

Klas Gustavsson och Linnéa Nilsson

Frälsning och befrielse

I den första svenska översättningen av *Det kommunistiska manifestet*, vilken också är den tidigaste kända översättningen, har översättaren Per Götrek frångått originaltexten i några enstaka passager.¹ Den berömda avslutningen »proletärer i alla länder, förena er« har utelämnats. Istället infogar Götrek på framsidan devisen »Folkets röst är Guds röst«. Meningen härstammar från Homeros, men användes flitigt i A F Rådbergs predikningar. Rådberg var en med Götrek samtida radikal präst. Lik-

som Götrek hade denne tagit intryck av den socialistiske utopisten Saint-Simon, som i boken *Den nya kristendomen*² 1825 hade velat motivera en radikal politisk jämlikhetssträvan utifrån en biblisk broderskapstanke. Götreks översättning visar alltså med tydlighet på det brokiga förhållande som socialismen alltid haft till kristendomen och religionen. Manifestets författare var ju sprungna ur den unghegelianska kristendomskritiken. Av särskilt stor betydelse för Marx och Engels var unghegelianen Ludwig

1. Götreks översättning finns utgiven i faksimilutgåva av Pogo Press 1976, med dess originaltitel *Kommunismens röst. Förklaring af det Kommunistiska Partiet, offentliggjord i Februari 1848*.

2. Claude Henri Saint-Simon, *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion* (1969).

Feuerbachs bok *Kristendomens väsen*³, där Feuerbach menade att teologins hela hemlighet upplöstes i antropologin. Gud var med andra ord en skapelse av det mänskliga medvetandet. I Feuerbachs efterföljd kunde de inte bara konstatera att »Religionen ... är folkets opium«⁴, utan också att kritiken av kristendomen var all annan kritiks förutsättning.

Synen på religionen kom också att bli en laddad tvistefråga för den arbetarrörelse som politiskt formerades mot 1800-talets slut. I det klassiska Gotha-programmet, som antogs på det tyska socialdemokratiska partiets konstituerande möte 1875, konstaterades att religionen var en samvetsfråga och därmed också en privatsak. Den religiösa frågan inskränktes alltså till ett liberalt krav om trosfrihet och ett åtskiljande av kyrka och stat. Flera av Marx trogna ville ha skarpare religionskritiska skrivelser och i hans egna radanmärkningar till programmet konstaterar han syrligt:

[A]rbetarpartiet borde under alla förhållanden i detta fall uttryckt sin medvetenhet om det faktum att den borgerliga »samvetsfriheten« inte är något annan än tolererandet av möj-

liga slag av *religiös samvetsfrihet*, och att partiet för sin del snarare strävar efter att befria hjärnorna från religionens spöke.⁵

Det tyska partiet kom att ha ett stort inflytande över det socialdemokratiska parti som bildades i Sverige 1889. Också beträffande religionsfrågan är influenserna påtagliga. När SAP bildades antogs en resolution, som i samma tradition som Gotha-programmet förklarade religionen vara en privat sak och följaktligen också ställde krav på att skilja kyrkan från staten. Liksom i Tyskland stod partiets kongress delad i denna fråga. Hjalmar Branting med flera stod för en mer renlärigt marxistisk religionskritik. Den mer liberala linjen, som bland annat förfäktades av August Palm, fick med röstsiffrorna 16-18 kongressens majoritet.⁶

Inte heller när SAP 1897 antog sitt första partiprogram, vilket också innebar ett markant genombrott för marxismen inom partiet, kom inställningen att revideras. Författaren Hans Wahlbom, som intresserat sig för kyrkan och socialdemokratien, konstaterar:

En konsolidering av marxismen ledde till en avmattning av religionskri-

3. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841/1978).

4. »Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin. Inledning«, i Karl Marx och Friedrich Engels, *Skrifter i urval: Filosofiska skrifter* (1978), s 133.

5. Karl Marx, *Kritik av Gotha-programmet* (1975), s 34.

6. Hans Wahlbom, *Socialdemokratins och kyrkans första möte* (1999), s 110.

tiken. Energin kunde användas till viktigare saker. Religionens avveckling skulle utvecklingen ändå ombesörja.⁷

Med den positivistiskt influerade marxläsning som var förhärskande vid sekelskiftet kunde religionen avföras som ett epifenomen till det rådande produktionsättet. En vetenskaplig kritik av den kapitalistiska produktionsordningen och krav på en genomgripande förändring av dess klasstruktur förde snarast ner religionskritiken på prioritetstapan.

Socialisternas syn på religionsfrågan kom alltså att lösas på ett sätt som först presenterats av liberalismen. Detta öppnade så småningom också upp för en tradition där konfessionen till och med fick underbygga den socialistiska övertygelsen. 1924 bildades Broderskapsrörelsen, en sidoorganisation för kristna socialdemokrater och som i sina stadgar förklarade att socialdemokratins mål stod i överensstämmelse med evangeliet. En mer pragmatisk linje intog Arthur Engberg som en av dåtidens mest inflytelserika ideologer, när han motiverade om statskyrkans bevarande, med motiveringen att detta var det bästa sättet att mota katolicismen.

Vid millennieskiftet genomfördes i Sverige det politiska krav som varit bärande för en socialdemokratisk syn på religionen från Gothaprogrammet och

framåt. Det heliga skildes så från det profana. Samtidigt har vi med den relativt nyttillträdde ärkebiskopen KG Hammar sett en tydlig tendens till att Svenska kyrkan allt oftare tar ställning i den politiska debatten. Det har handlat om de homosexuella situationen, som efter kritiken mot fotoutställningen *Ecce Homo*, och om protesterna mot den globala kapitalismens orättvisor, som efter debatten om protesterna under IMF och Världsbankens möte i Prag.

Vi vill med detta nummer av *Fronesis* närma oss frågan om vänsterns förhållande till religionen. Vi har velat undvika två typer av texter. Det första är de som fasthåller en religionskritik där det religiösa reduceras till falskt medvetande och alltid framhålls som reaktionärt. Det andra är den typen av socialistiska bekännelseskriterier som ur evangelierna tecknar en kommunistisk kristologi.

Vi har valt att kalla numret för »Heligt och profant«. Denna titel alluderar Kommunistiska manifestets berömda karakteristik över det kapitalistiska samhället där allt som är heligt profaneras. I dagens samhälle har denna process radikaliserats och är ibland ytterst svårt att särskilja det som betraktas som heligt, från det som tidigare betraktades som lågt krämeri. Detta visar Mattias Martinsson på i sin text »Drömmar av Pommes Frites«, som avslutar detta nummer av *Fronesis*. Det är idag företagen som

7. Ibid, s 111.

har begåvats med en själ och vi människor kan få ta del av gudagnistan enbart om vi underordnar oss systemens krav på konformism.

Foucaults text i detta nummer av *Fronesis* är säregen för att komma just från Foucault⁸; säregen i att Foucault här problematiserar en av de föreställningar som kanske starkast förknippats med hans teoretiska gärning – att allt är makt. I denna text talar Foucault inte enbart om de herraväldstekniker han tidigare intresserat sig för, utan nu även om en form av självteknologi: »tekniker som gör det möjligt för individer att av egen kraft åstadkomma ett visst antal verksamheter i sina egna kroppar, själar, tankar, uppträdanden, och detta på ett sådant sätt att de omskapar, ändrar sig själva, och därvid uppnår ett visst tillstånd av fulländning, lycka, renhet, övernaturlig styrka och så vidare.«⁹. Denna självteknologi verkar givetvis i det konkreta alltid samtidigt med tekniker för herravälde, men det är i skärningspunkten mellan dessa två tendenser som Foucaults utläggning om det moderna självet bör läsas.

Foucaults text kan delas upp i två undersökningar. Den första är en undersökning av den antika grekiska världens syn på självet, den senare av kristendomens. Det viktiga – vi kommer här att koncentrera oss på kristendomen – är

den förskjutning som inträffar redan i Grekland, en förskjutning mot en sanningsbekännelse, en situation där det blir viktigt, ja till och med centralt att bekänna sanningen, något som också blir starkt förknippat med självet.

Hos kristendomen visar Foucault på två sådana praktiker som sinsemellan skiljer sig åt och där den senare av dessa två blir den viktigaste efter hand i historien. Den första av dessa praktiker är botgörarens. Begreppet som Foucault använder sig av för att beteckna denna teknik är *exomologesis*. Detta *exomologesis* är en dramatisk uppvisning av självet i en process av botgöring. Här framträder det kroppsliga och det symboliska i ritualer som syftar till att visa upp synden – genom att de botgörande klär sig i trasor, slår sig blodiga – och samtidigt bli kvitt denna syndens värld, att genom en spegling av syndens tillstånd befria sig från detta kroppsliga, materiella syndafall och helt få gå upp i anden. Den andra tekniken kallas *exagoreusis* och var förhärskade i klostrens disciplinära liv. Denna teknik syftade snarare till ett ständigt tolkningsarbete av självet minsta tankar, dessa ständigt skiftande förnimmelser som när man slutar vara på sin vakt förärvar vad som tidigare gott var. Denna beskrivning är grova förenklingar av ett betydligt mer avancerat resonemang som i sin helhet följer i Foucaults egen text.

8. För den som vill ha en övergripande introduktion till Foucaults verk hänvisar vi till Hanna Axelssons text i detta nummer av *Fronesis*.

9. s 75 i detta nummer av *Fronesis*.

Det gemensamma för dessa båda praktiker är dock det offer de kräver, eller kanske snarare sanningen själv kräver. För att nå fullständighet, för att nå sanningen om sig själv krävs att detta själv offras, antingen i exomologesis martyrskap eller i exagoreusis självbekännelse. Detta menar Foucault vara den stora skillnaden mot senare – modernerna – uppfattningar om självet: »Jag föreställer mig att ett av de stora problemen för den västerländska kulturen har varit att finna en möjlighet att åstadkomma en självhermeneutik som inte, liksom fallet var under den tidiga kristendomen, grundar sig på ett offer av självet, utan som tvärtom grundar sig på ett, både teoretiskt och praktiskt, faktiskt framträdande av självet.«¹⁰ Det var detta som skulle komma att bli uppgiften för de institutioner som Foucault annorstädes studerat: de psykiatriska, fängelsets, eller de medicinska.

Slavoj Žižek tar på ett sätt vid där Foucault slutar, i det att politiken om oss själva skulle komma att bli det vikti-

gaste politiska problemet i framtiden. Paradoxalt nog tar också Žižek sin utgångspunkt i det drag som vi sett Foucault menar vara det särskiljande draget hos kristendomen – offret¹¹. Genom att vara beredd att, så att säga, skjuta på det som är en kärast, att klippa banden med det sociosymboliska sammanhang vi befinner oss i, genom att frikoppla oss från detta kan vi gå in i det nya, i en eskatologi¹² realiserad redan här på jorden.

Žižek riktar sin kritik mot vad han ser som New Ages återspeglning i den politiska filosofin. Om marxismen, kristendomen och psykoanalysen delar vissa radikala karakteristika utgör istället kommunitarism och liberalism dessas motsatser i det att båda inriktningarna – trots att de ofta hävdas stå i motsats till varandra – lite förhåller sig till varandra som Foucaults empiriskt-transcendentala dubblett.¹³ I ena stunden är den konkreta människan fast förankrad i sin gemenskap, i den andra som fallen från skyn.

10. s 100 i detta nummer av *Fronesis*.

11. Just den specifika diskussionen om offret återfinns inte i den i *Fronesis* publicerade texten av Žižek, utan i ett senare avsnitt av hans *The Fragile Absolute*, som texten är hämtad ur.

12. För diskussion av begreppet eskatologi, se not 1 i Gutiérrez text i detta nummer av *Fronesis*, s 43.

13. Nu är det ju förvisso Kant som åsyftas när Foucault belyser denna intrikata problematik, och uppenbarar vissa svårigheter som är förknippade med den. Svårigheter som är förenade med att vi i studiet av människan antingen fokuserar, eller rent av desperat försöker att fokusera, de rent empiriska sidorna av människan; eller tvärtom bygger upp postulat om det rent transcendentala.

14. »I begynnelsen fanns Ordet, och Ordet fanns hos Gud, och Ordet var Gud.« (Joh 1:1); »Och Ordet blev människa och bodde ibland oss, och vi såg hans härlighet, en härlighet som den ende sonen får av sin fader, och han var fylld av nåd och sanning« (Joh 1:14).

Om vi då för radikalitetens skull bör förutsätta att vi nu, ja här, lever i de sista dagarna, är det samtidigt av betydande vikt att detta inte leder till en återintroduktion av sekten – med andra ord att köttet bara tillåts vara kött och aldrig möta ordet¹⁴, eller med återigen andra ord att motståndskulturen inkorporeras i ett annars harmoniskt universum. Det är i detta perspektiv som Žižeks intresse för kristendomen ytterligare kan förklaras genom att Jesus är detsamma som hegemoni, den relation som just tillåter en viss motståndskultur att etablera ett universellt anspråk.¹⁵ Jesus är alltså offret framför andra som – efter det Nicenska kyrkomötet 381 e Kr – ses som såväl Gud som människa, såväl ord som kött och alltså såväl kontingens som universalism.

Gustavo Gutiérrez, som vi publicerar en text av i detta *Fronesis*-nummer, representerar den av den nuvarande påven så starkt fördömda befrielseteologin. Till Gutiérrez text har den feministiska teologen Karin Sporre speciellt för *Fronesis* skrivit en kommentar. Befrielseteologin vill göra upp med föreställningen om två åtskiljbara ord-

ningar: den andliga (frälsningens) och den världsliga (skapelsens). Därför kan Gutiérrez argumentera för en eskatologi där framväxten av gudsriket inte särskiljs från den politiska frigörelsen från förtryck och utsugning. Den radikala frälsningen blir därmed också en fråga om politisk kamp mot de ekonomiska orättvisorna. I den politiska kampen görs gudsriket närvarande här och nu.

I anslutning till befrielseteologin resonerar bell hooks kring hur ett religiöst förhållningssätt kan fördjupa förståelsen av den politiska kampen. bell hooks skriver personligt om ett religiöst sökande som tillägnar sig såväl islamsk mysticism, buddistisk meditation, kristna sakrament, men som också hämtar näring ur den feministiska rörelsen och den svarta medborgarrättsrörelsen. Hon lyfter fram det kristna kärleksbudskapet och gemenskapstanken som en drivkraft för den egna politiska aktivismen. Det andliga får därmed en radikal politiskt innebörd.

Såväl Žižeks, Gutiérrez som bell hooks (liksom flera feministiska teologer, vilket Sporre framhåller i sin text)

15. Ett av de mer grundläggande problemen filosofin har att brottas med är relationen mellan det partikulära och det universella. På ena sidan finns liberala förespråkare av universella rättigheter, som kritiserar av kommunitarismens vapendragare för att förespråka antingen tomma banaliteter eller också generalisera den vita västerländska mannens erfarenheter till att gälla som universella. Begreppet hegemoni utgör en möjlighet att undersöka hur relationen mellan det universella och det partikulära etableras, hur en universell rättighet kommer att få ett visst specifikt innehåll framför ett annat. Denna funktion delar också Kristusgestalten, i det att Kristus är såväl av det oändliga, det absolut universella (Gud), och av människan, denna syndfulla, bristfälliga varelse av köttet.

pekar mot en kristenhet som har likheter med Antonio Negri och Félix Guattaris kommunism. Negri och Guattari polemiserar mot uppfattningen att kommunismen skulle vara ett egalitärt etatistiskt projekt (socialism), eller en utopi som historiskt efterträder socialismen. Istället är kommunismen ett redan existerande motstånd mot den rådande produktionsordningen och är därmed direkt sprungen ur de existerande klassmotsättningarna. Kommunismen är en kontinuerlig process av kollektivt motstånd och är därför också en historiskt närvarande utopi. På så vis blir kommunismen till en kollektiv motståndspraktik, och att

vara kommunist är att *leva* som en kommunist.¹⁶

På samma sätt blir Žižeks och befrielsesteologins kristendom ett sätt att leva i opposition till den rådande maktordningen. Andlighet blir på ett radikalt sätt samtidigt ett kollektivt (politiskt) handlande, som syftar till att ställa sig utanför det rådande, i opposition. Med en sådan uppfattning är det krävande att vara kristen. Det är en kristenhet som har mindre gemensamt med Petrus utkorelse än med Paulus omvändelse. Saulus blev Paulus i den stund han valde att leva med dem som förföljs. Att vara kristen skulle i så fall vara att leva sitt liv som en flykting.

16. Antonio Negri och Félix Guattari, *Communists Like Us* (1990); Ursprungligen på franska: *Nouvelles espaces de liberté* (1985). Jämför också Antonio Negris förord till hans *Marx beyond Marx* (1984), s xvi: »To be a communist today means to live as a communist.«