



Sekularisering och Kulturkampf i Tyskland 1871–1887

Sampsa Saarinen
Helsingfors universitet

I denna artikel ifrågasätts sekulariseringsteorins sätt att förklara sekularisering, dvs. religionens minskade samhälleliga makt i modern tid. Detta ifrågasättande sker med hjälp av en fallstudie: genom att granska ett specifikt historiskt händelseförlopp, Tysklands Kulturkampf 1871–1887, särskådas antagandet att modernisering oundvikligen leder till sekularisering. Det visar sig att sekulariseringsteorins centrala begrepp, differentiering, är problematiskt då man försöker förstå händelserna i Kulturkampf. Vidare frågas om och under vilka förutsättningar begreppet differentiering kan bibehålla sin roll som nyckeln till förståelsen av sekularisering. Den historiska fallstudien utgör här alltså grunden för en kritik av sekulariseringsteorins grundläggande begrepp och förklaringsmodeller, vilka baserar sig på en förenklande förståelse av modernisering. Det skall likaså visas att kritiken som sekulariseringsteorin här och annorstädes fått utstå inte leder till ett förkastande av alla narrativ om sekularisering. Snarare möjliggör kritiken ett tänkande om sekularisering bortom sociologiskt teoribyggnade.

Inledning

Allt tal om religionens återkomst undanskymmer lätt det faktum, att en återkomst förutsätter en frånvaro. Denna förutsatta frånvaro är det vetenskapligt intressanta i det numera populära, mångfacetterade och närmast slagordsliknande uttrycket 'religionens återkomst'. I vilken mening kan man överhuvudtaget tala om religionens frånvaro i den västerländska historien? Sekulariseringsteorins svar lyder: religionen har under de senaste århundradena, senast i och med industrialiseringen, avlägsnat sig/avlägsnats från maktens centrum. Då det inte är religionssociologins uppgift att förutspå framtiden, vänds blicken i denna artikel från nutiden och frågan om en möjlig *return of religion*, till att granska ett specifikt historiskt skeende; en konflikt om religionens plats i samhället och en viss religions återkomst. Granskningen sker naturligtvis i sekulariseringsteorins diskursiva kontext.

Den sociologiska sekulariseringsteorin försöker förklara religionens minskade samhälleliga makt i den moderna världen som en följd av modernisering. Teorin är alltså ute efter en historisk förklaring till en specifikt västerländsk utveckling, där det centrala är sambandet mellan sekularisering och modernisering. Teorins mest grundläggande, makrosociologiska antagande är svårt att förneka: religionens makt har minskat i samband med modernisering. Till och med Rodney Stark, en av sekulariseringsteorins fränaste kritiker, har skrivit om denna makrosociala sekularisering: "Om det här vore allt som menas med sekularisering, skulle det inte finnas någonting att argumentera om" (Stark 2000, 44).

Stark har alldeles rätt i att sekularisering kan betyda mycket mera: begreppet sekularisering har en problematisk historia och används ofta även i den sociologiska debatten på ett otydligt sätt. Däremot är det missvisande att som Stark hävda att sekulariseringsteorins makrosociologiska antaganden vore oproblematiska. I denna artikel ämnar jag visa att sekulariseringsteorins makrosociologiska förklaringar är högst problematiska.

I följande syftar begreppet sekularisering enbart på religionens samhällseliga maktförlust.¹ Med religion avses här främst den institutionaliserade kristendomen, kyrkorna, vars makt har minskat under de senaste århundradena. Sekulariseringsteorins beskrivning av *vad* som hänt i den västerländska historien tas här som utgångspunkt. Däremot ifrågasätts teorins sätt att förklara *hur* förändringen skett. Detta *hur* är moderniseringens *hur*. Enligt kritikerna får teorierna sekulariseringen att se ut som en mekanisk, »naturlig och oundviklig», följd av modernisering (Smith 2003, 1). Även om kritiken ger en något förenklande och således orättvis bild av försöken att förklara sekularisering, träffar den något väsentligt. Till och med José Casanova, en av de mer nyanserade teoretikerna, anser sekulariseringen vara en följd av »moderna, i det långa loppet oundvikliga strukturella trender» (Casanova 1994, 212–213).

Säkert är i alla fall att den klassiska sekulariseringsteorin inte tillräckligt uppmärksammar aktörer i sina förklaringar (jfr. Dobbelaere 2002; Smith 2003). Ej heller har man tänkt mycket på vad makt innebär, med det förbryllande resultatet att man har en teori som handlar om religionens maktförlust där konflikter om makten inte spelar någon större roll. Dessa antydda brister kan tillbakaföras till en otillräcklig reflexion över modernitet / modernisering. Därför är det en utmaning för forskningen att på ett teoretiskt medvetet sätt närmare granska sådana historiska skeenden, vilka är avgörande för förståelsen av sekularisering.

Denna artikel, som är uppbyggd som en fallstudie, behandlar en typisk modern konflikt om religionens plats i samhället: en strid som i Tyskland kallas *Kulturkampf*. Denna konflikt som gick som hetast mellan åren 1871 och 1878 och avslutades år 1887 var en viktig episod i utformandet av förhållandet mellan stat och religion i det moderna Tyskland. Jag stöder mig i första hand på två ledande historiker, Manuel Borutta och Christopher Clark, då jag söker svar på frågorna: Hur kan den tyska kulturstriden bidra till förståelsen av sekularisering? Vad motiverade stridsparterna? Vilka värden och mål kämpade de för?

Frågorna leder till ett ifrågasättande av sekulariseringsteorins förklaringsmodeller och visar vägen mot en dekonstruktion av sekulariseringsteorin. Det handlar ändå inte alls om ett avsked från alla narrativ om sekularisering. Tvärtom är dekonstruktionen ett nödvändigt steg för att bevara det värdefulla i diskussionen om sekularisering, och möjliggör ett nytt tänkande om sekularisering bortom sociologisk teori. Vad som står på spel är sist och slutligen vår uppfattning om det moderna och religionens plats däri. Det är viktigt att motverka förenklande narrativ

¹ Det är värt att notera att inte ens auktoritativa ordböcker uppmärksammar det sociologiska sekulariseringsbegreppets särart. Användningen av begreppet inom sociologin skiljer sig väsentligt från äldre sekulariseringsbegrepp. (jfr. Jaeschke 2001; Lübke 2003.)

som antingen betraktar religion och modernitet som oförenliga eller blundar för de verkliga problem som kan uppstå i konfrontationen mellan en viss slags modernitet och en viss slags religion. Sådana förenklande narrativ är varken vetenskapligt acceptabla eller hållbara grunder för politisk handling.

Bakgrund: Den historiska situationen och stridsparterna

Den tyska kulturstriden, *Kulturkampf*, är inte en del av en förmodad tysk *Sonderweg*. Tanken om Tysklands moderna historia som en historia av avvikelser från den almäna europeiska utvecklingen har även bland historiker som betonar kontinuiteten i landets historia tonats ned (Smith 2011). Den nyare forskningen, som tagit avsked från den länge dominerande, på nationella särdrag och enskilda nationer inriktade, historieskrivningen, har då det gäller Tysklands *Kulturkampf* kommit fram till att liknande konflikter utspelades runt om Europa på 1800-talet. Därmed förlenas konflikterna en ny relevans för diskussionen om sekularisering, en diskussion som redan från första början var europeiskt om inte till och med universalhistoriskt inriktad. Här används den tyska kulturstriden som ett paradigmiskt fall, med hjälp av vilket brister i gängse narrativ om sekularisering kan särskådas.

Kulturstriderna är ett allmäneuropeiskt fenomen. I och med uppkomsten av konstitutionella och demokratiska nationalstater skärptes konflikterna om religionens plats i samhället. De mest synliga konflikterna utspelades mellan antiklerikala krafter och katoliker, men kulturstriderna kan inte reduceras till en entydig antikatholicism. I kulturstriderna har vi att göra med kulturella, politiskt laddade konflikter om religionens plats i samhället, inte nya religionskrig.² Konflikterna, vars rötter går lika långt tillbaka i historien som det konfliktrika förhållandet mellan stat och kyrka, fick en ny intensitet på 1800-talet. (Clark & Kaiser 2003, 1–10.) Kulturstriderna måste därför ses i samband med de stora förändringar, vilka kännetecknar århundradet som även bland annat kallats det borgerliga århundradet, industrialismens århundrade och sekulariseringens århundrade.³

Hur såg Tyskland ut på 1800-talets andra hälft? Tyskland hade år 1871 enats under Preussens styre efter det tysk-franska kriget, då den preussiska kungen Wilhelm I. utropades till kejsare i spegelsalen i Versailles. Den nya staten var en konstitutionell monarki med en riksdag (*Reichstag*), dit representanter valdes enligt en på sin tid revolutionär princip: allmän manlig valrätt. Den nygrundade tyska staten var politiskt sett auktoritär men inte totalitär. Ekonomiskt sett var situationen ljus. Industrialiseringen var i full gång, med urbanisering, befolkningstillväxt och stigande produktivitet som följd. Industrialiseringen ledde till en aldrig förut skådad rike-

² Det tyska uttrycket *Kulturkampf*, som inte myntades men populariserades av Rudolf Virchow i ett tal i den tyska riksdagen den 17. Januari 1873, har översatts på många olika sätt. På engelska talar man om *culture war*, men på svenska liksom på tyska har ordet krig alltför starka militaristiska konnotationer. Kulturstrid är en bra, fungerande term.

³ Uttrycket kulturstridernas tid, "the age of culture wars" är inte av samma rang som de mer etablerade uttrycken; dess tolkningskraft begränsar sig till andra hälften av det långa 1800-talet (jfr. Blaschke 2011).

dom och medelklassens intåg i maktens centrum. Ideologiskt sett var detta liberalismens glansdagar, och i viss mån är det träffande att kalla liberalismen medelklassens ideologi. Förändringar i ideologiska, ekonomiska och politiska förhållanden måste beaktas då man vill förstå, vad som möjliggjorde kulturstriden. Vid sidan om dessa förändringar är det värt att notera de nya kommunikationsmöjligheterna. Det var inte minst pressens förtjänst att kulturstriden fördes på alla samhällliga plan och berörde majoriteten av befolkningen. Utan tidningar och tidskrifter kunde massorna nämligen aldrig ha mobiliserats. (Clark 2007, 635–704.)

Men vem eller vad var det som fick striden att bryta ut? I det följande granskar jag de centrala aktörerna i konflikten börjandes med statsmakten och Bismarck, varefter jag behandlar liberalerna och den organiserade katolicismen. I Tysklands fall har den nya forskningen om de europeiska kulturstriderna reviderat synen på rikskanslern Otto von Bismarck. Enligt Borutta har forskningen länge överskattat Bismarcks roll som kulturstridens drivkraft, och då har liberalerna och interna katolska utvecklingar blivit i skymundan (Borutta 2010, 20–22). Några ord lär ändå vara på plats om Bismarck före vi går in på de egentliga stridsparterna. Ledfrågan om vad som motiverade parternas handlingar och vilka värden de kämpade för, gäller också Bismarck.

‘Järnkanslern’ Bismarck ställer till med problem vad gäller personlig motivation. Det har spekulerats mycket om Bismarcks religiositet och antikatholicism, men sådana spörsmål är sist och slutligen av föga intresse. Det viktiga är att Bismarck på sin tid ansågs förkroppsliga den nya tyska staten och kan även idag på goda grunder anses representera statens intressen. Statens förmåga att legitimt utöva makt är intimt förknippad med statens enighet. Enigheten garanterar statens auktoritet över befolkningen. Det katolska Sydtyskland med Bayern i spetsen, men även Rhenlandet, det nyförvärvade Alsace och besittningarna i det nuvarande Polen utgjorde ett problem för regeringen i Preussen då man inte kunde försäkra sig om invånarnas lojalitet. Man fruktade av allt att döma att en främmande makt kunde påverka befolkningen på ett för staten negativt sätt. Statens intresse var att integrera den katolska befolkningen i ett rike, där protestanterna var i majoritet. Bismarck insåg dock att statens intresse inte i det långa loppet främjades av kulturstriden och kunde sätta statens intresse före sina egna sympatier. För att förstå kulturstriden måste man, såsom Bismarck på sin tid, beakta riksdagen och där var det liberalerna som hade makten (jfr. Nipperdey 1995, 359–382).

Den senare hälften av 1800-talet har med fog kallats den europeiska liberalismens guldålder. I ett flertal länder kunde liberalerna nämligen driva igenom en politik baserad på de liberala värdena. De liberala värdena kunde äntligen förverkligas i praktiken, ofta med långsiktiga följder. Vad är de liberala värdena? De liberala värdena härstammar från upplysningstiden. I Tyskland var de främsta värdena bildning, frihet och självständighet. Liberalerna uppfattade sina värden som specifikt moderna, och steget från de moderna värdena till en modern politik var inte långt. Konsekvent förespråkade man en klar skiljelinje mellan offentligt och privat, politik och religion. Denna, specifikt moderna, förståelsen av politik var alltså redan i grunden på kollisionkurs med den katolska kyrkans uppfattning om politiken, vilken vi senare behandlar.

Liksom i övriga europeiska länder lyckades liberalerna i Tyskland ta sig in i regeringen under årtiondena efter 1800-talets mitt. I den tyska riksdagen hade de liberala partierna en stadig majoritet. Den liberala politiken debatterades såväl i parlamentet som i pressen. Vad var liberalernas mål? Konservativa och måttliga liberaler hade varit nöjda med att religionen underkastats statens auktoritet. Demokrater och vänsterliberala krävde en total omvärdering av statens relation till kyrkorna; religionen skulle vara privatsak och inte ha något med politik att göra. Dessa grupper stred alltså inte mot religionen i sig, utan för en specifikt liberal religionsförståelse. Endast radikaler ville ersätta religionen med förnuft och vetenskap. Det som enade liberaler av olik kulör var en konsensus att religionens samhällseliga makt borde minskas. Hur mycket religionens makt borde minskas var däremot en smakfråga, liksom medlen att uppnå målet. (Borutta 2010, 352–357.)

Det måste påpekas att den tyska liberalismen på intet sätt var avvikande, även om den likt alla andra länders liberalismer hade nationella särdrag. Det har skrivits en hel del om den tyska liberalismens 'illiberala' drag och kulturstriden har fått stå som exempel på denna egendomlighet. Borutta tillbakavisar denna syn med rätta: repressiva åtgärder var i enlighet med liberala principer då syftet var att trygga liberalismens mest grundläggande värden. Så var fallet inte enbart i Tyskland utan i snart sagt alla europeiska länder. (Borutta 2010, 26–27.)

Vilka var de tyska liberalerna? Borutta framhäver vikten av en differentierad syn på liberalerna. Klass var definitivt en oumbärlig faktor, men kanske inte främst i ekonomisk bemärkelse, utan som delaktighet i en gemensam borgerlig kultur. I religiöst hänseende är det viktigaste att inse att liberal inte betyder samma som protestant. Det är sant att de flesta ledande liberalerna var protestanter och att även icke-protestantiska liberaler ansåg protestantismen vara en religion som inte är ett hinder för modernisering. Skiljelinjerna var ändå inte i första hand konfessionella. (Borutta 2010, 394–399.)

De liberala protestanterna kämpade även mot konservativa protestanter. Som Borutta uttrycker saken kämpade man i det liberalprotestantiska lägret inte enbart mot katolikerna inom riket utan även 'katolikerna' inom den egna konfessionen. Judar spelade även en roll i konflikten, praktiskt taget uteslutande i det liberala lägret. Det finns ett flertal orsaker som hjälper förstå judarnas position, men de viktigaste är vara liberalernas roll i judarnas emancipation och den katolska antisemitismen som förstärktes under kulturstriden (Blaschke 1997, 51–64). Fritänkare och radikala sekularister deltog även i konflikterna men deras antal var litet och deras inflytande till en början marginellt. En enligt Borutta alltför ofta bortglömd men viktig grupp var de katolska liberalerna. De katolska liberalerna var en aktiv men marginaliserad grupp inom tron. Varför den katolska liberalismen marginaliserades kan man bara förstå om man ser närmare på den nya katolicismen. (Borutta 2010, 394–399.)

I början av 1800-talet var den katolska kyrkans situation i Europa inte avundsvärd. Upplysningstidens sekularisationer, antiklerikalism och religionskritik hade satt sina spår. Samtidigt hade de katolska kyrkorna i enskilda länder stärkt sin autonomi i förhållande till Rom. Trots

detta ökade den katolska befolkningens engagemang för den katolska kyrkan redan under början av 1800-talet men särskilt omkring årtiondena i mitten av århundradet. Den folkliga religiositeten frodades, vilket syntes i pilgrimsfärders popularitet och hedrandet av Jungfru Maria. Kyrkan utnyttjade utvecklingen för att stärka sin samhällliga makt. Demonstrativa processioner och festligheter var tecken på kyrkans uppfattning om sin roll i det offentliga livet. (Clark 2003, 13–18.) Denna expansion skedde under det århundrade som alla narrativ om sekularisering tillskriver en avgörande betydelse.⁴ Historikerna är inte överens om vilka krafter orsakade väckelsen. Det viktigaste för oss är den katolska väckelsens följder: religionens politiska återkomst bidrog till att stärka konflikter om religionens roll och makt i samhällen runtom Europa.

Den katolska väckelsens viktigaste inomreligiösa följd var att kyrkan centraliserades. Makten koncentrerades till Rom. Även den folkliga religiositeten riktade sig mot påven. En avgörande roll i utvecklingen spelade ultramontanismen, som betonade påvens roll som kristenhetens överhuvud och kyrkans ledare. Påvens makt hade redan vuxit under påvarna Pius VI och Pius VII, men utvecklingen nådde sin kulmen i och med Pius IX pontifikat (1846–1878). Det första Vatikanconciliet (1868–1870) befäste dogmen om påvens ofelbarhet (i tros- och moralfrågor *ex cathedra*). Viktigare än den rent teologiska innebörden av dogmen var dess uppkomst i en kontext av antiliberalism, som bara var en del av en större antimodernism. (Clark 2003, 18–23.)

Redan år 1864 hade Vatikanen i encyklikan *Quanta Cura* medfogat en *Syllabus errorum*, en förteckning över moderna irrläror. Modernismen, varmed allt från filosofiska doktriner till den liberala uppfattningen om det moderna menades, stiliserades som ett hot mot den katolska kyrkans grundläggande värden. Yttrandefriheten, religionsfriheten och åtskiljandet av stat och kyrka fördömdes som moderna avvikelser. Meddelandet var att politiken måste underordnas den katolska kyrkans auktoritet.⁵ Trots denna uppenbarliga antimodernism existerade den katolska kyrkan i den moderna världen, och vissa drag av den nya katolicismen har till och med tolkats som specifikt moderna. (Clark 2003, 18–23.)

Modernt i den ultramontana katolicismen var åtminstone det att Vatikanen stödde grundandet av specifikt katolska, politiska partier runtom Europa (förutom i Italien, där Vatikanen hotade exkommunicera alla katoliker som deltog i den demokratiska processen). I Preussen grundade ultramontana katoliker ett eget parti redan innan det tyska riket enades för att se till att katolikernas rättigheter inte kränktes i den protestantiskt dominerade staten. Den katolska kyrkan var alltså något helt annat än passiv eller ens reaktionär. Kyrkan var en aktiv deltagare i kulturstriden. Borutta hävdar till och med att impulsen till att konflikten eskalerades kom från Rom. Deklarationen om påvens ofelbarhet år 1870 uppfattades nämligen i Tyskland som en

⁴ Numera betonar ett fåtal historiker 1960-talets betydelse för samhällets sekularisering, annars är 1800-talet i hög kurs då det gäller att determinera när trenden blev förhärskande (se McLeod 2000, 3–12).

⁵ Denna utveckling som fortsatte ända till slutet av Pius IX pontifikat hade en stark koppling till dagspolitiken. En avgörande händelse i katolicismens politisering skedde år 1870, då italienska trupper erövrade Rom och Lazio, Vatikanstatens sista världsliga territorier. Katoliker runtom Europa gav spontant uttryck för sin sympati för Påven, till exempel återuppväcktes medeltida traditioner som Peterspenningen, det vill säga att direkt bidra finansiellt till den heliga stolen. (Clark 2003, 18–23.)

krigsdeklaration mot det moderna och den tyska nationen, på grund av insikten att påvens ofelbarhet i moralfrågor även omfattade politiska frågor (jfr. Borutta 2003, 249–250).

Katolicismen, synnerligen efter ultramontanismens segertåg, ansågs i det liberala Europa vara ett hinder för framsteget och ett hot mot det moderna projektet. Något förenklande kan liberalernas syn på katolicismen belysas med hjälp av oppositioner. Medan de liberala ansåg sig representera det moderna associerades katolicismen med en vurm för medeltiden. Enligt detta mönster framträder skillnaderna i begreppspar: framsteg / gudomlig försyn, självständighet / omyndighet, förnuft / irrationalitet, tro / vetande, och så vidare. Liberalernas syn verkar tillspetsad, men var inte så verklighetsfrämmande då man beaktar ultramontanismens ställning inom katolicismen. (Borutta 2010, 36–37.)

Händelseförlopp: Från 1871 till 1887

Konflikten eskalerade i Tyskland ordentligt först efter det första demokratiska riksdagsvalet år 1871. Därefter fördes kulturstriden inte enbart i diverse mediers polemik och skämtteckningar. Kulturstriden började ta sig in i lagstiftningen. Två fall i början av kulturstriden var riktgivande för den senare utvecklingen och kan användas för att belysa skeendena. Det ena lagförslaget var direkt politiskt, det andra gällde skolorna.

Det första riksdagsvalet i det tyska riket hölls alltså år 1871. Det katolska *Zentrumspartei* fick 18,6 % av rösterna, vilket berättigade till 63 platser av 382, och var därmed den andra största enskilda fraktionen. Då riket enades enades även de katolska, oftast ultramontant inriktade, partierna, vilka tydligt lyckades mobilisera en mängd väljare. Liberalerna hade en betryggande majoritet, men valresultatet ansågs vara ett tecken på den katolska kyrkans makt. Man förmodade att prästerna hade sitt finger med i spelet. Därför omprövade man valresultaten i vissa valkretsar. Argumentet var att den obildade befolkningen hade tvingats rösta på de kandidater som vissa präster stod bakom. Om detta förfarande, alltså omprövandet av valresultaten, överhuvudtaget var lagligt debatterades häftigt. På slutrakan visade sig att försöken att annullera resultaten inte hade önskad effekt. Nyvalen ledde oftast till att centerpartiet befäste sina positioner, ibland kunde partiet till och med stärka sin position. Händelserna hade ändå politiska följder. Den lokala regeringen i delstaten Bayern, där katolska liberaler var i majoritet, uppmanade rikets ledning, varmed Bismarck avses, att begränsa prästernas inflytande på politiken. Så föddes predikstolsparagrafen (*Kanzelparagraph*). (Jfr. Borutta 2010, 296–309.)

Predikstolsparagrafen var ett förbud mot prästernas politiska agitation. En präst eller annan kyrkligt anställd som i utövandet av sitt arbete talade om statliga angelägenheter på ett sätt, som kunde anses störa den offentliga friden kunde enligt paragrafen dömas till två år fängelse. Lagen gällde alla tillåtna religioner. Officiellt argumenterade man att lagen var en anpassning till allmänt rådande europeisk lagstiftning. Förebilder var den ”franska *Code pénal*, den spanska och portugisiska strafflagstiftningen från 1848 respektive 1852, strafflagstiftningen i Württem-

berg och Belgien, 1839 respektive 1867, den badiska lagen från 1860, den sardiska strafflags-tiftningen från 1859 och ett italienskt förslag från år 1870". Borutta anser att argumentet var ett svepskäl: den egentliga meningen var att minska prästernas inflytande i politiken. (Borutta 2010, 307–313.) Detta är förstås sant men utesluter inte förebildernas betydelse. Tanken ligger nära att samma motivation, det vill säga att minska prästernas och sålunda religionens politiska inflytande, låg bakom lagarna i de andra länderna.

Impulsen till lagen kom från de bayerska liberalerna och hade Bismarcks stöd, men lagförslaget emottogs med en viss skepsis bland liberalerna. Lagen begränsade nämligen den högaktade yttrandefriheten. Till slut lyckades lagens liberala förespråkare bilda en majoritet, även om ledande liberaler inte tog ställning i frågan. Lagen trädde i kraft 25. November 1871. Debatten som ackompanjerade lagstiftningsprocessen ger en inblick i liberalernas tänkande om förhållandet mellan stat och kyrka. Det handlade inte alls om att skilja kyrkorna helt och hållet från staten, utan att visa vem som är herre i huset. Lagens förespråkare ville få det att se ut som om valet stod mellan regeringen och den katolska kyrkan. Statens självständighet stod på spel. Det var precis det här draget den pragmatiska kritiken mot lagen tog fasta vid. Lagens effektivitet ifrågasattes, det var som om man hade valt fel medel för att uppnå ett i och för sig önskvärt mål. Man förmodade helt riktigt att prästerna i fortsättningen skulle utöva makt via tidningar och föreningar. Det visade sig även att försök att bestraffa präster som ignorerade lagen inte heller hade högsta prioritet inom förvaltningen. På lokal nivå fanns det till och med öppet motstånd mot lagen inom förvaltningen. (Borutta 2010, 304– 315.)

Den följande stora striden gällde skolorna. Denna strid hade sitt ursprung i det Preussiska parlamentet (*Landtag*), men kom i sinom tid att omfatta hela det tyska riket. År 1872 trädde en ny skollag (*Schulaufsichtsgesetz*) i kraft i Preussen. Lagen gav staten rätten att utnämna inspektorer för både privata och offentliga skolor. Senare nekades katolska präster rätten att inspektera skolans läroplaner och till slut utvidgades lagen att gälla även protestantiska präster. I fortsättningen kunde staten bestämma över vad som fick och skulle läras ut i skolorna. Staten stödde även grundandet av gemensamma skolor för katoliker, protestanter och judar. Det bör nämnas att de flesta skolorna i Tyskland var konfessionella och under direkt religiöst inflytande. På landsbygden var kyrkliga skolor i praktiskt taget alla fall det enda alternativet. Vad annat motiverade lagstiftningen och vilka aktörer stod bakom den? (Borutta 2010, 315–323.)

Inom de liberala kretsarna hade planer att reformera skolväsendet diskuterats i årtionden. Man förstod kopplingen mellan makt och utbildning. Skolorna var en symbol för religionens makt i samhället. Genom att påverka ungdomen kunde kyrkorna påverka samhället som helhet. Folket måste därför bildas, alltså skolas och disciplineras, för att kunna motsvara den liberala uppfattningen om myndiga medborgare. Mot denna bakgrund måste den nya skollagen ses som en reaktion på valresultatet år 1871. Valresultatet visade enligt liberalerna att de katolska medborgarna inte kunde träffa myndiga val, vilket återfördes till en bristande bildning (*Bildungsdefizit*). Inte minst katolska liberaler förde fram denna åsikt. Det här är orsaken till att skolfrågan blev aktuell just då. Åsikterna om vad som borde göras för att rätta till det hela gick isär. Vänsterliberalerna ville se att religionen, alltså kyrkorna, helt och hållet skulle drivas ut ur skolorna.

Lagen skulle vara ett första steg mot en total separation mellan stat och kyrka. Sådana tankegångar fann inte gehör bland de måttliga och konservativa liberalerna, vilka ofta hade ett nära förhållande till protestantismen. Liberalerna lyckades kompromissa och enade sig slutligen bakom förslaget att granskningen av skolorna skulle förstärkas. (Borutta 2010, 315–323.)

Liberalerna fann förståelse för sitt förslag hos Bismarck, som senare helhjärtat drev igenom projektet. Å ena sidan delade Bismarck liberalernas avsky för den politiska katolicismen. För Bismarck var ultramontanismen rikets fiende. Å andra sidan lär pragmatiska överväganden ha legat till grund för Bismarcks beslut. Bismarck måste ha sett att lagen var i statens intresse och att den på lång sikt kunde öka statens makt avsevärt. Den religionspolitiska dimensionen var enbart en dimension. Denna dimension var viktig och hade stöd hos befolkningen, vars majoritet var protestantisk. Med hjälp av lagen bedrevs även språk- och civilisationspolitik. Det tyska språket skulle till exempel i de polska områdena ersätta polskan och de barbariska bönderna skulle få ta del av den europeiska kulturen. Alla dessa dimensioner kan föras tillbaka till intresset att integrera befolkningen i det nya tyska riket och således stärka rikets enighet. (Jfr. Borutta 2010, 315–323.)

Kulturstriden fortsatte ända till årtiondets slut. Efter predikstolsparagrafen och skollagen stiftades ännu ett antal mer eller mindre entydigt antikatolska lagar. Den egentliga kulturstriden tog inte slut som ett resultat av en konstruktiv dialog mellan parterna. Det var ett nytt hot som tvingade liberalerna och katolikerna att begrava stridsyxan. Socialismen och ett möjligt klasskrig hotade inte enbart liberalernas och katolikernas mest grundläggande värden. Socialismen hotade existensgrunden för båda. Kommunisternas mål var att avskaffa prästerskapet och den privata egendomen. Den privata egendomen var fundamentet på vilket liberalerna baserade alla sina värden. Insikten att värdena och konflikten mellan dem inte var mycket värda om deras fundament hotades förenade katolikerna och liberalerna. De egentliga stridigheterna avtygade i och med Pius IX död år 1878, men att striden avslutats befästes diplomatiskt först ungefär tio år senare, 1886–1887. Predikstolsparagrafen (*Kanzelparagraph*) och skollagen (*Schulaufsichtsgesetz*) blev i kraft, även om skollagen modifierades senare. (Jfr Borutta 2003, 231, 252–254.) I det kollektiva minnet kom *Kulturkampf*-tiden att spela en viktig roll långt framöver.⁶ Nu vänder vi oss ändå bort från de historiska skeendena för att fördjupa oss i frågan om kulturstridens relevans för förståelsen av sekularisering.

***Kulturkampf* och frågan om differentiering i sekulariseringsteori**

Kulturstriden var sociologiskt sett i grund och botten en värdekonflikt. Den ena parten var ute efter att minska alla religioners makt i samhället, medan den andra ville bibehålla den egna religionens makt eller rentav öka den. Liberalerna ansåg att religionens makt i samhället hotade

⁶ Jag kan inte här ingående behandla kulturstridens efterdyningar. Det är ändå värt att notera att erfarenheterna av *Kulturkampf*-tiden blev en del av det liberala Tysklands självförståelse. Manuel Borutta hävdar till och med att erfarenheten införlivades i sociologins förståelse av det moderna via Max Weber (Borutta 2010, 116–120), vars inflytande på den senare sekulariseringsteori är obestridligt.

deras mest grundläggande värden, medan framförallt de politiskt aktiva katolikerna ansåg kyrkans överhöghet vara en förutsättning för att de religiösa värdena kunde omsättas i praktiken. I praktiken kämpade aktörerna antingen för eller så motverkade de sekularisering. Liberalerna ville med hjälp av staten befästa en gränsdragning mellan politik och religion, utbildning och religion. Det handlade alltså om differentiering, vilket gör skeendena speciellt intressanta för sekulariseringsteorin, där begreppet differentiering spelar en central roll.

För tillfället räcker det att notera att liberalerna hade egna målsättningar, vilka inte kan reduceras till uttryck för en historisk logik. Mot denna bakgrund kritiserar Borutta bland annat tolkningen av skollagen som ett resultat av funktionell differentiering enligt sekulariseringsteorins riktlinjer. Snarare var lagen en följd av den "antikatolska diskursen och den liberala sekulariseringsteorins premisser" (Borutta 2010, 323–324). Påståendet kan låta motstridigt, men träffar något väsentligt. Vad Borutta menar är att det handlade om ett försök att skilja åt politik och religion, liksom utbildning och religion, som inte nödvändigtvis hade något att göra med funktionell differentiering. Problemet med Boruttas kritik är att den inte inte ingående behandlar differentieringens problematik men trots detta syftar till att helt och hållet diskreditera sekularisering som tolkningskategori. Kritiken träffar ändå bara en viss slags sekulariseringsteori, inte själva narrativet om sekularisering.

Sekulariseringsteorin förklarar sekularisering med hjälp av de abstrakta termerna rationalisering och differentiering. Tanken om differentiering är den gemensamma nämnaren i annars motstridiga teorier, och berättigar talet om sekulariseringsteorin i singular (Tschannen 1991). Tanken om differentiering är till exempel central i den weberska traditionen, även om termen rationalisering påträffas oftare. Rationalisering är nämligen enligt denna tradition den drivande kraften bakom all differentiering. I den durkheimiska traditionen är det däremot kutym att framhäva att differentiering var och förblir teorins grund (Casanova 1994; Martin 2005, 17). Oavsett forskningstradition postulerar sekulariseringsteorierna alltså ett samband mellan modernisering, differentiering och sekularisering. I detta hänseende följer teorierna en förklaringsmodell som härstammar från den almäna sociologin.⁷

Hur man tänkt differentiering är av avgörande betydelse för förståelsen av den moderna världen och religionens plats däri. Hurdan syn på differentiering kritikerna tillskriver sekulariseringsteorin påverkar likaså receptionen av teorin. Sekulariseringsteorins klassiska formuleringar är svaga och otydliga precis på denna viktiga punkt, vilket framhäver tolkningens och den enskilda tolkarens betydelse.⁸ I det följande granskas inte den ofta otillräckligt reflekterade synen på differentiering i enskilda sekulariseringsteorier, utan grundläggande teoretiska möjligheter att uppfatta differentiering och sålunda tolka ifrågavarande teorier. Den teoretiska diskussionen åskådliggörs och fördjupas med hänvisningar till den tyska kulturstriden. Under

⁷ Differentierings-tanken är *den* centrala tanken i sociologins moderniseringsteorier, vilket påvisats av Thomas Schwinn (Schwinn 2001; Schwinn & Greve 2011).

⁸ Med sekulariseringsteorins klassiker syftar jag främst på Bryan Wilson, Peter Berger och David Martin, vilka bidragit till teorins utvecklande ända sedan 1960-talet på ett mycket inflytelserikt sätt.

vilka förutsättningar kan begreppet differentiering bibehålla sin roll som nyckeln till förståelsen av sekularisering?

Det är av yttersta vikt att skilja åt differentiering som analytiskt begrepp och differentiering som självständig drivkraft, det vill säga som moderniseringens drivkraft.⁹ Det analytiska begreppet kan inte förkastas utan stora förluster i sociologins förmåga att begripliggöra det moderna och förklara det moderna samhällets uppkomst. Däremot vill jag visa att tanken om differentiering som självständig drivkraft inte uppfyller löftet att förklara modernisering och sekularisering.

Vi börjar med det analytiska begreppet. Differentiering betyder åtskillnad. Med differentiering avses inom sociologin ett händelseförlopp, där företeelser inom den sociala världen skiljs åt. Således kan man på olika sociologiska nivåer tala om rollers, organisationers och hela samhällets differentiering. Då man talar om differentiering strängt sociologiskt är det värt att notera att det aldrig handlar om en sluten enhet som differentieras, utan en social konstruktion. Man kan nämligen antingen uppfatta differentiering som ett mytiskt utträde ur en ursprunglig enhet eller som en social utveckling med utgångspunkt i en situation, där differentiering alltid är en möjlighet. För moderniseringsteorier som ser den samhälleliga differentieringen som det viktigaste tecknet på vägen mot det moderna är den här frågan av avgörande betydelse. Det ligger nämligen mer än en gnutta sanning bakom anklagelsen att även den akademiska diskussionen om modernisering alltför ofta bygger på en mytisk förståelse av utveckling som oundvikligt framsteg. Som vi kommer att se är steget inte långt från att utnyttja begreppet differentiering för att beskriva en social utveckling till att postulera differentieringen som självständig drivkraft.

I sociologins historia finner man tre sätt att begreppsliggöra differentiering som en social utveckling: a) en organisatorisk helhet splittrar *sig själv* som en reaktion på yttre tryck (dekomposition) b) en organisatorisk helhet *skiljs åt* / vissa delar avkopplas från varandra (åtskillnad) c) en ny organisationsform bildas *ut ur* och vid sidan om andra organisationer (emergens) (jfr. Tyrell 2008, 114).¹⁰ I alla dessa fall har vi att göra med omorganisering. För att åskådliggöra den teoretiska skissen ovan skall vi se vilken form av differentiering kulturstridens konflikter handlade om.

Då man ser på sekularisering på basen av den tyska kulturstriden märker man att sambandet mellan sekularisering och differentiering är långt ifrån självklart. Det tyska samhället var redan till hög grad differentierat enligt dekompositions-modellen innan katolicismens politiska återkomst och kulturstriden; till exempel hade den juridiska, den politiska och den religiösa makten avkopplat sig från varandra tydligt långt före slutet av 1800-talet (jfr. Ziemann 2011, 47). Det verkliga nya i det tyska rikets differentiering under slutet av 1800-talet var uppkomsten

⁹ Bland sociologer är det ingenting nytt att betona differentierings-teoriernas mångfald (se Schimank 2007). Den teoretiska utvecklingen har ändå inte uppmärksamats på ett önskvärt sätt i sekulariseringsdebatten.

¹⁰ Av dessa liknar alternativet a) mest den mytiska individuationen ur den ursprungliga enheten, men även detta alternativ kan ha analytiska meriter då man försöker förstå icke-intentionella sociala förändringar.

(emergensen) av en modern press och organiserad, professionell sport (Ziemann 2011). Framförallt pressen utövade en subtil makt över människors liv, och det kan tänkas att emergensen av nya makter alltid minskar religionens makt och sålunda leder till sekularisering. Det här stämmer i viss mån¹¹, men kulturstriden kan inte reduktivt förstås som en katolsk, religiös protest mot det modernas oundvikliga expansion utan att man går miste om något väsentligt. Istället handlade det i vårt fall framförallt om ett liberalt politiskt projekt *för* en modernitet vars triumf inte alls var en självklarhet; ett projekt vars mål var att eliminera kopplingar mellan redan i stort sett separerade institutioner (åtskillnad), vilka ansågs ha olika uppgifter, eller till och med att ersätta en tidigare organisatorisk koppling med en annan oavsett all funktionalitet. Hur kan ett sådant projekt, som utan tvekan bidrog till att minska religionens samhällsliga makt, begripliggöras inom sekulariseringsteorins ramar?

Differentierings-begreppet kunde förstås även tänkas innefatta medvetet omorganiserande då till exempel organisationer splittras som ett resultat av uteslutande och nyskapande. Problemet är att denna lösning är ett undantag i sociologins teoriehistoria. Alternativet, att tänka differentiering snarare som en automatisk process och differentieringens utgångspunkt som en ursprunglig enhet är regeln. En sådan syn på differentiering som självständig drivkraft leder ändå till en berättelse som inte enbart är teoretiskt suspekt, men också oförenlig med historiska fakta.

Om man anser att religion och samhälle praktiskt taget var samma sak före differentieringsprocessen tog fart, är det svårt att se att religionen skulle ha någon plats i den moderna världen. Religionen reduceras till arkaiska rester eller får som bäst tjäna som en etisk kod. Religionen skulle nämligen ha splittrats, och ut ur den ursprungliga enheten skulle till exempel en moralisk, en vetenskaplig och en estetisk sfär ha vuxit fram.¹² Det här är en position som bland andra Jürgen Habermas på basen av vissa antaganden tycks företräda (Casanova 1994, 231; Habermas 1981a, 236). En sådan teori har oöverkomliga svårigheter med religiösa väckelser i modern tid, till exempel katolicismens frammarsch på andra hälften av 1800-talet, liksom med förmoderna samhällen, till exempel det medeltida samhället, som knappast kan uppfattas som en odifferentierad religiös helhet. Istället måste alltså differentiering betonas som en ursprunglig möjlighet och förutsättning för all faktisk differentiering.

Om man utgår från differentieringen som en ursprunglig möjlighet kan begreppet användas väl för att beteckna en långvarig utveckling där centrala samhällsliga sfärer avlägsnar sig från religiös kontroll, men även avkopplas från varandra. Religion, ekonomi, politik och konst skulle utveckla en relativ autonomi i förhållande till varandra. Religionen kunde alltså tänkas bilda en

¹¹ "Sekulära" sfärers expansion, till exempel marknadens tillväxt, leder till en minskning av religionens makt om inte religionen kan dra nytta av expansionen och få sin beskärda del av kakan. Pressens expansion gynnade inte enbart liberalerna: den ultramontant inriktade katolska pressen var innovativ och mycket inflytelserik. (Clark 2003, 18–23.)

¹² Casanova beskriver positionen kritiskt: "If religion is only the unity of culture before its modern differentiation into the cognitive, the moral-practical, and the aesthetic spheres, then religion is only an anachronism or a residue without much relevance for the future" (Casanova 1994, 231).

egen autonom sfär som ett resultat av differentiering. Något åt det hållet har skett i den västerländska historien, men bilden är ändå problematisk. För det första är det inte alls så att de skilda samhällsliga områdena skulle vara likvärdiga, vilket är av speciellt intresse då det handlar om makt. För det andra är det alltför lätt att tillskriva varje samhällsliga område en egen utvecklingslogik (*Eigengesetzlichkeit*; se Tyrell 2008) eller någon liknande kraft, som automatiskt skulle driva områdena isär. Plötsligt har vi förflyttat oss från det analytiska begreppet differentiering till att postulera differentieringen som en självständig kraft.

Risken är nämligen stor att man återgår till en funktionalistisk / systemteoretisk moderniseringsteori, där enbart samhällets stigande komplexitet som en reaktion på inre och yttre tryck från omgivningen, dvs. subsystemens anpassning till sina omgivningar genom differentiering, anses vara ett kriterium på utveckling.¹³ Samhället har i den här visionen en egen dynamik, vilken ofta kallas funktionell differentiering, som anpassar samhället och dess delar till den omgivande verkligheten på ett möjligast effektivt sätt. Man kan fråga sig, huruvida tanken om funktionell differentiering alls kan tillämpas för att förstå sekularisering. Det är nämligen denna funktionalistiska tolkning av sekularisering som teorins kritiker tar fasta på då de kritiserar bilden av sekularisering som en mekanisk, naturlig och oundviklig process (jfr. Smith 2003).

För vem eller vad är differentieringen funktionell då begreppet används i sekulariseringsteorin? En sociologisk teori måste svara: för samhället som helhet. Men vem kan säga hur och när samhället fungerar mest effektivt? Är alla mänskliga institutioner alltid mera funktionella om de inte har någon organisatorisk koppling till religion? Med dessa frågor som jag här lämnar obesvarade vill jag endast antyda att differentiering inte alltid leder till sekularisering och att sekularisering inte nödvändigtvis förutsätter funktionell differentiering. Nu då vi teoretiskt granskat begreppet differentiering, kan vi återvända till kulturstriden för att svara på frågan, under vilka förutsättningar begreppet differentiering kan bibehålla sin roll som nyckeln till förståelsen av sekularisering.

Då kulturstriden pågick eftersträvade en del av liberalerna visserligen en tydlig differentiering mellan religion och politik, religion och utbildning. *Kulturkampf*-lagstiftningen kan ändå svårigen ses som ett uttryck för funktionell differentiering. Det lär vara självklart att predikstolsparagrafen inte hade mycket att göra med åtskiljandet av organisationer eller roller. Trots detta hoppades lagens förespråkare att lagen skulle leda till sekularisering och minska prästernas makt. Men hur var det med bildningen, skulle inte religionen drivas ut ur skolorna?

Vad som egentligen skedde med hjälp av *Schulaufsichtsgesetz* var det, att en viss funktion centraliserades och togs helt och hållet över av staten. Skolinspektionens förstatligande var inte resultatet av någon differentiering; det var en ockupation av en funktion. De flesta skolorna

¹³ Jag syftar här främst på tolkningar av sekulariseringsteorin inspirerade av den Parsonska traditionen och Luhmann. Det är en skild fråga om kritiken träffar Luhmanns mest utvecklade ideer (Luhmann 1997).

förblev konfessionella, vilket även märks i dagens Tyskland. De mer radikala liberalerna uppnådde sina mål varken i skolfrågan eller i *Kulturkampf* som helhet. Var striden då ett misslyckande om målet var att minska religionens makt, alltså sekularisera delar av samhället?

Som vi sett försökte de tyska liberalerna i kulturstriden med hjälp av staten minska religionens samhällseliga makt. Detta skedde genom försök att uteseluta eller minimera det religiösa inflytandet på laglig väg, med lagstiftningen som främsta vapen. Sekulariseringen som eftersträvades var i många hänseenden ofullständig, men dess betydelse kan inte reduceras till de uppnådda resultaten. Historiker är ense om att ineffektiv förvaltning förhindrade omsättningen av många lagar, men detta betyder inte att hela kulturstriden var ett misslyckande (jfr. Ross 1998). Minst lika viktig som den i lag förankrade differentieringen var försöket att dra inofficiella gränser mellan religion och politik och andra områden. Gränsdragningen kunde anses vara en strid om kulturell differentiering. Striden var ju en *Kulturkampf*.

Om man utgår från kulturen och tanken om kulturell differentiering var försöket att sekularisera samhället inte alls ett misslyckande. Alla de liberala försöken att dra gränser mellan religion och diverse samhällliga områden förutsatte en kulturell differentiering (jfr. Borutta 2010, 267–289). Den liberala uppfattningen att religion är privatsak och inte bör blandas med politik drevs igenom med kraft, vilket ledde till att katolicismen marginaliserades i den tyska offentligheten för en lång tid framöver. Katolicismen kom att uppfattas som en farlig politisk religion, vilket förutsätter tanken om en opolitisk religion utan samhälllig makt (jfr. Borutta 294–296). Som en följd av den liberala religionsförståelsen förändrades alltså själva innebörden av begreppet religion (jfr. Asad 2003). I de europeiska kulturstriderna ser vi de första konflikterna över den praktiska omsättningen av en specifikt modern religionsförståelse med ursprung i upplysningstiden. Denna religionsförståelse har påverkat vår liberaldemokratiska uppfattning om religionsfrihet (som en bland andra mänskliga rättigheter) såtillvida, att det är en stor utmaning idag att förhandla om gränser för religionsfriheten med religiösa grupperingar som inte accepterar en klar skiljelinje mellan politik och religion.

I sista hand kan sådana företeelser som differentiering och sekularisering bara förstås om man vid sidan om sociologins handlingar och system beaktar idéhistoriens idéer inklusive teknologiska innovationer och den ständiga reflektionen kring värden som ackompanjerar intåget i det moderna. Bara om man uppmärksammar sekulariseringens kulturella bakgrund och kontext kan begreppet differentiering även i fortsättningen spela en viktig roll i diskussionen om sekularisering. Till exempel närmar sig staten inte automatiskt under historiens gång ett politiskt förnuft som fungerar som om Gud inte fanns, *etsi Deus non daretur*, och som ignorerar religionernas anspråk på makt och inflytande i samhället. I detta hänseende stöder min kritik mot sekulariseringsteorin Charles Taylors uppmanan att utforska sekulariseringens kulturella förutsättningar (Taylor 2007).

Det är alltför lätt att på efterhand tillskriva differentieringen en självständig kraft i den västerländska historien. Då det gäller sekularisering är denna tendens ytterst problematisk. Tendensen undanskymmer inte bara konflikter och politiska projekt, aktörer som medvetet eller oavsiktligt bidrog till sekulariseringen. Hela den kulturella bakgrunden som möjliggör och de kulturella utvecklingar som stöder all sekularisering faller i skymundan.

Det är omöjligt att skapa en sekulariseringsteori som skulle avslöja en oundviklig historisk logik och således även kunna förutspå den framtida utvecklingen. Då den mekaniska synen på modernisering och sekularisering ersätts med en aktörcentrerad (handlingsteoretisk) syn inom sociologin och berikas med ett idéhistorisk perspektiv förlorar sekulariseringsteorin i viss mån sin kraft. Samtidigt möjliggörs ett tänkande om sekularisering bortom sociologins gränser.

Slutsatser

Vad har vi lärt oss om sekularisering genom att granska den tyska kulturstriden? Strängt taget är ingen sekulariseringsteori möjlig, men trots det finns en sekulariseringsprocess. Orsaken varför en koherent sekulariseringsteori inte är möjlig ligger i de historiska skeendenas partikularitet. I sekulariseringsprocessen har vi att göra med kontingenta historiska skeenden, som bidragit till att minska religionens samhälleliga makt. Till processen har olika historiska aktörer bidragit på ett sätt som inte nödvändigtvis uppvisar någon slags kontinuitet. I kulturstriden var det en kort tid de liberalas mål att sekularisera samhället, tills socialisterna ärvde *Kulturkampf*-manteln och forsatte sekulariseringsprojektet på ett sätt som uteslöt liberalerna. Svårigheten att identifiera aktörer som på lång sikt bär på sekulariseringen kan vara en orsak, varför sekulariseringen ansetts orsakas av abstrakta moderniseringskrafter. Att tillskriva abstrakta begrepp som rationalisering och differentiering en självständig historisk kraft är ändå ingen hållbar lösning, oavsett begreppens analytiska meriter.

Det är klart att man inte kan teoretisera det moderna utan att tala om rationalitet och rationalisering, differenser och differentiering. Begreppen gömmer förstås i sig en mångfald företeelser, vilket gör det viktigt att precisera, vilken slags rationalisering, hurdan differentiering det är tal om. I den västerländska civilisationens utveckling har det varit fråga om en sådan rationalisering, en sådan differentiering som leder till en större autonomi såväl för individer som vissa samhälleliga sfärer, främst politiken och ekonomin. Sekularisering, förstådd som religionens relativa samhälleliga maktförlust, har bidragit till att ge ett större spelrum för sekulära aktiviteter. (Jfr Taylor 2007.)

Berättelsen om västvärldens sekularisering minskar inte i betydelse som en följd av sekulariseringsteorins svårigheter. Tvärtom kan berättelsen idag anses ha mera relevans än på länge för oss medborgare i liberaldemokratiska stater. José Casanova och Charles Taylor har tidigare påpekat att en frihetlig demokrati kräver en viss grad av sekularisering (Casanova 1994; Taylor 2007). Religionsfriheten förutsätter att ingen religion har en monopolställning och att det även i praktiken är möjligt att förkasta religionen. Det nya perspektivet visar att sekulariseringen

inte är oundviklig och att framtiden är oviss. Här öppnar sig en enorm kulturkritisk potential. Perspektivet som här utvecklats öppnar ögonen för möjligheter både i positiv och negativ bemärkelse. Allt kunde vara annorlunda. Synsättet lämpar sig för att utveckla en medvetenhet om demokratins skörhet och att fri- och rättigheter måste försvaras. Just det här utgör sekulariseringens betydelse för vår självförståelse som västerlänningar.

Det är en strukturell differentiering, kodifierad i lag, som håller religionen borta från maktens centrum i de flesta västerländska, frihetliga demokratierna. Sist och slutligen upprätthålls denna strukturella differentiering ändå enbart av en värdebaserad vilja. Viktigare än någon samhällelig differentiering är nämligen en kulturell differentiering.¹⁴ Hur självklar sekulariseringen än må verka skulle den kunna tillintetgöras med lagliga medel av ett demokratiskt valt parti. En annan möjlighet är förstås alltid en religiös revolution. Sekulariseringen orsakades inte av oundvikliga moderniseringsprocesser, och samma gäller all potentiell desekularisering. Då man tänker på sekularisering bortom den sociologiska sekulariseringsteorin öppnas alltså ett utrymme för kultur- och statsfilosofiska frågor.

I dagens läge gäller det att fråga, om religionens återkomst har politiska implikationer, förutsatt att man överhuvudtaget kan tala om en återkomst. Vad för slags religion, eller vilka traditioner är politiskt aktiva? Hurdana hot och möjligheter gömmer sig bakom det mångfacetterade uttrycket religionens återkomst? För liberala demokratier är den avgörande frågan, huruvida religionens återkomst, speciellt om det handlar om religioner med politiska ambitioner, är förenlig med tanken om lika mänskliga rättigheter oavsett religiös tillhörighet. Åtminstone det mediala intresset har i det här hänseendet fokuserat på Islam, där starka traditioner inte accepterar någon skiljelinje mellan religion och politik (Asad 2003). Det är en fråga i sig om uppmärksamheten som Islam får är överdriven eller inte jämfört med andra utvecklingar på det religiösa fältet. Framtiden är bortom den sociologiska analysens räckvidd, men om man kan lära sig något ur historien så är det det här: Betydelsefulla samhällliga förändringar sker sällan utan konflikter och då det är fråga om religioners expansion eller nedgång är värdekonflikter oundvikliga.

Litteratur

Asad, Talal

2003 *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. (Cultural memory in the present) Stanford, CA: Stanford University Press.

¹⁴ Länder som Finland, där staten och kyrkan ännu står varandra nära, kan till exempel på grund av en kulturell differentiering ändå uppvisa en i hög grad sekulariserad politisk ordning. Likaså kan länder där stat och religion är strängt åtskilda i författningen kännetecknas av en religiös vision av staten. Den klassiska religionsvetenskapliga tolkningen av den amerikanska politiska kulturen har formulerats av Robert Bellah (Bellah 1967).

Bellah, Robert

1967 Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. 96 (1): 1–21.

Blaschke, Olaf

1997 *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Blaschke, Olaf

2011 Germany in the Age of Culture Wars. — Sven Oliver Müller & Cornelius Torp (eds.): *Imperial Germany Revisited: Continuing Debates and New Perspectives*. 125–141. Berghahn Books: New York and Oxford.

Borutta, Manuel

2003 Enemies at the gate: the Moabit Klostersturm and the Kulturkampf: Germany. — Clark & Kaiser (ed), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, 227–255. Cambridge: Cambridge University Press.

Borutta, Manuel

2010 *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Casanova, José

1994 *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Clark, Christopher & Kaiser, Wolfram

2003 Introduction: The European culture wars. Clark & Kaiser (ed), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, 1–11. Cambridge: Cambridge University Press.

Clark, Christopher

2003 The New Catholicism and the European culture wars. Clark & Kaiser (ed), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, 11–47. Cambridge: Cambridge University Press.

Clark, Cristopher

2007 *Preussen. Aufstieg und Niedergang. 1600–1947*. Übersetzt aus dem Englischen von Richard Barth, Norbert Juraschitz und Thomas Pfeiffer. 7. Auflage. München: Random House.

Dobbelaere, Karel

2002 *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: P.I.E.-Peter Lang.

Habermas, Jürgen

1981 *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas

1997 *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp

Lübbe, Hermann

2003 *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. 3. Auflage, um ein Nachwort erweiterte Neuauflage*. Freiburg [Breisgau]; München: Alber.

Jaeschke, Walter

2001 *Säkularisierung*. — Hubert Cancik et al. (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd 5. 9–20*. Stuttgart: Kohlhammer.

Martin, David

2005 *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate.

McLeod, Hugh

2000 *Secularisation in Western Europe 1848–1914*. London: Palgrave Macmillan.

Nipperdey, Thomas

1995 *Deutsche Geschichte 1866–1918. Zweiter Band: Machtstaat vor der Demokratie. 3. Auflage*. München: C.H. Beck.

Ross, Ronald J.

1998 *The failure of Bismarck's Kulturkampf: Catholicism and state power in imperial Germany, 1871–1887*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Schimank, Uwe

2007 *Theorien Gesellschaftlicher Differenzierung. 3. Auflage*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schwinn, Thomas

2001 *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts*. Velbrück.

Schwinn, Thomas; Kroneberg, Clemens; Greve, Jens (Hrsg.)

2011 *Soziale Differenzierung: Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Smith, Christian

2003 *Introduction. Rethinking the Secularization of American Public Life*. — Christian Smith

(ed.), *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life, 1–97*. University of California Press.

Smith, Helmut Walser

2011 *When the Sonderweg Debate Left Us*. — Sven Oliver Müller & Cornelius Torp (eds.): *Imperial Germany Revisited: Continuing Debates and New Perspectives*. 21–37. Berghahn Books: New York and Oxford.

Stark, Rodney

2000 Secularization, R.I.P. — William H. Swatos JR. & Daniel V.A. Olson (ed.), *The Secularization Debate, 41–67*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Taylor, Charles

2007 *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Tschannen, Olivier

1991 The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 30 (4). 395–415.

Tyrell, Hartmann

2008 *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung: Aufsätze zur soziologischen Theorie*. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften.

Ziemann, Benjamin

2011 The Impossible Vanishing Point: Societal Differentiation in Imperial Germany. — Sven Oliver Müller & Cornelius Torp (eds.): *Imperial Germany Revisited: Continuing Debates and New Perspectives*, 37–51. Berghahn Books: New York and Oxford.