

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 3 2013 | ÅRGÅNG 17

Bokförlaget THALES

INOM SVENSK POLITIK råder bred enighet om att staten bör vara sekulär. Inom den politiska filosofin och angränsande discipliner finns samma konsensus. Samtidigt brukar den brasklappen slängas in, att *samhället* inte behöver vara sekulärt: staten ska bara avhålla sig från att styra samhället i den ena eller andra riktningen. Den förnämsta demokratin anses ju vanligen vara den liberala, och det förefaller *icke-liberalt* att en stat försöker påverka medborgarnas trosuppfattningar, livsåskådningar eller religiösa praktiker.

I den här artikeln vill jag ifrågasätta den hållningen. I korthet vill jag hävda följande: *En liberal stat har en skyldighet, prima facie och i vissa fall, att privilegiera vissa religiösa element i samhället.* Det uppseendeväckande i mitt påstående förtas något av kvalifikationerna »prima facie» och »i vissa fall». Min argumentation nedan utgör ändå, menar jag, en substantiell utmaning för den som vill försvara en sekulär stat.

Artikeln har följande upplägg. Först presenteras »det sekulära kravet» – ett ofta implicit krav att en liberal stat måste vara sekulär. Syftet med detta avsnitt är att förstå grunden till den skevhet som kommer till uttryck i diskussionen om en stats sekulära status. I artikelns andra del diskuteras den liberala statens ansvar och gränser. Tvärtemot vad som ibland hävdas så menar jag att det tillkommer en liberal stat en skyldighet att inte bara försvara och respektera medborgarnas val av livsmål, utan *aktivt* främja medborgarnas formering och strävan efter deras respektive uppfattningar av det goda livet. I artikelns tredje del kommenterar jag kort några påståenden om religionens relation till medborgarnas väl och ve. Tvärtemot den bland filosofer, statsvetare och folk i allmänhet dominerande åsikten att religion generellt är, av olika skäl, av ondo – i synnerhet då den ges eller tar sig utrymme i staten och det politiska – så finns det mycket som talar för att religion, i någon form, utgör eller kan utgöra ett positivt element av sådan vikt att en liberal stat också

bör verka för en utbredd religiositet i samhället. I del fyra avrundar jag med en kort kommentar över min argumentation.

1. Sekularitet och det sekulära kravet

DESS POPULARITET TILL trots är begreppet »sekulär» och den begreppsfamilj det tillhör sällan definierade på ett tillfredsställande sätt (Casanova 2009; Sommerville 1998). Det är dock inte säkert att en exakt definition behövs, eller är av annat än rent teoretiskt intresse i sammanhanget. Jag kommer därför att nöja mig med en enklare och aningen trubbig karaktärisering: »sekulär» avser en *distansering, normativ eller faktisk, från det komplexa fenomen vi kallar religion.*

När jag nedan talar om en sekulär stat, så kommer jag att avse de (sekulära) *aktörer vilka med politisk legitimitet utövar offentlig auktoritet.* Vad som menas med »politisk legitimitet» är naturligtvis både centralt och vagt, men det är tämligen uppenbart att en form av politisk legitimitet är den demokratiska, vilken också är den typ av legitim stat som intresserar oss här. Uttrycket »offentlig auktoritet» är också oklart, men här låter jag det stå för den makt som medges av den politiska legitimiteten. Omfånget av den offentliga auktoriteten hos en viss aktör är således underställt den politiska legitimiteten.

Det antas ofta – och oftast utan vidare begreppsanalys eller definition – att en demokratisk stat bör vara sekulär. Talar man dessutom om en *liberal* demokrati, så ses statens sekularitet närmast som ett begreppsligt krav. Detta krav, vilket jag kallar *det sekulära kravet*, är följaktligen ett krav som säger att en anständig demokrati, i synnerhet om den är liberal, måste, eller i en stark bemärkelse bör, vara sekulär.

Det sekulära kravet är frekvent förekommande. Charles Taylor menar att en sekulär stat är nödvändig för fungerande demokrati i en pluralistisk kontext (Taylor 1998, s. 46). Jürgen Habermas hävdar att en sekulär stat är ett nödvändigt villkor för att garantera religionsfrihet (Habermas 2006, s. 4); Abdullahi Ahmed An-Na'im gör samma påstående från ett muslimskt perspektiv (Ahmed An-

Na'im 2009, s. 1). Den välkände sociologen Steve Bruce påstår att religiös tro är ett »hinder» för den liberala demokratin (Bruce 2003, s. 245), och filosofen Paul Cliteur skriver att sekularism är det enda system som möjliggör fredlig samexistens mellan människor med olika religiösa övertygelser (Cliteur 2010a, s. 11). Det sekulära kravet verkar ha blivit ett paradigm inom politisk teori och filosofi (jmf. Bader 2007, s. 93) och dessutom ett paradigm som ses med gillande: Richard Rorty har symptomatiskt nog kallat sekulariseringen av det offentliga för »the Enlightenment's central achievement» (Rorty 1999, s. 168).

Det sekulära kravet uttrycker således ett *normativt anspråk att staten bör vara distanserad från religion*. Av detta följer nu (*ceteris paribus*) att staten också *bör distansera sig*, eller *bli distanserad*, från religionen. Vad som däremot inte följer är vilken den ideala distansen är, eller om distanseringen bör vara generell (inkluderandes en stats alla aspekter) eller lokal (en distansering i en eller flera, men inte alla, av en stats dimensioner). Begrundar man just de senare aspekterna står det klart att en stat kan vara, och krävas vara, sekulär på en lång rad sätt, och att vi följaktligen står inför en mycket lång lista av varianter av det sekulära kravet.

I vad som följer ska jag koncentrera mig på den specifika version som är intimt förknippad med den liberala demokratin. Den moderna liberala idén är den att alla medborgares individuella och jämlika frihet äger ett betydande skyddsvärde. Vi tänker oss ofta att den liberala staten tillerkänner medborgarna grundläggande friheter och rättigheter vilka den endast får åsidosätta i extrema nödfall. Idén inbegriper även att staten ska förhålla sig *neutral* till det som ryms inom nämnda friheter och rättigheter: en medborgares livsmål eller strävan därefter får, av staten, således (*prima facie*) inte tillerkännas ett större värde än en annan medborgares. Till detta kommer även idén att den liberala staten har till uppgift att verka för medborgarnas *faktiska* frihet att själva forma, och därefter sträva efter, deras egen uppfattning om det goda livet, vilket är något som ofta implicerar omfördelning av resurser i syfte att garantera någorlunda jämlik sådan frihet. Denna uppgift grundas i statens *raison*

d'être: en stat ska vara till gagn för sina medborgare för att vara legitim, och den liberala statens specifika *raison d'être* är dess främjande av medborgarnas faktiska (positiva) friheter och rättigheter. Bortser vi från denna skyldighet, eller reducerar den till att upprätthålla medborgarnas negativa friheter, så blir den neutrala och liberala staten en libertariansk nattvaktarstat eller en stat som på ett jämlikt sätt nonchalerar medborgarnas behov av assistans i sina strävanden.

Givet en sådan karaktäristik är en liberal stat också en *neutral* stat som förhåller sig neutral mellan *medborgarnas olika livsmål och deras strävan mot dessa*. Detta implicerar även en neutralitet mellan religiösa och icke-religiösa livsmål. I den bemärkelsen är således en liberal stat också en sekulär stat. Att avsiktligen, eller genom uppenbar försummelse, privilegiera (eller belasta) en religiös tro, praktik eller kunskap, i förhållande till icke-religiösa element, verkar därmed uteslutet av neutralitetsskäl. Den liberala och sekulära staten utmålas således ofta som en stat vilken förhåller sig neutral till religiositeten, eller avsaknaden därav, i samhället. Kopplingen mellan den sekulära staten, den liberala staten och det sekulära kravet torde således vara tydlig. Vilket utrymme finns då för en liberal demokrati att aktivt *främja* – underförstått att det också innebär ett privilegierande av – förekomsten av religiösa element i samhället?

II. Den liberala demokratins ansvar och gränser

EN LIBERAL STAT har till skyldighet att främja medborgarnas faktiska frihet att forma och eftersträva sina respektiva livsmål. Med den neutrala respekten för individernas frihet i vågskålen, kommer jag att dra upp villkor för när staten får *avvika* från en strikt neutralitet i syfte att uppfylla den skyldigheten, villkor vilka fortfarande bevarar en liberal kärna i en stat som aktivt främjar religiösa element i samhället.

Låt oss utgå från följande representativa medborgare (eller möjligen grupper av medborgare): Ateist, Teist och Agnostiker. De är medborgare i samma stat och inget skiljer dem eller deras omständigheter åt i någon relevant bemärkelse, förutom just deras religi-

ösa böjelser (eller avsaknad därav), vilka speglas i deras respektive namn. En liberal stat kommer, enligt den stereotyp jag initialt utgår ifrån, att söka skapa och implementera lagar och riktlinjer som förhåller sig genomgående neutrala till både Ateist, Teist och Agnostiker. Det är dock just en *stereotyp*, eftersom liberala teorier – inte bara liberala stater i praktiken – ofta frångår det grundläggande liberala kravet på strikt neutralitet mellan livsmål. Detta är nu inte speciellt förvånande eftersom en lag eller en policy sannolikt är *omöjlig* att göra helt neutral i ett modernt pluralistiskt samhälle, om den inte är så gott som trivial.

Den neutralitet som en liberal stat måste, enligt min mening, fokusera på är *utfallsneutralitet*. Innan jag berör utfallsneutraliteten är det dock påkallat att redogöra för vilken neutralitet som jag därmed inte anser vara intressant i sammanhanget. I synnerhet finns tre andra former av neutralitet som ofta hänvisas till: *formell neutralitet*, *neutralitet i rättfärdigande* och *neutralitet som opartiskhet*. Den förstnämnda avser formen för de lagar och policys vilka legitimerar tvångsmedel. Även om detaljerna kan diskuteras är en sådan neutralitet ganska okontroversiell: den innebär att en lag eller policy inte får innehålla referenser till partikulära individer eller partikulära livsmål, utan måste, i den mån den innehåller ett särskiljande, vara baserade på generella karaktäristika. En lag av typen »Fredrik Reinfeldt åtnjuter åtalsimmunitet» utesluts alltså, medan en lag formulerad som »Sveriges statsminister åtnjuter åtalsimmunitet» är till formen acceptabel. Lagar som »Individer som vill uppnå maximal rikedom är befriade från inkomstskatt» exkluderas, medan en lag formulerad som »Individer som har en inkomst som ej överstiger 10 000 kronor per månad är befriade från inkomstskatt» är formellt acceptabel. Formell neutralitet är en viktig komponent i varje stat som vill kalla sig liberal, eftersom individreferenser i lagar ofrånkomligen vore att tillskriva en individ en annorlunda status jämfört med andra medborgare. Men den formella neutraliteten har inget att göra med den liberala statens *sekulära* status – den utesluter inte religiösa element – varför jag inte kommer att diskutera den formella neutraliteten här.

Mer intressant ur ett filosofiskt perspektiv är neutralitet i rättfärdigandet av statens tvångsmedel. Denna neutralitet anger vilka *skäl som får, eller bör, anföras* i ett rättfärdigande av en viss lag eller policy, eller *villkoren för dess acceptans*; två karaktäristiska begrepp är här Rawls *offentligt förnuft* (eng. *public reason*; Rawls [1997] 1999) och *överlappande konsensus* (eng. *overlapping consensus*; Rawls [1993] 1996; 2001). Enligt min mening är dock sekulära restriktioner på det »offentliga förnuftet» och den politiska diskussionen i grunden icke-liberala. Samma omdöme gäller Rawls överlappande konsensus, om med »rimlig övergripande doktrin» ska avses en sekulär doktrin (en tolkning som dock inte kan tillskrivas Rawls). I en liberal stat kan vi inte *på förhand* säga att en viss typ av argument är förbjudna att underbygga lagar, eller att framföras i debatten – vare sig av privata medborgare eller av folkvalda politiker. Vi kan kanske kräva att det offentliga samtalet måste föras på ett inkluderande sätt, eller att ett rättfärdigande ska uppfylla vissa formella kriterier, men det är ett helt annat krav än att på förhand lägga begränsningar på ett arguments innehåll, och på för samtalet giltiga utfall. Jag sällar mig således här till den växande skara kritiker som menar att sekulära (eller mer generellt, neutralitetsbevarande) restriktioner på skälens innehåll, eller sekulära (eller mer generellt, substantiella) restriktioner på vad som kan räknas som en rättfärdigad lag eller policy, inte är förenliga med den liberala grundidén.

Ibland tolkas neutralitet i termer av *opartiskhet i intention*. En lag som är opartisk i sin intention kan mycket väl ha privilegierande konsekvenser, men gör i sin underliggande motivering ingen skillnad mellan religiösa och icke-religiösa medborgare, och är i den bemärkelsen sekulär. Till exempel kan en lag mot barnäktenskap, motiverad av omsorg om barnen, mycket väl ha konsekvenser som drabbar anhängare av en viss religion hårdare än andra medborgare. Men opartiskhet är i mitt tycke inte en tillräcklig form av neutralitet eftersom ingen som helst vikt ges till de faktiska konsekvenserna; en anhängare av en sekulär stat torde knappast vara nöjd med enbart en opartiskhet i bakomliggande intention. Dessutom räcker inte neutralitet som opartiskhet för att etablera en stark koppling

mellan neutralitet och sekularitet, eftersom skälen bakom ett beslut ingalunda behöver vara sekulära. Skälen för ett förbud mot barnäktenskap kan exempelvis vara grundade i en religiös syn på barnens status, även om lagens *innehåll* är opartiskt på så sätt att den inte avser att gynna eller missgynna en eller annan livsåskådning. För att etablera ett starkt samband mellan neutralitet och sekularitet måste vi således gå tillbaka till idéerna om neutralitet i skäl och acceptansvillkor, vilka jag ovan avfärdat som otillfredsställande ur en liberal synvinkel.

Den liberala statens fokus måste således vara att säkerställa en rimlig neutralitet i *utfall* av nämnda lagar och policys. Den stat som på ett flagrant sätt gynnar eller missgynnar en viss uppfattning om det goda livet, eller en viss grupp av uppfattningar, är inte att anse som liberal. Om den dessutom påtagligt gynnar en religiös uppfattning är staten inte att anse som sekulär. Här går således min uppfattning om neutralitet isär från de tre uppfattningar som nämnts ovan.

En stat som uppfyller neutralitetskravet kan sägas uttrycka grundläggande politisk respekt för medborgarna: *liberal respekt*. Det som intresserar mig här är under vilka villkor vi kan frångå neutralitetskravet med bibehållen liberal respekt, i synnerhet då den liberala statens skyldighet att främja medborgarnas faktiska friheter verkar stå i konflikt med dess neutralitetsplikt. Mitt förslag är att ett avsteg från det liberala neutralitetskravet – ett direkt privilegierande av ett specifikt livsmål, eller en grupp av specifika livsmål – är *acceptabelt* (och i vissa fall *en skyldighet*), sett ur ett liberalt perspektiv, om samtliga av följande villkor är uppfyllda:

- (a) Avsteget resulterar indirekt (och på det hela taget) i en förstärkning eller ökning av de nyttigheter som (i) är rimligt tillgängliga för alla medborgare, och som (ii) rimligen möjliggör eller gynnar varje medborgares strävan efter det goda livet.

Om villkor (a) är uppfyllt innebär avsteget en pareto-förbättring. Detta är kanske inte helt uppenbart, men det följer då man begrundar att förbättringen för en medborgare, på det hela taget, *inte* refe-

rerar enkom till dennes valda livsmål, utan till dess frihet att forma och sträva efter vilket livsmål som helst inom ramen för ett liberalt samhälle. Den förbättring som här refereras till är således en (pareto-)förbättring i termer av någon generell nyttighet. Den rimliga tillgängligheten, liksom det rimliga möjliggörandet eller gynnandet, beskriver den *potential* som avsteget innebär; det hävdas alltså inte att ett avsteg från neutraliteten nödvändigtvis måste innebära att nyttigheter, i vid bemärkelse, automatiskt tillförs varje medborgares nyttighetsuppsättning.

(b) Avsteget får inte vara exkluderande.

En viss individ eller grupp av individer får inte privilegieras exkluderande, vilket innebär att alla medborgare måste ha rimlig grundläggande och jämlik tillgång till varje privilegierad position. Den liberala staten kan således inte genomföra en privilegierande åtgärd, även om övriga villkor är uppfyllda, om den privilegierande positionen på ett orimligt sätt är stängd för övriga medborgare. Således är staten exempelvis förbjuden att direkt främja en religiös församling som inte antar som medlemmar andra än de som tillhör en viss släkt eller har blå ögon och är även förbjuden att finansiera utbyggnaden av ärkebiskopens privata residens.¹ Villkor (b) garanterar därmed också att andra medborgare som *ändrar* sina livsmål, oavsett anledning, också har rimlig tillgång till nämnda privilegier, något som jag antar vara ett grundläggande liberalt drag.

(c) Avstegets omfattning – skillnaden mellan det direkt privilegierandet och det indirekta främjandet – är kompatibelt med råddande samhälleligt ethos.²

Observera här att funktionen för samhällets underliggande moral är, inom den politiska sfären, begränsad till just detta: att en stat är liberal utesluter på förhand att ett samhälleligt *ethos* fungerar som en fullödig och uteslutande moralisk doktrin om det goda livet. Den roll som ett samhälleligt *ethos* får handlar alltså endast om att just begränsa avstegets omfattning. Ett samhälle där en jämlikhetsnorm är djupt förankrad tillåter kanske en 1,25:1 ratio mellan det

direkta privilegierandet och det indirekta främjandet, men skulle förmodligen förbjuda ett avsteg som innebär en 1 000:1 ratio.

En förväntad invändning är att idén om ett samhälleligt *ethos* är djupt problematisk, i synnerhet i en pluralistisk kontext. Min åsikt är att problemet är överdrivet, om än fortfarande ett problem. Invändningen är närmast slentrianmässig och några egentliga belägg ges sällan. Ett samhälleligt *ethos* kan också vara problematiskt i den bemärkelsen att det är omoraliskt och dessutom står i konflikt med de värderingar vi vanligen inräknar bland de liberala. Är det då tillrådligt att ge ett samhälleligt *ethos* en roll när det gäller att bestämma avsteg från neutralitetsnormen? Jag ser här inget annat alternativ än att vi måste göra det. Måste, i den bemärkelsen att konsekvenserna skulle upplevas som aningen absurda och långtgående om vi helt kapade banden till en sådan underliggande samhällsmoral, eftersom det i idén om en liberal stat också finns en idé om medborgarstyre (i någon form) som en önskvärd besluts- och maktmodell. Att stryka villkor (c) innebär således också att man drar på sig en potentiell demokratideficit.

Vilkor (c) verkar inte bara vara intuitivt rimlig, utan speglar också en princip vi redan tillämpar. Är till exempel en liberal stat fri att uppföra en dyr idrottsarena? Vi kan nog vara säkra på att uppförandet av arenan skulle premiera vissa intressen mer än andra, och den skulle sannolikt ge väldigt lite (men kanske något) tillbaka till de övriga medborgarna i termer av generella nyttigheter (a). Arenan skulle vara öppen för alla medborgare, mot rimlig betalning (b). Vi verkar ofta vara beredda att säga att det ligger inom statens prerogativ att finansiera en idrottsarena med hjälp av skattemedel. En tänkbar del i en förklaring av vår acceptans är att vi finner skillnaden mellan det direkta privilegierandet och det indirekta främjandet inom gränsen för det moraliskt tillåtna. Fundera istället över följande exempel: staten betalar lönerna till cheferna i ett fastighetsbolag, vars chefspositioner väljs genom lottdragning bland medborgarna. Lönerna är väl tilltagna, de är så kallade »marknads-mässiga löner». Bolaget har för avsikt att bygga billiga bostäder då det råder bostadsbrist, och bolaget bygger faktiskt ett (mycket litet)

antal bostäder som är tillgängliga för alla. Här skulle nog många anse att de höga chefslönderna *inte* är motiverade, trots att de kan visas generera en generell nytthet i form av ett ökat utbud av bostäder. En del av en förklaring är att en moralisk norm har fått bäring på ett handlade som är bra för alla, men som är bättre för vissa. Om sådana normer är utbredda i samhället, verkar det rimligt att också låta dem moderera det som tillåts av (a) och (b).

Med villkoren (a)–(c) för när en liberal stat får främja religiösa element i samhället har vi således också fått en uppfattning om hur en icke-sekular – eller kanske *mindre sekulär* – liberal stat kan se ut. Givet villkoren är det tillåtet för en liberal stat att stödja religiösa element i samhället. Detta för oss till den delvis empiriska frågan om huruvida det kan finnas ett religiöst element som *förpliktigar* till stöd från statens sida.

III. Religion och samhällets bästa

DE VILLKOR SOM presenterades ovan skiljer inte mellan *det sekulära* och *det religiösa*. För att staten inte enbart ska vara tillåten att främja religiösa element i samhället, utan ha en plikt att göra så, krävs att det kan göras troligt att främjandet av sådana element också ingår i det eller de mönster av statlig maktutövning som på bästa sätt bidrar till att främja medborgarnas livsmål i enlighet med de villkor som presenterades ovan. Om det inte kan göras troligt, kan staten fortfarande avvika från neutralitetskravet, men utan att därmed kompromissa med sin sekulära status.

Finns det då något religiöst element som har positiva effekter i enlighet med villkor (a), och där ett eventuellt privilegierande skulle uppfylla villkoren (b) och (c)? Det verkar troligt. Nedan kommer jag först att kritisera den djupt rotade föreställningen att religion i grunden är av ondo och därmed inte uppfyller villkor (a). Diskussionens längd speglar hur envist idén om den onda religionen har hängt sig kvar i den västerländska moderna diskursen. Därefter kommer jag att kort kommentera några positiva effekter förknippade med religion och även kort skissera ett exempel där ett främjande av ett religiöst element är statens plikt. I diskussionen kommer

jag att förutsätta att ett statligt privilegierande inte ofrånkomligen korrumpierar den religiösa komponenten på ett sådant sätt att den positiva effekten helt bortfaller.³

Är då inte religionen i grunden en *skadlig* faktor? Påståenden om religionens skadlighet eller allmänna suboptimalitet tar sig oftast formen av ett pekande på religionens korrelation med diverse oönskade karaktäristika. Den ateistiske sociologen Phil Zuckerman har presenterat en synnerligen lång lista över de nackdelar som förknippas med religiositet i jämförelse med en sekulär åskådning (Zuckerman 2009). Den ateistiska eller sekulära medborgaren sägs vara bättre utbildad, mer verbalt sofistikerad, smalare, ha ett mer varierat sexliv och mer sällan ådra sig könssjukdomar. Därtill är hon moraliskt överlägsen: den sekulära medborgaren stödjer i större utsträckning jämlikhet mellan könen och homosexuellas rättigheter, är motståndare mot dödsstraff och tortyr, är mer barmhärtig, mindre ofta rasist, mördar mer sällan, skänker oftare pengar till fattiga länder, är mindre fördomsfull och mer tolerant, agerar mer sällan sina barn, och så vidare. Lägg dessutom till den i svenska media nyligen rapporterade metastudie som sades visa att religiösa människor är mindre intelligenta än sekulära (Zuckerman, Silberman & Hall 2013).

En speciell kategori av påståenden är den där religion, i någon eller alla former, utpekats som en källa till konflikter. Sedan Hobbes *Leviathan* har påståendet varit frekvent förekommande, antingen i den versionen att religion orsakar eller förvärrar sociala konflikter eller – i dess mest dramatiska version – att religion orsakar storskaliga krig. Påståendet förekommer inte bara i det offentliga samtalet, utan även i den akademiska debatten (se t. ex. Audi 2000; Cliteur 2010b; Fox 2004; Huntington 1996; Juergensmeyer 2000; 2008); den gemensamma nämnaren är att religionen behandlas som ett hot mot fred och samhälls stabilitet.

Dylika studier pekar så gott som uteslutande på just *korrelation* och letar sällan orsakssamband, även om skillnaden ofta nonchaleras i praktiken (se t. ex. Zuckerman 2008, och kritiken mot denne i Lejon & Agnafors 2011, samt Moreno-Riaño, Smith & Mach

2006). Att stapla korrelationer på varandra är knappast en övertygande strategi när det kommer till att utpeka ett underliggande problem, och så inte heller i det här fallet. Jag ska här inte diskutera varje enskild studie, utan istället lägga fokus på mer sällan uppmärksammade problem med dylika resonemang. Ett sådant problem är att korrelationsbaserade utsagor om religionens skadlighet sällan vilar på någon vidare analytisk grund. För att ta ett enkelt exempel: *vem* är att räkna som en sekulär eller ateistisk medborgare? Svaret är inte så enkelt som att peka på en persons trosuppfattning, eller avsaknad därav. En persons karaktär är en social skapelse, vilket komplicerar saken betydligt. Om *A* tror att Gud inte finns, men är uppvuxen i en religiös kontext (en familj, en gemenskap, ett samhälle eller en kultur), är *A* i så fall ateist i en bemärkelse som är *relevant för de data som anförs*? Kort uttryckt: kan *As* beteende räknas till den »religiösa» eller den »sekulära» sidan? Den sociologiskt genererade bevismängden tenderar att bygga på enkla mått, där religiositet operationaliseras som övertygelse om Guds existens, antal gudstjänstbesök eller bönefrekvens. Men sådana mått fångar sällan de variabler som debatteras.

För den som är någorlunda insatt i det samtida kunskapsstoffet rörande religion och sekularitet, är betydelsen av kontexten inte någon perifer faktor. Vår svenska kultur – vida känd som den mest sekulära i världen – bär en tydlig lutheransk prägel, ett arv som både understödjer en sekularisering och som har kommit att genomsyra det svenska samhället (Green 2008; Lejon och Agnafors 2011; Stråth 2004; Thorkildsen 1997). Om vi formas av vår samtid, kan det också påpekas att av det mest sekulära folket på jorden – svenskarna – uppgår andelen icke-troende till någonstans mellan 50 och 70 procent, beroende på vilken studie som konsulteras, vilket knappast kan sägas vara en förkrossande majoritet.

Givet en kontext som (än så länge) bär ett så tydligt spår av religion – i vårt fall den lutherska kristendomen – är det tveksamt om Ateist, eller Agnostiker, kan sägas vara en *ateistisk, eller agnostisk, person*. Kanske är en mer korrekt beskrivning att de är religiöst präglade personer med ateistiska eller agnostiska åsikter. Har man nu

detta i åtanke är det inte längre uppenbart att man, trots mängden korrelerande data, kan kausalt koppla samman just religion och de icke önskvärda egenskaperna.

Höjer man blicken till den samhälleliga nivån blir kopplingen än mer otydlig. Det är inte bara tveksamt om det finns några genuint sekulära samhällen: i den mån de finns och råkar vara goda, så står rötterna till dess godhet rimligen inte att finna i de samtida medborgarnas åsikter och vanor, utan i politiska beslut, lagar och policys som fattats genom historien – en historia som tills alldeles nyligen varit genomsyrad av religiöst stoff. Vårt svenska och sekulära samhälle är här inget undantag; de skandinaviska ländernas välmående kan rimligen spåras till vårt lutheranska arv (Bruce 2005; Green 2008; Stråth 2004; Thorkildsen 1997). Inser man hur förhållandevis ung en (relativt) utbredd sekularitet är, infinder sig även frågan om det är *för tidigt* att leta efter sekularitetens effekter på samhällsnivån.

Kategorin argument som vill knyta religion till konflikt och våld bör kommenteras separat. Bortsett från den växande empiri som talar emot den slentrianmässiga kopplingen mellan religion och konflikter (se t. ex. Gunning & Jackson 2011; Svensson 2007) är argumentet i sig filosofiskt otillfredsställande. I dess mest oslipade form hävdas att religion *i sig* genererar konflikter. Argumentet bygger på att alla religioner är desamma, eller åtminstone har en unik och gemensam – *och skadlig* – kärna. Religion med stort R identifieras raskt som den religion som praktiseras av Pat Robertson, Åke Green, Sayyid Qutb eller någon annan kontroversiell troende, och därmed anses skadligheten och konfliktbenägenheten vara belagd. Men den som vill använda konfliktargumentet på ett trovärdigt sätt måste först specificera vilken religion eller religiös komponent som förknippas med konflikter och våld, och visa att en sådan skadlig komponent är gemensam för alla religioner.

Sådana försök görs ibland, och ofta utpekas då Islam som speciellt hotfull. Men att utpeka en viss religion räcker nu inte långt. Adekvat specifikation bör innehålla (minst) tre element: (i) en beskrivning av *den troende*; (ii) en beskrivning av *religionen som helhet* (i

motsats till spridda referenser till religiösa urkunder); samt (iii) en beskrivning av den *relevanta kontexten* i vilken den troende och religionen återfinns. (i)–(iii) är nödvändiga att specificera, eftersom religiösa individers relation till sin tro tenderar att vara mer beroende av deras personlighetstyp än av religionen ifråga (Nielsen & Fultz 1995), eftersom trossatser och påbud bara får sin fulla mening då de tolkas i relation till andra trossatser, påbud och bakgrundsfakta, och eftersom varje individ tenderar att (re-)agera olika i olika kontexter.

En förespråkare av konfliktargumentet kan nu välja att begränsa argumentet i enlighet med en viss specifikation på områdena (i) – (iii), eller hävda att alla religiösa system eller praktiker är behäftade (av slumpen eller av nödvändighet) med skadliga element. Om den förra vägen väljs så förlorar argumentet kraft i takt med tilltagande specificering. Notera dessutom att en sådan specificerad anklagelse saknar bäring på den tes som jag försvarat ovan – jag har inte hävdad att *all* religion bör stödjas av staten. För den som vill stå fast vid förekomsten av ett relativt unikt och gemensamt skadligt element i samtliga religioner, sviker empirin: den version av kristendom som omhuldas av amerikanska kväkare verkar inte generera en anmärkningsvärd mängd våld och konflikter; inte heller verkar en medelreligiös svensk vara speciellt våldsbenägen. I den mån det skadliga elementet inte är en nödvändig del av religion – vilket inget tyder på att det är – så framstår alternativet *bättre* religion som (liberalt) rimligare än *mindre* religion.

Men anta att en sådan komponent ändå existerar. Anta att ett skadligt element faktiskt finns i samtliga religioner, men att det i vissa fall hålls i schack. Finns det då ändå inte ett gott skäl att från statens sida åtminstone avstå från att *främja* religion eller – som ett minimum – stryka ett sådant främjande som en *prima facie plikt*? Inte nödvändigtvis. Även om vi nu antar existensen av en gemensam skadlig komponent kvarstår problemet med att visa att den faktiskt *orsakar* skada. Enbart förekomsten av konflikter och en gemensam komponent räcker inte. Just frågan om religionens kausala roll behandlas styvmoderligt i så gott som all litteratur rörande religionens effekter i samhället. Att dra orsakssamband mellan en viss

religiös tro och en specifik konflikt är hur som helst mycket svårt. För att visa hur komplicerat ett etablerande av ett sådant orsaks-samband faktiskt är, följer här en kortfattad lista av villkor som ett sådant kausalitetspåstående måste uppfylla.

- (1) En religiös komponent R måste finnas i A :s handlingsgrund för E .

Religioner som livsåskådningar åstadkommer ingenting i sig själva; för att sägas vara orsak till E måste de figurera i A :s medvetna eller omedvetna handlingsgrund. Det här villkoret är ingalunda tandlöst, utan får den omedelbara effekten att många empiriska studier som vill knyta religion till våld blir irrelevanta. Anledningen till detta är att konflikter oftast kodas som religionskonflikter på basis av parternas religionstillhörighet, vilket är uppenbart problematiskt.

- (2) R får inte vara utbytbar i A :s handlingsgrund för E .

Blotta existensen av R räcker uppenbarligen inte. (2) är avsett att utesluta fall där R figurerar i bakgrunden, men hade kunnat plockas bort utan att ändra utfallet. Kort sagt; R måste göra en skillnad på så sätt att R inte får vara utbytbar. (2) hanterar därmed det vi kan kalla för *identitetsfaktorn*. Varje individ har övertygelser och värderingar som ligger nära hennes person: de är identitetsbärande. Det är nu ett troligt antagande att identitetsbärande övertygelser och värderingar så gott som alltid ger upphov till någon form av våldsam motstånd när de hotas. Eftersom religion tenderar att vara nära kopplat till identitet, finns här också en förklaring till mycket av det våld som förknippas med religion: det är inte religionen i sig som är potentiellt farlig, utan det faktum att den råkar vara identitetsbärande. I de fall där den inte är identitetsbärande, uteblir en våldsam reaktion; i de fall där något annat är identitetsbärande, ses ofta samma våldsamma reaktion när detta något hotas. Givet en sådan förklaring, som passar (2), är problemet själva identitetsbärandet, snarare än det som utgör själva identiteten.

- (3) R får inte vara manipulerad av andra som agerar utifrån sekulära skäl.

Detta villkor speglar distinktionen mellan religion som maktmedel och religion som pådrivande faktor. Givet distinktionen kan många konflikter förklaras som ett resultat av ett utnyttjande av religion snarare än av religion som genuin och bakomliggande drivkraft.

(4) *R* måste vara koherent med de rådande interna trosföreställningarna inom den utpekade religiösa gemenskapen.

Detta villkor säger att *R*, och användandet av *R* som handlingsgrund, måste ses som rationellt givet den dominerande tolkningen av religionen inom gruppen. (4) utesluter enstaka fanatiker, vars illdåd de själva motiverar med en viss religion, men som saknar förankring i den vidare gruppen. Alltför ofta kränks villkor (4) då människor i allmänhet och media i synnerhet är både snabba och ivriga att koppla samman handlingar med religiösa grupper och system, och därmed tar sig tolkningsföreträde för vad som är genuina uttryck för en viss religion.

Enligt min något ytliga redogörelse är en religion en orsak, i någon meningsfull bemärkelse, till en konflikt eller skada endast om villkoren (1)–(4) är uppfyllda. Även om min redogörelse är ofullständig så misstänker jag att mycket få studier och påståenden om en religions konfliktgenererande förmåga överlever konfrontationen med villkoren (1)–(4).

Låt oss nu lämna eventuella negativa effekter av religion och avslutningsvis titta på de positiva. Kanske mest utforskad och solid är den positiva kopplingen mellan religiös identitet och välbefinnande, liksom mellan olika former av religiösa praktiker och välbefinnande. Så länge som den religiösa identiteten eller praktiken inte tvingas fram, verkar korrelationen vara robust (se t. ex. Green & Elliot 2010; Lim & Putnam 2010). Forskning pekar även på att religion disponerar för en fungerande familj, barnens förmåga att skapa varaktiga kärleksrelationer och barnens förmåga att själva vara goda föräldrar (Spilman *et al* 2013). Moderns religiositet borgar även för tätare sammanhållning och mindre konflikter och psykiskt lidande i familjen (Goeke-Morey *et al* 2013). Listan kan göras längre. Jag vill dock poängtera den kanske viktigaste positiva effek-

ten av religion: »pro-socialitet». Begreppet är tillräckligt brett för att inrymma en lång rad företeelser, attityder och fenomen: en mer positiv attityd mot kollektiva nyttigheter, större villighet att donera pengar, en mer social attityd i interaktionen med andra, och så vidare (se t. ex. Bekkers & Wiepking 2011). Ofta förknippas religion även med ett ökat medborgerligt engagemang (se t. ex. Lam 2006; Putnam 2000).

Det som kanske är av störst intresse här, är den aspekt av pro-socialitet som utgörs av *tillit*. Tillit är ett samhälleligt gott i den bemärkelsen att tilliten minskar friktionen i det sociala spelet och förenklar samarbete, något som torde vara nödvändigt för ett blomstrande samhälle (se t. ex. Freitag & Trautmüller 2009; Putnam 2000). I syfte att ge ett någorlunda konkret exempel på vad staten kan ha som plikt att främja ska vi ta en studie av Richard Trautmüller (2011) som utgångspunkt. Studien visar inte bara att en viss religiös inriktning – den protestantiska – har en god effekt på den sociala tilliten bland religiösa, utan visar även att om A är religiös i kontexten K , men B i samma kontext inte är religiös, så kommer B att uppvisa större tillit till A än vad som hade varit fallet om B hade befunnit sig i kontexten K^* , där A inte hade varit religiös. Således finns fog för att tala om kontextuell påverkan – eller, om man föredrar den term jag använt ovan, *indirekta effekter*. Tillit är per definition en nyttighet som inte är exkluderande, varken i sig eller på ett samhälleligt plan, och uppfyller således villkor (a). Villkor (b) är också uppfyllt, eftersom den protestantiska kyrkan vanligen välkomnar alla. Om staten kan främja den protestantiska kyrkan i kontext K eller K^* på så sätt att även villkor (c) uppfylls – genom att till exempel bekosta tryckningen av kyrkans tidning, eller genom att erbjuda gratis parkering till kyrkans gäster under söndagsgudstjänsten – så är staten *prima facie* förpliktigad att stödja den protestantiska kyrkans verksamhet. Enligt det jag har argumenterat för ovan så behåller staten sin liberala identitet då den förpliktigas att stödja (i det här fallet) den protestantiska kyrkan i den specifika kontexten, och den fortsätter att vara liberal då den uppfyller sin förpliktelse.

IV. Avslutande kommentar

JAG HAR HÄVDAT att den liberala staten, i vissa fall, har en *prima facie* plikt att främja religiösa element i samhället. Jag har inte hävdad att en liberal stat har en absolut plikt att så främja, eller att en plikt alltid föreligger. Jag har inte heller specificerat vilka religiösa element i samhället som förtjänar statens stöd. Jag har också villkorat statens stöd på olika sätt. Jag avslutar genom att poängtera detta, eftersom den kanhända kontroversiella tesen jag drivit ovan lätt kan misstolkas som ett generellt försvar av en religiös stat eller ett *carte blanche* för en liberal stat att efter eget tycke och smak stödja religiösa element i samhället. Det jag skisserat ovan är, har jag hävdad, en genuint *liberal* stat, även om den i praktiken kan komma att ha, och kanske måste ha, närmare relationer till religiösa element än vad många traditionella sekulära liberaler funnit, och fortfarande finner, önskvärt.

→

Marcus Agnafors är fil. dr i praktisk filosofi och forskare vid Lunds universitet och Linköpings universitet

Noter

1 Eftersom vi här inkluderar välgrundade forskningsrön i vår uppfattning om rimlighet – en uppfattning som i sin helhet inte är universell, utan till viss del influerad av rådande samhälleligt *ethos* – innebär det till exempel att en församling som inte välkomnar homosexuella som medlemmar inte får privilegieras, eftersom den främjade positionen – församlingsmedlemmens position – inte är rimligt och generellt tillgänglig för alla medborgare. Samtidigt finns fall av *rimlig* exkludering, där till exempel kategorin »unga» får främjas trots att den tydligt och ofrånkomligt exkluderar de äldre medborgarna. Gränslinjen mellan rimligt och orimligt exkluderande är svår att dra, och jag tänker inte försöka dra den här.

2 Notera att ett samhälleligt *ethos* också kan vara religiöst till sin natur. Det noteras sällan, trots att även försvararna av sekulära restriktioner erkänner att det måste finnas en normativ kärna i samhället i vilken offentliga skäl kan förankras (se t. ex. Talisse 2012).

3 Det är, kan det hävdas, en svag punkt i mitt resonemang. Är inte just en partiskhet hos staten i sig en källa till konflikt? Kanske, men jag utgår här från att medborgaren i regel kan fås att förstå och acceptera det resonemang jag presenterat ovan. Kanske en mer befogad oro är just statens korrupperande effekt – pådyvlad religion har sällan lika

BÖR DEN LIBERALA STATEN PRIVILEGIERA RELIGION I SAMHÄLLET?

goda konsekvenser som en frivillig sådan, och en statlig inblandning kan säkert åtminstone upplevas som just ett pådyvlade. Det finns dessutom omfattande forskning som visar att statligt främjande kan vara skadligt för religionen i sig; att stödja ett religiöst element skulle därmed också vara början till elementets förfall. Jag utgår dock ovan från att ett främjande kan ske på ett sådant sätt att det religiösa elementets existens inte hotas.

Referenser

- AN-NA'IM, ABDULLAHI AHMED (2009) *Islam and the Secular State*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- AUDI, ROBERT (2000) *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BADER, VEIT (2007) *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Democracy*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- BEKKERS, RENÉ & PAMALA WIEPKING (2011) »Who gives? A literature review of predictors of charitable giving part one: religion, education, age and socialisation», *Voluntary Sector Review*, vol. 2, nr 3, s. 337–365.
- BRUCE, STEVE (2003) *Politics & Religion*, Cambridge: Polity.
- BRUCE, STEVE (2005) »Did Protestantism Create Democracy?», i: J. Anderson (red.), *Religion, Democracy and Democratization*, London: Routledge, s. 3–20.
- CASANOVA, JOSÉ (2009) »The Secular and Secularisms», *Social Research*, vol. 76, nr 4, s. 1049–1066.
- CLITEUR, PAUL (2010a) *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- CLITEUR, PAUL (2010b) »Religion and Violence or the Reluctance to Study this Relationship», *Forum Philosophicum*, vol. 15, nr 1, s. 205–226.
- FOX, JONATHAN (2004) *Religion, Civilization, and Civil War: 1945 through the New Millennium*, Lanham: Lexington.
- FREITAG, MARKUS & RICHARD TRAUNMÜLLER (2009) »Spheres of Trust. An Empirical Analysis of the Foundations of Particularised and Generalised Trust», *European Journal of Political Research*, vol. 48, nr 6, s. 782–803.
- GOEKE-MOREY, MARCIE C., ED CAIRNS, CHRISTINE E. MERRILEES, ALICE C. SCHERMERHORN, PETER SHIRLOW & E. MARK CUMMINGS (2013) »Maternal Religiosity, Family Resources and Stressors, and Parent-Child Attachment Security in Northern Ireland», *Social Development*, vol. 22, nr 1, s. 19–37.
- GREEN, MORGAN & MARTA ELLIOTT (2010) »Religion, health, and psychological well-being», *Journal of Religion and Health*, vol. 49, nr 2, s. 149–163.
- GREEN, TODD (2008) »The Partnering of Church and School in Nineteenth-Century Sweden», *Journal of Church and State* vol. 50, nr 2, s. 331–349.
- GUNNING, JEROEN & RICHARD JACKSON (2011) »What's so »Religious» about »Religious Terrorism?»», *Critical Studies on Terrorism*, vol. 4, nr 3, s. 369–388.
- HABERMAS, JÜRGEN (2006) »Religion in the Public Sphere», *European Journal of Philosophy* vol. 14, nr 1, s. 1–25.
- HUNTINGTON, SAMUEL (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London: Simon & Schuster.
- JUERGENSEMEYER, MARK (2000) *Terror in the Mind of God; The Global Rise of Religious*

- Violence*, 3rd ed., Berkeley: University of California Press.
- JUERGENSMEYER, MARK (2008) *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*, Berkeley: University of California Press.
- LAM, PUI-YAN (2006) »Religion and Civic Culture: A Cross-National Study of Voluntary Association Membership», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 45, nr 2, s. 177–193.
- LEJON, KJELL O. & MARCUS AGNAFORS (2011) »Less Religion, Better Society? On Religion, Secularity and Prosperity in Scandinavia», *Dialog: A Journal of Theology*, vol. 50, nr 3, s. 297–307.
- LIM, CHAEYOON & ROBERT D. PUTNAM (2010) »Religion, Social Networks, and Life Satisfaction» *American Sociological Review*, vol. 75, nr 6, s. 914–933.
- MORENO-RIAÑO, GERSON, MARK CALEB SMITH & THOMAS MACH (2006) »Religiosity, Secularism, and Social Health. A Research Note», *Journal of Religion & Society*, vol. 8, s. 1–10 (online).
- NIELSEN, MICHAEL & JIM FULTZ (1995) »Further Examination of the Relationships of Religious Orientation to Religious Conflict», *Review of Religious Research*, vol. 36, s. 369–381.
- PUTNAM, ROBERT (2000) *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster.
- RAWLS, JOHN ([1993] 1996) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN ([1997] 1999) »The Idea of Public Reasoning Revisited», i: *John Rawls: Collected Papers* (red. S. Freeman), Cambridge Mass.: Harvard University Press, s. 573–615.
- RAWLS, JOHN (2001) *Justice as Fairness: A Restatement* (red. E. Kelly), Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- RORTY, RICHARD (1999) *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin.
- SOMMERVILLE, JOHN (1998) »Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, s. 249–253.
- SPILMAN, SARAH K., BRENT M. DONNELLAN, TRICIA K. NEPPL, THOMAS J. SCHOFIELD & RAND D. CONGER (2013) »Incorporating Religiosity Into a Developmental Model of Positive Family Functioning Across Generations», *Developmental psychology*, vol. 49, nr 4, s. 762–774.
- STRÅTH, BO (2004) »Nordic Modernity: Origins, Trajectories and Prospects», *Thesis Eleven*, vol. 77, nr 5, s. 5–23.
- SVENSSON, ISAK (2007) »Fighting with Faith: Religion and Conflict Resolution in Civil Wars», *Journal of Conflict Resolution*, vol. 51, nr 6, s. 930–949.
- TALISSE, ROBERT (2012) »Religion, respect and Eberle's agapic pacifist», *Philosophy & Social Criticism* vol. 38, nr 3, s. 313–325.
- TAYLOR, CHARLES (1998) »Modes of Secularism», i: R. Bhargava (red.), *Secularism and its Critics*, Delhi: Oxford University Press, s. 31–53.
- THORKILDSEN, DAG (1997) »Religious Identity and Nordic Identity», i: Øystein Sørensen & Bo Stråth (red.), *The Cultural Construction of Norden*, Oslo: Scandinavian University Press, s. 138–160.
- TRAUNMÜLLER, RICHARD (2011) »Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions», *European Sociology Review*, vol. 27, nr 3, s. 346–363.
- ZUCKERMAN, PHIL (2008) *Society without God: What the Least Religious Nations Can*

BÖR DEN LIBERALA STATEN PRIVILEGIERA RELIGION I SAMHÄLLET?

Tell Us About Contentment, New York: New York University Press.

ZUCKERMAN, PHIL (2009) »Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions», *Sociology Compass*, vol. 3, nr 6, s. 949–971.

ZUCKERMAN, MIRON, JORDAN SILBERMAN & JUDITH HALL (2013) »The Relation Between Intelligence and Religiosity. A Meta-Analysis and Some Proposed Explanations», *Personality and Social Psychology Review*, vol. 17, nr 4, s. 325–354.