

Är Japan ett religiöst land?

En tillämpning av Steve Bruce sekulariseringsparadigm på Japan

Is Japan a religious country?

An application of Steve Bruce's secularization paradigm on Japan

Abstract

This essay is a study of whether Japan is secularized on an individual level or not. It is written with the aim of examining if secularization on an individual level has taken place in Japan, and if so, is it possible to make a comparison to Europe and the USA.

Key words: Japan, Secularization

Innehållsförteckning

1 Inledning	s. 5
1.1 Bakgrund	s. 5
1.2 Syfte och problemformulering	s. 7
1.3 Material och metod	s. 7
1.4 Tidigare forskning	s. 13
2 Teoretisk diskussion kring sekularisering	s. 14
2.1 Definition av sekularisering	s. 14
2.2 Nivåer i sekularisering	s. 15
2.2.1 Samhällelig sekularisering	s. 15
2.2.2 Sekularisering på organisationsnivå	s. 17
2.2.3 Sekularisering på individnivå	s. 17
2.3 Element i sekularisering	s. 18
2.3.1 Rationalisering	s. 18
2.3.2 Samhällets differentiering	s. 19
2.3.3 Urbanisering	s. 21
2.3.4 Sekularisering och social ordning	s. 23
2.4 Sekulariseringsteorin	s. 24
2.4.1 Strukturell differentiering	s. 24
2.4.2 Social differentiering	s. 25
2.4.3 Social och kulturell mångfald	s. 25
2.4.4 Avgränsning och privatisering	s. 26
2.4.5 Sekulära stater och liberal demokrati	s. 27
2.4.6 Sekularisering av sekter och kyrkor	s. 28
2.4.7 Ekonomisk tillväxt	s. 30
2.4.8 Relativism	s.30
2.5 Kritik mot sekulariserings teori	s. 31
2.5.1 Sekularisering är universell och oundviklig	s. 31
2.5.2 Paradigmet är progressivt och sekularistiskt	s. 32
2.5.3 Paradigmet är en dålig teori	s. 33
2.5.4 Sekulariseringsteorin måste ha en jämn motpol	s. 34
2.5.5 Slutstationen är ateism	s. 35

3 Japan som sekulärt samhälle

3.1 Ethos	s. 36
3.2 Efterkrigsperiod	s. 38
3.3 Dagens Japan	s. 42
3.4 Religion i vardagen	s. 46

4 Avslutning

4.1 Analys	s. 50
4.1.1 Sekularisering på makronivå	s. 50
4.1.2 Sekularisering på mesonivå	s. 50
4.1.3 Sekularisering på mikronivå	s. 51
4.1.4 Slutsats	s. 56

Litteraturlista	s. 58
------------------------------	--------------

1 Inledning

1.1 Bakgrund

Enligt Max Weber har den protestantiska etiken haft en stor del i moderniseringen, industrialiseringen, den ekonomiska utvecklingen och i vår tid även sekulariseringen av religionen i stora delar av Europa, framförallt Västeuropa. (Weber 1978) I Japan ser vi ett modernt välmående och ekonomiskt väldigt framgångsrikt land - vad kan ha fungerat som en katalysator för den ekonomiska utvecklingen i Japan? I boken *The Impact of Traditional Thought on Present-day Japan* från 1996 försöker författarna att redogöra för konfucianismen, buddhismen och shintoismens roll i Japans ekonomiska utveckling; med andra ord så försöker denna forskning se på Japan ur ett weberianskt perspektiv. Vad som är intressant med denna studie är att man här försöker se om konfucianismen, buddhismen och shintoismen har haft samma inflytande på den ekonomiska utvecklingen i Östasien, som den protestantiska etiken har haft på den ekonomiska utvecklingen i Västeuropa. Med andra ord förs det en diskussion kring om man kan diskutera om en konfucianistisk etik. I boken diskuterar bland annat författaren Ronald Dore konfucianismens roll i moderniseringen av Japan, och konfucianismens roll i Japans ekonomiska utveckling. Dore försöker att förklara konfucianismens roll i Japans ekonomiska utveckling genom att utgå från fyra karaktärsdrag som han menar är centrala i det japanska samhället. Dessa karaktärsdrag är enligt Dore: plikttrogenhet, hierarki, eliternas karaktär och rationalitet, detta är något som han tillskriver konfucianismen, och att det just är dessa drag som har bidragit till moderniseringen och den ekonomiska utvecklingen i Japan.

Det finns emellertid invändningar mot denna syn. I t.ex. boken *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change* från 1992 vänder sig Winston Davis emot idén om att religion skulle ha en sådan stor inverkan på moderniseringen och den ekonomiska utvecklingen av ett land, men medger dock att religion kan och har definitivt i vissa fall haft en positiv inverkan på sociala förändringar och ekonomisk utveckling. Enligt Davis är det samspelet mellan förändringen av religionen och de redan existerande värderingarna som inverkar på moderniseringen och den ekonomiska utvecklingen av ett land. Diskussionen kring om det finns någon unik japansk eller för den delen östasiatisk modell som i sin tur har bidragit till moderniseringen och den ekonomiska utvecklingen av dessa länder har pågått en längre tid i den akademiska världen, och det är heller inte särskilt överraskande att åsikterna går vitt isär.

Det finns forskare som hävdar att konfucianismen har haft en stor roll i moderniseringen och den ekonomiska utvecklingen i Japan. Peter L. Berger ser t ex konfucianismen som den gemensamma nämnaren för moderniseringen och den ekonomiska utvecklingen i Östasien. (Berger 1988) Och det finns också de som t ex Winston Davis, som är lite mer återhållsamma i konfucianismens roll i moderniseringen och den ekonomiska utvecklingen av Japan.

Eftersom mitt syfte med denna uppsats inte är att avgöra hur stor roll konfucianismen har haft i moderniseringen och den ekonomiska utvecklingen i Japan, utan syftet med studien är att undersöka om Japan har sekulariserats på en individnivå. Därför menar jag att det vore intressant om man skulle kunna utgå ifrån att det finns en konfucianistisk etik och att den konfucianistiska etiken har varit en katalysator för Japans ekonomiska utveckling, precis som den protestantiska etiken enligt Weber har varit en katalysator för den ekonomiska utvecklingen i Västeuropa. Är det då möjligt att se en liknande sekularisering av religiositeten i Japan som man har sett i Västeuropa? Naturligtvis är jag medveten om att det är svårt att jämföra Japan med länderna i Västeuropa, ett Japan som har haft en helt annan historisk utveckling och en helt annan syn på religion än vad länderna i Västeuropa har haft. Trots detta tycker jag att det vore intressant att använda sig av Steve Bruces sekulariseringsparadigm som han beskriver i *God is dead* från 2002, för att undersöka om Japan har sekulariserats på liknande sätt som Västeuropa har gjort. Kan man tala om en sekularisering på individnivå i Japan också? Med sekularisering på individnivå menar jag religionens minskande inflytande i det individuella och privata livet. Steve Bruce sekulariseringsparadigm har fått kritik för att det enligt kritikerna inte är universalistiskt, denna kritik har Bruce emellertid bemött genom att påvisa att sekulariseringsparadigmet inte behöver eller för den delen kan appliceras i sin helhet på varje samhälle. Enligt Bruce utvecklas alla samhällen olika vilket också innebär att det sekulariseringsparadigmet man tillämpar på ett samhälle kommer att se olika ut beroende på vilket samhälle man vill undersöka. Det är just därför som jag tycker att det vore intressant att tillämpa och prova en modifiering av Steve Bruces sekulariseringsparadigm på Japan.

1.2 Syfte och problemformulering

Syftet med denna studie är att undersöka om en sekularisering på individnivå har ägt rum i Japan, och kan man dra paralleller till Europa och USA.

1.3 Material och Metod

För att kunna besvara problemformuleringen om en sekularisering på individnivå ägt rum i Japan, och om man i så fall kan dra paralleller till Europa och USA, har jag enbart utgått från litteratur. Uppsatsen består av två distinkta delar: En teoretisk diskussion kring sekularisering, med fokus på religionssociologen Steve Bruces sekulariseringsparadigm såsom dessa presenteras i boken *God is dead* (2002) och en empirisk del där religionen i dagens Japan presenteras översiktligt.

När det gäller litteraturen om religionen i Japan kan denna delas in i två kategorier: en religionshistoriskt/religionsfenomenologiskt orienterad, och en religionssociologiskt orienterad. När jag har läst litteraturen så har jag inte läst böckerna från pärm till pärm, utan jag har läst valda delar som har bedömts som relevanta för mitt arbete. Jag letade efter litteratur genom att först och främst besöka Halmstad högskolebibliotek, för att se vad som fanns där om religionen i Japan. Även biblioteket för Asienstudier i Lund och teologen i Lund besöktes. Litteratur söktes också genom Halmstad högskolebiblioteks databaser och jag tittade även i litteraturlistor i böcker jag hade fått tag på. Naturligtvis har min frågeställning påverkat hur jag har sovrat i litteraturen. Därmed är jag medveten om att det säkerligen finns aspekter som har missats.

Områden som har bedömts som relevanta för mitt arbete är religionen från efterkrigsperioden fram till idag i Japan och religionen i vardagen. Eftersom det är sekularisering på individnivå som ska diskuteras, blir framför allt den senare aspekten intressant. Den litteratur jag har valt att använda mig av är översiktsverk om japansk religion, (Kitagawa 1987, Ellwood & Pilgrim 1985) undersökningar av attityder till religion, (Basabe 1968, Sasaki & Suzuki 1987) och mer allmänt religionssociologiskt orienterade verk om religion i Japan. (Morioka 1975, Tomio 1978, Miller 1992)

Ett annat problem, men också en tillgång, är min egen förförståelse. Jag är svensk, vilket i sin tur innebär att jag tolkar materialet som finns till mitt förfogande på ett sätt; jag hade

antagligen tolkat materialet på ett annat sätt om jag hade varit japan eller av någon annan nationalitet. En tillgång å andra sidan är att jag kan se på materialet till mitt förfogande med mer opartiska ögon än vad jag kanske hade gjort om jag hade varit japan. Jag har heller inte besökt Japan vilket också kan ses som ett problem då jag måste skapa mig en bild av något så personligt som människors religiositet genom litteraturen och inte genom att jag har vistats i kulturen jag skriver om. Dock menar jag att jag genom tidigare uppsats har arbetat upp en grundläggande kännedom om religion i Japan, framför allt ur ett historiskt perspektiv. Jag har alltid hyst ett speciellt intresse för Japan, dess kultur och historia. Innan detta arbete hade jag en relativt god kunskap om Japans religionshistoria - mycket tack vare min C-uppsats som handlade om den traditionella japanska te-ceremonin cha-no-yu.

Rent språkligt har jag varit begränsad till det material som finns skrivet om sekulariseringen i Japan på svenska och engelska, då jag inte behärskar några andra språk. Naturligtvis är jag medveten om att jag då missar intressant material på framförallt japanska.

Det finns dock vissa ytterligare problem med att utgå helt och hållet från vad andra skrivit om religionen i Japan. När det t ex gäller enkätundersökningar kan man inte påverka de frågor som de ställde och som de bedömde som viktiga. Ett annat problem med litteraturen är naturligtvis min egen värdering av det jag läser och hur jag tolkar det, detta i sin tur hänger naturligtvis ihop med min egen förförståelse, min bakgrund mm. Ytterligare ett problem är forskarens värdering av det han eller hon har skrivit om, forskarens egen bakgrund; är han eller hon en del av den japanska kulturen eller inte.

Vissa områden beträffande religion i Japan har bedömts inte ha särskilt stor relevans för min frågeställning. De har jag inte gått djupare in på. Till dessa hör spridningen av t ex buddhismen, taoismen och shintoismen ur ett historiskt perspektiv. Jag har bedömt det så för att spridningen av t ex buddhismen, taoismen och shintoismen inte är relevant för min frågeställning. Vad som är viktigt för min frågeställning är att veta att dessa religiösa inriktningar existerar i Japan och hur japanerna förhåller sig till religionen, därav frågeställningen om en sekularisering på en individnivå ägt rum i Japan. Den som är intresserad av existerande forskning inom detta område kan jag hänvisa till kapitlet "Några nedslag i zen-forskningen" i Sten Barnekows avhandling *Erfarenheter av Zen*. (Barnekow 2003) Här tar han också upp den viktiga kritiken mot tidigare beskrivningar av Japans religionshistoria, för att vara alltför romantiserande.

Den teoretiska litteraturen använder jag mig av för att skapa en mall med vars hjälp jag kan besvara min frågeställning. Jag skapar själva mallen genom att först försöka ge en övergripande definition av sekularisering, för att sedan ge en kort och övergripande beskrivning av olika namnkunniga religionssociologers diskussioner kring begreppet, för att slutligen gå djupare in i valda delar av Bruces sekulariseringsparadigm vilket jag kommer att undersöka mitt material emot. I denna genomgång blir just frågan om *sekularisering på individnivå* det som står särskilt i fokus. Den andra delen i frågeställningen, som rör jämförelsen med Europa och USA, blir en naturlig konsekvens av att det mesta av diskussionen kring sekularisering just rör dessa geografiska områden. Jag har valt Bruces sekulariseringsparadigm för att han till skillnad från flera av de andra teoretikerna som jag tar upp i uppsatsen fortfarande, trots all kritik som riktats mot teorier kring sekularisering generellt (och som jag kommer att diskutera i teoridelen), menar att en sådan process *kan* observeras runt om i världen, särskilt i högt moderniserade och industrialiserade länder. Japan är ett högst moderniserat och industrialiserat land, och därmed blir frågan om religionens roll, status och ställning där relevant för en test av den syn på sekularisering som representeras av Bruce.

Dispositionen till uppsatsen är vald för att läsaren enkelt ska kunna följa med i resonemanget, och att den logiska kedjan i detta resonemang tydligt ska framgå. Den teoretiska delen inleder, och beskriver diskussionen bland religionssociologer kring sekularisering, och framför allt Bruces kommentarer och bidrag till denna diskussion. Därefter följer den empiriska delen, som naturligtvis i sitt upplägg och sin fokus är påverkad av den teoretiska delen. Den sista delen, slutdiskussionen, syftar till att ”knyta ihop säcken” och sammanföra de två delarna, den teoretiska och den empiriska och besvara frågeställningen i uppsatsen. Genom denna disposition blir det förhoppningsvis tydligare varför jag lyfter fram vissa delar av empirin och inte andra, och varför jag väljer att inte belysa vissa områden beträffande religion i Japan idag.

Litteratur om religionen i Japan

I sammanställningen som har gjorts över använd litteratur om religionen i Japan har jag valt att strukturera upp litteraturen efter utgivningsår, för att enklare få en bild av forskningsutvecklingen genom åren.

I *The Sociology of Japanese Religion* från 1968 har religionssociologerna Kiyomi Morioka och William H. Newell gjort en sammanställning av olika religionssociologiska artiklar där man diskuterar sekulariseringsprocesserna i Japan. Sociologen Fernando M. Basabe diskuterar emellertid de japanska ungdomarnas inställning till religion i sitt arbete *Japanese Youth Confronts Religion: A Sociological Survey* från 1968. 1975 publicerar Kiyomi Morioka *Religion in Changing Japanese Society* och han har i denna bok samlat olika forskningsrapporter och teoretiska uppsatser, som alla på ett eller annat sätt tar upp förändring i religionen i efterkrigs-Japan. Religionsvetaren Jan Swyngedouw diskuterar också den japanska religiositeten i artikeln *Japanese Religiosity in an Age of Internationalization* från 1978. I artikeln *Reflections on the Contemporary Revival of Religion* från 1978 av religionsvetaren Fujita Tomio, diskuterar han snarare den religiösa revitalisering i Japan. Tomio drar slutsatsen att religionen i 1978 års Japan inte går mot en "osynlig religion" utan snarare mot en revitalisering. I artikeln *Reflections on the Secularization Thesis in the Sociology of Religion in Japan* från 1979 av Jan Swyngedouw, i denna artikel presenterar hon utvecklingen av sekulariseringsteorin i Japan. Religionshistorikern Shigeyoshi Murakami argumenterar i sitt arbete från 1980 *Japanese Religion in the Modern Century* för hur Japans religiösa ritualer och "Way of life" förändrades i takt med att samhället förändrades. 1980 publicerar sociologen Max Eger artikeln *Modernization and Secularization in Japan; A polemic Essay* där han försöker klargöra huruvida moderniseringen i Japan har lett till en sekularisering eller inte. Religionsociologerna Robert S. Ellwood och Richard Pilgrim publicerar 1985 *Japanese Religion* där de diskuterar Japans religion ur ett religionshistoriskt och religionssociologiskt perspektiv. I *The Secularization of Religion in the City* från 1986, diskuterar Ishii Kenji vilken roll religionen har i städerna. Religionshistorikern Joseph M. Kitagawa diskuterar i *On Understanding Japanese Religion* från 1987, bland annat den historiska utvecklingen av religionen i Japan, och han tar även upp utvecklingen av shinto samt buddhismen i Japan. Kitagawa förklarar i boken också förhållandet mellan shinto, buddhism, konfucianism, taoism och folksägner.¹ I artikeln *Changes in Religious*

¹ Andra intressanta böcker som jag har kommit i kontakt med under mitt arbete och som tar upp Japans religionshistoria är: *A History of Japanese Religion* av Kazuo Kasahara från 2001. *Japan religioner og*

Commitment in the United States, Holland and Japan från 1987 av Masamichi Sasaki och Tatsuzo Suzuki diskuterar författarna om sekularisering kan ses som en global företeelse eller inte. I boken *Japanese Religion and Society* från 1992 av religionssociologen Winston Davis, diskuterar han bland annat sambandet mellan det japanska samhället och religionen och visar också hur detta samband har byggts upp under en lång period. Sociologen Alan S. Miller publicerade artikeln *Conventional Religious Behavior in Modern Japan* 1992, I denna artikel applicerar Miller deprivatationsteorin (som i korta drag innebär att religionen och religiösa organisationer tillhandahåller en tjänst som svarar mot specifika mänskliga behov och önskemål) på den japanska religionen. Den slutsatsen som Miller drar är i korta drag att religiositeten ökar med åren. 1995 publicerar Alan S. Miller artikeln *A Rational Choice Model of Religious Behavior in Japan* där han i mångt och mycket drar samma slutsats som i artikeln från 1992; med andra ord att religiositeten ökar med åren. 2003 publiceras *Japanese College Students Attitudes towards Religion* av Inoue Nobutaka som är religionsvetare, detta är en sammanställning av en enkätundersökning som gjordes på Kokugakuin Universitetet mellan åren 1992-2001. Syftet med denna enkätundersökning var att ta reda på det japanska universitetens studenters inställning/attityd till religion. Teologen Harvey G. Cox publicerade 2000 artikeln *The Myth of the Twentieth Century; The Rise and Fall of Secularization*. I denna artikel diskuterar Cox den religiösa revitaliseringen som han menar sker i Japan och runt om i världen och huruvida modernisering automatiskt leder till sekulariseringen eller inte. I *Japanese Religion: Unity and Diversity* av religionssociologen Byron Earhart från 2004 som är en översiktbok om japansk religion, diskuterar Erhart bland annat Japans religionshistoria, religion i efterkrigs-Japan och religion i dagens Japan. 2005 publicerades *Why are the Japanese Non-religious* av Toshimaro Ama som är professor i internationella studier vid Meiji-Gakuin universitet. I denna bok lägger Ama fram sina teorier om varför japaner inte kan räknas som religiösa trots att det kan verka så vid en första anblick. Rodney Stark, Eva Hamberg och Alan S. Miller publicerar artikeln *Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden, and Japan* 2005. I denna artikel analyserar författarna den icke-kyrkliga spiritualiteten i USA, Sverige och Japan.

livsformer av Esben Andreasen, Aasulv Lande och Finn Stéfánsson från 1990. *Popular Buddhism in Japan* av Esben Andreasen från 1998. *Japanese Religions* av Michiko Yusa från 2002. *Japans religioner i fortid og nutid* av Esben Andreasen och Finn Stéfánsson från 1986. *Sources of Japanese tradition* av Theodore de Bary, Andrew Barshay och William Bodiford från 2005.

Teoretisk litteratur om sekularisering

I den teoretiska litteraturen om sekularisering så har jag valt att inleda med vad som har varit grundplåten för sekulariseringsdelen i min uppsats, nämligen *Religionssociologi; en introduktion*. Därefter har jag med hjälp av denna bok gjort nedslag i annan litteratur om sekulariseringen. Precis som litteraturen om religionen i Japan så valde jag att läsa sådant som jag ansåg vara relevanta avsnitt ur litteraturen om sekularisering.

Religionssociologi; en introduktion från 2005 av sociologen Inger Furseth och religionssociologen Pål Repstad är en översiktbok över sociologiska teorier om religion. I denna bok diskuterar de både klassiska och nyare religionssociologiska teorier. Max Weber diskuterar i boken *The Sociology of Religion* från 1963, att det är rationaliseringen som leder fram till religionens stagnerande. Sociologen Thomas Luckman diskuterar i boken *The Invisible Religion* från 1967, hur en uppdelning av samhället leder till sekularisering. Detta är en tes som även sociologen Bryan Wilson driver i boken *Religion in Sociological perspective* från 1982. Antropologen Mary Douglas diskuterar i artikeln ”The Effect of Modernization on Religious Change” från 1982 hur moderniseringen har påverkat den religiösa förändringen i samhället. I boken *Secularization: An Analysis at Three Levels* från 2002 diskuterar Karel Dobbelaere sekulariseringen ur ett makro, meso och mikro perspektiv. Steve Bruce delar precis som Dobbelaere upp sekulariseringen i samhällslig, organisatorisk och individuell sekularisering i boken *God is dead* från 2002. I *The Sacred Canopy* från 1990 hävdar sociologen Peter L. Berger att rationaliseringen i Europa har judiska och kristna rötter; med andra ord hittar man sekulariseringens kärna i GT enligt honom. I denna bok definierar Berger sekularisering som en process där religiösa institutioners och symbolers inflytande minskar bland olika samhällsinstitutioner och i kulturen. I artikeln ”Reflections on a many-sided controversy” från 1992 diskuterar Bryan Wilson om hur sekularisering enligt honom inte handlar om individers trosliv, utan om samhällsramar och samhällsordningar. I *The Desecularization of the World* från 1999 så reviderar Berger emellertid sin tidigare sekulariseringsteori, han går från att hävda att sekulariseringsteorin är något som är applicerbart på alla samhällen till att hävda att sekulariseringsteorin är applicerbar på vissa samhällen. Sociologen Thomas Luckman lägger fram sin sekulariseringsteori i boken *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* från 1967. Luckman anser att en differentiering (uppdelning) av samhället leder till sekularisering, som i korta drag är att olika sektorer i samhället frigör sig från religiös kontroll. I artikeln *Secularization, R.I.P.* från 1999 av sociologen Rodney Stark så lägger han fram sina teorier om varför man helt enkelt

måste begrava sekulariseringsteorin. Stark hänvisar bl.a. till olika historiker som oberoende av varandra har konstaterat att det religiösa engagemanget var mindre under medeltiden än vad det är nu i modern tid. Bryan Wilson diskuterar socialiseringens försvagning på grund av att den mist sin religiösa kärna i artikeln "Salvation, Secularization and Demoralization" från 2001.

1.4 Tidigare forskning

Det finns en hel del forskning kring religion i det moderna Japan där forskarna diskuterar huruvida en internationalisering kommer att påverka eller hur den har påverkat den japanska religionen. Forskare som Jan Swyngedouw och Joseph M. Kitagawa diskuterar Japans egenvalda isolering innan andra världskriget som ett sätt att handskas med internationalisering och ett sätt att behålla en homogenitet i landet (Swyngedouw 1978, Murakami 1980, Kitagawa 1987). Forskningen kring sekularisering i Japan har en historia som sträcker sig tillbaka till 1960-talet, och det är framför allt perioden efter andra världskriget som har stått i centrum. Ett exempel på detta är boken *The Sociology of Japanese Religion* där religionssociologerna Kiyomi Morioka och William H. Newell gjort en sammanställning av olika religionssociologiska artiklar som diskuterar sekulariseringsprocesserna i Japan på 1960-talet (Morioka & Nevell 1968).

Under 60-talet men även under hela 90-talet så har forskare som Fernando M. Basabe vid Kokugakuin Universitetet bland annat undersökt de japanska ungdomarnas inställning till religionen, man har bla kunnat se att 90-talisterna är väl medvetna om sin religiösa historia men anser sig ändå inte vara särskilt religiösa. Det har dessutom forskats en del kring förändringar i religion i efterkrigsjapan där man har diskuterat hur religionen i efterkrigs-Japan har förändrats, och om det i sin tur har lett till en sekularisering av religionen eller inte (Morioka 1975, Basabe 1968).

Det har även förekommit diskussioner kring frågan om sekulariseringsteorier utvecklade i Europa och USA är relevanta i en japansk situation. Många menar dock att en sekulariseringsteori som är utvecklad i väst för västerländska samhällen inte är applicerbar på ett österländskt samhälle, mycket på grund av att det handlar om olika kulturer och olika sätt att se på det här med religionen och vad religion är för något. Denna åsikt har t ex framförts av Rodney Stark och Max Eger, Eger drar slutsatsen att modernisering och sekularisering inte

kan appliceras på Japan av den anledningen att modernisering och sekularisering inte är universalistiskt. Medan Sasaki och Suzuki hävdar att sekulariseringen inte stämmer in på Japan, för att man i Japan kan se hur människor blir mer religiösa med åren. Frågan är om detta inte är något som stämmer in på de flesta samhällen? (Swyngedeouw 1979, Eger 1980, Sasaki & Suzuki 1987)

Under 70-talet och 90-talet har det också förekommit forskning kring den religiösa revitaliseringen, där man drar slutsatsen att religiositeten i Japan ökar med åren (Fujita 1978, Miller 1992, Cox 2000), medan annan forskning tar upp ett jämförande perspektiv mellan Europa, USA och Japan, där man menar att Japan inte är sekulariserat om man gör skillnad mellan kyrkliga och icke-kyrkliga religioner (Stark, Hamberg, Miller 2005).

Vad jag tycker saknas i tidigare forskning är att konkret prova t ex Steve Bruces sekulariseringsparadigm för att se om den är giltig i en japansk kontext eller inte, och det är här som jag anser att min uppsats fyller en liten lucka. Naturligtvis så är det viktigt att poängtera att denna uppsats inte är den första som har tittat på sekularisering på individnivå i Japan, men tidigare forskning har mestadels koncentrerat sig på frågan hurvida man kan tillämpa en sekulariserings teori som är konstruerad i väst för västerländska samhällen på Japan eller inte.

2 Teoretisk diskussion kring sekularisering

2.1 Definition av sekularisering

Historiskt användes begreppet sekularisering i protestantiska länder när en överflyttning av kyrkogods till staten ägde rum. Nationalencyklopedin definierar denna form av sekularisering på följande vis:

Överförande av områden som stått under kyrklig jurisdiktion till världsliga makthavare. Sådant har förekommit under olika perioder i historien, bl.a. vid reformationen samt under franska och ryska revolutionen. En omfattande indragning av kyrkogods, särskilt kloster gods, ägde rum i vissa tyska stater år 1803. (Nationalencyklopedin)

Under 1900-talet började begreppet sekularisering användas inom sociologin, och då inom akademiska sammanhang för att beskriva att religionen på ett eller annat sätt stagnerat eller

fått mindre betydelse (Furseth och Repstad 2005). Nationalencyklopedin definierar denna form av sekularisering på följande vis:

Processer som innebär att religionen förlorat i betydelse i ett samhälle och i medborgarnas medvetande. Sekularisering innefattar både att samhällsliga institutioner dras undan religionens inflytande så som skett med utbildningsväsendet i bl. a Sverige och att man ersätter religiösa förklaringar till olika händelseförlopp med vad som ses som mer rationella förklaringar. Som en särskild typ av sekularisering kan man se förändringar som religiösa institutioner genomgår och som innebär att de till uppbyggnad och funktion blir mer lika världsliga institutioner. Sekularisering sammanhänger med andra samhällsförändringar som vetenskapens expansion, allmän läskunnighet, industrialisering och urbanisering. (Nationalencyklopedin)

Med andra ord så innebär sekularisering enligt nationalencyklopedin att ju mer ett samhälle utvecklas på alla plan, desto mindre plats och betydelse får religionen. I boken *Religionssociologi; en introduktion* skriver Furseth och Repstad att sekularisering har uppfattats som något negativt av religiösa människor (främst teologer). Det är naturligtvis viktigt att poängtera att inte alla religiösa människor uppfattar eller har uppfattat sekularisering som något negativt, det finns även dem som anser att sekularisering fungerar som en slags frigörelse av religionen. När t ex religionens bärare blir frigjorda från blandningen av religiösa intressen och världslig politisk makt, så kan de koncentrera sig mer på religionens kärna. (Furseth och Repstad 2005) Sociologen Karel Dobbelaere delar upp sekularisering i tre nivåer: Samhällelig sekularisering (Makronivå), Organisatorisk sekularisering (Mesonivå) och Individuell sekularisering (Mikronivå). (Dobbelaere 2002) Jag kommer att under rubriken *Nivåer i sekularisering* ge en mer ingående förklaring av vad de olika nivåerna innebär.

2.2 Nivåer i sekularisering

2.2.1 Samhällelig sekularisering

Furseth och Repstad hävdar att försöka ta reda på vad kännetecknen bakom sekularisering eller vad dess följder är eller blir inte är det lättaste. Många anhängare till de så kallade halvstarka (samhälleliga) sekulariseringsteorierna är noga med att poängtera att de med sekularisering menar att religionen har fått och kommer att få allt mindre betydelse för samhällsutvecklingen. Vad de syftar på, helt enkelt, är att religiösa institutioner och symboler har förlorat i inflytande på de olika sektorerna i ett samhälle, men att det i sin tur inte behöver

betyda att den individuella religiositeten har minskat. Det är här också viktigt att poängtera att det finns en uppdelning inom sociologin när det handlar om den starka och halvstarka sekulariseringsteorin och att det bland dagens sociologer är få som tror att religionen som sådan kommer att dö ut, det är som sagt främst anhängare till den halvstarka sekulariseringsteorin som för denna debatt. (Furseth och Repstad 2005) Sociologerna Peter L. Berger och Bryan Wilson är centrala anhängare av de samhällsliga sekulariseringsteorierna. Bergers definition av sekulariseringen är som sagt samhällslig och han skriver följande:

By secularization we mean the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols. (Berger 1990, s.107.)

Berger hävdar alltså att sekularisering inte bara sker på en samhällsnivå utan har också en kulturell aspekt. Vidare menar Berger att precis som religiösa institutioner förlorar allt mer inflytande över samhället, så har också de religiösa symbolerna förlorat alltmer av sin betydelse. (Berger 1990) Man kan idag t ex ha ett kors runt halsen eller en ikonbild på väggen utan att för den sakens skull se sig själv som en troende kristen. Bryan Wilson är noga med att poängtera att enligt honom så handlar sekularisering om samhällsramar och samhällsordningar och inte om individers trosliv. Sekularisering innebär enligt Wilson att religionens funktion eller roll i samhället är försvagade. Med andra ord så är religionen avskild från den politiska makten och samhällets lagstiftning, religionen spelar en allt mindre roll i samhällets socialisering av dess individer och präglning av kulturlivet, religionen blir helt enkelt mindre viktig för hur det sociala livet i ett samhälle fungerar. (Wilson 1992) Man kan t ex ställa sig frågan hur många tonåringar som konfirmerar sig idag gör det för att de är troende kristna och hur många gör det för presenternas skull. Man har också kunnat se de senaste åren hur kulturen har gått stick i stäv med religionen med t ex konstutställningar som *Ecce Homo* eller Jyllandspostens publicering av Mohammed karikatyrerna.

Man kan också se att religionen i många västeuropeiska länder har genomgått en förändring, en förändring som innebär att religionen har förlorat både i makt och i inflytande i en mängd olika samhällsinstitutioner där den tidigare var central – ett sådant exempel är skolan. Vad som har hänt är att religionsundervisningen inte längre är konfessionell i offentliga skolor. En vetenskaplig förklaring och legitimering har på många områden ersatt den religiösa förklaringsmodellen. Idag har också religiösa ledare en allt mindre möjlighet att bestämma och påverka över andra samhällsområden än vad de tidigare hade. (Furseth och Repstad 2005)

2.2.2 Sekularisering på organisationsnivå

Sekularisering på organisationsnivå innebär enkelt förklarat att religionen i sig får en minskad betydelse som gemenskapsbas, och att människor är allt mer motvilliga till att organisera sig på basis av religionen. Sociologen Karel Dobbelaere skriver att sekularisering på organisationsnivå är en specifik form av religiös förändring, och denna religiösa förändring hänger ihop med de sociokulturella förändringarna i ett samhälle. De olika sociala förändringarna som stimulerade den samhälleliga sekulariseringen uppstod genom en rationell process, och denna rationaliserings-process gick från den ekonomiska till den sociala världen. Enligt Dobbelaere var det ingen sfär i samhället som lämnades oberörd; även den religiösa sfären var tvungen att rationalisera. Den pluralistiska marknadssituationen mer eller mindre tvingade de religiösa institutionerna att marknadsföra sig själva och dess religiösa traditioner. För att uppnå resultat så byråkratiserades den socio-religiösa strukturen, vilket i sin tur stimulerade en viss form av professionalisering av religiös personal och ekumenik. Rationaliseringsprocessen i den ekonomiska ordningen förde med sig stora fabriker och en stor byråkratisering som i sin tur vilade på ett mekaniskt grundande (industrialiseringen), individen i sig blir i detta fall inget annat än en spelpjäs. Sådana institutionella arrangemang hade inverkan på andra sociala institutioner i ett samhälle som t ex politik, utbildning och familjen. Det sociala livet i sig blev mer och mer dominerat av relationer än av religion: de flesta sociala band bröts. Människan miste sina samfundsrelationer, och religion som har en samfundsbas miste sin inverkan på samhället. Religionen blev också reducerad till en osäker subvärld: familjen, den privata sfären och religiösa grupperingar. (Dobbelaere 2002)

2.2.3 Sekularisering på individnivå

Flera teoretiker är noga med att poängtera att deras teorier om sekularisering inte betyder att människor helt plötsligt slutar att vara religiösa, utan sekularisering innebär först och främst ett minskat inflytande för religionen på samhällssystem och samhällsordningar. Med andra ord har religionen inte längre samma makt och betydelse i samhället som den en gång hade. Religionen får också en mer begränsad roll i det individuella och privata livet, men det i sin tur behöver inte betyda att den individuella religiositeten har minskat. (Furseth och Repstad 2005) Enligt Wilson handlar sekularisering inte om individers trosliv, utan om samhällsramar och samhällsordningar. (Wilson 1992) Enligt Stark kan t ex sekularisering på samhällsnivå leda till en sekularisering på individnivå, men en samhällelig sekularisering kan också leda till att dörren öppnas för andra religiösa inriktningar, som i sin tur leder till ett nyintresse för

det individuella religiösa livet. (Stark 1999) Enligt Furseth och Repstad så är det också viktigt att skilja mellan en försvagning av ett organiserat religiöst liv och en försvagning av det individuella religiösa livet. Även om religionen inte längre har samma inflytande eller makt i ett samhälle, eller att den etablerade trosgemenskapen har mindre medlemmar än tidigare, så behöver det inte innebära att religiositeten på individnivå har minskat i samma takt med det minskade medlemsantalet i trosgemenskapen. Den individuella religiositeten blir mer individuell i och med en sekularisering på samhällsnivå, eftersom den individuella religiositeten är mer frikopplad från religiösa trossamfund och religiösa ledares auktoritet än tidigare (Furseth och Repstad 2005).

2.3 Element i sekularisering

2.3.1 Rationalisering

Enkelt förklarar så kan rationalisering beskrivas som förändringar i människors sätt att tänka och handla. Enligt Furseth och Repstad förknippade Max Weber till exempel religionens stagnerande med en allmän rationaliseringsprocess i det moderna samhället. Vad som skedde enligt Weber var helt enkelt en förändring i sättet som människor i gemenskap och i samhällsordningar tänkte. Det var själva tänkesättet som förändrades med andra ord, och gick i riktning mot det förnuftsbaseade, instrumentella och kalkylerande. Enligt Weber så ersatte det rationella och målinriktade tänkandet det värdebaserade och det religiösa tänkandet. Weber förknippade denna generella förändring av människors sätt att tänka på med framväxten av kapitalism och industrialisering, och detta mycket på grund av framväxten av byråkrati baserad på förnuft och regler som bredde ut sig i alla samhällsinstitutioner. (Weber 1963) Weber var inte särskilt positivt inställd till den så kallade "avförtrollningen av världen", istället skiner hans oro enligt Furseth och Repstad igenom när han beskriver byråkraterna som "andefattiga specialister" och rationaliteten som en "järnbur". Själva rationaliseringen av samhället var en process som Weber ansåg vara relativt ohejdbar, men ibland verkar han också mena att religionen kan ha ett visst mått av påverkan i samhället och då framförallt i oroliga tider. (Furseth och Repstad 2005) Weber hävdar dessutom att det kan uppstå ologiska motreaktioner gentemot den huvudsakliga utvecklingen. (Ekstrand 2000) Protestantismen hade en väldigt central roll under den tidiga kapitalismen enligt Weber, men att religionen skulle kunna få tillbaka en lika central roll som den tidigare haft är något som Weber inte tycks skriva under på. Furseth och Repstad menar att Webers yttranden om det förnuftigas dominans i det moderna samhället är i mångt och mycket en beskrivning. Weber diskuterar inte konsekvent de bakomliggande

faktorerna till att förnuft och instrumentellt tänkande gradvis blir mer och mer accepterat, men han klargör dock att det har något med uppkomsten av industrialisering och byråkratisering att göra. (Furseth och Repstad 2005) Weber menar att viktiga drivkrafter bakom sekulariseringen är industrialisering, kapitalism, differentiering, urbanisering och vetenskapens framväxt. Webers förklaring av att samhället sekulariseras är mer materialistisk än den förklaringsmodell man finner i humanistiska och religiösa miljöer. I humanistiska och religiösa kretsar är det vanligt att man trycker hårt på att det är religionskritiska medier och författare som bidrar till religionens försvagning. De sociologiska förklaringarna av sekulariseringen i ett samhälle grundar sig mer på att när de materiella och sociala villkoren förändras, så förändras också de flesta människors erfarenheter och livstolkningar (Furseth och Repstad 2005).

Peter L. Berger hävdar att rationaliseringen i Europa har judiska och kristna rötter; sekulariseringens kärna hittar man i Gamla Testamentet, han finner det med andra ord i lärosystemet. Enligt Berger så skiljde sig religionen i Gamla Testamentet från religionen i dess närområde som Egypten och Mesopotamien på flera punkter. 1) Religionerna i Egypten och Mesopotamien t ex var till skillnad från religionen i Gamla Testamentet kosmologiska, vilket betyder att den mänskliga världen är en del av den kosmiska ordningen som omsluter hela universum. 2) Guden i Gamla Testamentet kunde inte mutas. Vad som menas med detta är att i Egypten och Mesopotamien så skylldes man t ex en dålig skörd på att gudarna på ett eller annat sätt har förargats. Man hade t ex inte offrat tillräckligt mycket till en Gud eller så hade man inte utfört en viss religiös ritual mm. 3) Guden i Gamla Testamentet ingriper inte i människornas liv på samma sätt som gudarna gjorde i Egypten, Mesopotamien, Grekland eller Rom. Med andra ord så står judarnas Gud utanför kosmos, judarnas Gud har skapat kosmos och han kan även förgöra den. Men han ingriper så att säga inte i handlingen, den mänskliga världen har sin egen struktur och sin egen logik. (Berger 1990)

2.3.2 Samhällets differentiering

Sociologerna Thomas Luckman, Peter L Berger och Bryan Wilson anser att differentiering av samhället leder till sekularisering, Differentiering innebär enkelt förklarat att olika sektorer i samhället successivt frigör sig från religiös kontroll (Furseth och Repstad 2005). Luckman definierar sekularisering på följande vis:

Secularization is a process in which autonomous institutional "ideologies" replaced, within their own domain, an overarching and transcendent universe of norms. Church religion, an institutionally specialized social form of religion is pushed to the periphery of modern industrial societies, and we notice the dissolution of the traditional, coherent sacred cosmos while institutional ideologies, based on a rational orientation in the specialized institutional spheres, are developed (Luckman 1967: 101).

Luckmans perspektiv är inriktat mot tanken på ett heligt kosmos som i och med moderniseringen har fått ge vika på ett samhälleligt plan, för olika ideologier av specialiserad och framförallt rationell natur. (Luckman 1967) Inom t ex det ekonomiska livet så uppstår det en egen lagmässighet, där det är förnuftiga strategier och syften som styr handlandet och inte tron på Gud. En signal på en rationell utveckling inom det ekonomiska livet är t ex att det etiskt-religiöst motiverade ränteförbudet, om att man inte fick ta ut någon ränta på utlånade pengar som existerade under katolicismen och Luther, fick stå tillbaks för en tanke som var mer ekonomiskt funktionell, med andra ord så utvecklas det en tanke om att även pengar kan omsättas till ett pris. Inom vetenskaperna utvecklas det också så småningom ett sätt att tänka på, där Gud helt enkelt inte får plats. Politiken blir också sekulariserad efter ett tag, och då är det framförallt vardagspolitiken som blir det (något som alltjämt omfattas av en religiös retorik är krig). Den slutsatsen man kan dra är att i ett modernt samhälle så fungerar varje tung samhällsinstitution utifrån sin egen logik. Inom t ex ekonomin handlar det naturligtvis om att tjäna pengar, inom politiken så är det makten man är ute efter och inom rättsväsendet handlar det om att söka sanning och att skipa rättvisa. Det finns helt enkelt ingen plats för gudomliga krafter inom dessa samhällsinstitutioner (Furseth och Repstad 2005). I boken *The Sacred Canopy* från 1967 av Peter L. Berger kan man hitta liknade tankegångar och perspektiv som hos Luckman. Berger skriver om hur människor under medeltiden i den kristna enhetliga kulturen levde inom ett religiöst ramverk, och detta religiösa ramverk omslöt människan från födseln till graven. Människans religiösa fromhet och moraliska plikt känsla spelade i detta fall ingen större roll, vad som spelade roll var religionen och ställde man sig utanför religionen så ställde man sig också utanför samhället. Berger skriver om hur denna *Sacred Canopy* börjar få en massa sprickor i sig för att till slut falla isär, och resultatet blir att religionen är något man antingen väljer eller väljer bort (Berger 1990).

Enligt Wilson så är *Societalization* (samhälleliggörande) en central drivkraft bakom sekulariseringen (här kan man se en koppling till Weber). Wilson skriver att samhället har

blivit mer opersonligt och att även lojalitetsbanden mellan människor har blivit allt lösare. Djupare vänskap har ersatts med en ytlig bekantskap, man strävar efter att skapa ett kontaktnät för egen vinnings skull. Detta bidrar ytterligare till sekularisering eftersom grundpelaren inom religionen är byggd på nära gemenskap och förtroende människor emellan (Wilson 1982). Med allt färre personliga band påverkas också religionens innehåll, och i ett samhälle med få personliga band blir det inte lätt att bevara tron på en personlig gud. Vad som då inträffar är att religionen blir allt mer en angelägenhet som på sin höjd endast berör den enskilde individen. Vad som också inträffar är att religionens område för giltighet och relevans förändras, religionen som ett moraliskt rättesnöre och livstolkning går från att vara allmängiltigt i ett samhälle till att endast gälla den privata sfären och under fritiden. Och det blir också en allmän uppfattning om att kyrka och stat skall hållas åtskilda. Dessutom kan försök till påverkan av den enskildes religiositet från olika håll i samhället tolkas som en inblandning i privatlivet (här kan man dra parallell till sekularisering på organisationsnivå) (Furseth och Repstad 2005).

2.3.3 Urbanisering

Något som ibland brukar nämnas som en självständig drivkraft bakom sekularisering är urbanisering, att människor med andra ord söker sig eller drivs tillsammans i större befolkningskoncentrationer. Resonemanget bakom att städerna kan verka sekulariserande kan bero på två saker;

1. Människor kommer bort från landsbygdens sociala kontroll och det är just den sociala kontrollen som verkar traditionsbevarande.
2. Människorna i staden är från alla håll omgivna av det som människan har skapat. Detta i sin tur leder till att det är människan som sätts i centrum som skapare och det stänger dessutom också möjligheterna för livstolkningar som ser människan så som skapad av en gud, och därmed utlämnad åt krafter större än människan själv. (Furseth och Repstad 2005)

Man skulle kunna hävda att Sådana religiösa föreställningar trivs bättre där människor lever i nära kontakt med naturens nycker. Furseth och Repstad skriver att teoretisera på detta vis är

ganska så generellt och kanske även något spekulativt, för hur det än är så växer specifika livsåskådningar inte fram ur tomma intet, det måste finnas tolkningar som är åtkomliga för människan och som kan tas i bruk som den är eller modifieras på ett eller annat sätt. Det är också viktigt att tänka på att livet i städerna har en fördel jämfört med landsbygden när det gäller religiösa gemenskaper, och denna fördel ligger i att folkmängden i städerna är större och avståndet mellan människorna mindre. Detta sammantaget skulle enligt Furseth och Repstad vara en fördel för den religiösa gemenskapen i urbana miljöer. Urbanisering kan också enligt Furseth och Repstad leda till en generell stimulering av organisationsbildningar. Hur man har resonerat här är att urbanisering rent generellt leder till att många traditionella band människor emellan kapas, som t ex släktskapsband. Detta i sin tur kan leda till att ett visst önskemål om att söka sig tillsammans uppstår, för att på så sätt uppnå och känna en viss trygghet och gemenskap. Att söka sig tillsammans kan också vara en fördel när det gäller att lösa allehanda praktiska problem som kan uppstå. Vilka olika typer av drivkrafter som man tror ligger bakom själva sekulariseringen har att göra med hur man förklarar det religiösa engagemanget. Om man t ex förklarar människors religiösa engagemang med hjälp av deprivationsteorin så engagerar sig människor religiöst när de befinner sig i en bristsituation och söker därför tröst och kompensation i religionen. Utifrån deprivationsteorin inträder/inträffar sekularisering, men endast om själva bristsituationen kan hävas för det var på grund av denna bristsituation som man sökte sig till religionen. En annan faktor eller faktorer som kan spela en stor roll för sekulariseringen i ett samhälle är när det ekonomiska välståndet och den sociala integrationen förbättras, så försvagas också anledningen till att söka en religiös mening. Men själva dyrkandet av materiella ting och ekonomisk framgång kan också i sig fungera som en religion i utvidgad mening. (Furseth och Repstad 2005)

Bryan Wilson t ex är noga med att påpeka att framväxten av modern vetenskap har verkat sekulariserande. Wilson förklarar sitt påstående med att olika Ateistiska förklaringar (när det gäller vetenskap) har genom en lång process helt enkelt trängt bort de religiösa förklaringarna. (Wilson 1982) Furseth och Repstad är noga med att poängtera att religionen har handlat om andra ämnen än just de vetenskapliga, att kunna förklara rent biologiskt vad som sker med en människokropp när han eller hon dör är naturligtvis viktigt, men det i sin tur betyder inte att vi som människor accepterar döden. Men det är samtidigt också viktigt att poängtera att vetenskapens framväxt naturligtvis har begränsat religionens giltighetsfält (Furseth och Repstad 2005).

2.3.4 Sekularisering och social ordning

I ett samhälle där alla bekänner sig till en och samma religion så har religionen en samhällsintegrerande funktion. När då en religion försvagas och sekulariseras är det lätt att fundera kring hur det går för den sociala sammanhållningen. En del sociologer som t ex Emile Durkheim framhåller att religionen i sådana fall blir mer generell, och att det i sin tur leder till att vissa modeller för förbindelser mellan religiös och nationell identitet fortfarande kan verka integrerande, ett exempel på en sådan förenande kraft är civilreligion. (Furseth och Repstad 2005) Durkheim gör skillnad mellan två former av samhällen dessa baseras i sin tur på olika former av solidaritet. Den formen av samhällen som man hittar i "enkla samhällen" baseras på en mekanisk solidaritet, i dessa samhällen finns ingen uppdelning av arbeten och alla har lika tillgång till de materiella resurserna. Den formen som man hittar i "komplexa samhällen" baseras däremot på en organisk solidaritet. Durkheim ansåg om människan var medveten om att de var beroende av varandra som t ex vid det ekonomiska området, skulle detta i sin tur skapa vad han kallar för organisk solidaritet och detta skulle då ge underlag för sammanhållning och ömsesidig förståelse. (Durkheim, 2001) I moderna samhällen skapar andra legitimeringar än just de religiösa en politisk och social stabilitet. I vår tid så är det inte så mycket att staten säkrar en politisk stabilitet genom en gemensam religiös grund, utan det är snarare de materiella och funktionella resultaten av politiken som i sin tur skapar en politisk stabilitet. Vad som då blir viktigt för politikerna i ett samhälle är välfärd och tillväxt. (Furseth och Repstad 2005) Naturligtvis är det här viktigt att se från land till land, det är naturligtvis något som i allra högsta grad gäller Västeuropa, men tittar man på andra länder t ex Mellanöstern så gäller naturligtvis inte detta. Marxistiskt inspirerande sociologer är kritiska mot tesen om att dominerande gemensamma värderingar är en nödvändighet för att ett samhälle skall hänga ihop. Enligt dessa sociologer så är det snarare makthavarnas maktutövning, disciplinering och kontroll som hindrar samhället från att upplösas (Furseth och Repstad 2005). Enligt Bryan Wilson så skapas socialordning av både socialisering och socialkontroll. Han fastslår att i dagens samhälle är den moraliska socialiseringen försvagad på grund av att den förlorat sin religiösa kärna. Makthavarna uppnår den sociala kontrollen i ett samhälle genom t ex restriktioner och övervakning. Enligt Wilson så har den kristna moralfilosofins funktion historiskt varit att förlika människan med dess lidande, men i dagens samhälle så är det snarare konsumtion och inte askes som behövs, därav den cyniska livsinställningen hos dagens människor (Wilson 2001).

2.4 Sekulariseringsteori

Med tanke på att jag i detta arbete har valt att använda mig av Steve Bruces sekulariseringsparadigm, är det viktigt att presentera Bruces religionsdefinition innan jag går in på hans sekulariseringsparadigm. Steve Bruces definition av religionen är följande:

Beliefs, actions and institutions predicated on the existence of entities with powers of agency (that is, gods) or impersonal powers or processes possessed of moral purpose (the Hindu notion of karma, for example), which can set the conditions of, or intervene in, human affairs. (Bruce 2002: 2)

Steve Bruce definierar alltså religionen som: tro, handling och institutioner som upprätthålls genom en tro på en Gud eller genom olika krafter och moraliska handlingar som kan inverka på människors liv. (Bruce 2002)

Med tanke på Japans historiska utveckling så kan jag inte använda mig av Steve Bruces hela sekulariseringsparadigm som han lägger fram i boken *God is dead*. (Bruce 2002, s.4.) De sekulariseringsparadigm som kommer att användas och som kommer att presenteras här är *Strukturell differentiering, Social differentiering, Social och kulturell mångfald, Avgränsning och privatisering, Sekulära stater och liberal demokrati, Sekularisering av sekter och kyrkor, Ekonomisk tillväxt och Relativism*.

2.4.1 Strukturell differentiering

Steve Bruce skriver att modernisering för med sig både en strukturell och en funktionell differentiering/uppdelning, vilket innebär att speciella roller och institutioner uppstår i ett samhälle, där alla tar hand om olika specifika sektorer som t ex skola och sjukvård. Detta var något som tidigare sköttes av en specifik roll eller institution. En ökad specialisering i ett samhälle leder i sin tur till en ökad sekularisering av de olika sociala funktionerna i ett samhälle. Om vi som exempel tar Europa så sköttes en gång i tiden utbildning, hälsovård och hela den sociala kontrollen av en religiös institution, men idag är det snarare olika specifika institutioner som sköter dessa områden i vårt samhälle. (Bruce 2002)

2.4.2 Social differentiering

Enlig Bruce leder den ekonomiska utvecklingen i ett samhälle (om förutsättningarna är de rätta det vill säga) till en modernisering av ett samhälle, och den ekonomiska utvecklingen och moderniseringen av ett samhälle leder i sin tur till att nya klasser bildas. Detta i sin tur leder ofta till en form av klasskonflikt eller klassundvikande. Vad man kan säga är att när ett samhälles olika funktioner blir uppdelade så blir också människorna i detta samhälle uppdelade; med andra ord följs en strukturell differentiering/uppdelning av en social differentiering. I de gamla feodala samhällena fanns det en tydlig skillnad mellan herren och tjänaren. Ett exempel på denna tydliga skillnad kunde vara vid resor, för trots att de reste tillsammans så red herren medan tjänaren fick gå bredvid. (Bruce 2002)

2.4.3 Social och kulturell mångfald

Bruce skriver att en social och kulturell mångfald var centralt för utvecklandet av en sekulär stat, och även för stora samhällsorganisationer och klimatet i samhället i övrigt. Enligt Bruce bidrog moderniseringen till en ökad kulturell mångfald på tre olika sätt.

1. Människor flyttade och förde med sig sitt språk, sin religion och sina sociala seder till det nya landet.
2. De nya medborgarna integrerades i det nya landet.
3. Även om ett land inte upplever en förändring av befolkningen så skapade moderniseringen en kulturell pluralism/mångfald genom spridning av klasser.

Bruce poängterar att mångfald kan leda till sekularisering, under förutsättning att omständigheterna i ett samhälle är de rätta. Alltså är det viktigt att samhället i fråga har en viss demokrati och en viss religionsfrihet, för att mångfald ska kunna leda till sekularisering. Steve Bruce skriver att i ett samhälle där alla bekänner sig till en viss religion ses de religiösa handlingarna med ett visst mått av stolthet. Som exempel kan man ta revolutionen 1979 i Iran, en revolution som ledde till att Iran blev en teokrati. Vad som gjorde denna revolution möjlig var först och främst att majoriteten av iranierna bekände sig till en och samma religion, nämligen shia-grenen inom islam. Bruce poängterar också att ett auktoritärt icke-demokratiskt land kan förtrycka religiösa minoriteter och även den religiösa majoriteten för den delen. Ett exempel där den religiösa majoriteten har förtryckts har varit de kommunistiska länderna. I

Sovjetunionen förtrycktes och förföljdes de kristna ortodoxa av den sovjetiska staten. Men till skillnad från ett auktoritärt land så förespråkar man i ett demokratiskt och mångkulturellt samhälle en slags social harmoni framför en religiös ortodoxi. Detta i sin tur leder till att staten blir allt mer religiöst neutral. Bruce menar att separationen av staten och kyrkan var en konsekvens av mångfald, en annan konsekvens av mångfalden var brytningen mellan samhället och den religiösa världssynen. Som exempel kan man ta 1500-talets England. Innan brytningen mellan samhället och kyrkan firades alla händelser av betydelse i en persons liv som t ex födelse och giftermål i kyrkan, likaså firade man skördefestivaler och de olika religiösa högtiderna i kyrkan. Kyrkan och religionen hade så stor betydelse och inflytande i människornas dagliga liv, att ingenting gjordes utan att man på ett eller annat sätt blandade in kyrkan och religionen. Man förstärkte betydelsen av en handling eller ett kontrakts värde genom att svära vid Gud och Bibeln. (Bruce 2002)

Enligt Bruce är det också viktigt att diskutera de samhällspsykologiska konsekvenserna som en ökad mångfald för med sig. En ökad religiös mångfald ifrågasätter de troendes övertygelser om att just deras religiösa övertygelse är den rätta och sanna religionen och att just deras Gud är den sanne guden. Bruce skriver att när alla i ett samhälle delar samma religiösa världsåskådning så upphör religionen att vara en tro bland andra trosåskådningar och blir istället ett rättesnöre. Vad som är viktigt att poängtera, vilket Steve Bruce också gör, är bara för att man inser att det finns människor som har en annan trosåskådning, så innebär inte det att man automatiskt börjar ifrågasätta sin egen trosåskådning. Vad som är av vikt är *varifrån* denna religiösa motpol kommer. Kommer den från människor som man anser vara lägre stående så viftar man naturligtvis lättvindigt bort deras trosåskådning som irrläror. (Bruce 2002)

2.4.4 Avgränsning och privatisering

Individens reaktion på differentiering/uppdelning, pluralism/mångfald och "societalization", (hur livet blir allt mer insnärjt och organiserat samhälleligt) är enligt Bruce av oerhörd stor vikt för sekulariseringen. Han skriver att en möjlig reaktion för troende i ett samhälle för att försona sig med tanken att deras tro är en av flera, är att komma till insikt på ett intellektuellt plan att alla religioner i grund och botten är desamma. En annan möjlig reaktion enligt Bruce är att man begränsar sin tro till ett speciellt område i det sociala livet. Bruce skriver att avgränsning och privatisering småningom leder till att religionen når ut till de människor som

accepterar dess läror, vilket också i slutändan innebär att en privatisering av religionen leder till en försvagning av religionen. Steve Bruce skriver följande:

The privatization of religion removes much of the social support that is vital to reinforcing beliefs, makes the maintenance of distinct lifestyles very difficult, weakens the impetus to evangelize and encourages a *de facto* relativism that is fatal shared beliefs. (Bruce 2002: 20)

Med andra ord kan man dra slutsatsen att en privatisering av religionen också leder till ett minskat socialt stöd, ett stöd som i sin tur är viktigt för att förstärka själva tron. Privatisering av religionen försvårar också upprätthållanden av den religiösa livsstilen och försvagar intresset att missionera. (Bruce 2002)

2.4.5 Sekulära stater och liberal demokrati

Bruce är noga med att påpeka att när väl en social nymodighet (som t ex reformationen) har blivit etablerad, så kan konsekvensen som den för med sig vara något helt annat än vad som var tänkt från början. Enligt Bruce är det snarare regel än undantag att många av de nymodigheter som har uppstått har varit ofrivilliga konsekvenser av något helt annat. Som exempel kan man ta den protestantiska etiken, som var en konsekvens av reformationen. Och man kan också fråga sig vad Luther och Calvin hade tyckt om denna sekulariserade form av protestantism, där användandet av deras idéer användes för att rättfärdiga jakten på rikedom. (Bruce 2002)

Bruce skriver att uppkomsten av en sekulär liberal demokrati var till en början något som var viktigt för att kunna främja jämlikheten (egalitarianismen) i ett samhälle, som i sin tur främjades av den strukturella differentieringen/uppdelningen. Den strukturella uppdelningen i ett samhälle främjades i sin tur av den sociala och kulturella mångfalden, som i sin tur skapades av den protestantiska förgreningen och den sociala differentieringen/uppdelningen. Enligt Bruce slog en sekulär liberal demokrati igenom på bred front, och i slutet av 1800-talet hittar man en sekulär liberal demokrati även i samhällen som inte hade någon direkt användning av det. Dessa samhällen introducerade istället principen med en sekulär liberal demokrati som en väsentlig del av andra politiska reformationer. Som exempel tar Steve Bruce upp de nordiska länderna, och hur man med hjälp av en sekulär liberal demokrati

minskade kungens makt och gradvis den protestantiska kyrkans inflytande i samhället. (Bruce 2002)

2.4.6 Sekularisering av sekter och kyrkor

Steve Bruce skriver att många kritiker till sekulariseringsteorin hävdar att en konkurrens mellan olika religiösa åskådningar bidrar till en religiös vitalisering. Anhängare till sekulariseringsteorin hävdar däremot att en religiös mångfald leder till att den religiösa hängivelsen försvagas genom att det sociala stödet försvinner för en religion, och genom att folk uppmanas till att begränsa sin religiösa tro till ett speciellt område i det sociala livet och att ta bort element som hävdar att just deras tro är den enda rätta. Bruce skriver också att genom att sekter erbjuder ett alternativ till de etablerade religionerna så är de också samtidigt sina största fiender. (Bruce 2002) Sociologen H. R. Niebuhr hävdar att gång efter annan har man kunnat se hur sekter har gått från att vara radikala alternativ till etablerade religioner, till att samexistera med sin omgivning. (Niebuhr 1962) Bruce tar upp kväkarna som exempel. De började som en sekt som skulle vara ett radikalt alternativ till den engelska kyrkan, men som efter hand har förändrats och blivit ett mer sekulärt alternativ av sitt forna jag. Steve Bruce skriver att enligt Niebuhr så är det tre punkter som är viktiga för själva sekulariseringen av en sekt:

1. Att hängivelsen för en religion minskar har att göra med att de efterkommande generationerna själva inte har valt att tillhöra denna religion. De har blivit födda och socialiserade in i den specifika trosåskådningen, till skillnad från den första generationen som självmant valde att tillhöra en specifik trosåskådning och de var också beredda på eventuella konsekvenser.
2. En oavsiktlig konsekvens av att gå med i vissa sekter var rikedom och en högre social ställning i samhället. Detta var dels en ren tillfällighet och dels hade det att göra med den protestantiska etiken och att folk litade på dem på grund av deras fromhet. Problemet som uppstår med en ökad rikedom och en högre social ställning i samhället är att det blir allt svårare att vara en from person och hålla fast vid sina tidigare ideal.

3. Trots att majoriteten av sekterna börjar som en demokratisk rörelse där alla har lika mycket att säga till om och där det inte finns någon direkt styrande organisation, så är detta något som oundvikligen förändras med tiden. Det är framförallt vanligt att sekter genomgår en organisatorisk förändring när den karismatiske ledaren dör. Någon eller snarare några måste se till att säkra sektens framtid. Har sekten varit framgångsrik och vuxit under den karismatiske ledarens tid så är det viktigt att säkra sektens eventuella finansiella tillgångar och sektens tillväxt. I och med att sekten växer och blir större så måste man även anställa folk utifrån som kanske inte alls har samma trosuppfattning som man har inom sekten och det ligger i dessa personers intresse att minska eventuella friktioner som kan finnas mellan en sekt och samhället i övrigt. (Bruce 2002)

Steve Bruce skriver att om en sekt kan isolera sig från det övriga samhället så är också chanserna stora att sekten inte sekulariseras, utan konflikten mellan sekten och samhället i övrigt kvarstår. Ett exempel på detta är Amish-sekten. Det är emellertid också viktigt att poängtera att i de allra flesta fall så är det väldigt svårt för en sekt att isolera sig så totalt från resten av samhället. Detta i sin tur innebär att sekten vare sig den vill det eller inte på ett eller annat sätt påverkas av samhället i övrigt. Denna påverkan kan leda till att sekten sekulariseras och att den accepterar att dess sätt att se på saker är ett av många. Steve Bruce skriver att sektbildning är ganska självdestruktivt. En sekt startar med att på ett eller annat sätt förändra det som den anser vara fel med det religiösa etablissemanget i samhället. Sekten blir här en representant för det som är den rena och den sanna religionen, medan det religiösa etablissemanget blir en representant för allt det som är fel med religiositeten i samhället. Efter ett par generationer sekulariseras sekten emellertid och blir en del av det religiösa etablissemanget. Trots att sekten på ett sätt misslyckas genom att den blir en del av det religiösa etablissemanget som den en gång i tiden var så emot, så lyckas sekten med en förändring av det religiösa etablissemanget, genom att den har bidragit till en religiös mångfald och detta i sin tur är en bidragande orsak till sekularisering av det religiösa etablissemanget i samhället. Steve Bruce skriver också att precis som sekter blir tvungna att sekulariseras så blir även kyrkorna det, genom att allt fler väljer att gå ur kyrkan och när kyrkan får allt mindre inflytande i samhället, så blir även kyrkorna tvungna att acceptera att deras trosåskådning är en av många. Steve Bruce poängterar också att denna förändring inte sker villigt. (Bruce 2002)

2.4.7 Ekonomisk tillväxt

Steve Bruce skriver att inom de flesta religiösa inriktningarna har man åtminstone i teorin förknippat fromhet med asketism. En ekonomisk marginalisering kan fungera som en slags isolering från omvärlden, men fattigdom kan också leda till att man förknippar den depraverande situationen med själva religionen; med andra ord så blir ens umbäranden en slags gudomlig välsignelse. När då den ekonomiska och materiella situationen blir bättre så förlorar religionen mycket av sin kraft. Enligt Bruce leder en förbättrad ekonomisk och materiell situation till att religionens roll måste revideras och det är just i denna revideringsprocess som religionen tenderar att förlora mycket av sin kraft. Han tar upp exemplet med tv-evangelisten Oral Roberts och Tammy Faye Baker. Både Oral Roberts och Tammy Faye Baker växte upp under mycket fattiga förhållanden, och att då ta avstånd från materiella ting som t ex fina kläder och smink, var inte särskilt svårt för dem båda. Med andra ord är det inte svårt att ta avstånd från något man inte har, eller något som är väldigt långt borta. När Oral Roberts och Tammy Faye Baker blev framgångsrika personer och kunde köpa sig fina kläder och mycket annat som de inte kunde tidigare, uppstod problemet hur man skulle rättfärdiga något som tidigare hade varit djävulens verk. I detta fall var båda enligt Bruce tvungna att kompromissa med sina asketiska ideal och revidera religionens roll. Bruce är mycket noga med att understryka att beteendeändringar i sig inte är bevis på att en sekularisering har skett på en ideologisk nivå, utan vad Bruce menar är att när livsförhållandena förändras så är det svårare att hålla fast vid tidigare religiösa normer. (Bruce 2002)

2.4.8 Relativism

Steve Bruce använder sig av relativism för att försöka förklara ett minskat religiöst engagemang. Han skriver följande:

I am concerned with the pragmatic concerns of what standing and what reach we accord our own ideas and how we view those who disagree with us. (Bruce 2002: 29)

Med andra ord så är det viktigt att fundera på hur vi ser på våra egna idéer och hur vi ser på dem som inte håller med oss. Om man som exempel tar den kristna kyrkan under medeltiden så var den väldigt auktoritär i sitt förhållningssätt till vad som var den rätta sanningen. Den ansåg att det fanns en sanning och det var den sanningen som den kristna kyrkan hade, kyrkan ville varken erkänna eller diskutera möjliga alternativ. Steve Bruce skriver att en ökad social och kulturell mångfald i kombination med jämlikhet underminerade alla anspråk på den rätta

sanningen. Enligt honom fungerar den tolerans som behövs för att uppnå harmoni i ett jämställt och mångkulturellt samhälle som en slags försvagare av religionen, eftersom vi som människor blir tvingade att leva på ett sätt som gör det omöjligt för oss att veta vad Guds vilja egentligen är. (Bruce 2002)

2.5 Kritik mot sekulariseringsteorin

En av de tidiga kritikerna till sekulariseringsteorin var socialantropologen Mary Douglas, som inte alls var överens om att modernisering leder till sekularisering. Enligt Douglas kommer det att finnas religion, riter och myter så länge det finns kollektivt liv och sociala relationer. Hon hävdade också att religionen i sig formades i de sociala relationerna, för naturligtvis förändras religionen men den försvinner inte i och med moderniseringen. (Douglas 1982)

Även Peter L. Berger har kritiserat sekulariseringsteorin och reviderat tidigare åsikter om dess giltighet. Enligt honom stämmer sekulariseringsteorin bäst in på Europa. (Berger 1999)

Sociologen David Martin har liknande åsikter om att sekulariseringsteorin stämmer bäst in på Europa (Martin 1998). Max Egers kritik mot sekulariseringsteorin ligger i att den inte är universell och går därför inte att tillämpa på icke-västerländska samhällen. (Eger 1980) Precis som Berger, Martin och Eger så kritiserar Rodney Stark sekulariseringsteorin för att den inte är universell, men han avfärdar också sekulariseringsteorin som önsketänkande och att den religiösa tillbakagången snarare är myt än fakta. Stark hävdar att det religiösa deltagandet i västra och norra Europa var lågt även innan moderniseringen ägde rum, och att den individuella religionen är lika utbredd idag som den alltid har varit. (Stark 1999)

En av de stora försvararna av sekulariseringsteorin är sociologen Steve Bruce, men även han är benägen att hålla med om att sekulariseringsteorin inte är applicerbar över hela världen. Enligt Bruce är sekulariseringsteorin applicerbar på de delar av världen som gått igenom processer där pluralisering och egalitarianism (jämlighet) varit av stor vikt. Men vad Bruce har fått kritik för genom denna förklaring är hur han förklarar den religiösa utvecklingen i USA. Bruce är i detta fall benägen att hålla med om att USA är en anomali, men han försöker samtidigt att förklara den religiösa livskraften i USA genom att den är etniskt baserad. Han tycker inte alls att det är särskilt konstigt att de etniska grupperna i USA drar sig till varandra för att försöka bevara sitt hemlands traditioner och det religiösa arvet. Bruce är också noga med att påpeka att bara för att olika samhällen reagerar olika på sekulariseringsteorin så behöver det inte innebära att teorin inte är applicerbar. Bruce påpekar vidare att

sekulariseringsteorin eller paradigmet som han kallar det för, är ett tanke-system som är sammansatt av olika teorier, vilket innebär att man inte behöver kunna applicera hela sekulariseringsparadigmet på ett samhälle för att man ska kunna tala om teorin som giltig eller inte. (Bruce 2002)

2.5.1 Sekularisering är universell och oundviklig

Steve Bruce skriver att sociologen Jeffrey Hadden förkastar sekulariseringsteorin mycket på grund av den viktiga roll som religionen fortfarande spelar i länder som t ex Iran. (Bruce 2002) Men enligt Bruce så är kritiken som Hadden riktar mot sekulariseringsparadigmet endast relevant om sekulariseringsparadigmet var tänkt som en universell teori. Arbeten av Weber, Troeltsch, Niebuhr, Wilson, Berger mfl visar klart och tydligt, enligt Bruce, att sekulariseringsparadigmet aldrig var tänkt som en universell teori. Sekulariseringsteorin eller sekulariseringsberättelsen som Bruce också benämner det, var tänkt precis som Webers *Den protestantiska etiken* att försöka förklara specifika kluster av historiska och geografiska förändringar. Det är med andra ord enligt Bruce ett försök till att förklara vad som har hänt med religionen i Västeuropa efter reformationen. Bruce skriver att om någon del av sekulariseringsparadigmet har någon som helst innebörd för andra samhällen, är det något som empiriska studier får visa. Dessa studier måste i sin tur baseras på i vilken omfattning som orsaksmässiga förändringar, som man hittar i den ursprungliga miljön, upprepas någon annanstans. (Bruce 2002)

Även om man skulle göra en komparativ analys av allt som inte är likt genom att framhäva allt ”*det andra*” som inte är likt, skulle detta i sig kunna framhäva sekulariseringsangreppssättet. Men att religionen under 1980-talet i Iran och i Chile på 90-talet inte alls är som religionen under 80-talets Belgien hör inte till saken enligt Bruce. Sekulariseringsparadigmet hävdar inte att de förändringar som den beskriver och försöker förklara är oundvikliga, enligt Bruce. Men det är inte helt fel att anta att vissa sociala förändringar fungerar som en sorts ”*lagring av värderingar*”, när man väl har anammat vissa värderingar så är det väldigt svårt att förstå hur dessa förändringar skulle kunna återgå till vad det en gång var. Bruce skriver att det är t ex väldigt svårt att föreställa sig hur ett religiöst varierande liberal-demokratiskt land som t ex USA, skulle kunna återgå till att bli ett religiöst homogent land, där religionen behåller någon som helst substans. (Bruce 2002)

Enligt Bruce kan förespråkarna för ”*rivaliserande*” religiösa åskådningar smälta samman genom att de gradvis släpper på det som skiljer dem åt. Men den masskonvertering som krävs för att alla amerikanska medborgare skall bli protestantiska fundamentalister är inte särskilt trolig i ett land med en kulturell mångfald, och som dessutom förespråkar individens rättigheter. Bruce hävdar att sekularisering varken är universell eller oundvikligt, den är däremot oåterkallelig. (Bruce 2002)

2.5.2 Paradigmet är progressivt och sekularistiskt

Bruce skriver att så vitt han vet så har aldrig Berger, Wilson, Martin, Dobbelaere eller Wallis citerat Comte, Freud eller Huxley som några intellektuella stamfäder. Men det är fortfarande vanligt bland kritiker av sekulariseringsteorin att kritisera sekulariseringsteoretikerna för en humanistisk arrogans för antagandet att religionen har minskat, som en följd av att folk har blivit mer sofistikerade, smartare, mognare eller bättre informerade. (Bruce 2002) Sociologen Peter Glassner kritiserar sekulariseringsparadigmet för att det enligt honom, inte är något annat än generaliseringar från begränsade empiriska resultat, som sociologer använder sig av för att påvisa en underförstådd ideologi av framsteg. (Bruce 2002) Enligt Bruce så kan man se att sedan Glassner kom med detta påstående så har forskningen lagt fram en hel del resultat som stöder sekulariseringsparadigmet, och mycket lite som motbevisar det. (Bruce 2002)

Bruce skriver att en hel del sekulariseringsteoretiker har förhållit sig neutralt till de förändringar som de beskriver och försöker förklara, men det finns en del som har varit allt annat än positiva till de förändringar som de beskriver. Weber är ett exempel; han beskriver den moderna livsuppfattningen som en ”*järnbur av rationalitet*”. Ett annat exempel är sociologen Brian Wilson som skriver att religionen i det moderna samhället kommer att förbli marginaliserad, relativt svag och ge tröst åt människan i mellanrummet mellan den själlösa sociala ordningen, av vilken människan är till hälften medveten och till hälften en rastlös fånge. (Bruce 2002)

2.5.3 Paradigmet är en dålig teori

I sin kritik mot sekulariseringsparadigmet så beskriver Hadden teorin som ett ”hopplock” av löst applicerade idéer, snarare än en systematisk teori. Detta är något som Bruce håller med om, men han är nogna med att påpeka att tusentals forskare i sina försök att förstå relationen mellan religionens minskande inflytande och moderniseringen av väst, har studerat enorma

mängder material. Att applicera en systematisk teori på sådana mängder skulle göra slutresultatet så abstrakt att det helt enkelt blev oanvändbart. Enligt Bruce så finns det inte en "sekulariseringsteori" utan snarare ett kluster av testbara förklaringar som stämmer överens lika bra som något annat inom social vetenskapen. Att dessa idéer ibland appliceras löst har inget med saken att göra - vad som är centralt däremot är att de kan appliceras stramt. (Bruce 2002)

2.5.4 Sekulariseringen måste ha en jämn motpol

Bruce bemöter denna kritik genom att skriva att "sekulariseringsparadigmet inte är sociologins svar på synkroniserad simning". (Bruce 2002, s.39.) Det är varken nödvändigt eller något man för den delen förväntar sig, att alla siffror angående religiös vitalitet kommer att minska med samma hastighet eller med en jämn takt. Det är inte särskilt konstigt om själva processen blir ojämn, för världen är komplex. Det ligger i sociologins natur att försöka hitta de generella sociala förändringar som förklarar det som intresserar oss. Men det är enligt Bruce viktigt att komma ihåg att sådana märkbara förändringar är teoretiska konstruktioner skapade av att man försöker att foga samman händelser i den riktiga världen som inte passar ihop. Enligt Bruce så har man inte motbevisat sekulariseringsparadigmet om det vid närmare bekantskap av historien visar sig att saker och ting kunde ha varit annorlunda. Enligt Bruce så är detta en normal relation mellan historia och sociologi. "Bitarna" man försöker passa ihop blir ett problem enligt Bruce först då man rimligt kan argumentera för att en annan teoretisk konstruktion kan dras från samma material. Först när det uppstår för många undantag kan man börja tänka på att skildra "utvidgning" eller bara slumpvis växling. Men ett fåtal små förändringar motbevisar inte sekulariseringsparadigmet. (Bruce 2002)

Ytterligare en orsak till klumpning enligt Bruce är att organisationer har sin egen historia, och oavsett den generella nivån för kravet på religion så kan kyrkor, sekter, samfund och kulter anpassa sitt stöd genom sitt agerande eller sina handlingar. Med andra ord - det sociala livet är inte förutbestämt, individer, grupper eller organisationer kan göra mer eller mindre av vad som är möjligt genom sina handlingar. Som exempel kan man ta den katolska kyrkan i Spanien. Genom sitt stöd till Franco så alienerades antagligen en stor del av befolkningen. Den social-deterministiska linjen är att sådana saker inte påverkar det stora hela. Hade det inte varit stöd för Franco så hade det varit någon annan. Vad som är centralt är att det finns en viss frihet i systemet: individer och agenturer kan mer eller mindre bete sig kompetent. Därför så

är det viktigt att komma ihåg att religiösa förändringar, även om de följer ett mönster vi kan förklara, kommer att vara ojämna. Även om de sociala förändringarna som förstärker eller försvagar rimligheten av en religiös tro skulle applicera ett jämt tryck på varje del av samhället (vilket de inte gör), så reagerar människor olika på samma stimuli. Detta i sin tur innebär att de religiösa förändringarna i ett samhälle inte kommer att ske jämnt. Ojämnhet i sig själv motbevisar inte sekulariseringsparadigmet, utan vad som är det centrala är trenders övergripande riktning och deras varaktiga stabilitet. (Bruce 2002)

2.5.5 Slutstationen är ateism

En vanlig missuppfattning gällande sekulariseringsparadigmet enligt Bruce är att paradigmet förväntar sig att alla blir ateister, vilket i sin tur skulle innebära att människan måste vara ateist för att anses vara sekulariserad. Bruce skriver att den amerikanske religionssociologen Andrew Greeley använder sig ofta av antalet uttalade ateister för att mäta sekularisering. Medan Paul Heelas å sin sida hänvisar till hur få människor det egentligen är i undersökningar som anser sig vara ateister eller agnostiker, och detta menar Heelas är en anledning till att vara skeptisk till sekulariseringsparadigmet. (Bruce 2002) Bruce anser att detta sätt att tänka på inte är annat än arrogans från de troende, som helt sonika räknar med att människor som inte delar deras tro (vilken den än må vara) måste anse detta så viktigt att de aktivt måste ta ställning för att tro eller inte tro. Wilson skriver att sekulariseringssynsättet inte innebär att alla människor har uppnått ett sekulariserat medvetande eller att majoriteten av individerna har av sagt sig sitt religiösa intresse. Vad sekularisering innebär enligt Wilson är att religionen helt enkelt har mist sitt inflytande på samhällssystemet. (Wilson 1982) Wilson skriver också att sekularisering inte leder till en eliminering av religion. (Wilson 1987) Bruce skriver att religionens minskande inflytande på samhället leder till en minskning av antalet människor som intresserar sig för religion. Men han är precis som Wilson noga med att påpeka att detta i sin tur inte innebär att religionen kommer att helt och hållet försvinna. (Bruce 2002)

3 Japan som sekulärt samhälle

3.1 Ethos

Enligt Kitagawa är det svårt att förstå det moderna Japans livssyn/livsuppfattning (ethos). Han skriver följande i boken *On Understanding Japanese Religion*:

Yet mere exposure does not automatically bring one an understanding of the spirit, Geist, or ethos of other cultures and religions, and let us not underestimate our enormous capacity to misunderstand other cultures and religions. (Kitagawa 1987, s.273.)

Vad Kitagawa skriver är att en exponering av andra kulturer eller religioner inte betyder att man har fått en förståelse för andra kulturer, religioner eller japanernas livssyn/livsuppfattning (ethos). Vi får heller inte glömma att människan har en förmåga att missuppfatta andra kulturer och religioner². Kitagawa hävdar att varje kulturell tradition har utvecklat egna sätt att förstå meningen med livet, och detta sätt att förstå är i sin tur beroende av språket, sederna, myterna, och religionen. (Kitagawa 1987, s.273.) För att kunna förstå det moderna Japans livssyn så är det enligt Kitagawa viktigt att förstå japanernas historiska uppfattning om sitt land. Han tar som exempel upp Japans geografiska läge, att Japan är en ö. Trots att själva landmassan inte är så stor, var detta den enda världen som den historiska japanen kände till, och detta på grund av landets egenvalda isolering från omvärlden³. Kitagawa skriver följande:

Unlike many Westerners who feel that this world is a fallen world, the early Japanese took it for granted that the natural world was the original world, and they did not look for another order of meaning behind or beyond the natural world, they also held the simple belief that human beings are Kami, or spiritual beings; later however, the status of Kami was reserved for monarchs and royalty. (Kitagawa 1987, s.274.)

Med andra ord så är skillnaden enligt Kitagawa mellan västerlänningar och japaner (framförallt den historiske japanen) att jordelivet är för en västerlänning en prövning för att komma till himlen, medan jordelivet för den historiske japanen redan var "himmelriket". Man hade också en tro på att människan var en Kami, en gudomlig varelse med andra ord, denna Kami-status var senare något som endast kejsaren hade. Enligt Kitagawa var livet definitivt

² Jan Swyngedouw varnar också för detta i artikeln "Reflections on the Secularization Thesis in the Sociology of Religion in Japan" från 1979.

³ Detta är något som även Jan Swyngedouw diskuterar i artikeln "Japanese Religiosity in an Age of Internationalization" från 1978.

inte en dans på rosor för den historiska japanen. (Kitagawa 1987, s.275.) Kitagawa skriver följande:

Life for the ancient Japanese had elements of sorrow, tragedy, trial, and tribulation; yet they affirmed life in this phenomenal existence as essentially good (yoshi) and beautiful (uruwashi). (Kitagawa 1987, s.275.)

Trots att den historiske japanens liv innehöll en hel del prövningar så ansåg han eller hon att livet var bra och vackert och med andra ord värt att leva. Att se på livet på detta vis har enligt Kitagawa att göra med att den historiska japanen såg landet Japan som ett religiöst universum, och att få bo och leva där var ett privilegium. Livet i sig såg den historiska japanen som en religiös händelse (religious act), tron på ett sådant religiöst universum förstärktes av myterna och poesin som frodades i landet. Poesin i sig var en viktig del i det historiska Japan och poeten sågs som en religiös personlighet. Poesin lärde både männen och kvinnorna meningen med den mänskliga existensen och skapade också en identitet för japanen. (Kitagawa 1987)

Kitagawa skriver att varje gång en ny kultur eller en ny religion introducerades i Japan så skedde en så kallad tre-steps-reaktion:

1. Japanen blev positivt inställd till den nya religionen eller kulturen.
2. Den nya religionen eller kulturen assimileras i "The Japanese way of life".
3. Den nya religionen eller kulturen blir avvisad. (Transformed as the Japanese reasserted their old spiritual heritage).

Som exempel tar Kitagawa upp den kinesiska kulturens, katolicismen och modernitetens introduktion i Japan. Den gemensamma nämnaren för alla dessa tre har varit den ovan nämnda tre-steps-reaktionen, som alla har slutat med att den nya kulturen eller religionen blir avvisad och Japan avskärmar sig från resten av världen. Enligt Kitagawa har den enda anomalin moderniteten varit, för även om moderniteten råkade ut för samma tre-steps-reaktion, så återupptogs den i efterkrigs-Japan. (Kitagawa 1987)

3.2 Efterkrigsperiod

Under efterkrigsperioden drev de allierade (ska läsas som USA) igenom en mängd åtgärder i det sargade och desillusionerade Japan. En av de största förändringarna i efterkrigs-Japan var separationen av religionen och staten. I augusti 1945 accepterade den japanska regeringen Potsdam-deklarationen som bland annat innehöll kravet på religionsfrihet. (Murakami 1980) Kitagawa skriver följande:

Equally significant was the imperial rescript issued in 1946 which denied the divinity of the emperor. This rescript made it clear that the Japanese people's traditional world of meaning and their understanding of history, which counted the sacred sanctions of the ancient Shinto myths as historical facts, could no longer be preserved in postwar Japan. This meant that the Japanese people were cut off suddenly and abruptly from their own past and their own historical experience, which could be traced all the way back to the ancient cosmological world-view. (Kitagawa 1987, s.281.)

När kejsaren alltså förlorade sin gudomliga makt så påverkade detta i sin tur japanernas tro på både historien och deras tro på de gamla myterna. Vad detta i praktiken innebar var att de plötsligt stod där utan någon historia. Detta i sin tur ledde till en urholkning av den japanska familjeordningen som alltid hade varit en viktig del i det japanska samhället.

The erosion of family cohesion weakened both the parish system which had supported Buddhist temples and the local communities which had supported Shinto shrines. Consequently, individuals were no longer bound by the established religious affiliation of their households. (Kitagawa 1987, s.281.)

Med andra ord så ledde en urholkning av familjeordningen till en försvagning av både församlingssystemet och det lokala samhället. Detta i sin tur ledde till att det stod individen fritt att själv kunna välja sin religiösa anknytning. Denna religionsfrihet ledde också till att många nya religioner började dyka upp i det desillusionerade Japan⁴ och dessa nya religioner lockade även till sig en hel del anhängare. Det är inte så konstigt att man kände en viss uppgivenhet i Japan - mycket av det som alltid hade varit en självklarhet och som inte hade ifrågasatts blev helt plötsligt ifrågasatt. Lagar och regler instiftades av ockupanterna där man delade på religion och staten och där den gudomliga kejsaren togs ner på jorden och likställdes med de vanliga dödliga. (Kitagawa 1987) Men det är också viktigt att poängtera att

⁴ Dessa nya religioner har alltid existerat i Japan, men i och med religionsfriheten så blev de mer tillgängliga för människor runt om i Japan.

religionen i Japan till mångt och mycket är etnisk (Bortsett från de monoteistiska religionerna som finns i Japan); med andra ord föds man in i en religion och är ”medlem” genom sitt etniska ursprung. (Miller 1992) Den japanska religiositeten minskade också successivt efter andra världskriget. (Davis 1992)

Byron Earhart skriver att den japanska religionen fortfarande inte helt har återhämtat sig från den desorientering och omorganisation som nederlaget förde med sig. Han skriver följande:

The spiritual build-up toward the war and the reaction to defeat were crucial for the reshaping of the religious landscape. (Earhart 2004: 206)

Japanernas reaktion på krigsnederlaget var med andra ord av stor vikt för omformandet av det religiösa landskapet i Japan. Nederlaget ledde också till att ockupationsmakten upphävde *shrine Shinto* (helgedoms-shinto) och den japanska kejsaren var tvungen att gå ut till massorna och meddela att han var en vanlig dödlig och inte en *kami*⁵. Detta var något som aldrig tidigare hade hänt och var naturligtvis en stor chock för japanerna. Kejsarens roll i det japanska samhället och vad det innebär att vara ett symboliskt statsöverhuvud har sedan dess varit ett ständigt återkommande debattämne. Det finns de som menar att man ska plocka bort kejsaren helt och hållet, medan andra vill ge honom en reell makt (Earhart 2004). Earhart skriver vidare:

The occupational forces did not intend to change Shinto insofar as it was a religion of the people but insisted that neither Shinto nor any other religion should be the tool of militaristic nationalism. (Earhart 2004: 207)

Det handlade det aldrig om att ifrågasätta Shinto som folkets religion, utan vad USA var noga med att påpeka var att varken Shinto eller någon annan religion skulle användas som ett redskap för en militaristisk nationalism. Detta i sin tur ledde till att shinto endast betraktades som en religion bland andra religioner i Japan. De olika shinto-helgedomarna betraktades precis som buddhistiska tempel och kristna kyrkor endast som religiösa helgedomar, och inte som några nationalistiska helgedomar, som skulle visa på Japans överhöghet gentemot andra länder. Delningen av religion och stat ledde också till att shinto-prästerna blev av med sin politiska makt och statsbidraget till de olika shinto-helgedomarna runt om i Japan drogs in.

⁵ I augusti 1977 dementerade kejsaren att han hade av sagt sig sin gudomlighet. (Murakami 1980)

Det var ett oerhört hårt slag mot religionen eftersom shinto hade fått statsbidrag från 1868 till 1945, men ett ännu större slag mot shinto var folkets minskande intresse. (Earhart 2004)

Earhart skriver följande:

When they lamented the war's destruction, many tended to blame Shinto as the tradition most closely allied to the war machine. Another setback was the disorganization of Shinto.

Government control of Shinto before World War II was disliked by some Shinto priests and parishioners, but at least it welded Shinto into a national religious force. (Earhart 2004: 207)

Människorna i Japan anklagade mer eller mindre shintoismen för krigets förödelse i och med att shintoismen förknippades med den militaristiska nationalismen i Japan under andra världskriget. Religionsfriheten förde också med sig en uppsjö av nya religioner som konkurrerade om anhängare med de etablerade religionerna som shinto, buddhism och i viss mån kristendomen, även om kristendomen på intet sätt kan jämföras med varken shinto eller buddhism. Kristendomen har alltid setts som en utländsk religion som man har försökt att ”plantera in” i det japanska samhället.

Buddhist institutions were hard pressed due to the loss of temple lands, and Buddhist sects, too, felt the disorganization that resulted from complete religious freedom. (Earhart 2004, s.208.)

Både shintoismen och buddhismen led av religionsfriheten. Den religiösa huvuduppgiften för buddhistiska präster och buddhistiska tempel i det japanska samhället har antingen varit att anordna begravningar och minnesstunder för familjemedlemmar, eller att anordna årliga festligheter och att sälja amuletter av olika slag. De buddhistiska prästerna skötte också kremeringen av den avlidne, men detta var något som så småningom togs över av krematorium. (Earhart 2004) Earhart skriver följande:

The sense of need for religious renewal was not limited to Buddhism, but was recognized throughout Japanese society, especially after the war. (Earhart 2004: 209)

Därav återväcktes intresset för buddhism i efterkrigs-Japan genom de nya religionerna som ploppade upp i religionsfrihetens spår och som i stor utsträckning bygger på buddhism som t ex *Soka Gakkai* och *Rissho Koseikai*.⁶ Byron Earhart skriver att det finns flera anledningar till

⁶ Läs mer om dem olika nya religionerna och dem olika religiösa festivalerna i boken *Japan; Religioner og livsformer*.

varför de nya religionerna lockade till sig allt fler anhängare, en av dem var att de nya religionerna inte associerades med kriget och med nationens förlust, som shinto och i viss mån även buddhismen gjorde. De nya religionerna plockade också vad de ansåg vara de bästa egenskaperna från shinto, buddhism och kristendom. En annan anledning var att allt fler människor flyttade från landsbygden till staden (Earhart 2004).

In the postwar period, the population balance reversed from being 70 percent rural and 30 percent urban, to 70 percent urban and 30 percent rural. Great mobility tended to dissolve traditional ties to Shinto and Buddhism, and made joining a New Religion all the more likely. Moreover, the New Religions represented a thoroughly Japanese response to the many challenges, spiritual and material, posed by the recent defeat at the hands of foreign powers. Equally important, the new movements reflect all the persistent themes in Japanese religious history. (Earhart 2004, s.211.)

Majoriteten av befolkningen i efterkrigs-Japan blev urbaniserade vilket ledde till att de traditionella banden till shinto och buddhism försvann och de började söka sig till de nya religionerna som ploppade upp i landet. De nya religionerna representerade snarare ett japanskt svar på den desillusion som fanns i landet efter det att landet hade förlorat kriget och inte så mycket ett tecken på modernisering och sekularisering. (Eger 1980) Trots att det dök upp en hel del nya religioner i efterkrigs-Japan och att många av dessa har blivit etablerade religioner med många anhängare (Soka Gakkai är ett exempel på en sådan religion), så sprids det en oro i dagens Japan över de nya religionerna och deras framväxt (Earhart 2004), framför allt efter terrordådet i Tokyos tunnelbanna 1995, där det var en av de nya religionerna (Aum Shinrikyo) som tog på sig dådet. Detta terrordåd ledde till att den japanska regeringen antog en lag för striktare regler och övervakning av religiösa organisationer. Samtidigt som majoriteten av de nya religionerna blivit institutionaliserade. (Earhart 2004)

The New Religions have developed to the point that, for all practical purposes, they now constitute organized, or "established" religions like the older Buddhist and Shinto groups: After World War II they formed their own Association of New Religions. Most of these groups have great financial resources and impressive headquarters in Tokyo or at religious centres elsewhere. (Earhart 2004, s.212.)

De nya religionerna som dök upp i efterkrigs-Japan är idag en del av de etablerade religionerna i det japanska samhället och många av dem har också en stark ekonomisk grund att stå på. (Earhart 2004)

3.3 Dagens Japan

Harvey G. Cox skriver i artikeln ”The Myth of the Twentieth Century: The Rise and Fall of Secularization” att Japan är ett av världens mest moderna samhällen, men samtidigt så är det också enligt Cox viktigt att poängtera att Japan idag inte är ett sekulariserat samhälle. (Cox 2000) Japan är ett land där man blandar fritt mellan shinto, buddhism, konfucianism och taoism. En annan intressant aspekt är att allt fler giftermål i Japan utförs på ett kristet vis och att allt fler japaner vänder sig till någon av de nya religionerna för att få någon åkomma botad. (Bowen 2005) Vad som också är speciellt intressant med Japan är att ordet religion (*Shuko*) i vår västerländska bemärkelse inte fanns i Japan före 1800-talet. (Beyer 2066) Ordet religion var något som uppstod för att man skulle kunna svara de europeiska missionärerna vilken religiös tillhörighet man hade. (Bowen 2005) I boken *Japanese Religion Unity and Diversity* skriver Byron Earhart att det inte handlar så mycket om huruvida den moderna japanen är religiös eller inte, utan snarare på vilket sätt han eller hon är religiös. Man får inte göra misstaget att titta på Japans religion ur ett västerländskt monoteistiskt perspektiv. Det är t ex fullt naturligt för en japan som inte bekänner sig till kristendom eller till någon av de så kallade nya religionerna att tillhöra både en shinto-församling och en buddhistisk församling. (Earhart 2004) Trots att shintoism ofta benämns som Japans inhemska religion, så är det viktigt att poängtera att man inte kan tala om en inhemska religion i Japan. Religionen i Japan har ända sedan Kinas och Koreas inflytande varit en blandning av shintoism, buddhism, taoism och konfucianismen. (Miller 1992) I boken *Religion in Changing Japanese Society* skriver Morioka följande om hur det är möjligt för en japan att bekänna sig till både shintoism och buddhism, utan att det uppstår några konflikter:⁷

There is little possibility of doctrinal conflict. Shrine Shinto, based upon traditional folk belief, has no doctrinal system worthy of the name. Japanese Buddhism, on the other hand, has created a special doctrine that proclaims the ultimate identity of Shinto deities and Buddhist holy figures. (Morioka 1975, s.5.)

⁷ Det måste nämnas att det har förekommit konflikter mellan dessa båda religiösa inriktningar.

Med andra ord uppstår det inga religiösa konflikter mellan shintoismen och buddhismen eftersom shintoismen inte bygger på några dogmatiska läror utan på folktro, medan buddhismen i allra högsta grad bygger på dogmatiska läror. Buddhismen i Japan har också skapat en speciell dogmatisk lära där man menar att shintos gudomligheter och buddhistiska heliga personer anses stå på ett plan för sig själva. Shintoismen är viktig i Japan för att den har sina rötter i det förhistoriska Japan och för att shintoismen är besläktad med Japans mytiska uppkomst, och grundandet av kejsarsystemet. (Miller 1992) Det intressanta är att shintoismen idag går igenom en sorts revitalisering i Japan, men detta är samtidigt något som ses med oro av t ex buddhister och kristna. (Cox 2000)

Eftersom det är fullt naturligt för en japan att bekänna sig till både shintoism och buddhism innebär det att man kan få statistik som visar att den religiösa tillhörigheten i Japan är mer än 100 % av den japanska befolkningen. (Stark, Hamberg, Miller 2005) Tittar man emellertid närmare på statistiken från *World Values Survey* så kan man se att endast 5 % av den japanska befolkningen är aktiva i kyrkan, 77 % av den japanska befolkningen svarade att de inte fick en religiös uppfostran, och 76 % av befolkningen anser sig inte vara religiösa. (Stark, Hamberg, Miller 2005) Om man försöker dra en parallell till USA så visar siffror att 14 % av befolkningen anser sig vara ateister, 51 % tror på Gud och 18 % tror på en högre makt. I Sverige däremot är det 20 % som inte tror på Gud, medan 46 % tror på en högre makt. Utifrån denna statistik är det lätt att dra slutsatsen att Japan är ett sekulärt land, men statistik från *World Values Survey* visar också att 57 % av Japans befolkning tror på det övernaturliga och att 63 % tror att människan har en själ. (Stark, Hamberg, Miller 2005) Undersökningar som gjordes på Kokugakuin Universitetet mellan åren 1992-2001, visar att ca: 10 % av de japanska ungdomarna svarar att de är troende. Samtidigt har man också kunnat märka att antalet ungdomar som drar sig till ”de nya religionerna” som växer fram i Japan fortsätter att öka. Man har även kunnat se att förhållandet till de traditionella religionerna som buddhism och shintoism fortsätter att minska bland ungdomarna. (Nobutaka 2003) Max Eger skriver i artikeln ”Modernization and Secularization in Japan: A Polemic Essay” att majoriteten av de unga japanerna och framförallt de unga männen har en negativ bild av religion. (Eger 1980)

World Values Survey 1992,95

Är du aktiv i kyrkan?

Inte medlem	88%
Inte aktiv	7%
Aktiv	5%

Fick du en religiös uppfostran?

Nej	77%
Ja	24%

Tror du på det övernaturliga?

Ja	57%
Nej	43%

Tror du att människan har en själ?

Ja	63%
Nej	37%

(Stark, Hamberg, Miller 2005, s.17.)

I 88 % av de japanska hemmen hittar man ett buddhistiskt altare och de allra flesta japaner ställer offergåvor såsom mat framför dessa altaren som tros innehålla deras förfäders själar. (Stark, Hamberg, Miller 2005) Det är också fullt naturligt för de flesta japaner att både ha ett shinto-altare och ett buddhistiskt altare i hemmet (Earhart 2004).

A household keeps a family Buddhist alter, where Buddha and the family's ancestral spirits are enshrined, and a family Shinto alter for charms distributed by the local shrine and the Ise Grand shrine;⁸ in addition, charms issued by prayer temples are posted on the walls and pillars of the house. Although these three kinds of religious objects have different meanings, on the whole they are felt to have a protective role in the household and thereby support the traditional family system. (Morioka 1975, s.7.)

Med andra ord kan man hitta både ett buddhistiskt altare, ett shinto-altare och lyckoamuletter som finns lite varstans i hemmet. Trots att de tre religiösa objekten har olika betydelser så samverkar de och man anser att de tillsammans har en skyddande kraft i hemmet. Earhart

⁸ Detta är en shinto helgedom till minne av gudinnan Amaterasu Omikami.

skriver också att det inte går att ställa frågan till en japan om han eller hon är religiös på samma sätt som man skulle ha ställt denna fråga till någon som bekänner sig till kristendomen eller islam. Den religiösa identifikationen i Japan skiljer sig från t ex en kristen. (Earhart 2004)

Japanese religion is not usually expressed in creeds (which are more characteristic of monotheistic religions), and it is not organized into exclusive organizations. Therefore, as we have seen, a simple counting of members is misleading. Also, standard questionnaires on religion, used in Europe and America, are not always relevant in Japan. Questions about whether the Japanese "believe in God" cannot be answered with a simple "yes" or "no", or given a numerical percentage. Instead, one must recognize that the Japanese do not emphasize belief in God in the way that monotheistic religions do. (Earhart 2004, s.215.)

Med tanke på att japansk religion inte bygger på någon specifik troslära och inte är organiserad på samma sätt som t ex monoteistiska religioner är, så är det också omöjligt att avgöra japanernas religiositet genom att t ex räkna antalet medlemmar av shintoism eller buddhism. Det är också viktigt att tänka på att frågor som är relevanta för t ex amerikaner eller européer inte alltid är det för japaner. Exempel på det kan vara frågor om japaner tror på Gud eller inte, för i Japan ser man på Gud på ett helt annat sätt än vad man gör i länder där man har en monoteistisk trosåskådning. Earhart skriver också att om man skulle fråga en japan vilken hans eller hennes religion är så skulle svaret med största sannolikhet bli att han eller hon inte har någon religion. (Earhart 2004)

It is in this sense that most Japanese are not religious: they do not identify with a particular creed, do not attend weekly religious services, and do not observe religiously based dietary restrictions. (Nor do they observe any religiously based customs of dress, such as are seen in some religions). (Earhart 2004, s.215.)

Japaner är alltså inte religiösa om vi med religiositet menar att man måste upprätthålla av religionen bestämda ritualer som t.ex. att klä sig på ett specifikt sätt eller att hålla sig till en viss diet. Enligt Earhart är det självklart att japaner är religiösa, men det är viktigt att påpeka att japanerna är religiösa på sitt sätt. Toshimaro Ama skriver att majoriteten av japanerna inte anser att ritualer eller religiösa ceremonier är uttryck för att man är troende eller inte, utan det är snarare tradition. (Ama 2005)

3.4 Religion i vardagen

Många av de ritualer som utövades förr i tiden har försvunnit i dagens Japan, men samtidigt är det viktigt att betona att en del av dem fortfarande finns kvar liksom användandet av amuletter. Man kan fortfarande köpa amuletter vid olika shinto-helgedomar och buddhistiska tempel, och dessa amuletter ska fungera som ett skydd eller ska hjälpa en på ett eller annat sätt här i livet. Ett sådant exempel är amuletten som ska skydda människor i trafiken; amuletter som man hittar på såväl privatbilar som på taxibilar och lokala bussar. (Earhart 2004)

This protective device has been "modernized" in the form of a yellow reflector that is attached with adhesive to the back of an automobile. Another modern variation of amulets is a good-luck amulet to ensure success in school exams, purchased either for oneself or for a family member. Recent surveys show that about half of the Japanese population "often" uses amulets, and from 70 percent to 80 percent (depending on the age group) "sometimes" use amulets. (Earhart 2004, s.218.)

Skyddsamuletterna har anpassats så att de passar in i japanernas moderna livsstil. Det är intressant att notera att flertalet av japanerna använder sig av dessa lyckoamuletter i sin vardag.

Även de olika festivalerna i Japan har moderniserats på ett eller annat vis som t ex *Shichi-gosan* som är en shinto-festival för de små, och som firas den 15:e november varje år. Detta är en festival som har gått från att föräldrarna klär sina barn enbart i traditionella japanska kläder som *kimonos*, till att en del av barnen kan vara klädda i västerländska kläder när de besöker shinto-helgedomen. Earhart skriver att i och med att de ekonomiska och sociala förhållandena har förändrats i Japan så har även religionens roll i det vardagliga livet gjort det. (Earhart 2004)

In the past religious observances were closely tied to the cultivation of rice by hand; now that most rice is transplanted by machine, such festivals are rarely seen. Radical changes in occupations and crafts have also meant a sharp drop in religious activities related to specific occupations. However, Japanese religion is still very much related to the problems of daily life. As previously noted, probably the most popular amulet in all Japan is the one for traffic safety. And in a recent nationwide questionnaire distributed to members of a New Religion, for "motive of joining" many replied with answers such as healing of sickness and resolving family difficulties. (Earhart 2004, s.219.)

I takt med att samhället förändras så förändras även de religiösa ritualer som förr var förknippade med olika yrken. Trots det är den japanska religionen fortfarande förknippad med japanernas dagliga liv som t ex de olika lyckoamuletterna. Den slutsatsen som Earhart drar är att när den japanska kulturen ändrades så ändrades också förhållningssättet till religionen, men det innebär inte att religionen inte är aktiv i japanernas dagliga liv, vilket den i allra högsta grad är. (Earhart 2004)

Enligt Earhart kan man bättre förstå förändringar i det japanska samhället om man ser den japanska kulturen som en kombination av gammalt och nytt, och inte enbart där det nya tränger undan det gamla. (Earhart 2004).

Many of Japan's changes resulted from a combination of Japanese institutions and selected Western borrowings that were modified according to Japanese specifications. In other words, the changes should be seen as a combination of Japanese and Western models, not as a replacement of Japanese models with Western models. (Earhart 2004, s.220.)

De förändringarna som har skett i det japanska samhället är en kombination av det västerländska och det typiskt japanska. Ett annat sätt som religionen uttrycker sig i det vardagliga livet i Japan är när man har köpt en ny bil. Då är det brukligt att köra till närmsta shinto-tempel och få bilen välsignad av en präst. (Stark, Hamberg, Miller 2005) I artikeln "Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden, and Japan" skriver Alan S. Miller följande:

Should it be necessary to remove a tree, it is assumed that no action will be taken without a religious service to appease the spirit of the tree in question. (Stark, Hamberg, Miller 2005, s.17.)

Man hugger alltså inte ner ett träd som anses ha en själ utan att shinto-prästen har utfört en religiös ritual. Den slutsatsen som Miller drar är att Japan är ett icke-religiöst samhälle om religion är knuten till en kyrka. (Stark, Hamberg, Miller 2005)

The only real churched religions in Japan are mission faiths of foreign origin. About 2-3 % of Japanese are Christians and some profess to be Muslims or Hindus. (Stark, Hamberg, Miller 2005, s.18.)

De enda ”kyrkoreligionerna” i Japan är alltså utländska religioner som har spridits i Japan med hjälp av mission. Siffrorna nedan visar att 75 % av Japans befolkning besöker en avlidens familjemedlems grav, 26 % tvivlar på att den avlidnes själ blir kvar hos familjen när man har avlidit. 64 % av befolkningen ber till högre makter när de behöver hjälp och vägledning i livet, 63 % använder sig av lyckoamulett, 59 % tror att berg och sjöar har en själ, 53 % tror att man kan tala om en persons framtid genom att spå i handflatan och 73 % tror på ödet. (Stark, Hamberg, Miller 2005) Hirochika Nakamaki skriver följande:

When troubled by illness or other afflictions, many Japanese turn to one of the many new religious groups, as well as to fortune tellers and faith healers. (Nakamaki 2003, s.13.)

Det är ganska vanligt att man i Japan vänder sig till helbräddagörare eller spågummor/män när man har drabbats av någon åkomma. Miller skriver att Japan är ett väldigt religiöst land om man gör skillnad på kyrkoreligioner och icke-kyrkoreligioner. De japaner som anser att de inte är religiösa är i de allra flesta fall lika religiösa och ibland mer religiösa än andra japaner, om man endast tar hänsyn till deras tro och engagemang. (Stark, Hamberg, Miller 2005) Det är också vanligt att man i Japan blir mer religiös med åren. (Sasaki, Suzuki 1987)

Tenth Annual Japanese Character Study, Institute of Statistical Mathematics

Besöker du regelbundet en familje grav flera gånger om året?

Ja	75%
Nej	25%

Efter döden blir en persons själ kvar hos familjen

Håller med	58%
Osäker	16%
Håller inte med	26%

Ber du när du behöver vägledning?

Ja	64%
Nej	36%

Har du besökt ett tempel nyligen, där du har bätt om en positiv utgång om något som ska hända i ditt liv?

Ja	54%
Nej	46%

Har du en lyckoamulet?

Ja	63%
Nej	37%

tror du att sjöar och berg har en själ?

Ja	59%
Nej	51%

(Stark, Hamberg, Miller 2005, s.18.)

4 Avslutning

Syftet med denna studie var att undersöka om en sekularisering på individnivå har ägt rum i Japan, och kan man dra paralleller till Europa och USA.

4.1 Analys

4.1.1 Sekularisering på makronivå

Till skillnad från USA och Västeuropa, där sekulariseringen i mångt och mycket var inhemsk och skedde gradvis så skulle man kunna säga att Japans sekularisering på sätt och vis framtvungades av en ockupationsmakt, nämligen USA. En av de första och största åtgärderna som USA gjorde var att dela på staten och religionen och instifta religionsfrihet i Japan. Den japanska kejsaren blev tvungen att gå ut i radio och hålla tal till sitt folk, där han sa att Japan hade förlorat kriget och att han inte var någon Kami, utan en vanlig dödlig. Vad som är viktigt att tänka på är att det japanska folket aldrig tidigare hade hört sin kejsares röst och bara det var en stor chock för dem. I och med att staten och religionen delas skulle man också kunna påstå att Japan har uppnått det första steget i sekulariseringen, nämligen en sekularisering på makronivå. Vad detta innebar för de etablerade religionerna i Japan och framförallt för shintoismen, som fram tills detta räknades som statsreligion i Japan, var att shintoismen förlorade inflytande på samhällsnivå. Delningen av religion och stat ledde till att shinto-prästerna blev av med sin politiska makt och statsbidraget till de olika shinto-helgedomarna runt om i Japan drogs in. Med andra ord hade shintoismen och de shintoistiska prästerna inget att säga till om i politiken längre.

4.1.2 Sekularisering på mesonivå

Religionsfriheten i Japan ledde också till att det uppstod en pluralism i det japanska samhället genom att allt fler alternativ till de etablerade religionerna började dyka upp. Det japanska folket började också leta efter alternativ till de etablerade religionerna, vilket till största delen berodde på att man var besviken på vad som hade hänt i landet och att man även förknippade shinto med kriget. Allt detta sammantaget ledde till en urholkning av den japanska familjeordningen; individen var inte längre bunden att tillhöra samma församling som hans eller hennes familj har tillhört i flera generationer. För de etablerade religionerna i Japan som t ex buddhismen och shintoismen innebar det att allt färre besökte de buddhistiska templen och shinto-helgedomarna. Om jag ska försöka att dra en parallell här till Steve Bruces sekulariseringsparadigm, så skriver Bruce att modernisering för med sig både en *strukturell*

och en funktionell differentiering/uppdelning. Vad detta innebär i praktiken är att speciella roller och institutioner uppstår i ett samhälle, där alla tar hand om olika specifika sektorer som t ex skola och sjukvård. Om vi då ser på Japan kan man se att shinto-prästerna förlorade inflytande i politiken, som började skötas av politiker och shinto-prästerna fick helt enkelt inget att säga till om längre. Ett annat exempel är kremering som tidigare sköttes av buddhistiska präster, men så småningom uppstod det ett speciellt yrke, en profession som tog hand om den döda kroppen och kremerade den. I och med att de olika institutionerna i Japan professionaliserades så kan man också påstå att Japan sekulariserades på mesonivå.

4.1.3 Sekularisering på mikronivå

Steve Bruce skriver att när ett samhälles olika funktioner blir uppdelade så blir också människorna i detta samhälle uppdelade; med andra ord följs en strukturell differentiering/uppdelning av en *social differentiering*. I Japan kan man t ex se att efter andra världskriget flyttade majoriteten av den japanska befolkningen in till städerna; med andra ord blev Japan urbaniserat. Detta ledde till att de olika "familjebanden" som människorna kunde ha till shinto och buddhism försvann. Enligt Steve Bruce är en social och kulturell mångfald centralt för utvecklandet av en sekulär stat, och även för stora samhällsorganisationer och klimatet i samhället i övrigt. Bruce skriver att moderniseringen i sig bidrog till en ökad kulturell mångfald på tre olika sätt.

1. Människor flyttade och förde med sig sitt språk, sin religion och sina sociala seder till det nya landet.
2. De nya medborgarna integrerades i det nya landet.
3. Även om ett land inte upplever en förändring av befolkningen så skapade moderniseringen en kulturell pluralism/mångfald genom spridning av klasser.

Steve Bruce är noga med att poängtera att mångfald kan leda till sekularisering under förutsättning att omständigheterna i ett samhälle är de rätta. Det är viktigt att samhället i fråga har en viss demokrati och en viss religionsfrihet, för att mångfald ska kunna leda till sekularisering. Om man tittar på Japan kan man dra följande slutsats: landet är en demokrati och har en religionsfrihet. Men något som tydligt skiljer Japan från t ex USA och Västeuropa, är punkt 1: migrationen. Både USA och Västeuropa har upplevt och upplever en migration som naturligtvis har bidragit till sekularisering, men i Japans fall kan man inte tala om en lika

stor migration. Den finns med allra största säkerhet, men är inte på långa vägar jämförbar med migrationen i USA och Västeuropa. Naturligtvis är det viktigt att poängtera att Kina har haft ett stort inflytande på den japanska religionen i form av buddhism, konfucianism och taoism, men skillnaden är att det är japanska och inte kinesiska migranter som tagit med sig dessa trosåskådningar från Kina till Japan. Det är också intressant att tänka på att de amerikanska soldaterna var en grupp människor som stod för ett nytt språk, en ny religion och för sociala seder som skiljer sig markant från de japanska. Detta måste naturligtvis ha påverkat Japan, men på vilket sätt är svårt att svara på. Det som stämmer bäst in på Japan är punkt 3. *Även om ett land inte upplever en förändring av befolkningen så skapade moderniseringen en kulturell pluralism/mångfald genom spridning av klasser.* Det är viktigt att nämna att en klasskillnad alltid har existerat i Japan, men vad som är intressant är att när ett samhälle urbaniseras som Japan gjorde efter andra världskriget, så uppstår det också flera olika klasser och det förekommer även klassresor, något som definitivt inte hade förekommit tidigare. En annan intressant aspekt är, att när människorna flyttade in till städerna från byarna runt om i Japan så förde de också med sig sin religion och sina seder. Slutsatsen man kan dra är att tillskillnad från t ex USA och Västeuropa så är mångfalden i Japan inhemsk. Med andra ord är det inte invandring till Japan som har bidragit till den religiösa mångfald som idag finns i Japan, utan man skulle snarare kunna påstå att det som har bidragit till den religiösa mångfalden i Japan är demokrati, religionsfrihet och urbanisering. Enligt Steve Bruce ifrågasätter en ökad religiös mångfald de troendes övertygelse om att just deras religiösa övertygelse skulle var den rätta. Om man tittar på Japan kan man se att den religiösa mångfalden i Japan till stor del bygger på samma religiösa bakgrund (med undantag från kristendomen och islam), och då kan man också tänka sig att ifrågasättandet inte är applicerbart på samma sätt i Japan som det t ex är i USA och Västeuropa. Många av de så kallade nya religionerna i Japan har element från shintoism, buddhism, konfucianism, taoism och i viss mån även från kristendomen. Alltså är även den religiösa mångfalden i Japan inhemsk, så som den en gång i tiden var även i Västeuropa.

Steve Bruce skriver att individens reaktion på differentiering, pluralism och "societalization", med andra ord hur livet blir allt mer insnärjt och organiserat samhälleligt, är av stor betydelse för sekulariseringen i ett samhälle. En möjlig reaktion enligt Bruce för troende i ett samhälle att försona sig med tanken på att deras tro är en av flera, är att komma till insikt på ett intellektuellt plan att alla religioner i grund och botten är desamma. Detta är naturligtvis något som inte berör Japan (under förutsättning att de inte är kristna) på samma sätt som länder där

befolkningen bekänner sig till en monoteism. Detta mycket på grund av att japansk religion inte bygger på någon troslära och inte är organiserad på samma sätt som t ex monoteistisk religion är.

En annan möjlig reaktion är att man begränsar sin tro till ett speciellt område i det sociala livet. Steve Bruce skriver att *Compartmentalization and Privatization* så småningom leder till att religionen når ut till de människor som accepterar dess läror, vilket också i slutändan innebär att en privatisering av religionen leder till en försvagning av religionen. Det är intressant att titta på hur det sistnämnda, nämligen *en privatisering av religion leder till en försvagning av religionen* stämmer in på Japan. Tittar man på siffror från undersökningar kan man nämligen se att religionen i Japan till stor del är privat. Exempel på detta är att 64 % av japanerna ber när de behöver vägledning, 53 % tror på spådom och 54 % besöker tempel när de ska be om välgång i livet. Men frågan är om detta har lett till en försvagning av religionen? Ja, om man med försvagning syftar på inflytandet i samhället, för varken shinto, buddhism eller någon av de så kallade nya religionerna har det inflytandet på samhället som t ex shinto hade innan instiftandet av religionsfrihet. Men om man tittar på religionens inflytande på människornas dagliga liv, så anser jag inte att man kan se en försvagning av religionen. Som exempel kan vi ta seden vid inköp av ny bil då det är brukligt att köra till närmsta shinto-tempel och få bilen välsignad av en präst. Vad jag vet är detta inte särskilt vanligt vare sig i USA eller i Europa överhuvudtaget. Ett annat exempel är de olika shinto-festivalerna/ceremonier, något som man fortfarande firar runt om i Japan. Naturligtvis har förändringar i yrken också lett till att ceremonier som har förknippats med olika yrken försvunnit, men en shinto-festival som man fortfarande firar i Japan är *Shichi-go-san* som är en shinto-festival för de små. Det är emellertid viktigt att påpeka att även dessa festivaler har sekulariserats. Tittar man på *Shichi-go-san* så har den gått från att föräldrarna klär sina barn enbart i traditionella japanska kläder som *kimonos*, till att vissa barn kan vara klädda i västerländska kläder när de besöker shinto-helgedomen. Denna modernisering eller sekularisering av olika festivaler/högtider är dock inte något som är unikt för Japan, utan det finns liknande exempel både i USA och i Europa, exempelvis jul och påsk, och ett annat exempel skulle kunna vara dopet och konfirmationen. Detta är något som med största sannolikhet har moderniserats och sekulariserats genom åren. En annan intressant aspekt är att fundera kring vilket värde man lägger vid dopet eller konfirmationen i t ex USA och Västeuropa. Döps eller konfirmeras barnen för att de är troende kristna eller gör man det för att det är tradition? Detsamma gäller naturligtvis *Shichi-go-san* festivalen i Japan. Kan det

inte vara så att föräldrarna deltar med sina barn i denna ceremoni/festival för att det är tradition, snarare än att det är en yttring för ens religiösa tradition.

Om man tittar på siffror från undersökningar kan man t ex se att 64 % av japanerna ber när de behöver vägledning, 63 % bär på en lyckoamulett och hela 73 % tror att det är förutbestämt när man ska födas och dö. Om man tittar på dessa siffror så tycker jag att det framkommer väldigt tydligt att japanerna fortfarande är religiösa på individnivå, och att privatiseringen av religionen inte har lett till en försvagning av religionen. Men vad som är viktigt att tänka på när man tittar på dessa siffror är vilket värde man lägger i dessa handlingar; ses de som religiösa handlingar eller ses de som traditionsbundna handlingar. Steve Bruce skriver att många kritiker till sekulariseringsteorin hävdar att en konkurrens mellan olika religiösa åskådningar bidrar till en religiös vitalisering, medan anhängare till sekulariseringsteorin hävdar att en religiös mångfald leder till att den religiösa hängivelsen försvagas genom att det sociala stödet försvinner för en religion, och genom att man uppmanar folk till att begränsa sin religiösa tro till ett speciellt område i det sociala livet och att ta bort element som hävdar att just vår tro är den enda rätta. När vi ser till Japan kan man faktiskt märka att stödet för shintoismen minskade i efterkrigs-Japan. Om detta berodde på religionsfriheten som hade antagits i landet eller på att många japaner förknippade shinto med kriget och därför vände sig till andra religioner som ploppade upp i efterkrigs-Japan eller på den religiösa mångfalden, är något som är väldigt, väldigt svårt att svara på. Jag tror att vi i detta fall måste tala om en kombination av en religiös mångfald och att man förknippade shinto med kriget, som gjorde att stödet för shintoismen minskade. Samtidigt är det emellertid också viktigt att poängtera att det kan vara något som har ändrats med åren, för det är fortfarande många japaner som deltar i de olika shinto-högtiderna och besöker shinto-helgedomar. Det är också intressant att ställa sig frågan om man är religiös bara för att man firar festivaler eller högtider. När vi i Sverige t ex firar jul eller påsk så gör vi det kanske inte så mycket för att vi är kristna utan för att det är en del av vår kultur, det är ju inte alls säkert att de som firar jul och påsk är troende kristna. Jag tror också att de allra flesta människor som firar jul och påsk gör det för att det är en del av traditionen, snarare än att man firar jul och påsk för att det är en del av att vara kristen. Detsamma tror jag gäller Japan. Man firar de olika Shinto-festivalerna inte så mycket kanske för att det är en del av ens religiösa arv utan snarare för att det är en del av ens kulturella arv.

Steve Bruce skriver att inom de flesta religiösa inriktningarna har man åtminstone i teorin förknippat fromhet med asketism. Hur just detta stämmer in på Japan är väldigt svårt att svara

på. Om man kan se liknande tendenser inom de japanska religionerna så är det inget som framträder tydligt med tanke på Japans ekonomiska utveckling. Bruce skriver också att en ekonomisk marginalisering kan fungera som en slags isolering från omvärlden. Fattigdom kan också leda till att man förknippar den depraverande situationen med själva religionen; med andra ord blir ens umbäranden en slags gudomlig välsignelse. Det är väldigt svårt, för att inte säga omöjligt, att här dra en parallell till Japan med tanke på att man i Japan har ett helt annat religiöst system, med undantag för kristendom och islam. Till skillnad från t ex kristendomen, där många anser att jordelivet är en prövning för att komma till himlen, så anser man i Japan att jordelivet i sig är "himmelriket". Men om man bara skulle titta på dem som bekänner sig till kristendom eller islam så är det mycket möjligt att man här kan se likheter. Bruce hävdar också att när den ekonomiska och materiella situationen blir bättre så förlorar religionen mycket av sin kraft. Enligt Bruce leder en förbättrad ekonomisk och materiell situation till att religionens roll måste revideras och det är just i denna reviderings-process som religionen tenderar att förlora mycket av sin kraft. Om vi ska försöka dra en parallell till Japan är det uppenbart att den förbättrade ekonomiska situationen i Japan har lett till en sorts revidering av religionen, men vad för slags revidering är svårt att svara på. Att den förbättrade ekonomiska situationen bland japanerna skulle ha lett till att religionen har förlorat mycket av sin kraft, tycker jag inte är något som framkommer särskilt tydligt. Ett exempel är naturligtvis de religiösa ceremonierna. Förr i tiden när Japan var ett agrart samhälle var många av dessa religiösa ceremonier förknippade med skördande av ris för hand. Idag ser man inte så ofta dessa sorters ceremonier och det beror naturligtvis på att man inte skördar ris för hand längre utan med maskiner. Olika förändringar i yrken har också lett till att ceremonier som har förknippats med olika yrken har försvunnit. När man däremot tittar på siffror från undersökningar så kan man se att religionen i Japan fortfarande har en stor roll för individerna i deras dagliga liv. Det är också viktigt att poängtera att det kan vara så att religionen har förlorat sin kraft i Japan, men att det inte framträder lika tydligt som t ex i Västeuropa. Det kan också vara så att man inom vissa av de så kallade nya religionerna har helt andra åsikter kring hur den ekonomiska utvecklingen har påverkat religionens kraft i det japanska samhället och att man definitivt tycker att den gynnsamma ekonomiska situationen i Japan i allra högsta grad lett till att religionen har förlorat sin kraft.

Steve Bruce skriver vidare att en ökad social och kulturell mångfald i kombination med jämlikhet underminerade alla anspråk på den rätta sanningen. Enligt Bruce fungerar den tolerans som behövs för att uppnå harmoni i ett jämställt och mångkulturellt samhälle som en

slags försvagare av religionen, eftersom vi blir tvingade att leva på ett sätt som gör det omöjligt för oss att veta vad guds vilja egentligen är. Det är intressant att här försöka dra en parallell till Japan, för vad man först och främst måste ha klart för sig är, som jag tidigare har nämnt, att det japanska religiösa systemet (med undantag för kristendom och islam) skiljer sig en hel del från det amerikanska och det europeiska/västeuropeiska religiösa systemet. Detta innebär i sin tur att man antagligen inte har samma inställning till andra religiösa system som t ex de kristna i USA eller Västeuropa har/hade. Detta behöver dock inte innebära att man i Japan ansåg eller anser att alla trosåskådningar var på samma "plan" och som exempel kan man ta shintoismen i Japan, som innan och under andra världskriget tog fasta på japanernas överlägsenhet gentemot andra kulturer. Man förföljde de fåtal som bekände sig till kristendomen och detta gjordes för att man ansåg att kristendomen inte var ett naturligt element i den japanska kulturen/samhället. Det är också intressant att spekulera kring huruvida den tolerans som behövs för att uppnå harmoni i ett jämställt och mångkulturellt samhälle har fungerat som en slags försvagare av den japanska religionen. Som jag tidigare har nämnt har man i Japan inte på långa vägar haft lika mycket invandring som man t ex har i USA eller Västeuropa, vilket innebär att mångfalden till mångt och mycket är japansk och att den religiösa mångfalden (med vissa undantag) består av olika kombinationer av olika redan existerande japanska trosåskådningar. Vad detta kan innebära är en försvagning av traditionella religioner som t ex shinto och buddhism, men samtidigt är det viktigt att tänka på att majoriteten av (för att inte säga alla) de så kallade nya religionerna bygger på shintoism och buddhism.

4.1.4 Slutsats

Den slutsats jag drar är att privatiseringen av religionen har lett till en viss försvagning och sekularisering av religion på individnivå. Frågan är emellertid om individerna i det japanska samhället har blivit så pass sekulariserade att man kan tala om en sekularisering på individnivå. Tittar man på siffror som de olika undersökningarna visar så tenderar svaret på denna fråga att bli ett nej, men jag tycker inte att det är riktigt så enkelt, för som jag har diskuterat tidigare handlar det mycket om vilket värde man lägger i de olika handlingarna. Är man nödvändigtvis religiös för att man tror på spådom, besöker shinto-helgedomar, buddhistiska tempel eller deltar i olika shinto-festivaler? Kan vi här inte dra paralleller till vårt eget samhälle; är vi religiösa för att vi firar jul, påsk eller går på julotta? Kan det snarare inte vara så att det handlar om yttringar för traditioner snarare än yttringar för religion. Jag tycker

emellertid att det framgår av materialet som jag har presenterat att religionen i Japan fortfarande har en stor och aktiv roll i individernas dagliga liv. Naturligtvis har också religionen genom åren moderniserats och sekulariserats på olika plan så pass mycket att man kan tala om en viss sekularisering på individnivå, men den går samtidigt inte att jämföra med sekulariseringen i Västeuropa och vissa delar av USA. Jag tycker samtidigt att det är viktigt att tänka på vad Miller skriver; de japaner som anser att de inte är religiösa är i de allra flesta fall lika religiösa och ibland mer religiösa än andra japaner, om man endast tar hänsyn till deras tro och engagemang. Sammanfattningsvis vill jag avsluta denna undersökning med att säga att en viss sekularisering på individnivå har skett i Japan, men att den samtidigt inte går att jämföra med den sekulariseringen på individnivå som t ex har skett i Västeuropa och vissa delar av USA.

Litteraturlista

Andreasen, Esben, 1998, *Popular Buddhism in Japan*, University of Hawaii Press Honolulu

Andreasen, Esben, Lande, Aasulv, Stfánsson, Finn 1990, *Japan religioner og livsformer*, Gyldendalske Boghandel

Andreasen, Esben och Stefánsson, Finn, 1986, *Japans religioner i fortido g nutid*, Gyldendalske Boghandel

Bary, de, Theodore, Barshay, Andrew och Bodiford William, 2005, *Sources of Japanese tradition*,

Berger, L Peter 1990, *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books

Berger, L Peter 1988, *In Search of an East Asian development model*, Transaction Books, cop

Beyer, Peter 2006, *Religion in Global Society*, Routledge

Bowen, R John 2005, *Religions in Practice*, Pearson Education Inc

Breen, John och Teeuwen, Mark 2000, *Shinto in History; Ways of the Kami*, Curzon Press

Bruce, Steve 2002, *God is Dead; Secularization in the West*, Blackwell Publishing Ltd

Barnekow, Sten 2003, *Erfarenheter av zen*, Nya Doxa

Basabe, M. Fernando 1967, *Japanese Youth Confronts Religion: A Sociological Survey*, Voyagers Press

Cox, G. Harvey (2000) "The Myth of the Twentieth Century: The Rise and Fall of Secularization". *Japanese Journal of Religious Studies*, 2000, 27 (1-2): 1-13

Dobbelaere, Karel 2002, *Secularization; An Analysis at Three Levels*, Bryssel: P.I.E.-Peter Lang

- Davis, Winston 1992, *Japanese Religion and Society; Paradigms of Structure and Change*, State University of New York
- Douglas, Mary (1982), "The effect of modernization on religious change". I: *Daedalus*, Winter: 1-19.
- Durkheim, Emil 1964, *The elements of religious life*,
- Ellwood, Robert S och Pilgrim, Richard 1985, *Japanese Religion*, Prentice-Hall Inc
- Eger, Max (1980) "Modernization and Secularization in Japan: A polemic Essay". *Japanese Journal of Religious Studies*, 1980, 7 (1): 7-24
- Ekstrand, Thomas 2000, *Max Weber in a theological perspective*, Leuven
- Earhart, Byron 2004, *Japanese Religion Unity and Diversity*, Victoria
- Furseth, Inger och Repstad, Pål, 2005, *Religionssociologi; en introduktion*, Liber
- Kasahara, Kazuo, 2001, *A History of Japanese Religion*, Kosei Publishing Co Tokyo
- Kitagawa, M Joseph, 1987, *On Understanding Japanese Religion*, Princeton university Press
- Kreiner, Josef 1996, *The Impact of Traditional Thought on Present Day Japan*, Iudicum verlag GmbH Munchen
- Kenji, Ishii (1986) "The Secularization of Religion in the City". *Japanese Journal of Religious Studies*, 1986, 13 (2-3): 193-209
- Luckman, Thomas 1967, *The Invisible Religion: The problem of religion in modern society*, New York
- Mcguire, B Meredith, 2002, *Religion; The Social Context*, Wadsworth Group
- Martin, David, 1998, *Religion, modernity, and Post-Modernity*, Oxford : Blackwell
- Miller, S. Alan (1992) "Conventional Religious Behavior in Modern Japan: A Service Industry Perspective". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1992, 31 (2): 207-214

Miller, S. Alan (1995), "A Rational Choice Model of Religious Behavior in Japan". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1995, 34 (2): 234-244

Morioka, Kiyomi, Newell, H. William 1968, *The Sociology of Japanese Religion*, Leiden

Morioka, Kiyomi 1975, *Religion in Changing Japanese Society*, Tokyo

Murakami, Shigeyoshi 1980, *Japanese Religion in the Modern Century*, Tokyo Press

Nakamaki, Hirochika 2003, *Japanese Religions at Home and Abroad*, RoutledgeCurzon

Niebuhr, M. Richard 1987, *The social sources of denominationalism*, Gloucester

Nobotaka, Inoue 2003, *Shinto – A Short History*, Routledge Curzon

Nobutaka, Inoue 2003, *Japanese College Students' Attitudes towards Religion*, Kokugakuin University

Reader, Ian och Tanabe, George J 1998, *Practically Religious; Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, Universety of Hawai Press

Sasaki, Masamichi, Suzuki, Tatsuzo (1987) "Changes in Religious Commitment in the United States, Holland, and Japan". *The American Journal of Sociology*, 1987, 92 (5): 1055-1076

Stark, Rodney, Hamberg, Eva, Miller, S. Alan (2005) "Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden, and Japan". *Journal of Contemporary Religion*, 2005, 20 (1): 3-23

Stark, Rodney (1999) "Secularization, R.I.P.". *Sociology of Religion*, 1999, 60 (3): 249-273

Swyngedouw, Jan (1978) "Japanese Religiosity in an Age of Internalization". *Japanese Journal of Religious Studies*, 1978, 5 (2-3) 87-106

Swyngedouw, Jan (1979) "Reflections on the Secularization Thesis in the Sociology of Religion in Japan". *Japanese Journal of Religious Studies*, 1979, 6 (1-2): 65-88

- Tipton, Elise K 2002, *Modern Japan; A Social and Political History*, Routledge
- Tomio, Fujita (1978) "Reflection on the Contemporary Revival of Religion". *Japanese Journal of Religious Studies*, 1978, 5 (4): 201-224
- Weber, Max 1978, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, Lund
- Weber, Max 1963, *The sociology of religion*, Boston
- Wilson, Bryan R 1982, *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press
- Wilson, Bryan R 1992, "Reflections on a many-sided controversy". I: *Religion and modernization: Sociologist and historians debate the secularization thesis*, red. Steve Bruce, 195-210
- Wilson, Bryan R (2001) "Salvation, Secularization and De-moralization". I: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, red. Richard K. Fenn, 39-51. Oxford: Blackwell.
- Yusa, Michiko, 2002, *Japanese Religions*, Routledge