vidmakthålla en jämlik samhällsordning, och det fanns ännu ingen samhällskraft som kunde kämpa för att göra en sådan ny värld bärkraftig.

Att de radikala traditionerna upplöstes och drog sig för att konfrontera myndigheterna, återspeglade magisteriums ökande makt och att det revolutionära ögonblicket hade passerat. Det skulle ta generationer innan en avvikande religion återvände till händelsernas centrum i Europa – men då på ett explosivt sätt under den engelska revolutionen.

Under tiden blev de ortodoxa reformatorerna medvetna om det europeiska kätteriets långa tradition, med viken de hade påfallande gemensamma grunder. Från lollarderna i England till valdensarna i Schweiz och husiterna i Böhmen kunde reformatorerna återopa lokala traditioner, och i en del fall gjorde de gemensam sak med gamla troende på biblisk kristendom, vars arvtagare i hundratals år hade gjort motstånd mot de katolska förföljelserna.

Men såvitt det gällde dem var det nu slutet på kyrkohistorien. Kristus' auktoritet återupprättades av Luther och adelsmännen.

Marx' magisterium

Angående betydelsen med den magisteriella reformationens ledare skrev Marx:

Luther har självfallet besegrat slaveriet under fromheten, genom att ersätta det med slaveriet genom övertygelsen. Han har brutit tron på auktoriteten genom att återupprätta trons auktoritet. Han har förvandlat svartrockarna till lekmän genom att förvandla lekmännen till svartrockar. Han har befriat människan från den yttre religiositeten genom att göra religiositeten till människans inre. Han har befriat kroppen från dess bojar genom att slå hjärtat i bojar.⁸

Den epokgörande rörelsen från ”yttre religiositet” till ”människans inre” hade en samhällelig karaktär. Den kunde inte längre förmedlas av en allmänlig kyrka utan måste ersättas av sekulära myndigheter som var knutna till lägre klasser med en ny dyrkan av den personliga tron.

Lekmännens uppgång och prästerskapets stadigt försämrade samhällsställning i Europas historia innebar alltmer nya sociala roller. Som Kaufmann konstaterar: ”delaktigheten gjorde religiösa subjekt av de människor som tidigare bara hade varit objekt för religiösa predikningar”.

Det är den magisteriella reformationens djupare historiska innebörd och den enväldiga politiska statens första uppvaknande. Bakom dessa sociala och statliga övergångsformer låg nationalstaten, medborgarskap och modernitetens ”nya människa” – men för att uppnå dessa former skulle det krävas mognare borgerliga revolutioner.

Samtidigt visade sig den inre revolutionen bli permanent. Reformationens textkritiska karaktär gjorde det nödvändigt att sprida läsandet av de nya kyrkornas katekeser, och det innebar att inte bara språkbruk och en nationell identitet främjades, utan också tvivel. Det började uppstå sekulariserande och till och med ateistiska tendenser ur den humanistiska forskningen och den reformerande tron, i synnerhet från och med 1600-talet.

Troligen tänkte Marx på denna längre revolution inom filosofin när han hävdade att ”kritiken av religionen är förutsättningen för all kritik”. Han var också medveten om att han ärvde denna kedja mellan humanismen och reformationen, och därifrån till trosläror som upplöste Gud i naturen – som unitarism, deism och enligt mångas förmenande den sista stora kristna filosofen, Georg Wilhelm Friedrich Hegels, idealism, som hade så stort inflytande över den unge Marx.

Schismer fortsatte att gynna nya vägar för demokratiska uttryck. Exempelvis erbjöd, som Kaufmann observerar, den lutherska pietiströrelsen ”kvinnor och medlemmar i de lägre stånden möjligheter att yttra sig som de aldrig skulle ha fått utanför religionens skyddade rum”.

Dessa effekter var mest uttalade när den reformerade teologin efter reformationen inte lyckades

⁸ Marx, [Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin. Inledning](#), på marxists.org.

integrera sig helt i den sociala hierarkin:

Till största delen stabiliserades den lokalt upprättade politiska ordningen av den protestantiska bekännelsekulturen. Men inom den reformerade traditionen bland franska republikaner och de radikala puritanerna på de brittiska öarna utvecklade bekännelsekrafterna också möjligheter till politiska protester.

Helt klart beredde detta religiösa och politiska inflytande, liksom de nya religiösa och statliga undersåtarna, vägen för den moderna samhällsordningens puritanska och jakobinska skapare.

För Marx och Engels gick det inte att ifrågasätta reformationens världsliga och revolutionära konsekvenser. Det skulle skulle aldrig ha fallit dem in att förvisa 1517 och dess långa efterdyningar till ”kyrkohistoriens” och senare religionshistoriens sfär, som en avart inom den historiska utvecklingen.

I riktning mot en bättre historisk materialism

För Kaufmann tycks det som om marxistiska tolkningar förhållar ”vänstern” i alla historiska fenomen. Han kan inte helt klandras för detta missförstånd. På 1900-talet använde olika fraktioner inom den socialistiska rörelsen, och statliga regeringar som påstod sig vara socialistiska, tolkningar av historien för att ge sitt projekt legitimitet. Kaufmann anför ett berömt fall: Östtysklands försvar av Müntzer som både nationell och socialistisk förfader.

Även om impulsen att använda historien på detta sätt dog med dessa huvudpersoner, så finns det nu en benägenhet att använda historiska aktörer som förebilder för att trösta en modern medvetenhet. Det är inte ovanligt för historiskt sinnade vänsteranhängare att försvara en favoritfraktion i det spanska inbördeskriget, den engelska revolutionen eller 1960-talets nya vänster mot den historiska utvecklingens ebb och flod.

Detta förhållningssätt hedrar öar av heroiska misslyckanden samtidigt som det ignorerar ett hav av historiska personligheter, massrörelser och mäktiga institutioner som fientligt område. Detta förfarande kan vara ett symptom på politiskt vemod och en syn på historien som en oändlig och hopplös orättvisa, det Matt Karp har kallat ”historien som slut”.

Marxismen kan bara rättfärdiga sitt anspråk på att vetenskapligt förstå historien om den förhåller sig till stora händelser i civilisationens utveckling – historiens ”huvudfåra”. Frågan är om en klass- och materialistisk ståndpunkt inte bara kan förklara bonderevolten eller de mest marginella anabaptistiska kättarna utan också Luther och hans magisteriella reformation?

Denna uppgift börjar innan reformationen med att förstå den feodala ekonomin (eller åtminstone att dess motsättningar visar sig allt tydligare) och de nya handelssystemens relativa livskraft och utvecklingen i städerna, som så småningom skulle lägga grunden till den egentliga kapitalismens framväxt. Den tar också utvecklingen av nationella drivkrafter under perioden före reformationen på allvar, då det gamla Europa prövades både av lokala motsättningar och av yttre tryck från det ottomanska väldet.

Den bör känna igen äldre kätterier som har en tydlig likhet med reformationens idéer och den klasskamp de ibland inspirerade. Den europeiska utvecklingens ytterst ojämna karaktär upplevde ett flertal samhällsområden där villkor för uppror mognade. Kulter uppstod, lyckades inte sprida sig och

förtrycktes lokalt.

Dessa revolter får inte betraktas som begränsade till den religiösa eller politiska sfären, utan som att på ett naturligt sätt ha tillhört båda. Denna syn stöds av att det upprepade gånger uppstod klasskamp på den tyska landsbygden under åren och decennierna innan 1517.

Det marxistiska förhållningssättet måste alltså ta den långvariga magisteriella reformationen och dess arvtagare i de olika nya kyrko- och statliga regimerna över hela Europa på allvar – regimer som upprättades genom nya lokala institutioner och mellanstatliga avtal och överenskommelser som pekade fram mot en ny samhällsordning. Den radikala reformationens tidiga explosioner av klasskamp var dömda eftersom samhällets ekonomiska bas var underutvecklad, och de hanterade denna nära förestående svaghet med självmordsaktiga apokalypskulter eller en passiv och likgiltig inställning till den framväxande statsmakten.

Marxismen åberopar djärvt denna historia om reformationen. För att använda Marx' ord, söker den inte protestantens hemlighet i hans religion utan hemligheten bakom hans religion i den verkliga protestanten. Bara genom att analysera hur människor reproducerar sina liv, hur de i detta syfte ingår sociala relationer och därmed skapar hela sitt samhälle, går det att förstå ideologin – i alla dess konfliktfyllda yttringar. Den historiska materialismen hävdar att den med framgång kan tolka idéer, medan det inte går att tolka idéer på deras egna villkor.

Det går att hitta allt material till ett sådant resonemang i Kaufmanns historia. Det är en exemplarisk vetenskap som bringar ordning i en imponerande rad källor, gör förnuftiga bedömningar om ett flertal kontroverser och använder författarens speciella kunskaper om teologi. Att den på ett så brett sätt kan hålla med om ett materialistiskt resonemang och ändå behandla denna tradition som otidsenlig visar att anhängare till materialismen behöver förnya analysen och koncentrera sig på hur den verkliga reformationen, och inte bara dess radikala periferi, gav sitt bidrag till den moderna civilisationen.