

Linde Lindkvist &
Johannes Ljungberg (red.)

SAMVETE I SVERIGE

Om frihet och lydnad
från medeltiden till idag

NORDIC ACADEMIC PRESS

SAMVETE I SVERIGE

Samvete i Sverige

Om frihet och lydnad
från medeltiden till idag

Linde Lindkvist
& Johannes Ljungberg (red.)



NORDIC ACADEMIC PRESS

CHECKPOINT

Boken har tryckts med stöd av Kungl. Patriotiska Sällskapet, Samfundet Pro Fide et Christianismo, Stiftelsen Karl Staaffs Fond för frisinnade ändamål och Stiftelsen Längmanska kulturfonden.

Boken har utvecklats i samarbete med The Danish National Research Foundation Centre for Privacy Studies (DNRF 138).

Boken ingår i skriftserien för vetenskapliga publikationer i mänskliga rättigheter och demokrati, Studia Iurum Humanorum Holmiensia, som utges vid Enskilda Högskolan Stockholm.

ISSN 2004-1659



© Nordic Academic Press och författarna 2021



Denna bok är en utgåva från Nordic Academic Press Checkpoint – en serie för böcker som genomgått peer review enligt specifika riktlinjer.

Den är samtidigt utgiven inom Kriterium, ett konsortium som sakkunniggranskar svensk vetenskaplig litteratur. Samtliga böcker utgivna inom Kriterium finns tillgängliga open access via hemsidan www.kriterium.se.

Kopiering eller annat mångfaldigande av denna inlaga kräver förlagets särskilda tillstånd.

Nordic Academic Press
Lund
www.nordicacademicpress.se

Sättning: Charlotta Rahm
Omslag: Lönegård & Co
Omslagsbild: Photoshop artwork baserad
på ett landskapsfotografi från [iStock.com/Ysign](https://www.istock.com/Ysign).
Tryck: ScandBook, Falun 2021
ISBN 978-91-88909-68-8
ISBN 978-91-88909-70-1 (epdf)
ISSN 2002-2131 Kriterium (online)
DOI 10.21525/kriterium.32

Innehåll

	Det omstridda samvetet	7
	<i>Linde Lindkvist & Johannes Ljungberg</i>	
1	Lydnadsplikt och samvetsfrihet i medeltida biktliteratur	29
	<i>Biörn Tjällén</i>	
2	”Them Samwetzqualdom til Tröst”	49
	Erik Mattsson och samvetets kunskapshistoria i det tidiga 1600-talets Sverige	
	<i>Anna Nilsson Hammar</i>	
3	Det respekterade samvetet och den riskabla samvetsfriheten	77
	Perspektiv från det tidiga 1700-talets riksdagsdebatter och statliga utredningar	
	<i>Johannes Ljungberg</i>	
4	”Samvetsfrihet för landets bästa”	101
	Georg Sillén, Osmanska riket och folkrättens samvete i 1700-talets början	
	<i>Joachim Östlund</i>	
5	Konungen ”bör ingens samvete tvinga eller tvinga låta”	119
	Kampen för samvets- och religionsfrihet under 1800-talet	
	<i>Göran Gunner</i>	
6	Samvetsömma värnpliktiga och frågan om samvetsfrihetens gränser	141
	Några exempel från perioden 1898–1902	
	<i>Görel Granström</i>	

7	Samvetsfrihet som en mänsklig rättighet Ett försenat svar till Carl-Gustaf Andrén <i>Linde Lindkvist</i>	165
8	Rätten till samvetsfrihet Ett rättsvetenskapligt perspektiv med exempel från vården <i>Kavot Zillén</i>	185
9	”Ska vi ha samvetsfrihet i Sverige?” Samvetsfrihet som en medialiserad konflikt <i>Linnea Jensdotter</i>	203
10	Samvetet som förmågan att vara människa Teologiska och filosofiska aspekter <i>Susanne Wigorts Yngvesson</i>	225
11	Vad ropar Roger Williams till vår tid? En personlig betraktelse <i>Leif Ericsson</i>	247
	Tackord	275
	Om författarna	276

Det omstridda samvetet

Linde Lindkvist & Johannes Ljungberg

Vi lever i en tid då frågor om samvete och samvetsfrihet har blivit alltmer synliga i svensk offentlighet, i såväl rikspolitiken som på tidningarnas ledarsidor och sociala medier. Samtidigt råder det en utbredd oenighet och stundtals påtaglig förvirring om vad som egentligen avses. Samvete och samvetsfrihet är komplexa moraliska, rättsliga och politiska begrepp som inbjuder till olika tolkningar, begrepp som låter sig brukas för skilda syften.

I Sverige och på andra håll i Europa har samvete och samvetsfrihet på senare tid främst kommit att förknippas med vårdsektorn. I vissa sammanhang likställs samvetsfrihet helt och hållet med vårdpersonals rätt att inte behöva utföra vissa arbetsuppgifter med hänvisning till moralisk eller religiös övertygelse. Det finns många olika medicinska ingrepp som kan ge upphov till samvetsbetänkligheter, och vi har troligtvis fler att vänta i takt med en accelererad teknisk och medicinsk utveckling.¹

Så här långt är det dock särskilt abortfrågan som har hamnat i blickfånget, och då i synnerhet det fall då barnmorskan Ellinor Grimmark inför en rad rättsinstanser och slutligen Europeiska domstolen för de mänskliga rättigheterna yrkade på att samvetsfrihet även innefattar rätten att vägra medverka vid aborter. Det här och liknande fall har sedan 2014 gett upphov till en skyttegravsliknande debatt, där rätten till samvetsfrihet ställts mot kvinnors rätt till säker abortvård och arbetsgivares rätt att specificera sina anställdas arbetsuppgifter.² Fallet gäller modern teknologi, men har samtidigt en påtaglig historisk klangbotten i hur parter i underläge väljer att

åberopa sitt samvete istället för att visa lydnad mot världsliga eller religiösa auktoriteter i frågor av kombinerat moralisk, politisk och rättslig karaktär.

Samvete och samvetsfrihet dyker upp i fler frågor än abort och vårdvägran. Exempelvis har dessa begrepp också aktualiserats i samband med klimatdebatten och de med denna relaterade uttryck för civil olydnad i form av skol- och arbetsstrejker. När Amnesty International tilldelade organisationen Fridays for Future priset Ambassador of Conscience Award 2018 framställde aktivisten Greta Thunberg klimatrörelsen som en samvetsrörelse: ”Att handla efter sitt samvete”, inskräpte Thunberg, ”betyder för mig att göra det rätta. Att kämpa för vad man tycker är rätt. Att alla har en moralisk skyldighet att göra allt de kan för att förbättra världen.”³ Begreppet har också brukats i otaliga kampanjer, debattinlägg och tidningsartiklar om den enskildes ansvar att exempelvis minska sin köttkonsumtion eller dra ner på onödiga flygresor för att ”freda” eller ”döva sitt klimatsamvete”.⁴ I ett större perspektiv kan de industriella åtgärderna i klimatfrågan, i form av handeln med utsläppsrätter och andra konstruerade moraliska marknadssystem för klimatkompensation, närmast framstå som en motsvarighet till 1500-talets avlatsmarknad, där enskilda krämare sålde syndernas förlåtelse som ett substitut för den uteblivna egna moraliska uppräckningen.⁵ Sedan ett antal år tillbaka erbjuds ibland klimatkompensation som ett tillval vid bokning av varor och tjänster, exempelvis flygbiljetter.

Trots dessa olika aktuella exempel kan det ibland verka som att samvete och samvetsfrihet är främmande fåglar i en svensk politisk kultur som sedan folkhemmets dagar har präglats av värden som modernitet, samförstånd, pragmatism och lojalitet med demokratiskt fattade beslut, och detta i stark kontrast till många andra europeiska länder.⁶ Susanne Wigorts Yngvesson har i sin bok *Frihet till samvete* påvisat hur det i svensk politisk kultur finns en utbredd skepsis mot att tala om samvete, och framhållit detta som en anmärkningsvärd kontrast till den vördnad som visas andra grundläggande fri- och rättigheter. Den här ambivalensen spårar Wigorts Yngvesson framför allt till rättspositivismens starka ställning i svensk rättskultur, men

också till en generell misstro mot övertygelser som grundar sig i en teologisk världsbild.⁷ I kontrast till bilden av den snåla inställningen till samvete i Sverige har Carola Nordbäck i sin doktorsavhandling *Samvetets röst* pekat på en förändring under 1700-talet i riktning mot mer generös samvetsfrihet. Nordbäck visar hur fromma rörelser i Sverige under det tidiga 1700-talet började rannsaka sina egna liv strängare och i kraft av dessa självrannsakingar försvara de egna uppfattningarna inför kyrkliga och världsliga myndigheter med explicit hänvisning till samvetets röst. Denna konfliktsituation tolkar hon som ett led i undermineringen av en allmänt rådande korporativ syn på samhällsgemenskapen och en vägröjare för en mer individorienterad människosyn som står i samklang med de moderna friheterna.⁸

De två olika linjer som skisseras hos Wigorts Yngvesson respektive Nordbäck erbjuder båda tankeväckande analytiska aspekter på frågan om samvetets långa linjer i Sverige. Nordbäck sätter ord på en utveckling i riktning mot acceptans för subjektivt uttryckta uppfattningar medan Wigorts Yngvessons iakttagelser påminner oss om att en sådan utveckling varken är rätlinjig eller absolut. När samvetet mobiliseras från makt och myndigheter i vår samtid behöver det inte heller vara den frihetliga dimensionen som står i centrum. När socialminister Lena Hallengren i samband med kungörandet av skärpta restriktioner för att bekämpa coronapandemin i november 2020 uppmanade allmänheten att ”göra sitt, inte bara för att lagen säger det, utan för att samvetet säger det”⁹ förutsattes att människors samveten fungerar som en källa till inre disciplin som kan återopas utifrån för att framkalla lydnad inifrån subjektet självt, och där det rätta handlandet anses ligga i linje med sunt förnuft eller kunna koordineras av experter och offentliga auktoriteter. Exemplet indikerar att antagandet att andras samveten ansluter sig till den egna uppfattningen om de bara hörsammas inte enbart hör till det förflutna. I förlängningen av detta ligger att samvetsfrihetens tillspetsade dilemma i slutändan handlar om tillåtelsen att inte bara få hysa utan också i praktisk handling fullfölja en avvikande uppfattning. På så vis utgör samvetsfrihet en central moralisk och rättslig grund för att legitimera olika former av civil olydnad och icke-konformism.

Det innebär i praktiken att samvetsfriheten har en central funktion i ett pluralistiskt samhälle, samtidigt som den kan användas för att bestrida demokratiskt fattade beslut.¹⁰

Att samvetet och samvetsfriheten kan mobiliseras för både lydnad och frihet är kärnpunkten i denna antologi. Det handlar om ett tema som genom historiens gång ständigt har återkommit, intressant nog i nya varianter och sammanhang. Den grundläggande ambitionen med *Samvete i Sverige* är att undersöka några av de många innebörder som de här begreppen har givits i olika konfliktsammanhang i Sveriges historia och nutid, och därigenom belysa på vilka olika sätt de har använts – både som medel för disciplinering och motstånd; ibland som verktyg för att påverka människors moraliska och religiösa uppfattningar och handlande i riktning mot lydnad, och i andra sammanhang tvärtom för att utmana olika former av arbiträr maktutövning och diskriminerande strukturer, för att motivera utrymmen för frihet och protest i tanke och handling. Sammantaget visar de olika bidragen att varje tid har sitt eget samvete; sina egna konflikter om begreppet och sina egna slutsatser om vems anspråk på samvetsfrihet och moraliskt aktörskap som anses legitimt och tillerkänns handlingsutrymme.

Ett första frö till *Samvete i Sverige* såddes vid ett forskarseminarium vid Historiska institutionen i Lund på försommaren 2015 då Linde Lindkvist, Johannes Ljungberg, Anna Nilsson Hammar och Joachim Östlund presenterade olika ingångar till dessa frågor. Vi redaktörer hade då precis avslutat respektive var i slutfasen av våra avhandlingsprojekt vilka båda rörde frågor om religionsfrihet, samvetsfrihet och tolerans.¹¹ Vi fann att vi, trots att vi ägnade oss åt olika tidsperioder och institutionella sammanhang, hade flera gemensamma beröringspunkter och samtidigt mycket olika forskningslägen och inte minst teorier om kontinuitet och förändring att förhålla oss till.

Efter ett antal år då undervisning och andra forskningsuppgifter kom emellan valde vi under våren 2019 att plocka upp tanken på ett gemensamt projekt. Det har förvisso skrivits en handfull monografier om samvete och samvetsfrihet på svenska. Vid sidan av ovan nämnda verk av Wigorts Yngvesson och Nordbäck kan här nämnas Görel

Granströms rättshistoriska undersökning av samvetsvägran inom värnpliktsarmén, Mats Aldéns moralfilosofiska studie av samvetskonflikter i 1900-talets Sverige och Kavot Zilléns rättsvetenskapliga arbete om samvetsfrihet i världen.¹² Dessa verk ger alla en god inblick i olika konflikter kring samvete och samvetsfrihet som varit aktuella under specifika perioder och i anslutning till särskilda vetenskapliga discipliner. De ger viktiga insikter i olika historiska skeenden och rättsliga dokument, däribland 1686 års kyrkolag, 1809 års regeringsform och Europakonventionens inflytande över nutida svensk lagstiftning och rättspraxis. En sammanhållen läsning av dessa monografier indikerar samtidigt att begrepp som samvetsfrihet och religionsfrihet tenderar att byta skepnad beroende på institutionell ram och frågeställning.¹³ Därför har vi saknat en tvärvetenskaplig bok på svenska som kunde fånga upp och diskutera de här begreppens föränderlighet över tid och göra rättvisa åt den komplexitet som de inrymmer.

Bokprojektet tog sin början med en workshop på Enskilda Högskolan Stockholm (tidigare Teologiska Högskolan) dit vi bjöd in fler forskare som sysslade med frågor om samvete och samvetsfrihet, utifrån såväl historiska som samhällsvetenskapliga, filosofiska och rättsvetenskapliga perspektiv. Tanken var att se vad som händer när vi lägger specialiserade historiska fallstudier om samvete och samvetsfrihet jämte analyser om vilken betydelse och funktion de här begreppen har och skulle kunna få i vår egen samtid. På basis av de utkast som behandlades under workshopen formulerade vi tre gemensamma frågeställningar med relevans för såväl den långa tidsperioden som våra olika vetenskapliga discipliner.

Den första frågan gäller vilka funktioner som referenser till samvetet har haft: Hur har samvete och samvetsfrihet åberopats normativt och hur har detta format olika individuella och kollektiva subjekt? Att tala om samvete väcker frågor om makt: den som åberopar sitt samvete gör samtidigt anspråk på frihet i förhållande till kollektivets krav, antingen de kommer till uttryck i positiv rätt, politiska och religiösa påbud eller samhälleliga konventioner.¹⁴ Den andra frågan tar därför sikte på hur anspråk på samvete och samvetsfrihet har legitimerats. Det handlar dels om vilka mer omfattande föreställningar om fri- och

rättigheter som använts för att sekundera anspråk på samvetsfrihet, dels om vilken människosyn som sådana anspråk grundat sig på. Den tredje frågan tar utgångspunkt i insikten om att alla de fallstudier som här presenterats har hämtat väsentlig inspiration från debatter och betydelsesammanhang utanför Sveriges gränser. Alla de bidrag som är samlade i denna volym skildrar konflikter där en för svenska sammanhang ny uppfattning av samvete eller samvetsfrihet gör sig gällande och utmanar etablerade moraliska och rättsliga uppfattningar. Frågan lyder därför: Hur har normbildning utanför Sverige och rörelser mellan olika politiska, kulturella och rättsliga sammanhang påverkat hur frågor om samvete och samvetsfrihet uppstått och behandlats i Sverige?

Samvete i Sverige är resultatet av våra bearbetningar av dessa frågor. I kraft av att arbeta utifrån gemensamma problemställningar utgör de olika bidragen till denna bok, trots avstånd i tid och vetenskaplig disciplin, fallstudier på ett och samma tema. Därtill förhåller sig de olika antologibidragen till ett otal internationella forskningslägen beträffande studiet av samvete och samvetsfrihet. De erbjuder referenser till centrala forskningsdiskussioner inom filosofi, historia, rättsvetenskap, teologi, och i viss mån även biologi och neurovetenskap, för den som önskar utforska frågorna vidare.¹⁵ Många av bidragen skildrar i grund och botten konflikt- och debattsammanhang där samvete och samvetsfrihet fått representera *en* specifik ståndpunkt. Som exempelvis Linnea Jensdotter och Susanne Wigorts Yngvesson visar i sina kapitel har den nutida svenska debatten ibland formulerats i termer av *för* eller *emot* samvetsfrihet, när det i själva verket handlar om specifika sakfrågor – såsom värnpliktsvägran eller vårdvägran – som innehåller flera olika moraliska, rättsliga och praktiska aspekter. I ljuset av detta hoppas vi att de bitvis stora avstånden mellan bidragen i tid och ämne kan ge upphov till nya perspektiv och utmana hävdvunna föreställningar om vad anspråk på samvetsfrihet och på att följa sitt samvete är och kan vara.

I det följande presenteras bokens alla bidrag. Därefter följer en redovisning av några av de viktigaste slutsatserna för boken som helhet.

Översikt

Den första och mest omfattande delen av *Samvete i Sverige* utgörs av bidrag som belyser historiska skeenden och där författarna utgår från historievetenskapliga metoder.

Biörn Tjällén tar ett nytt grepp om den svenska medeltidens enda kända kätteriprocess, mot Botulf i Gottröra socken som förnekade att brödet och vinet förvandlades till Kristi kropp och blod i samband med mässan. Tidigare forskning har primärt intresserat sig för varifrån han fick dessa kätterska idéer, och bjudit på exkurser i olika kätterska uppfattningar om nattvarden som cirkulerade under medeltiden. Tjällén prövar istället teorin att Botulf hämtade sina uppfattningar från kyrkans egen lära om samvetet, vilken förkunnade att samvetet, när det uppfattades rätt, är både bindande och suveränt i förhållande till såväl kyrkliga som världsliga auktoriteter. Botulfs fall skulle därmed utgöra det första bevarade exemplet i Sverige på en gångbar paradox inom den västkristna idétraditionen: uppmaningen till den enskilde att följa sitt samvete, men samtidigt beredvilligheten att utdöma eller sanktionera stränga straff för kätterier. Med denna utgångspunkt följer Tjällén hur samvetsfrågor kommenterades i medeltida biktliteratur som skulle vägleda präster att ge råd till människor i samband med botens sakrament, vilket även det kallades för ”samvetets forum” (*forum conscientiae*). Fjärde laterankonciliet 1215 stipulerade att varje kristen årligen skulle genomgå bikt, vilket uppmuntrade den enskilde till introspektion och moralisk medvetenhet. Samtidigt, vilket Tjällén belyser utförligt, väcktes under denna tid omfattande diskussioner om hur samvetets röst kunde urskiljas, och där prästens position som auktoritativ följeslagare betonades. Resultatet blev att enskilda tvivlande människor, som Botulf i Gottröra socken, på samma gång fick redskap att uttrycka sina dubier och en auktoritativ institution för att granska dem.

Anna Nilsson Hammars bidrag för oss in i det efterreformatoriska Sverige. Den lutherska reformationen hade vid det laget påverkat de institutionella ramarna för samvetskonflikter genom att avskaffa

bikten, men samvetsfrågor pockade fortsatt på uppmärksamhet. Under 1600-talet ställdes samvetet på ett särskilt sätt i centrum genom inrättandet av en samvetsteologisk disciplin (kasuistik) vid de lutherska universiteten och ökad produktion av litteratur med pastoral vägledning för att möta människor med samvetskval. Med utgångspunkt i kyrkoherden Erik Mattssons skrift *Samvets Plåster* från 1638, ett kompilat av texter från lutherska lärde och trösteord från en bredare västkyrklig tradition, ger Nilsson Hammar en inblick i hur frågorna behandlades i svenska domkapitel och av stiftens präster under detta sekel. Att detta egentligen var en genre förknippad med katolska praktiker framgår av förordet, där Mattsson upplever sig behöva försvara att temat är viktigt i ett lutherskt sammanhang. Det hette att samvetet skulle befrias från de bojor som påvens anhängare ville lamslå det med. Bikten tolkades i detta avseende som ett förvridet sätt att låta de små synderna generera ångest. I den lutherska traditionen reserverades därför ordet ”samvetsaker” till vad som betraktades som svåra synder, vilket i praktiken sammanföll med de brott som i den världsliga domstolen var belagda med dödsstraff. Likväl, framhöll Mattsson, behövde frågorna om de små synderna behandlas, just för att motarbeta att de annars riskerade att hanteras på ett katolskt vis. Ett övergripande drag vid denna tid som Nilsson Hammars text belyser är hur samvetet hade konfessionaliserats, gjorts till ett lutherskt tillhygge mot en katolsk motbild, samtidigt som vi kan skönja vardagliga betydelser och funktioner av att hantera frågorna.

Johannes Ljungbergs bidrag tar ett nytt grepp om samvetsdebatter i det tidiga 1700-talets Sverige. Under de sex första riksdagarna efter det karolinska enväldets fall, 1720–1739, diskuterades två olika frågor som fick stor betydelse för nya normbildningar i Sverige i fråga om samvete och samvetsfrihet. Den ena frågan handlade om huruvida holländska manufakturister av reformert tro skulle beviljas samvetsfrihet. Den andra frågan kretsade kring pietister, lutheraner som hade börjat samlas i privata hus utan ledning av präst. Saken gälldes i vilken mån det kunde legitimeras att ställa dem till svars, dels om deras verksamhet kunde försvaras med hänvisning till samvetet. Ljungberg visar att samvetet framstod som ett mycket respekterat

begrepp som alla parter hänvisade till, och att saken därmed inte gällde principen om det var legitimt att hänvisa till samvetet utan på vilket sätt detta gjordes. Vidare belyser bidraget hur såväl medeltidens som reformationstidens samvetsbegrepp mobiliserades i olika betydelse, jämte en för tiden ny betydelse i form av samvetsfrihet som politiskt verktyg. I anslutning till detta indikerar Ljungbergs bidrag, när det gäller begreppens utveckling över tid, att det tidiga 1700-talet utgjorde ett centralt skede för sammanflätningen mellan samvetsfrihet och religionsfrihet i Sverige. Frågan om den kollektiva samvetsfriheten för de reformerta manufakturisterna kom nämligen att behandlas parallellt med anspråken på samvetsfrihet från enskilda pietister som gick sina egna vägar, i varierande utsträckning som protest mot kyrkoledningen eller i trots mot statsmakten.

I 1700-talets alltmer globaliserade värld växte nya reflektioner om samvete fram. I Joachim Östlunds bidrag får vi följa Georg Sillén, som tillhörde en växande skara svenska ämbetsmän som placerades i tjänst utanför landets gränser, och hur samvete blev ett ledord för honom i internationella relationer. Sillén fungerade som ombud mellan Sverige och Osmanska riket, och befann sig omväxlande i Stockholm och i Konstantinopel. Östlund fokuserar särskilt på Silléns dissertation vid Lunds universitet, *Om fördrag med otrogna och barbarer* (1744), som med utgångspunkt i västkristen samvetslära argumenterade för att även nordafrikaner och osmaner var utrustade med ett samvete och att det därför var fullt möjligt att sluta fördrag med dem. Silléns erfarenheter och framlagda teser ger oss ett fönster in i en värld där diplomatiska förbindelser utanför den västkristna världen föder fram universalistiska reflektioner om mänskligheten i explicit förbindelse med begreppet samvete. Genom att samvetet artikulerades i dessa diplomatiska förbindelser och infogades i en folkrättslig tradition öppnades också för en form av sekularisering av begreppet. Östlunds text påminner emellertid om att samvetet för den sakens skull inte förlorade sin konfessionella betydelse. Tvärtom framhöll Sillén specifika katolska stater som kraftiga hot mot både protestantiska minoriteter och fördrag med icke-kristna. Samtidigt försvarade Sillén genom sin argumentation för folkrättsliga avtal

med icke-kristna Sveriges politiska handlande, både i form av Karl XII:s allians med Osmanska riket mot Ryssland under stora nordiska kriget och 1729 års handelsfördrag med Alger.

Att kritiken mot andra statsmaktens hantering av protestantiska minoriteter inte utan vidare kan betraktas som en principiell ståndpunkt visar Göran Gunnars bidrag om anspråk på samvetsfrihet bland religiösa dissidenter i Sverige under 1800-talet. När baptister och metodister anlände till Sverige under första hälften av 1800-talet kom de till ett Sverige som ännu inte medgav några större friheter på religionens område. Gunner visar hur samvetsbegreppet blev vittalat i deras kamp för religionsfrihet. Centralt för argumentationen var det västkristna antagandet att samvetets frihet mycket väl kan leda till olydnad gentemot kyrkliga och världsliga auktoriteter. Men här bedrevs också en historiskt situerad kamp för att ändra lagstiftningen med hänvisning till samvetsfrihet. Noterbart är hur allianser slöts mellan olika religiösa grupperingar, däribland även judar och katoliker, i enad front mot staten och den lutherska statskyrkan. Bidraget illustrerar därmed hur frågan om samvete, utan att ha förlorat sin teologiska sprängkraft, fick en starkare politisk funktion. I någon mening kan samvetet därmed sägas ha fått en sekulariserad betydelse, även om det var just på religionens område som dessa konflikter utspelade sig.

Görel Granströms bidrag om samvetsvägran inom militären tar sin början i samband med att möjligheten att köpa sig fri från värnplikt avskaffades 1873 och det första organiserade motståndet med hänvisning till samvetet uppstod. Motståndsmännen bestod av en grupp baptister på Gotland. I likhet med de aktörer som framträder i Gunnars bidrag var vapenvägrarna i allmänhet tillhöriga frikyrkosamfund. Granström ger en ingående analys av hur frågan bearbetades av riksdagen och statliga utredningar under åren kring den allmänna värnpliktens införande 1901 (då också indelningsverket avskaffades). Intressant nog belyses hur de frikyrkliga inte var de enda vapenvägrarna, men att 1898 års värnpliktskommitté förespråkade att vapenvägran med hänvisning till samvetsbetänkligheter skulle knytas till den frireligiösa grupp som dittills hade rest anspråket. En anledning

till detta var att de framväxande fredsrörelserna, vilka fanns i både liberala och socialistiska varianter, riskerade att göra anspråk på samvetsvägran. En annan anledning var den principiella hållningen att deltagandet i rikets försvar var en skyldighet som inte kunde vägas mot samvetsfrihet som en personlig rättighet. Som Granström skriver var diskursen om individuella rättigheter svag i Sverige vid den här tiden: ”rättigheter kunde möjligtvis erhållas om skyldigheterna hade uppfyllts”. Istället låg fokus på att formulera alternativa plikter i form av vapenfria – men helst fortfarande uniformerade – sysselsättningar. Dessa skulle gärna vara svårare eller mer tidskrävande, för att minska attraktiviteten. Anspråken på samvetsfrihet och det organiserade motståndet fick alltså gehör, åtminstone i somliga fall, även om samvetsfrihet inte erkändes som en rättighet.

Den första delen avslutas med Linde Lindkvists bidrag om samvetsfrihet som en mänsklig rättighet. Lindkvist utgår från ett föredrag om de mänskliga rättigheternas historia som Lundaprofessorn och sedermera universitetskanslern Carl-Gustaf Andréén höll 1975, en tid då talet om mänskliga rättigheter precis fått brett genomslag, främst internationellt, men även till viss del i ett svenskt sammanhang. Lindkvist använder Andrééns föredrag på två sätt: dels som ett titthål mot det internationella arbetet med att formulera ett folkrättsligt ramverk för mänskliga rättigheter efter 1945, ett arbete där föreställningar om samvete och samvetsfrihet hade stor betydelse; dels som en inblick i en numera bortglömd svensk debatt om mänskliga rättigheter under 1970-talet, en debatt som i huvudsak rörde frågan om konfessionella friskolor. Lindkvist visar hur Andréén grep in i den här debatten genom att hävda att det folkrättsliga skyddet för föräldrars religions- och samvetsfrihet hade sitt ursprung i en naturrättslig reaktion på de totalitära staternas kränkningar av mänskliga rättigheter under andra världskriget. I kapitlet synliggörs en brytpunkt där den svenska debatten kom att kretsa kring förhållandet mellan svensk rätt och internationella normer på området mänskliga rättigheter. Det är sålunda ett exempel på hur debatter som rör samvets- och religionsfrihet ofta utspelas med en rad externa referenspunkter, antingen i form av motstridiga trender i andra länder, eller, som i det här fallet,

i form av ett folkrättsligt ramverk som drar i en annan riktning än den svenska rätten.

Spänningen mellan internationell och svensk rätt återkommer också i bokens andra del som består av fyra mer nutidsorienterade och framåtblickande bidrag. Kavot Zillén inleder den här delen med en klaggörande rättsvetenskaplig tolkning av rätten till samvetsfrihet, så som den regleras i svensk rätt och i europeisk människorättslagstiftning. Med utgångspunkt i aktuella rättsfall, både i Sverige och i Europeiska domstolen för de mänskliga rättigheterna, ställer hon sig frågan om vilket rättsligt utrymme som vårdpersonal har att agera i enlighet med sina samvetsövertygelser. Hon visar att den som med hänvisning till sitt samvete vill göra anspråk på att slippa utföra vissa arbetsuppgifter i regel måste gå omvägen via den angränsande rätten till religionsfrihet, detta då det i Europakonventionen (som sedan 1995 är inlemmad i svensk rätt) saknas ett uttryckligt skydd för rätten att ”utöva sin samvetsgrundade övertygelse”. Zilléns kapitel landar i en analys av samvetsklausuler och i ett konstaterande att sådana ofta står i strid med andra viktiga intressen, såsom att trygga en rätts-säker och högkvalitativ vård för alla. Hon menar att i den mån som samvetsklausuler överhuvudtaget kan rättfärdigas måste arbetsgivare ges tillräckliga resurser för att inte behöva riskera att underminera andra viktiga samhällsvärden och rättigheter.

Frågan om vårdvägran behandlas också i Linnea Jensdotters kapitel, men nu från en religionssociologisk utgångspunkt. Jensdotter fokuserar på hur debatten om samvetsklausuler i vården till stor del kommit att påverkas av dess mediala inramning. Hennes specifika fall är ett telefonväkteri som P1-programmet ”Människor och tro” arrangerade i december 2014, med anledning av de uppmärksammade fallen med barnmorskor som gjorde anspråk på att slippa utföra abortvård med hänvisning till rätten till samvetsfrihet. Lyssnare inbjöds att delta i programmet, antingen genom att ringa in till redaktionen eller genom att göra inlägg på sociala medier med hashtaggen #samvetsfrihet. Jensdotter visar hur den hybrida mediemiljön bidrog starkt till att skapa en polariserad debatt där samvetsfrihet tydligt kom att associeras med religiöst grundat abortmotstånd och där nyanserna

i olika argument ofta suddades ut. I medialiserade konflikter, skriver Jensdotter, finns det i regel ”ett begränsat antal möjliga positioner att inta”, positioner som redan på förhand definierats som oförenliga.

Även Susanne Wigorts Yngvesson noterar svårigheterna med att tränga förbi den här typen av specifika och känsloladdade dilemman i den samtida debatten om samvete och samvetsfrihet. I en sekulär offentlighet reduceras ofta samvete till övertygelse och samvetsfrihet till konkreta dilemman såsom de ovan nämnda fallen med värdvägran. Wigorts Yngvesson vänder sig till en rad teologer och filosofer – däribland Hans Ebeling, John Courtney Murray och John Stuart Mill – för att formulera en mer djuplodande förståelse av samvetsbegreppet. Längs vägen noterar hon flera skillnader mellan de traditioner som dessa olika tänkare verkar i, inte minst mellan en katolsk syn på samvetet som grundas i en förståelse av människan med förmåga att följa sitt samvete, och en luthersk tolkning som kretsar kring en medvetenhet om människan som splittrad av synd och samtidigt rättfärdig och som därmed är beroende av Guds medverkan för att följa sitt samvete. Centralt för Wigorts Yngvessons argument är att samvetet föregår konkret tro och specifika övertygelser. Samvetet kallar människan till ansvar, till att svara an mot sin inre röst och det som sker i det omgivande samhället. Samvetet kallar på en fördjupad självreflektion som kan utmynna i, men inte reduceras till, en tro eller övertygelse. Även om samvetet ofta beskrivs som en inre röst eller ett inre ljus framhåller Wigorts Yngvesson att det inte handlar om något organ, utan om en förmåga att vara människa med en medvetenhet om sitt personliga ansvar. Hon avslutar med ett antal reflektioner som återknyter till samvetets och samvetsfrihetens betydelse i en tid som präglas av ett sekulariserat och delvis tillplattat moraliskt språk, samt av ett intensifierat digitalt informationsflöde. Här ställs vi inför frågan om det längre är möjligt att ”värna sitt inre rike”, om det går att urskilja sin egen röst från tech-företagens signaler som ekar inom oss.

I bokens avslutande kapitel bidrar förläggaren Leif Ericsson med en personlig betraktelse i vilken han försvarar en förståelse av samvete som en allmänmänsklig förmåga till moralisk medvetenhet, men också som en grund för politisk kamp mot olika former av tvång och

förtryck. Under 1960- och 1970-talen var Ericsson själv en framträdande person i de svenska proteströrelserna mot Vietnamkriget och var med och grundade bokförlaget Ordfront. Hans uttalade kritik mot USA:s krigföring ledde till återkommande konfrontationer med den svenska statsmakten, vilket lade grunden för ett mångårigt intresse för frågor om samvete och samvetsfrihet. I betraktelsen presenterar Ericsson sin tolkning av en av sina inspirationskällor i form av 1600-talsbaptisten Roger Williams, som utvecklade en för sin tid radikal förståelse av rätten till samvetsfrihet vilken han också försökte omsätta till politisk verklighet genom grundandet av kolonin i Rhode Island. Ericsson fokuserar på vad Williams ”ropar till vår tid”, och illustrerar med sin utläggning hur utsagor om samvetsfrihet som formulerats av religiösa dissidenter under tidigmodern tid kan få förnyad aktualitet och betydelse i vår tid. En central poäng som Ericsson utvecklar med hjälp av Williams och med senare fenomenologiska tänkare är att samvetet ”varierar i styrka från mummel och tal till rop” och att den smärta som det framkallar ”kan variera från styng, en rysning, till ångest”. Om samvetet ska ta plats i våra liv och samhällen måste vi vara medvetna om de olika sätt som det kommer till uttryck, argumenterar Ericsson. Därför ser han en fara i om samvete och samvetsfrihet i det nutida Sverige nästan uteslutande har kommit att associeras med religion. ”Samvetsfriheten har,” som Ericsson uttrycker det, ”desarmerats genom att den klätts i religiösa termer”. Poängen blir att när rätten till samvetsfrihet förvandlas till ett särintresse för specifika grupper finns det också en risk att den rättigheten inte kan fungera på det sätt som den skulle kunna göra, nämligen som ett verktyg för att legitimera ”samvetsmotstånd” mot olika former av godtycklig maktutövning och förtryckande strukturer.

Återkommande teman

Trots att bidragen till *Samvete i Sverige* utgår från olika perspektiv och täcker olika tider och sammanhang finns det ett antal teman som återkommer. Ett sådant tema, som utgör ett belysande prisma för att skönja kontinuiteter och brott i fråga om människosyn, gäller hur

samvete och samvetsfrihet förhåller sig till varandra och till andra närliggande moraliska, politiska och rättsliga begrepp. En grundläggande fråga här är om samvete – i den mån det beskriver en verklig, mänsklig förmåga – ger upphov till ett mått av frihet, och vari denna frihet i så fall består.

I medeltidens lärda värld hanterades frågan om samvetets frihet genom en tydlig distinktion mellan människans inre och yttre existens i form av begreppen *forum internum*, som var samvetets forum, och *forum externum*, som motsvarade juridikens hägn. Som Zilléns och Wigorts Yngvessons bidrag visar är denna terminologi intressant nog fortfarande i bruk inom vår tids rättsvetenskap respektive etik. Syftet med denna uppdelning var ursprungligen att definiera en distinkt rågång mellan det inre själsliv som enligt den västkristna läran om samvetets helgd absolut inte fick utsättas för tvång och som endast Gud kunde döma, och det yttre handlandet som även det skulle styras av samvetet men över vilket lagens bokstav likväl hade makt. Som Tjällén framhåller i sitt bidrag var det utifrån detta synsätt fullt rimligt att en människa som bröt mot lagen genom att handla enligt sitt samvete må ha handlat riktigt, men ändå rätteligen fick ta sitt (världsliga) straff för sin gentemot lagen olydiga handling. Rättvisa skipades slutligen av Gud efter jordelivet, i det domslut som enligt kyrkans lära gällde evigheten. Även om den enskilde uppmuntrades att följa sitt samvete beviljades alltså inte något utökat socialt handlingsutrymme eller ens någon lättnad i straffpåföljd för den som gick emot lagen. Om rättsstatens sekularisering har upphävt denna logik har den knappast förmått lösa det synbarligen tidlösa dilemmat om samvetsfrihetens förhållande till lagtexten. I den internationella debatten om mänskliga rättigheter under tiden efter andra världskriget, i samband med att FN:s deklaration och Europakonventionen formulerades, inskräptes att samvetsfrihet inte kan fungera som ett *carte blanche* att fritt få agera utifrån sin moraliska ståndpunkt. Snarare definierades samvetsfrihet ofta i linje med vad Isaiah Berlin har karaktäriserat som en ”positiv frihet”, det vill säga ett tillstånd som människan uppnår genom att förverkliga sina inneboende förmågor. Inte minst avspeglas detta i talet om att samvetsfrihet är något som

människan kan träna på, något som människan kan utöva, snarare än ett socialt, politiskt eller rättsligt utrymme för handlande.¹⁶

Därför är såväl begreppsliga som politiska konflikter om samvete och samvetsfrihet svåra att särskilja från mer grundläggande diskussioner om vad det innebär att vara ett moraliskt subjekt. Här kan det vara lockande att placera in bokens bidrag i en linjär berättelse som rör sig från medeltidens lydnad till nutidens frihet. Ju närmare vår egen tid vi kommer, desto oftare förefaller samvete vara likställt med individuella och subjektiva övertygelseser och moraluppfattningar. Samtidigt visar flera av bidragen på begränsningarna med den typen av historieskrivning. Som Tjällén visar fanns även i den medeltida samvetsläran en viss acceptans i praktiken för individuella ställningstaganden eftersom subjektet hade att förhålla sig till olika rättsliga och religiösa auktoriteter som företrädde olika moraliska ståndpunkter. Och i det sena 1900-talets diskussioner om mänskliga rättigheter användes samvetsbegreppet ofta för att ringa in såväl existentiella som samhällsrelaterade risker med en alltför utpräglad moralisk individualism. Föreställningen om ett individuellt samvete har använts som ett redskap för att definiera vad det innebär att vara människa i ett modernt och pluralistiskt samhälle, och samtidigt fungerat som ett medel för att formulera föreställningar om det moderna subjektets tillkortakommanden vad gäller självständigt tänkande och moraliskt ansvarstagande.

Ett begreppspar som återkommer i flera av bokens kapitel är samvetsfrihet och religionsfrihet. Flera av bidragen framhåller hur de här begreppen, åtminstone från 1800-talet och framåt, använts mer eller mindre synonymt, och då främst i syfte att skapa en plats för religiösa dissidenter i det svenska samhället. I modern människorättslagstiftning har de här begreppen också flätats samman på så sätt att de – tillsammans med rätten till tankefrihet – dyker upp i samma konventionsartiklar, vilket inte sällan leder till att begrepp som religion, övertygelse, tanke och samvete likställs med varandra. Flera av bidragen betonar riskerna med en juridisk-teknisk diskurs där nyanserna i de här begreppen försvinner, och både Wigorts Yngvesson

och Ericsson argumenterar för att samvetsfriheten ska ses som mer grundläggande, och i viss mån mer omfattande, än religionsfriheten.

Här kan det vara klagörande att framhålla att samvetsfrihet före 1800-talet hade en mer avgränsad betydelse i relation till andra frihetsbegrepp. Samvetsfrihet, eller frånvaro av samvetstvång, betecknade specifikt det inre rikets helgd. I lagstiftning omnämndes det för första gången i det franska Nantesediktet 1598, vilket uttryckligen beviljade rikets protestantiska minoritet samvetsfrihet (*liberté de conscience*). I samma lagstiftning stipulerades en annan frihet i form av ett antal specifika platser för tillåten religionsutövning (så kallade *lieux de culte*).¹⁷ I andra sammanhang användes andra begrepp för att auktorisera religionsutövning på olika specifika platser: i hushållet, i en för ändamålet avsedd lokal eller i offentlighetens ljus. Rätten att utöva avvikande religion i hushållet kodifierades för områden tillhöriga Tysk-romerska riket i samband med westfaliska freden 1648 under beteckningen *devotio privata* (privat religionsutövning). Denna rättighet syftade till att upprätthålla samexistens inom det tyska språkområdets konfessionella lapptäcke av lutherska, reformerta och katolska gemenskaper.¹⁸ Minoritetskyrkor tilläts bara undantagsvis, ofta på innergårdar eller i privata bostadshus och utan synlig fasad mot gatan så att de inte skulle utgöra ett inslag i gatubilden.¹⁹ Sammantaget fungerade samvetsfrihet, frihet att utöva religion i hemmet och frihet att utöva religion på anvisad plats i staden som separata regleringar i det tidigmoderna samhället.²⁰

1809 års regeringform framstår för svenska förhållanden som en vattendelare mellan att särskilja dessa olika frihetsbegrepp och att tolka dem som olika aspekter av en och samma frihet. Det var formuleringarna i denna lag som de religiösa dissenterna i Gunners bidrag och vapenvägrarna i Granströms bidrag hänvisade till. Lagens bokstav gjorde förvisso uttryckligen skillnad på samvetstvång, hemfrid och offentlig religionsutövning, men de räknades upp i samma paragraf och som Gunners bidrag visar gjorde varken 1800-talets liberaler eller religiösa dissidenter skillnad på dessa kategorier i sin sammanhållna argumentation för både samvets- och religionsfrihet. Detta sätt att uttrycka sig manifesterar emellertid inte bara en

sammanfogning av olika friheter, utan rimmar väl med tendensen i tiden att talet om generella friheter ersatte forna tiders mer specifika friheter till avgränsade, i bokstavig mening privilegierade gemenskaper (försedda med privilegiebrev).²¹ Kanske är det mot bakgrund av uttraderade gränslinjer mellan dessa mer specifika friheter för samvetet, privata hus och offentliga platser som vi kan förstå varför Sveriges lagstiftare helt utan motivering bytte ut samvetsfrihet mot religionsfrihet i regeringsformen 1976. Bytet blev uppmärksammat, och föremål för rättsliga överläggningar, när samvetsfrihet senare återkom i lagstiftningen då Europakonventionen inkorporerades i svensk lag i samband med EU-inträdet 1995.²² Skiftet gav ammunition till offentliga debatter som rörde sig i gränslandet mellan samvetsfrihet och religionsfrihet. I de återkommande offentliga debatterna om skolavslutningar i kyrkan och religiösa friskolor anförskrivningarna i Europakonventionens dokument om föräldrars samvetsfrihet och rätt att styra över sina barns utbildning i linje med sina egna övertygelser, något som saknas i nationell lagstiftning.²³

Denna bok är geografiskt avgränsad till att behandla det omtvistade samvetet i Sverige. Det medför inte något anspråk från vår sida om att dessa olika konflikter skulle vara unika för just Sverige. Varje kapitel hade kunnat belysas utifrån komparationer, särskilt med de nordeuropeiska länder som delar både det västkristna och det lutherska arvet, samt den geografiska belägenheten. Istället för att införa systematiska komparationer har vi valt att vara analytiskt uppmärksamma på hur impulser utifrån har tillfört nya dimensioner och gett upphov till nya konflikter kring samvete och samvetsfrihet i Sverige. Det handlar dels, som i fallet med Europakonventionen, om hur normbildning utanför Sverige har påverkat svensk lagstiftning och bidragit till att föra in nya aspekter i debatter som rört anspråk på samvetsfrihet, dels om hur fysiska möten i och utanför Sverige har gett upphov till nya frågeställningar och dynamiker. De medeltida bikthandledningarna som Tjällén analyserar införde en del av det västkristna tankegodset som var utformat utanför Sveriges gränser, oberoende av svenska förhållanden, i Sverige. Den samvetsslitteratur i 1600-talets Sverige som Nilsson Hammar tar upp till diskussion var

importerad från det tysktalande lutherska närområdet, och författad i polemik mot vad som i de reformatoriska konflikterna uppfattades som katolska missbruk. Östlund speglar hur intensifierade möten *utanför* Sveriges gränser gav direkt input till den svenska universitetsvärlden och ämbetsmannakåren, medan Ljungberg och Gunner belyser hur uppkomsten av nya religiösa dissenter och minoriteter under 1700- respektive 1800-talen gav upphov till en ny dynamik för frågor om samvetsfrihet. I 1900-talsbidragen spelar internationell idéutveckling och konventioner, och deras förhållanden till svensk lagstiftning, en särskild roll. Samvetsbetänkligheter kring värnplikt och dilemman inom vården tog form samtidigt i olika delar av världen, och som Zilléns bidrag visar har protester, debatter och lagstiftningar i exempelvis USA påverkat hur abortfrågan debatteras i Sverige. Vidare har det svenska barnmorskemålet från början inspirerats av en annorlunda norsk lagstiftning, uppmärksammats i andra stater och avgjorts i Europadomstolen. Som Wigorts Yngvesson och Jensdotter framhåller i sina bidrag påverkas även samvetsfrågornas form och innehåll av förändrade medielandskap och utveckling av ny teknik som inte är specifik för Sverige. Sammantaget omvittnar dessa olika exempel på nya betydelser genom nya impulser en flexibilitet hos begreppen samvete och samvetsfrihet. Det ger anledning att förvänta sig att anspråk på samvete och samvetsbegrepp kommer att återkomma på nya sätt.

Uppslag till vidare forskning

Som alltid när man sätter samman en antologi av det här slaget är det en utmaning att föra samman bidrag som är skrivna inom olika vetenskapliga fält och som förhåller sig till olika forskningsfronter. Dessutom grannar man som redaktör i slutänden alltid på bokprojektets brister, på de texter som vi saknar och som gärna kunde ha tillkommit i det här sammanhanget. En av de mest påtagliga luckorna i denna volym gäller de många frågor om samvete och samvetsfrihet som väcks till följd av det faktum att Sverige under de senaste decennierna blivit ett alltmer pluralistiskt samhälle i fråga om kultur och

religion. Flera av bidragen berör förvisso erfarenheter av att tillhöra en minoritetsgrupp eller att befinna sig i utanförskap, och därmed slitas mellan de moraliska skyldigheter och seder som springer ur den egna traditionen och det omgivande samhällets mer eller mindre uttalade förväntningar. Men inget av bidragen handlar specifikt om islam, judendom eller ortodox kristendom, och vi saknar också bidrag som är skrivna med särskilt fokus på exempelvis funktionsvariation eller sexuell identitet.

På samma sätt finns det en rad historiska och samtida samvetsfrågor som inte ges någon utförlig behandling i den här boken. Där ibland ingår olika typer av visseblåsare när det gäller digital säkerhet, djurrättsaktivister och kvinnoprästmotståndare. Benämningen ”samvetsfånge”, använd av Amnesty International sedan andra hälften av 1900-talet, och termen ”klimatsamvete” är två begrepp som har gett samvetet nya betydelsesammanhang. En del av de här frågorna har utförligt analyserats på annat håll, medan andra borde vara fruktbara ämnen för vidare studier.²⁴ Det finns också utrymme för vidare forskning i anslutning till den moderna psykiatrins historia, exempelvis framväxten av begreppet ”psykopat” som har använts för att beteckna en person som anses sakna samvete.

Vår förhoppning med *Samvete i Sverige* är inte i första hand att vinna läsarens bifall. Istället hoppas vi att boken ska kunna ge såväl teoretisk inspiration som konkreta uppslag till fördjupade studier i samvetets och samvetsfrihetens olika betydelser. Vi hoppas också att den kan ge inspiration till liknande tvärvetenskapliga projekt som tar sikte på att öka förståelsen av hur olika moraliska, politiska och rättsliga begrepp har använts över tid. Vi tror att den typen av undersökningar inte enbart är av antikvariskt värde, utan kan ge nytt liv åt vårt moraliska, politiska och rättsliga tänkande.²⁵ I bästa fall kan sådana studier hjälpa oss att reflektera över vilka roller som samvete och samvetsfrihet kan fylla i våra hyperteknologiserade och påtagligt globaliserade samhällen, samhällen där uråldriga begrepp som samvete och samvetsfrihet fortfarande har en märkbar attraktionskraft.

Noter

- 1 Se Kavot Zilléns bidrag.
- 2 Se Linnea Jensdotters bidrag.
- 3 Sveriges Radio, ”Stort Amnesty-pris till Greta Thunberg”, 7 juni 2019, <https://sverigesradio.se/artikel/7237430> (hämtad 14 september 2021).
- 4 Set. ex. Anders Friström, ”Klimatsamvete med förhinder”, *Sveriges Natur*, nr 5 (2007). <https://www.sverigesnatur.org/arkiv/klimatsamvete-med-forhinder/> (hämtad 13 september 2021).
- 5 För en uppdaterad skildring av denna konflikt, se Andrew Pettegree, *Brand Luther: 1517, Printing, and the Making of the Reformation*, New York: Penguin Press, 2015, s. 53–83. Angående relationen mellan avlatlära och avlatshandel samt missförstånd om bruk och missbruk, se Anders Fröjmark, ”Den missförstådda avlaten”, *Religionsdidaktiska studier*, Växjö: Linnaeus University Press, 2015, s. 75–87.
- 6 Johan Östling, *Nazismens sensmoral: Svenska erfarenheter i andra världskrigets efterdymning*, Stockholm: Atlantis, 2008, s. 189–193.
- 7 Susanne Wigorts Yngvesson, *Frihet till samvete*, Stockholm: Timbro, 2016.
- 8 Carola Nordbäck, *Samvetets röst: Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, diss., Umeå universitet, 2004, särskilt s. 397–413.
- 9 Sveriges Radio, ”Löfven: ’En mycket tydlig och skarp signal’”, 16 november 2020, <https://sverigesradio.se/artikel/7600690> (hämtad 16 november 2020).
- 10 För mer om förhållandet mellan samvetsfrihet och civil olydnad, se Kimberley Brownlee, *Conscience and Conviction: The Case for Civil Disobedience*, New York: Oxford University Press, 2012; Jennie Ikuta, *Contesting Conformity: Democracy and the Paradox of Political Belonging*, New York: Oxford University Press, 2020.
- 11 Linde Lindkvist, *Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights*, New York: Cambridge University Press, 2017; Johannes Ljungberg, *Toleransens gränser: Religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa*, diss., Lunds universitet, 2017.
- 12 Mats Aldén, *Samvete och samvetsfrihet: En analys av samvetskonflikter i det svenska samhället och av begreppen samvete och samvetsfrihet*, diss., Lunds universitet, 2002; Görel Granström, *Värnpliktsvägran: En rättshistorisk studie av samvetsfrihetens gränser i den rättspolitiska debatten 1898–1925*, diss., Uppsala universitet, 2002; Kavot Zillén, *Hälso- och sjukvårdspersonalens religions- och samvetsfrihet: En rättsvetenskaplig studie om samvetsgrundad vägran och kravet på god vård*, diss., Uppsala universitet, 2016. Samvetsfrihet och religionsfrihet har även behandlats i ett par filosofiska och rättsvetenskapliga antologier, se exempelvis Johan Modée och Hugo Strandberg (red.), *Frihet och gränser: Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans*, Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 2006; Hedvig Bernitz och Victoria Enkvist, *Freedom of Religion: An Ambiguous Right in the Contemporary European Legal Order*, Oxford: Hart Publishing, 2020.
- 13 Se även Victoria Enkvist, *Religionsfrihetens rättsliga ramar*, Uppsala: Iustus förlag, 2013.
- 14 Aldén, *Samvete och samvetsfrihet*, s. 18–23.
- 15 Den här litteraturen är för omfattande för att sammanfattas här. Istället hänvisas till de enskilda bidragen. För en övergripande introduktion till den moralfilosofiska debatten om samvete och samvetsfrihet, se Paul Strohm, *Conscience: A Very Short*

- Introduction*, New York, Oxford University Press, 2011, samt Edward G. Andrew, *Conscience and Its Critics: Protestant Conscience, Enlightenment Reason, and Modern Subjectivity*, Toronto: University of Toronto Press, 2001. Frågan om samvete har också på senare år blivit central inom fält som socialpsykologi och neurofilosofi. För två aktuella exempel, se Patricia Churchland, *Conscience: The Origins of Moral Intuition*, New York: W. W. Norton, 2019 och Steven Hitlin, *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- 16 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969. För en kritisk läsning av Berlins distinktion, se Lena Halldenius, *Liberty Revisited: A Historical and Systematic Account of an Egalitarian Conception of Liberty and Legitimacy*, diss., Lunds universitet, 2001.
- 17 Guy Saupin, "Le concept de tolerance aux Temps modernes", i *La Tolérance: Colloque international de Nantes*, red. Guy Saupin, Rémy Fabre & Marcel Launay, Presses universitaires de Rennes, 1998, s. 16–17.
- 18 Klaus Schreiner, "Toleranz", *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd 6, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, s. 498.
- 19 Benjamin J. Kaplan, "Fictions of privacy: House Chapels and the Spatial Accommodation of Religious Dissent in Early Modern Europe", *The American Historical Review*, 107:4 (2002); Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, MA: Belknap, 2007, s. 172–197.
- 20 Härvidlag framstår kyrkohistorikern Mette Birkedal Bruuns modell över olika "heuristiska zoner" som arenor för olika gestaltningar av tidigmodernt privatliv som ett givande analytiskt verktyg för att förstå avgränsningar i anspråk på samvetsfrihet i relation till anspråk på andra friheter. Se Mette Birkedal Bruun, "Towards an approach to early modern privacy. The retirement of the great Condé", i *Early Modern Privacy: Instances and Approaches*, red. Michaël Green, Lars Nørgaard & Mette Birkedal Bruun, Leiden: Brill, 2021.
- 21 Horst Günther, Werner Conze, Diethelm Klippel et al., "Freiheit", i *Geschichtliche Grundbegriffe. Band 2*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, särskilt s. 450–452, 484–493.
- 22 Reinhold Fahlbeck, "Religionsfrihet och mänskliga rättigheter", *Juridisk tidskrift* 15:1 (2014), s. 3–5; Victoria Enkvist, *Religionsfrihetens rättsliga ramar*, Uppsala: Iustus förlag, 2013, s. 84–122.
- 23 Hedvig Bernitz, "Rätten att inrätta undervisningsanstalter och föräldrarätten. Rättighetsstadgans artikel 14.3 i Sverige", *Svensk juristtidning*, nr 8, 2016, s. 583–596. Angående de offentliga debatterna, se t. ex. "Obehaglig attack på religiösa skolor", 30 juni 2016, <https://www.svt.se/opinion/markus-uvell-om-friskolor> (hämtad 22 mars 2021).
- 24 Se ex. Tobias Kelly, "A Divided Conscience: The Lost Convictions of Human Rights?", *Public Culture* 30:3 (2018), s. 367–392; Susanna Mancini och Michel Rosenfeld (red.), *The Conscience Wars: Rethinking the Balance between Religion, Identity and Equality*, New York: Cambridge University Press, 2018.
- 25 Se Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, New York: Cambridge University Press, 1998, s. 112.

Lydnadsplikt och samvetsfrihet i medeltida biktliteratur

Biörn Tjällén

Vid påsken år 1310 förnekade Botulf att brödet och vinet förvandlades till Kristi kropp och blod. Några år tidigare hade han fått göra bot för samma kätterska uppfattning, men nu var han alltså tillbaka med de andra bönderna i Gottröra socken, i kön på väg mot altaret där prästen delade ut hostian. Där möttes han av en direkt fråga: Trodde han nu att brödet var Kristi sanna lekamen? Det gjorde han inte, och därmed hade han för andra gången förnekat sakramentet. Brevet som senare förkunnade domen mot Botulf som kättare (*hereticum iudicamus!*) berättar något om hur han utvecklade sina skrupler inför eukaristin: Om det nu förhöll sig så att det var Kristi kropp som delades ut och åts upp, skulle Gud då inte hämnas? Botulf ville lyda Gud på andra sätt, men Kristi kropp ville han inte äta. I kyrkans ögon var det mycket allvarligt eftersom det innebar att Botulf nu var återfallen (*prolapsus*) i sitt tidigare kätteri. Och denna gång ändrade han inte uppfattning, ens när han i fängsligt förvar hotades med bålet.¹

Forskningen har naturligtvis intresserat sig för domen mot Botulf. Äldre studier frågade till exempel var han fick sina kätterska idéer – var han inspirerad av kontinentens katarer,² eller skulle han ses som en representant för ett svenskt bondförnuft som förhöll sig kritiskt till den komplicerade läran om transsubstantiationen?³ Nyare forskning har undersökt hur processen mot Botulf förhöll sig till samtida svensk och kanonisk rätt,⁴ och rentav diskuterat Botulfs egna diskursiva taktiker för att undvika upptäckt och straff för kätteri.⁵ En annan fråga är viktigare för denna volym: Varför höll Botulf fast

vid sin avvikande uppfattning om eukaristin, trots att han visste att den skulle få allvarliga, kanske dödliga, konsekvenser? Dombrevet, som innehåller allt vi vet om målet, går inte närmare in på Botulfs överväganden. Men det rapporterar vad han svarade på tal om bålet, nämligen att ”den elden går över på kort tid”.⁶ Det fanns alltså en annan, evig eld, som Botulf fruktade mer än det bål som utdömdes av kyrkliga och världsliga myndigheter. Det är denna motsättning mellan plikten att lyda samhällets auktoriteter och plikten att lyda Gud – i formen av det egna samvetet – som står i fokus i detta kapitel.

Det är lätt att uppfatta domen mot Botulf – Sveriges enda kända kätteriprocess – som ett paradigmiskt exempel på kyrklig maktfullkomlighet, en tragisk konsekvens av stelbent dogmatism inför en fritänkande eller kanske själsförvirrad individ. Det är naturligtvis riktigt att se det så. Men den här artikeln föreslår att förhållandet mellan Botulf och kyrkan också var mer komplicerat. Kättardomen motiverades av kyrkans dogmatiska försvar av transsubstantiationsläran. Men Botulfs motstånd kan ses som en konsekvens av en annan princip, som även den lärdes ut av kyrkan: att man skall följa samvetet före kyrkliga och världsliga auktoriteter. Följande sidor handlar inte specifikt om Botulf – mycket har redan forskats om den processen – utan redogör för ett idé- och kyrkohistoriskt sammanhang där denna och liknande episoder blir mer begripliga. Kapitlet undersöker hur frågan om lydnadsplikt och samvetsvägran behandlades i medeltida moralteologi och hur sådana teorier omsattes i praktiken i den medeltida själavården. Frågan har tangerats tidigare men är av en sådan komplexitet och betydelse att den förtjänar fortsatt behandling.⁷ Som ett exempel ur den lärda diskursen om samvetet fokuserar redogörelsen nedan på Thomas av Aquino (d. 1274), som får representera en inflytelserik högmedeltida uppfattning om samvetet i ett fält där det förvisso även fanns andra idéer.⁸ För att fånga hur sådana uppfattningar sedan praktiserades i själavården diskuteras ett senmedeltida exempel – författat av den populära Antoninus av Florens (d. 1459) – ur den litteratur som producerades för att hjälpa de präster som verkade som biktfäder och därmed moraliska lärare för medeltidens människor. Med hjälp av denna litteratur kan vi belysa de föreställningar om

samvetet som kyrkan förmedlade och diskutera hur man tänkte sig att konflikter mellan individens samvete och kyrkliga och världsliga auktoriteter skulle behandlas. Med Thomas och Antoninus som exempel på samvetets teori och praktik säger vi inget med säkerhet om just Botulfs uppfattningar i frågan; det är inte möjligt att avgöra vad en lekman i det tidiga 1300-talets Sverige fick höra av sin präst om samvetet och Antoninus skrev dessutom långt efter Botulfs levnad, även om hans texter ofta bygger på äldre förlagor. Men det viktiga i det här sammanhanget är som sagt inte den specifika episoden om Botulf, utan den övergripande idéhistoriska kontext som kan hjälpa att göra sådana episoder lättare att förstå.

Samvetets teori

Det var inte bondförnuft, och knappast självbevarelsedrift, som sade att man hade en plikt att lyda sitt samvete även när överheten önskade något annat. Uppfattningen var sanktionerad av kyrkans lärare. Thomas av Aquino uttryckte sig tydligt när han förklarade samvetet suveränt:

Det rätta samvetet är bindande inte bara i det avseendet att den som inte följer det hamnar i synd, utan även så att den som följer det är fri från synd oavsett hur mycket han kommer i konflikt med prelaters befallning.⁹

Principen var alltså klar: den som följer sitt samvete syndar inte, även om hon handlar emot vad kyrkan befallt. Men denna principiella samvetsfrihet komplicerades och begränsades av ett antal förhållanden. För det första så talar Thomas här om det rätta samvetet (*conscientia recta*). Som vi skall se så menade han att samvetet också kunde vara felande (*conscientia erronea*). För det andra så bör man notera att Thomas talar om förhållandet mellan samvete och synd, inte om samvete och skuld i lagens mening. Att följa sitt samvete och därmed vara syndfri inför Gud var inte detsamma som att slippa rättsliga sanktioner. För det tredje så omfattades samvetet av en särskild

institutionell praktik, botsakramentet, där individens rannsaking av det egna samvetet vägledades av en präst. Precis som frågor om brott mot kyrkans lagar behandlades i ett offentligt juridiskt forum (kallat *forum externum* eller *forum giudiciale*), så skedde rannsakingen av samvetet efter synder i botsakramentets inre forum (*forum internum*), även kallat samvetets forum (*forum conscientiae*).¹⁰ Men trots dessa teoretiska och praktiska begränsningar för samvetsfriheten så var själva principen alltså klar: samvetet var suveränt. Men vad menade man egentligen med ”samvetet”, och varför tillskrev man detta en sådan betydelse? Vilka uppfattningar fanns bland kyrkans lärda, och vad lärde man ut till lekmännen?

Det lades mycket energi på att definiera samvetet. Ett skäl till det var att frågan antyddes i Petrus Lombardus (d. 1160) *Sentenser*, som användes som lärobok i teologiska studier och därför tenderade att sätta agendan för många diskussioner. Petrus diskuterade hur det kommer sig att människan ibland vill göra det onda och citerade i det sammanhanget kyrkofadern Hieronymus (d. 420). Hieronymus hade å ena sidan hävdad att det i människan fanns en gudomlig gnista – en vilja till gott och en avsky inför det onda – som inte kunde utsläckas, ens i bröstet på en brodermördare som Kain. Det är denna oförstörbara samvetetsgnista, *synderesis*, som hjälper henne att urskilja när hon syndat. Men på ett annat ställe sade Hieronymus tvärtom, att det finns människor som helt lagt samvetet åt sidan. Om man ställde dessa två passager mot varandra så framstod samvetet som något motsägelsefullt, bergfast och flyktigt på en och samma gång. Många medeltida lärda kommenterade de problem kring samvetet som togs upp i *Sentenserna*. Den lösning som blev utgångspunkt för den vidare diskussionen var att samvetet bestod av två olika delar, *synderesis* och *conscientia*. Uppdelningen mellan dessa två aspekter innebar olika saker för olika författare, men där *synderesis* i allmänhet uppfattades som en ofelbar och oförstörbar instans som gav allmänna principer om rätt och fel, så betraktades *conscientia* som en instans där sådana allmänna principer tillämpades.¹¹

Thomas av Aquino kommenterade själv *Sentenserna* men diskuterade samvetet även i sin stora handbok till teologin, *Summa theologiae*,

samt i de ”omdebatterade frågor” som citerades ovan och som även de var ett resultat av hans undervisning. I den senare texten ägnar han en *questio* vardera åt *synderesis* och *conscientia*. Det mesta i dessa *questiones* har mindre betydelse för vår fråga om förhållandet mellan samvetet och samhällets auktoriteter. Thomas definierar till exempel samvetet, i dess två olika former, i de termer som vid tiden användes för att beskriva människans egenskaper – *synderesis* är en *habitus* (en vana eller karaktärsdisposition) och inte en *potentia* (förmåga). *Conscientia*, å andra sidan, är en intellektuell handling (*actus*), som tillämpar *synderesis* i konkreta situationer. Thomas ger ingen allmän beskrivning eller lista på de principer som förmedlas av *synderesis*, men ett fåtal exempel i texten anger att det rör sig om föreskrifter av mycket allmän art, till exempel att man bör böja sig för Guds vilja. Lydnadsproblematiken utreds inte med någon större konkretion i dessa *questiones*, men här presenteras ändå den allmänna föreställningen om samvetets suveränitet. Thomas frågar om *synderesis* kan ta miste. Svaret är att de allmänna principer som ges av *synderesis* inte kan ta fel men att *conscientia*, som alltså tillämpar dessa principer, kan göra det. Thomas frågar vidare om man är tvingad att lyda samvetet, och om denna lydnadsplikt gäller även ett samvete som felar. Om samvetet har rätt så tvingar det naturligtvis till efterlevnad i alla sammanhang (man kan ju inte bortse från dess meningar utan att synda). Men även ett samvete som tar fel förpliktar (det vore synd att gå emot vad man i god tro trodde var det rätta). Men kravet att lyda ett felande samvete gäller naturligtvis inte för alltid, eftersom missuppfattningen kan klarna så att det felande samvetet läggs åt sidan.¹²

Thomas syn på det felande samvetet är värt att granska närmare här eftersom han själv använde den som förklaring på det problem som inledde denna artikel, alltså kätteri. *Synderesis* ”knotar mot synden och vänder oss till det som är gott”, med ofelbara men också mycket allmänna principer som *conscientia* alltså tillämpar i specifika situationer. Olyckligtvis inträffar ibland förnuftsmässiga misstag i dessa tillämpningar – oriktiga slutledningar eller antaganden – vilket innebär att samvetet leder fel. Vi har då att göra med ett *conscientia erronea*.¹³ Enligt Thomas, som i passagen nedan argumenterar emot

uppfattningen att *synderesis* kan utslöckna, beror kätteriet på just sådana misstag vid tillämpning av den oförstörbara samvetetsgnistans principer. Problemet med kättarna är inte att de inte följer sitt samvete, utan att deras samvete tagit miste om viktiga detaljer:

[...] hos kättarna tillrättavisar samvetet (*conscientia*) inte deras otrohet på grund av ett fel i deras högre förnuft, som får till följd att *synderesis* omdöme (*iudicium*) inte tillämpas i det specifika fallet. Ty *synderesis* allmänna omdöme finns kvar i dem: de tror ju att det är dåligt att inte tro på något som har sagts av Gud. Men genom det högre förnuftet tar de fel, då de inte tror på att detta något har sagts av Gud.¹⁴

Thomas kan tyckas onödigt spetsfundig. Men den skolastiska typ av resonemang som han här får representera var inte en isolerad universitetsprodukt. Det upprepades i den litteratur som hjälpte prästerna i själavården och som därmed lärde medeltidens kristna vad samvetet var och hur det skulle hanteras. Främst skedde detta i samband med botsakramentet eller skriftermålet, alltså i ”samvetets forum”. Från år 1215 skulle alla vuxna – årligen vid fastan, vid andra särskilda tillfällen, eller när samvetet krävde det – rannsaka sig och bekänna synderna inför sin präst i hopp om avlösning.¹⁵ Utvecklingen understöddes av en rik litteratur av biktmanualer och moralteologiska handböcker till hjälp för de präster som hade att hjälpa sina biktbarn till full bekännelse. Denna litteratur utgick naturligtvis från befintliga moralteologiska arbeten, till exempel från Thomas, liksom från samlingar av kyrkorätt, men för oss ändå närmare den praktiska själavården och det som ovan kallades samvetets institutionella praktik. Två huvudsakliga genrer kan identifieras i denna litteratur för bikten: moralteologiska ”summor” som sammanfattade vetande från olika fält med bäring på själavården (allt från syndens natur och människans olika själsförmågor till förhållandet mellan olika typer av lagar behandlas i dessa texter), samt mindre omfattande men mer praktiskt orienterade manualer till hjälp för den präst som skulle administrera botsakramentet.¹⁶

Den präst i det medeltida Sverige som ville få råd för arbetet med själavården, och inte saknade medel för att köpa böcker, hade åtskilligt att läsa. Men det är inte meningsfullt att försöka urskilja någon specifik ”svensk” litteratur på detta område. Svenska handskrifter från tiden före boktryckarkonsten, till exempel från samlingen i Vadstena, innehåller moralteologisk litteratur av det slag som användes i hela Europa.¹⁷ Från 1400-talets slut började den moralteologiska handboks-litteraturen också att tryckas, och sådana titlar spreds snabbt även till svenska bibliotek. Exempel ur de två genrer som nämndes ovan är den *Summa theologica moralis* och den manual för botens sakrament, *Confessionale*, som båda författats av Antonio Pierozzi (d. 1459), mer känd som Florens helgonförklarade ärkebiskop, S:t Antoninus. Dessa titlar återfanns i Vadstena och andra svenska kloster, i händerna på andra svenska klerker och synbarligen även bland samlingar som hört till lekmän.¹⁸ Med tanke på just dessa texters stora popularitet och spridning i Europa i övrigt är det knappast förvånande att vi återfinner dem även i Sverige.¹⁹

Summa theologica moralis består av tre volymer och den första av dessa behandlar bland annat människans själsförmågor. Under rubriken *De potentia intellectiva* (om förståndsförmågan) finns två kapitel som berör samvetet i enlighet med den uppdelning som blivit den brukliga, ett om *synderesis* och ett om *conscientia*. Antoninus följde sin ordens lärare, Thomas, och slog fast *synderesis* essens (dess *quidditas*) som ”en medfödd karaktärsdisposition (*habitus*), eller ett medfött ljus, vars gärning eller ämbete det är att avhålla människan från det som är dåligt med knot mot synden, och som leder mot det som är gott”. I relativ korthet beskriver han sedan denna dispositions ofelbarhet (*impeccabilitas*) och oförstörbarhet (*inextinguibilitas*).²⁰ I jämförelse med Thomas långa redogörelser av argument för och emot olika uppfattningar, vilka passade för att få teologistuderenter att se olika sidor av ett ämne, så är Antoninus framställning i regel mer kortfattad och handfast. Han inleder ofta sina paragrafer med att slå fast vad som gäller, för att sedan presentera de huvudsakliga argumenten till stöd. I Thomas efterföljd slår han fast att *conscientia* tillämpar kunskap från *synderesis* i specifika fall. Hans påföljande

beskrivning av vad samvetet gör har direkt tillämpning på botsakramentets praktik: samvetet vittnar, anklagar, och binder eller löser. Även hans beskrivning av hur samvetet kan fela, hur och när det förpliktar, och hur det skänker tröst när det är gott men det motsatta när det är dåligt, har konkret betydelse för biktfaderns uppgift att vägleda sina botgörare till fullständig bekännelse och ånger. Det gäller också det avsnitt om *scrupolositas* – den överdrivna och skadliga samvetsängslan som även andra senmedeltida författare uppfattade som ett problem – som avslutar Antoninus redogörelse för samvetet.²¹

Det är inte troligt att varje sockenpräst tillägnat sig all den kunskap som förmedlades av böcker som *Summan*, och naturligtvis än mindre att allt förmedlades från dem till lekmännen. Vi vet en del även om hur svenska lärda i det tidiga 1300-talet resonerade om sakrament som boten,²² men det är svårare att säga vad en vanlig sockenpräst eller en lekman som Botulf specifikt snappat upp. Vad som däremot förenade både lekt och lärd under perioden var att de kom i kontakt med den självårdspraktik där samvetet stod i centrum. Det var också där, i mötet mellan kyrkans normer och medeltida människors vardag, som eventuella konflikter mellan samvetet och samhällets auktoriteter kunde identifieras.

Samvetets praktik

Thomas av Aquino noterade att samvetets suveränitet kunde få praktiska konsekvenser för relationen mellan överhet och undersåtar, till exempel i fallet med kätteri. För en vidare förståelse av varför det förhöll sig på det sättet är det nödvändigt att hänvisa även till texter som inte specifikt behandlar samvetet, utan snarare sätter både lydningen och lagen i förhållande till en av Gud inrättad ordning. Kravet att lyda Gud var absolut, vilket innebar att kravet att lyda överheten hade vissa begränsningar:

Människan står under Gud, absolut och i allt, både vad gäller det inre och yttre, och är därmed skyldig honom lydnad i allt. Undersåtar står emellertid inte under sina överordnade i allt, utan i vissa ting

inom vissa gränser. I dessa ting är de [överordnade] att betrakta som mellanhand mellan Gud och undersåtarna. Vad gäller annat står de [undersåtarna] emellertid direkt under Gud, som undervisar dem genom den naturliga eller nedskrivna lagen.²³

Mänskliga påbud är alltså underordnade gudomliga, och mänskliga auktoriteter giltiga bara inom de begränsade områden där de är satta att råda. I frågor om lag och rätt så innebar det att mänsklig lag var lag i egentlig mening endast om den sammanföll med Guds eviga lag – vi är med andra ord långt ifrån den positiva rättsuppfattning som är den vanliga i moderna samhällen. Men Thomas angav även andra, mer politiska och formella, kriterier för bedömningen av mänskliga lagars giltighet: de skulle utfärdas av en auktoritet som hade rätt att göra det; de skulle syfta till det allmänna bästa; de skulle fördela sin börda rättvist över den politiska gemenskapen.²⁴ Alla dessa bedömningsgrunder vävs in när Thomas utreder förhållandet mellan samvetet och lagen i frågan ”om den mänskliga lagen förpliktar människan i samvetets forum”, alltså i botsakramentet – samvetets institutionella praktik – där biktfadern var satt att hjälpa sitt biktbarn att identifiera och bekänna sina synder. Thomas svar är att rättvisa lagar förpliktar samvetet, medan orättvisa lagar inte gör det. Lagen är rättvis när den följer Guds bud samt uppfyller de politiska och formella krav som nämndes ovan. Annat är det när en mänsklig lag eller befallning går stick i stäv mot gudomlig lag (*contra legem divinam*). Samvetet står över en sådan orättfärdig lag, eftersom samvetets omdöme per definition uppfattas som utgående från Guds påbud (*iudicium conscientiae maxime dependet ex divinis mandatis*).²⁵

För Thomas är det alltså uppenbart hur man skall ställa sig till exempel när en tyrann påbjuder avgudadyrkan eller något annat som går rakt emot Guds bud, för ”man måste lyda Gud mer än människor” (Apg 5:29). Mer pragmatiskt förhåller han sig till påbud som är orättvisa på andra, ovan nämnda politiska eller formella, grunder. Gud har inte givit överheten rätt att förtrycka folket med orättvisor. Orättfärdiga lagar har därför ingen tvingande kraft i någon absolut mening utan kan motstås med gott samvete. Men Thomas är ingen

politisk revolutionär. Han antyder att orättvisa lagar av denna andra typ endast bör trotsas om det kan göras utan att orsaka skandal eller värre skada (*si sine scandalo vel maiori detrimento resistere possit*).²⁶

Thomas principiella uttalanden var kanske klara. Men självavårdslitteraturen visar att det under medeltiden kunde vara lika komplicerat som idag att säkert veta vad som var rätt och fel. Hur skulle man till exempel veta att det var det rätta samvetet som manade och inte bristfälliga, vilseledande tillämpningar av denna gudomliga gnista? Annorlunda uttryckt: Hur skulle man fatta välgrundade, moraliskt säkra, beslut i svåra frågor? Dubier kring en handlings eventuella syndfullhet orsakades inte minst av att olika föreskrifters tillämpbarhet i enskilda fall kunde diskuteras – vad göra i de fall där varken Bibel eller påvebullor gav något klart svar, och där kyrkans lärde hade motstridiga uppfattningar?

Moraliskt beslutsfattande uppfattades som ett fält med egna kunskapsteoretiska förutsättningar. Thomas och andra tog till sig Aristoteles uppfattning att olika kunskapsområden medgav olika precision. I spekulativa discipliner som teologi och matematik var eviga sanningar möjliga, men praktiska och kontingenta fält som politik och etik tillät ingen sådan absolut säkerhet. Moraliskt beslutsfattande innebar alltså alltid vissa risker. Det utvecklades tekniker för att hantera sådana risker, och de förändrades under den medeltida perioden. Enligt den högmedeltida *regula magistralis* var man skyldig att riskminimera. I tveksamma fall skulle man välja det moraliskt säkraste (*in dubiis tutior pars est eligenda*), alltså det handlingsalternativ som innebar minst risk för synd. Denna ”tutorism” innebar svårigheter i praktiken. Borde man undvika att överhuvudtaget göra affärer, eftersom det nog var säkrast att låta bli? Och hur visste man egentligen vad som var säkrast? Strängt tolkad innebar regeln praktiska hinder och krav på bedömningsförmåga som nog översteg vad de flesta människor och deras rådgivare klarade av.²⁷ Med sådana förhållningsregler för moraliskt beslutsfattande så är det lätt att förstå att mer samvetsömma individer riskerade att plågas av ständiga skrupler – *scrupolitas* – med ett lika ständigt behov av bikt som resultat.

En praxis som utvecklades för att hantera sådana svåra val var att välja det handlingsalternativ som hade stöd av flest experter. Men utöver de svårigheter som redan nämnts så medförde den kyrkopolitiska utvecklingen under senmedeltiden att en sådan modell var svår att upprätthålla. Under schismen – när kyrkan i perioder under slutet av 1300-talet och början av 1400-talet splittrades i olika obedienser under konkurrerande påvar – kunde grupper av kyrkliga experter stå emot varandra av politiska skäl. Hur skulle man som individ i en sådan situation veta vilken påve man skulle lyda för att inte själv bli evigt fördömd? Jean Gerson (d. 1429), som själv var aktiv i försöken att få ett slut på schismen men också var en förnyare inom själavården, förordade mindre omständliga krav vid moraliskt beslutsfattande. Enligt Gerson så behövde beslutsfattare och deras rådgivare inte genomsöka och väga hela fältet av experter i en viss fråga. De kunde nöja sig med att det fanns en mindre grupp auktoriteter som gav stöd för den uppfattning som de själva ansåg förnuftig, utan samvetsoro. För Gerson var det en hållning som kunde tillämpas även utanför den omedelbara kontexten av schismen, till exempel i affärslivet. En god kristen kunde handla med gott samvete även om det inte gick att slå fast med någon absolut säkerhet att den moraliska kursen var den rätta. I kontingenta frågor som dessa fick man nöja sig med vad han kallade en moralisk säkerhet (*certitudo moralis*).²⁸

Om Antoninus *Summa* fungerade som en handbok till olika teoretiska frågor av relevans för själavården, till exempel om samvetet, så ger hans biktmanual, känd som *Confessionale* eller *Defecerunt*, snarare en inblick i de institutionella praktiker som utvecklades kring detta inre forum. Både svårigheten i moraliskt beslutsfattande och konflikter mellan samvetet och världsliga auktoriteter berörs. I inledningen av *Confessionale* beskriver Antoninus skriftermålet som ett sökande, där biktbarnet utforskar sitt samvete med biktfaderns hjälp.²⁹ Tillsammans söker man synda så att biktbarnet kan ångra dem och göra fullständig bekännelse. Biktfadern har en viktig roll i denna introspektion. ”Samvetets forum” är förvisso avskilt från offentligheten. Men det är ingen plats för individuellt grubbel eller för

subjektiv värdering av egna överträdelser, utan ett fält där det krävs prästerlig vigning för att binda eller lösa samt en stor portion expertis för att avgöra vilket. Antoninus betonar att biktfadern måste ha nödvändiga kunskaper, ”så att han kan skilja mellan synd och inte synd, och mellan dödlig synd och förlåtlig, samt veta att tveka i sådant som är tveksamt så att han kan vända sig till någon mer erfaren”.³⁰

Antoninus skisserar biktfaderns kunskapsprofil. Denne måste vara bekant med kyrkans lag, eftersom vissa saker är synd emedan de bryter mot denna. Annat är synd för att det är dåligt i sig, oavsett om det innebär lagbrott. Det gäller de sju huvudsynderna, till exempel högmod, lusta eller frosseri. Biktfadern förväntas vara bekant med dessa huvudsynders olika typer av uttryck (otukt är en typ av lusta och dryckenskap en typ av frosseri) och i mindre komplicerade fall kunna avgöra när dessa skall klassas som dödliga och när de är förlåtliga.³¹ Antoninus är medveten om att kunskaperna inom prästerskapet kan variera. Om biktfadern själv är biskop eller annan högre prelat så är förväntningarna på hans förmåga att avgöra sådana saker högre än om det rör sig om en vanlig sockenpräst. Men Antoninus betonar att biktfadern skall akta sig för att slå fast att något är dödlig synd när han själv inte är säker. I vissa frågor finns det ju olika uppfattningar bland lärda doktorer om vad som är tillåtet och inte.

Ett av Antoninus exempel på sådana osäkra fall måste ha legat nära till hands för den som handskades med själavård i renässansens Italien: Var handel med andelar i den florentinska statsskulden (*emptionem iurium montis florentiae*) att betrakta som otillåtet ocker? Här, kommenterar Antoninus, fanns olika uppfattningar för och emot, och i sådana tveksamma fall skulle biktfadern rekommendera det säkraste (*quod tutius est*); han bör alltså säga till sitt biktbar barn att avstå från sådan handel. Men, tillägger han, biktfadern bör inte fördöma den som väljer att ändå bedriva sådan handel, eller den som anser det riktigt att göra det. Inte heller bör han förneka avlösning till någon som är av en sådan uppfattning.³² Denna generösa tolkning av tutorismen som förmedlas genom *Confessionale* återspeglar vad Antoninus skriver i sin *Summa*. Där betonar han att maximen att välja det säkraste alternativet (*in dubiis tutior via est eligenda*) skall

förstås som ett råd och inte som en befallning. I annat fall, kommenterar han, borde fler gå i kloster eftersom klosterlivet är moraliskt säkrare än livet ute i världen, ett utfall som han tycks mena faller på sin egen orimlighet. Istället betonar Antoninus att det inte skall förstås som ett tvång att välja den säkrare (*tutioorem*) vägen, utan går bra att välja en annan, som fortfarande är säker (*tuta*).³³ Men även här kan samvetet – och i detta fall biktfaderns samvete snarare än biktbarnets – spela en avgörande roll. Om biktfaderns samvete, trots experternas delade meningar, tveklöst håller fast vid att den företeelse som diskuteras är en dödlig synd så måste han rätta sig efter det, annat vore att själv synda.³⁴

Arbetet som biktfader ställde krav även på kunskaper utöver det kyrkorättsliga och moralteologiska området. Människor syndar ju i olika typer av sociala, politiska och ekonomiska relationer, av olika slag beroende på individens ställning och verksamhet. Biktfadern måste alltså vara bekant med olika levnadsförhållanden och hur de regleras. Specifika frestelser drabbar den som är köpman eller domare. Makar utsätts för moraliska risker som inte drabbar den som lever i celibat, och vice versa. Specifika levnadsförhållanden ställer därför krav på specifik kunskap hos biktfadern. Antoninus påtalar att den som är biktfader åt till exempel en världslig furste kommer att ställas inför dilemman som hör till aktiviteter typiska för denna kategori:

Biktfadern bör kunna skilja mellan olika synder och mellan olika typer av syndare. Sålunda behöver biktfadern veta om det som biktbarnen berättar för honom är synd eller ej, till exempel när det gäller furstar om deras krig eller skatter är lagliga eller ej, eller om de avtal som de upprättar är lagliga eller ej.³⁵

Ovanstående citat antyder att kraven på kunskaper i vida fält var höga, åtminstone i teorin. Som tur var fanns det hjälp att få. Antoninus *Confessionale* innehåller omfattande frågeformulär, med frågor anpassade för olika kategorier av biktbarn. Med dessa får biktbarnet hjälp att genomsöka det egna samvetet. Furstar, advokater, studenter, hantverkare, bönder och andra behandlas på dessa sidor med lämpliga

frågor. Har bonden varit svekfull mot jordägaren, till exempel genom att inte så eller plocka frukt som han borde, eller genom att slita ut dennes djur? Och tror bonden uttryckligen på de heliga mysterier som firas i kyrkan, till exempel Kristi människoblivande, lidande och uppståndelse?³⁶ Denna senare exempelfråga liknar den som Botulf fick om transsubstantiationen, på väg mot altaret i Gottröra, alltså den som fick honom att återfalla i sitt tidigare kätteri. Vi vet inte, men det förefaller rimligt att det i själva verket var innan eukaristin, i samband med bikten – i arbetet med att genomsöka Botulfs samvete efter synder – som den besvärliga frågan först hade dykt upp.

Men även furstar fick alltså skäl att rannsaka sitt samvete, efter synder som klängt sig fast i samband med styret. De frågor om krig och beskattning som nämndes ovan, och som Antoninus använde som exempel på biktfaderns behov av specialistkompetens anpassad för det specifika biktbarnt, återkommer i hans frågeformulär för världsliga herrar. Om fursten har pålagt olagliga skatter så skall det betraktas som rån (*rapina*) av undersåtarna. Om han har startat ett orättfärdigt krig så är han skyldig att betala för skadegörelsen.³⁷ Men vilka skatter och vilka krig är orättfärdiga? Här krävdes det onekligen expertis. För frågor om skatter hänvisar Antoninus till sin egen utförligare utredning av frågan i *Summa*. Där sammanfattar han olika expertutlåtanden och kriterier som den världslige furstens biktfader kunde använda för att bedöma om dennes skatter var rättfärdiga, eller om de skulle betraktas som rån och dödlig synd. Men Antoninus gör klart att även undersåtarna löper moraliska risker i samband med beskattning. Frågan om man som undersåte skall betala den skatt som krävs av fursten blir i själva verket en konkret manifestation av hur plikten att lyda överheten ställs emot och måste underordna sig plikten att lyda samvetet. Den som frivilligt bidrar genom att betala sin skatt till finansieringen av ett orättfärdigt ändamål – till exempel ett orättfärdigt krig – begår själv en synd. Vid sådana tillfällen kan man, enligt Antoninus och de experter som han tar stöd av, med gott samvete undvika att betala, men bara om det är möjligt att göra det utan att begå mened eller synda på annat vis för att undkomma skatten. Att underlåta att betala en laglig skatt är däremot att betrakta

som stöld, och en dödlig synd. Men precis som Thomas, som bidragit med flera argument till texten, så manar Antoninus till en pragmatisk hållning. Det faktum att det inte är en synd att vägra att betala skatt till exempel till den furste som inte beskyddar eller ger rättvisa åt sina undersåtar skall inte ses som en handlingsrekommendation. Upprepade gånger betonar han att den som i sådana fall väljer att inte betala den utkrävda skatten är utan synd bara om hon kan göra det utan att ställa till med oro eller skandal (*non peccant si tamen fiat hoc sine scandalo*).³⁸

Precis som i fallet med furstens skatter så motsvarades de korta frågorna om hans krig i *Confessionale* av en utförligare behandling av temat i *Summa*. Även här framgår att det inte bara är fursten, som befäller om krig, utan även soldaten, som lyder, som har plikt att rannsaka sitt samvete så att synd kan undvikas eller, om det redan är för sent för det, bekännas. Den grundläggande frågan var naturligtvis om kriget var rättfärdigt (*justum*). Undersåtar och överhet hade här att förhålla sig till expertisens uppfattning, men med olika grader av ansvar.³⁹

Om någon är undersåte till en krigsförande [herre] och följer honom i kriget, och vet att dennes krig är orättfärdigt, då kan han genom att ha följt inte hållas fri från synd eller från att ersätta uppkomna skador [...] men om det efter råd från experter fortsatt råder tvivel om krigets rättfärdighet, då är en sådan [undersåte] ursäktad, eftersom han i tveksamma fall måste lyda [sin herre]. Men herren ursäktas inte.⁴⁰

Skatter, krig och plikt att lyda överheten var verklighet i det medeltida samhället, men det var också plikten att lyda samvetet. Vi vet naturligtvis inte hur vanligt det var att samvetsgranna präster, som biktfäder för hög och låg, tog upp och hanterade dilemman som de ovanstående, där den ena plikten ställdes mot den andra. Men den litteratur där dessa frågor behandlades var spridd, och den var tänkt att hjälpa klerkerna i den själavård som omfattade alla i det medeltida samhället.

Avslutande reflektioner

Det var den medeltida självården, med dess betoning av återkommande introspektion och moralisk medvetenhet, som gjorde att samvetet blev en ständig följeslagare i nordbornas inre. I botsakramentet, *forum conscientiae*, fick man bekanta sig med samvetet som begrepp och fenomen genom att rannsaka det för att finna synder. Det medeltida samhället betonade hierarki och lydnad mot överheten och tanken med samvetspraktiken var naturligtvis inte att den skulle resultera i självständiga eller subjektiva moraliska omdömen. Tvärtom, samvetsgnistan tänktes komma från Gud och bikten vägledades av en präst som hjälpte biktbarnet identifiera sina synder enligt kyrkans färdiga formulär. Av sådana skäl kan man hävda att samvetet – och inte minst det dåliga samvetet – blev kyrkans instrument för social disciplinering.

Men man kan notera att betoningen av samvetet också kunde få motsatt effekt, och leda till ett ifrågasättande eller rent av trots mot samhällets auktoriteter. För det första var det inte alltid så tydligt hur olika regler skulle omsättas i praktisk handling, vilket ledde till samvetstvivel. Att nå fullständig säkerhet om huruvida ett föreslaget handlingsalternativ var utan risk för synd var inte lätt, och om man endast kunde välja moraliskt riskfria alternativ så kunde det verka förlamande för människor som levde i en värld där bankverksamhet, sexualitet och krig var verklighet. Resultatet blev att kyrkans krav på vad som kunde klassas som moraliskt säkert blev lösare med tiden – Antoninus av Florens godtagande av det moraliskt ”säkra” alternativet som lika gott som det moraliskt ”säkrare” var ett tecken på denna utveckling. Men vid sidan av en sådan långsam resignation inför svårigheten att fastställa vad samvetet egentligen borde säga så bar själva teorin om samvetet på en mer revolutionär potential. Om samvetet, som teologer likt Thomas av Aquino slog fast, var en oförstörbar gudomlig gnista som i princip inte kunde ta fel (även om det kunde fela i sina specifika tillämpningar), då innebar det också att samvetet i princip var suveränt i förhållande till kyrkliga och världsliga auktoriteter. Teologer och jurister manade till försiktighet

när det gällde de praktiska konsekvenserna av denna uppfattning. Även om man inte syndade om man till exempel lät bli att betala en orättfärdig skatt så borde man kanske betala ändå, för att undvika samhällsoro. Men i princip så var saken alltså klar: man var tvungen att lyda sitt samvete före kyrkliga och världsliga auktoriteter.

Denna princip om samvetets suveränitet leder oss tillbaka till Botulf som inledde denna artikel, dömd för kätteri i Gottröra socken under 1300-talets början. Man har, med all rätt, uppfattat Botulf som ett offer för kyrkans dogmatism – han straffades ju för att ha ifrågasatt eukaristin som sakrament. Men kanske kan man också se honom som ett offer, eller en företrädare, för den princip om samvetet som även den lärdes ut av kyrkan. Vi vet inte varför Botulf vägrade att avsäga sig sin avvikande uppfattning. Dombrevet som är den enda källan till målet upplyser bara om att han var beredd att genomlida det världsliga straffets tillfälliga eld för att undkomma den eviga elden, fördömsen. Kanske hade han tagit till sig kyrkans egen idé om samvetet, som lärde att kyrkan förvisso skulle lydas, men att man fick akta så att den lydningen inte ledde till olydnad mot Gud.

Noter

- 1 Fallet beskrivs i det dokument där ärkebiskop Nils redogör för bakgrunden och domen: Svenskt diplomatarium. Stockholm, 1829–, DS 1789. Brevet beskriver Botulfs tvekan inför nattvarden på följande sätt: ”et reddens racionem sui dicti immo verius errorem evomens incongruam similitudinem applicando, quod si quis corpus alterius hominis, male sibi redderetsi posset, multo forcius deus [...]”. Brevet finns översatt till svenska av Claes Gejrot i *Röster från svensk medeltid*, utgiven av Hans Aili, Olle Ferm och Helmer Gustavson (Stockholm: Natur och kultur, 1991), s. 112–117.
- 2 Oscar Wieselgren, ”Botulf från Östby: en inkvisitionsprocess från Sveriges medeltid”, *Svensk tidskrift* 37 (1950), s. 109–118.
- 3 Bruno Lesch, ”En svensk kätteriprocess i början av 1300-talet”, *Historisk tidskrift för Finland* 11 (1926), s. 55–78.
- 4 Reima Välimäki, ”’Hereticum iudicamus’: kättardomen över Botulf vid rättegången i Uppsala ärkestift, 1310–1311”, *Historisk tidskrift för Finland* 96:2 (2011), s. 110–130.
- 5 Gustav Zamore, ”A Peripheral Heretic? An Early Fourteenth-Century Heresy Trial from Sweden”, *Historical Research* 93:262 (2020), s. 599–620.

- 6 DS (Diplomatarium Suecanum) 1789. "Cumque ipsum in custodia fecissemus detineri, et a quibusdam sibi diceretur, quod si in hoc errore persisteret comburendus esset, ipse in suo errore pertinaciter obduratus, respondit, quod parvo tempore transiret ignis ille [...]".
- 7 Förhållandet mellan samvete och medeltida kyrkliga auktoriteter berörs till exempel i Alexander Murray, "Excommunicationa and Conscience in the Middle Ages", i dennes *Conscience and Authority in the Medieval Church*, New York: Oxford University Press, 2015, s. 163–197. Murray behandlar resonemang kring plikten att underkasta sig en bannlysning som man uppfattar som felaktig.
- 8 En introduktion till medeltida lärda uppfattningar om samvetet, som dessutom presenterar omfattande källmaterial i engelsk översättning, ges av Timothy C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980. Thomas av Aquinos uppfattning om samvetet diskuteras mer specifikt i Tobias Hoffman, "Conscience and Synderesis", i Brian Davies & Eleanor Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, New York: Oxford University Press, 2012, s. 255–264.
- 9 Thomas av Aquino, *Questiones disputatae de veritate*, utg. A. Dondaine, Editori di san Tommaso, 1972–1976, q. 17: (*De Conscientiae*) a. 5. co. "[...] conscientia recta non solum hoc modo ligat, ut ille qui eam non sequitur peccatum incurrat, sed etiam ut ille qui eam sequitur sit immunis a peccato quantumcumque praeceptum praelati sit in contrarium." Detta för vår fråga centrala avsnitt återges tyvärr inte av Potts.
- 10 Arnaud Fossier, "Le for de la conscience. L'invention d'une nouvelle frontière juridictionnelle (XIIIe siècle)", i Benoît Garnot och Bruno Lemesle (utg.), *La justice entre droit et conscience du XIIIe au XVIIIe siècle*, Dijon: Éditions universitaires de Dijon, 2014, s. 115–123.
- 11 Potts, *Conscience*, s. 5–7. Med översättningar av relevanta källtexter på s. 78–79, 90–93.
- 12 Thomas, *Questiones*, q. 16–17. För översättningar av dessa questiones i utdrag se Potts, *Conscience*, s. 127–136.
- 13 Thomas, *Questiones*, q. 16. a. 2. "Et haec est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea peccatum esse non potest. 16. a. 2. ad. 1 [...] synderesis nunquam praecipitur in universali. Sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error, propter falsam deductionem, vel alicuius falsi assumptionem." För översättning av questio 16 a. 2 i utdrag se Potts, *Conscience*, s. 127–129.
- 14 Thomas, *Questiones*, q. 16. a. 3. ad 2. "Ad secundum dicendum, quod in haereticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit ut synderesis iudicium huic particulari non applicetur. In universali enim iudicium synderesis in eis manet: iudicant enim malum esse non credere his quae a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum rationem superiorem, quod non credunt hoc esse a Deo dictum." För engelsk översättning, se Potts, *Conscience*, s. 129.
- 15 Utöver vid fastan tillkom fyra omständigheter som ansågs påkalla behovet av skriftermål: inför risken att dö eller vid annan fara; innan mottagandet av eukaristin eller inför annat sakrament; vid tvivel på att man kommer få tillfälle inför påsken; samt naturligtvis om samvetet krävde det. Se Thomas N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton: Princeton University Press, 2016, s. 73.

- 16 Ibid., s. 28–53, presenterar dessa två genrer översiktligt och redogör för populära exempel.
- 17 Som man kan förvänta sig så innehåller många av samlingshandskrifterna i Vadstena litteratur för att bidra till bikten. Se till exempel Uppsala universitetsbibliotek C72: 20r–47r (*Speculum confessorum*); 100r–146r (*Aureum confessionum/ Ars artium*); Uppsala universitetsbibliotek C73: 114r–141v (*Confessionale*); 166r–174v (*Tractatus de modo et ordine confitendi*); 175r–v (Johannes Gerson – *De modo confessionis sacramentalis*).
- 18 Böckernas ägare kan spåras genom proveniensförteckningarna i Isak Collijn, *Katalog der Inkunabeln der Kgl. Universitäts-Bibliothek zu Uppsala* (Uppsala-Leipzig, 1907), No 124, Antoninus Florentinus, *Confessionale* (Vadstena klosterbibliotek); No 130, Antoninus Florentinus, *Summa theologica* P. 4 (”*liber swenonis magni*” – Sven var möjligen kanik i Uppsala); No 131, Antoninus Florentinus, *Summa theologica* P. 1–4 (Vadstena klosterbibliotek); No 132, Antoninus Florentinus, *Summa theologica* P. 2–4 (”*Frouwe Ingeborg dedit uxor gubernatoris steen stuer [...] liber domus pacis marie in gräpzhalm*” – boken var alltså en donation från Sten Stures hustru Ingeborg till kartusianerna i Mariefred).
- 19 Enligt Tentler, *Sin and Confession*, s. 39, trycktes Antoninus olika biktmanualer i över 100 utgåvor och i 32 europeiska städer. 72 av dessa var tryckta i någon form av *Confessionale*.
- 20 Antoninus Florentinus, *Summa theologica*, Basel 1485, p. i, tit. iii, cap. ix. ”*Sinderesis est quidam connaturalis habitus sive connaturale lumen cuius actus vel officium est hominem detrahere a malo murmurando contra peccatum et inclinare ad bonum*”.
- 21 Ibid, p. i, tit. iii, cap. x. § ix.
- 22 Se till exempel Stina Fallberg Sundmark, *Teologi för praktiskt bruk: Frälsningshistoriska perspektiv på Summula av Laurentius av Vaksala*, Skellefteå: Artos, 2014, s. 142–146.
- 23 Thomas av Aquino, *Summa theologiae*, Ia IIae q. 104 a. 5 ad 2. ”*Ad secundum dicendum quod Deo subiicitur homo simpliciter quantum ad omnia, et interiora et exteriora: et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subiiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate. Et quantum ad illa, medii sunt inter Deum et subditos. Quantum ad alia vero, immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam*.” Utdrag ur Thomas behandling av frågor om lydnad återges i engelsk översättning i R. W. Dyson, *St Thomas Aquinas: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- 24 Thomas redogör för sina kriterier för vad som gör lagen giltig och för olika typer av lag (t. ex. evig lag, naturlig lag och mänsklig lag) och deras förhållande till varandra i *Summa theologiae*, Ia IIae q. 90–91. Utdrag ur Thomas diskussion av lagen i *Summa* återges i engelsk översättning av Dyson, *St Thomas Aquinas: Political Writings*.
- 25 Thomas av Aquino, *Summa theologiae*, Ia IIae q. 96 a. 4.
- 26 Ibid.
- 27 James Franklin, *The Science of Conjecture: Evidence and Probability before Pascal*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001, s. 64–69.
- 28 Rudolf Schüssler, ”Jean Gerson, Moral Certainty and the Renaissance of Ancient Scepticism”, i Harald. E. Braun & Edward Vallance (red.), *The Renaissance Conscience*, Oxford: Blackwell Publishing, 2011, s. 15–20. Franklin, *The Science*, s. 69–70.

- 29 Antoninus Florentinus, *Defecerunt – Confessionale*, Venedig 1499, 2r. "Scrutinium quidem est confessio vel inquisitio in quo et penitens scrutatur conscientiam suam, et confessor cum eo".
- 30 Ibid., 16v. "Oportet ut spiritualis iudex sciat quicquid debet iudicare. [...] ut sciat discernere inter peccatum et non peccatum, et peccatum mortale et veniale, et si in aliquo esset dubitatio sciat dubitare, ut possit ad peritiores recurrere".
- 31 Ibid., 17r–17v. Tumregler till hjälp för att avgöra om en synd är dödlig eller inte presenteras, 27v.
- 32 Ibid., 17v–18r. "Caveat autem confessor ne sit praeceps ad dandum sententiam de mortali quando non est certus et clarus. Et ubi in aliqua materia varie opiniones sunt, quamplurium et solennium doctorum, utrum sit licitum vel illicitum, sicut [...] de emptione iurium montis florentie vel imprestitis venetorum, quod quidam dicunt esse usuram alii licitum dicunt, et in multis aliis huiusmodi. Consulat tamen semper quod tutius est, scilicet quod a talibus abstinere [...]. Non tamen condemnet contrarium facientes, seu contrariam opinionem tenentes, nec propter hoc deneget absolutionem."
- 33 Antoninus, *Summa theologica*, p. i, tit. iii, cap. x. § x. Passagen nämns i Franklin, *The Science*, s. 70.
- 34 Antoninus, *Defecerunt*, 18r.
- 35 Ibid., 16v. "Debet ergo confessor scire discernere inter peccata et differentias peccatorum. Unde scire debet si ea quae exprimit sibi penitentes sint peccata vel non puta an bella principum et ipsorum exactiones sint licita vel ne, et utrum contractus qui fiunt sint liciti vel illiciti."
- 36 Ibid., 86r.
- 37 Ibid., 78r. Jag diskuterar detta frågeformulär för furstar i Biörn Tjällén, "Kungens biktfader: Andlig vägledning och politisk rådgivning vid senmedeltidens hov", *Kyrkohistorisk årsskrift* (2012), s. 49–59.
- 38 Antoninus, *Summa*, p. ii, tit. i, cap. xiii. Jag behandlar frågan om skatter enligt självården i min artikel "King bottomless empty purse: taxes, avarice and pastoral care in the Swedish reign of Christian I (1457–64)", *Scandinavian Journal of History* (2020), s. 1–24.
- 39 Samvetsfrågan om deltagande respektive ordervägran i "orättfärdiga krig" behandlas kortfattat i Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 226–229.
- 40 Antoninus Florentinus, *Summa theologica*, Nürnberg, 1486, p. iii, tit. iii, cap. ii, § ii, "Item subditus agentis bellum & in bello eum sequens, si scivit eum habere injustum bellum, quia tunc sequendo non excusatur a peccato, nec a satisfactione damni dati, damnificando ipse per se: sed si post consilium peritorum super hoc remansit dubius de justitia belli; tunc talis est excusatus, quia in dubio debet obedire, sed non excusatur dominus."

”Them Samwetzqualdom til Tröst”

Erik Mattsson och samvetets kunskaphistoria
i det tidiga 1600-talets Sverige

Anna Nilsson Hammar

Den 11 december 1650 samlades domkapitlet i Västerås till årets 38:e session. Biskop Olof Laurelius var nyss hemkommen från en riksdag som sträckt sig från midsommartid och fram till november, och han presiderade vid det ovanligt späckade mötet: sjutton punkter skulle avhandlas av den grupp om tio som samlats.¹ Majoriteten av deltagarna kom till konsistoriets möten varje vecka, men en av dem var särskilt kallad. I protokollet omtalas han som ”Dn. Erico Past. in Romfart.”, vi känner honom i latiniserad form som Ericus Matthiae Arosiensis, eller helt enkelt Erik Mattsson från Västerås, vid tillfället kyrkoherde i Romfartuna församling. Varför just Erik Mattsson kallats framgår inte av protokollet, däremot har det påtalats att Laurelius adjungerade ytterligare deltagare till konsistoriet när viktiga *casus* skulle avhandlas.² Mattsson var en uppskattad kyrkoherde och involverad i stiftets verksamhet men han var också översättare och författare till tre texter under rubriken *Samwetz Plåster*, varav en var en översättning av den första protestantiska samvetläran, skriven av Wittenbergteologen Friedrich Balduin.³ Kanske bidrog denna förening av akademisk kunskap och praktisk erfarenhet till att han erbjöds en plats i det forum för ”Samwetz Saker” som domkapitlet utgjorde.⁴

Vår kännedom om hur samvetsfrågor hanterades och vad de egentligen innebar i det tidiga 1600-talets Sverige är begränsad. Genom

internationell forskning går det dock att göra några mer generella iakttagelser kring samvetsfrågornas status, innebörd och praktiska behandling i det tidigmoderna Europa. Det har påtalats att samvetet blev ett centralt begrepp inom moralteologin men också att det kom att spela en viktig roll för de tidigmoderna rättssystemen i Europa. Samvetsfrågorna har ofta betraktats ur ett idéhistoriskt perspektiv där de framför allt satts i relation till individens autonomi och till övergripande förändringar i människosyn och gudsbild. Likheterna mellan katolska och protestantiska områden vad gäller försöken att göra människor medvetna om Gud och evigheten i sina vardagliga liv har framhävts för den tidigmoderna perioden och samvetsfrågorna har tolkats som ett sätt för de konfessionaliserade staterna att disciplinera och kontrollera sina undersåtar i både tanke och handling.⁵

Det svenska samvetsbegreppet var vid 1600-talets ingång å ena sidan ett konfessionellt laddat begrepp som gavs specifika konnotationer genom sin plats i den luthersk-evangeliska teologin. Samvetet skulle befrias från de snaror och bojor som påvens anhängare ville lamslå det med, det skulle inte besväras och inte förskräckas. Exempel på denna typ av retorik hittar vi både i kyrkans bekännelseskrifter och i andra centrala texter. Å andra sidan hade samvetsfrågorna en konkret förankring i den praktiska verksamheten, både genom prästerna som själavårdare och genom domkapitlen som rättslig instans där samvetsfall skulle prövas och dömas. Idéer och kunskap om samvetet som sådant, om hur det skulle hanteras i praktiken och hur det skulle förstås teologiskt, kom därför att tolkas i spänningsfältet mellan konfessionella konflikter och mer praktisk-teologiska frågeställningar som relaterades till den enskildes syndamedvetande.⁶

Kunskap om vad ett samvete var och hur det skulle hanteras var med andra ord något som producerades inom flera olika arenor i det tidigmoderna samhället. Akademien, domkapitlen, församlingarna, kyrkan, rätten – alla var platser där samvetsfrågor gavs en innebörd och mening och där frågor som rörde samvetet kunde avhandlas. Erik Mattsson, översättare, författare och präst, illustrerar denna förening mellan teori, politik och praktik. Hans *Samwetz Plåster* ger oss möjlighet att närmare förstå hur kunskap om samvetet gavs

mening i relation till ett praktiskt sammanhang och därmed skissera en kunskapshistoria: en historia om de sociala och kulturella villkoren för hur kunskap om samvetet producerades och cirkulerade i det tidigmoderna Sverige, sett utifrån en av dess aktörer. Det är en historia om översättningar, förskjutningar och den ofrånkomliga omgestaltningen av kunskapsinnehåll som kom att påverka hur samvetet förstods och behandlades, men också om sammanflätningen av teori och praktik, tillämpning och lokala förutsättningar.⁷

Erik Mattsson från Västerås

Erik Mattsson föddes 1589 eller 1590 i Västerås.⁸ Om hans liv vet vi inte särskilt mycket: några notiser i kyrkoböcker, anteckningar i protokoll och brev röjer delar av hans karriär som sockenpräst i det tidiga 1600-talets Västmanland. I ett av herdaminne sagdes det att han var ”en erkänd studerad man”, men han finns inte antecknad i Uppsalas universitetsmatrikel eller vid något av de gängse tyska universiteten.⁹ År 1614 var han kollega i Västerås men blev strax innan sin prästvigning *nåp*, det vill säga nådårspräst, i Tillberga där den tidigare prästen avlidit och lämnat efter sig en änka vid namn Sara. Han tillbringade två år i församlingen innan han valdes till kyrkoherde 1616 och gifte sig med änkan. Hon dog ett år senare och Erik gifte 1618 om sig med den 16-åriga Margaretha Andersdotter som han också fick tre döttrar med.

Den första tiden i Tillberga präglades sannolikt av ett omfattande arbete med att restaurera kyrkan och prästgården som blivit svårt skadade i en brand 1612. Det finns uppgifter om att kyrkan var mer eller mindre färdig 1622 och att den 1627 pryddes med muralmålningar av Peder Målare. Donationer gjordes och församlingen ska ha deltagit i arbetet med att restaurera. Helt framgångsrikt var det möjligen inte. Så sent som 1697 inkom det klagomål till konsistoriet över att kyrkan var ofärdig och att gudstjänsten fick hållas under bar himmel.¹⁰ Erik verkar dock ha bibehållit popularitet och försök gjordes flera gånger att värva honom för andra tjänster – inviter som han avböjde. Han stannade i Tillberga till 1643 då han tog över

kyrkoherdetjänsten i grannbyn Romfartuna efter att församlingen efterfrågat honom. Under hela sin karriär var Erik involverad i stiftets verksamhet och han pratade vid flera prästmöten. Han var medlem av det så kallade *consistorium majus*, en rådgivande församling som bestod av särskilt sammankallade kyrkoherdar och som hade inrättats av biskop Johannes Rudbeckius (1581–1646).¹¹ Detta ”överkonsistorium” möttes årligen för att diskutera svårare fall och var fristående från det ordinarie domkapitlet till vilket Erik Mattsson, som tidigare visats, också blev adjungerad.¹² Erik Mattsson gifte sig en tredje gång 1654 med Elisabeth Olofsdotter som överlevde honom. Han dog i mässlingen år 1664.¹³

Samvetet i praktiken

Det var framför allt inom ramen för domkapitlens verksamhet som de svårare frågor som rörde brott mot samvetet skulle avhandlas. I 1686 års kyrkolag slogs det fast att domkapitlet skulle hantera ”Swäre måhl och Samwetz Saker” som inkom till dem via prostvisitationerna. I detta sammanhang framgår också att prosten inte fick avgöra dessa svåra mål själv, utan att han skulle hemställa sin berättelse till biskopen och konsistoriet och därefter avvakta befallning om ärendets hantering.¹⁴ Konsistorieprotokollen tyder på att samma förfarande gällt även innan kyrkolagens införande och att de efter reformationen återupprättade konsistorierna hade ansvar för att hantera och döma i fall som ansågs vara så kallade brott mot samvetet. Även i bevarade instruktioner för konsistorier (så kallade *Forma Consistorii*) från 1600-talets förra hälft framgår det att domkapitlet förväntades rannsaka och döma i samvetsfrågor.¹⁵

Vad var då ett brott mot samvetet och vilka frågor var det som hamnade på konsistoriets bord? Genom nämnda instruktioner framgår det att de som hänvisades till kapitlet var de vars laster föll under så kallad uppenbar skrift.¹⁶ Johannes Rudbeckius stadgar för Västerås stift, daterade 1618, anger att det rör sig om ”barns-dödh, meenedh, hoor, mandrâp, frendspild, kätterij och tijdhelagh med fää”, men även om exempelvis avgudadyrkan, svartkonst, ohörsamhet och uppror

mot överheten och ”ächtenskaps förlöperij”.¹⁷ Den uppenbara skriften skilde sig från den hemliga i det att personer som begått allvarliga brott tvingades erkänna dem inför församlingen. Kyrkoordningen från 1571 skiljer mellan de två genom att hänvisa till brottens karaktär. ”[L]önligh bekenneelse och bättring”, det vill säga hemlig skrift, avlades av den som syndat i hemlighet, ”så at thet ingom är kunnogt vthan Gudhi och syndarenom allena”. Uppenbar skrift gällde för den som syndat på ett sådant sätt att ”gerningen är worden vppenbar och hela Församblingen kunnog”.¹⁸

Synderna som skulle bekännas skulle, oavsett om de var uppenbara eller lönliga, vara av allvarlig karaktär.

[M]an talar retzligha här om groffua laster och dödz synder ther en aff berädt modh, wetandes och wiliandes öffuerträdhder Gudz bodh, och syndar emoot samwetet, bedröffuar och bortdriffuar ifrå sigh then helga Anda, och för then skul åter faller j Gudz wredhe, och warder skyldigh til ewinnerligit straff.¹⁹

Orsaken är tydligt angiven och bär en karaktäristisk konfessionell prägel. Skriftermålet har ”Vnder Påwans regering” blivit missbrukat och människor har tvingats erkänna alla små synder och fel för att få syndernas förlåtelse. Detta är emot skriftermålets ”retta art och natwr” och Laurentius Petris kyrkoordning konstaterar således att ”wij skole leggia misbruket bort, och behålla tinget vthi een rett Christeligh brukning”.²⁰

Om de synder som bekändes föll under uppenbar skrift, skulle ärendet hänvisas till *Poenitentiarius publicus*. Detta ämbete återfanns vid domkapitlen och innehavaren skulle förutom att rannsaka också utdöma ett passande straff beroende på brottets karaktär. För ämbetsutövarna fordrades enligt kyrkoordningen stor erfarenhet av skriftermål (”wäl förfarne j Scrifftenne”) och att de hade ”itt Christeligit samwet”. Här kom samvetsbegreppet att fungera i ytterligare en bemärkelse, nämligen som en sorts kvalifikation förknippad med individer högt upp i hierarkin. Av specialisten vid domkapitlet krävdes andra förmågor än av den vanlige sockenprästen, men behörigheten

och ansvaret var också större. Samma sorts tänkande tycks ha varit brukligt inom rättsväsendet i stort. Medan underrätternas domare var satta att döma efter lagens bokstav hade hovrätterna behörighet att frångå densamma och döma efter "conscientiam" när extraordinära omständigheter förelåg. Detta gällde dock endast för mål som kunde resultera i dödsdom. Skillnaderna i befogenhet diskuterades av lagkommissionen 1643 som föreslog att underdomstolarna skulle få samma rättigheter som hovrätterna. Förslaget fick emellertid inte gehör. Detta har tolkats som ett uttryck för den judiciella revolutionen vilken innebar att experternas och de centrala organens inflytande ökade på bekostnad av underrätternas.²¹ Samvetet kom därmed att bli en viktig komponent i professionaliseringen av såväl andligt som världsligt rättsväsende under tidigmodern tid.

Det är rimligt att anta att konsistoriets medlemmar ansågs vara särskilt samvetsgranna personer som tack vare denna kvalifikation hade kompetensen att bedöma de svåra ärenden som lades framför dem på de regelbundna mötena. Ungefär varannan vecka samlades domkapitlets konsistorium i Västerås och av fallen att döma rörde det sig om just den typen av brott som stipulerades i såväl kyrkoordningen som *Forma consistorii*. Här samlades, i olika konstellationer, biskop, personer från skola eller universitet och utvalda kyrkoherdar för att fälla avgöranden när dessa grövre brott begåtts, men också, tycks det, för att ge råd eller varningar till församlingsmedlemmar. Ett exempel på sådant förfarande hittar vi i protokollet från det tidigare nämnda decembermötet 1650. Här framträder Peder Pedersson som vill gifta sig "utj 3tio gr.", det vill säga med sin syssling, men som blir rådd att ta saken i betänkande, "för theras förargelse skull" och för "sitt eget samweet afstå medh sådant giftermähl". Vi får också läsa om Johan från Sala, "en hoorkarl", som "remitterades til Poenitentiarium", det vill säga till den person inom domkapitlet som hade särskilt ansvar för rannsakan och utdömande av straff.²²

Parallellt med den praktiska hanteringen av svåra samvets saker, som även kan iaktas i andra länder, utvecklades en akademisk genre som lade den doktrinära grunden för denna praktik, den så kallade kasuistiken, eller läran om hanteringen av samvetsfrågor

och samvetsfall. Någon tydlig bild av vilken roll kasuistiken hade i Sverige under tidigmodern tid har forskningen inte, men generellt verkar slutsatsen vara att den gjorde sitt intåg på den svenska scenen först i och med att Johannes Gezelius d. ä. publicerade sin *Casuum conscientiae et præcipuarum quæstionum practicarum decisiones* 1689. Det betyder med andra ord att den praktiska hanteringen av samvetsfrågor existerade relativt oberoende av den teoretiska, men också att det kan finnas anledning att fråga sig hur villkoren för kasuistikens och samvetsteologins framväxt egentligen såg ut. Hur såg kopplingarna mellan situerad praktik och akademiska kunskapsanspråk ut?

Kasuistik – en bakgrund

Kasuistik används inom många områden, såväl rättsliga som medicinska, och är en metod som bygger på att uppgifter om enskilda fall leder till generella slutsatser. Etymologiskt har termen med latinets *casus*, det vill säga fall, att göra och implicit i begreppet när det används i en kyrklig eller teologisk kontext ligger att det handlar om *casus conscientiae*, samvetsfall. Begreppet samvetsfall kan förstås på olika sätt. Ibland hävdas det att samvetsfallen är de tillfällen då samvetet behöver hjälp i att döma, då det har hamnat i tvivel och behöver mer information. Tolkat på detta vis ligger det i linje med den kasuistiska litteratur som producerades av den medeltida kyrkan där enskilda fall sattes samman i stora summor för att hjälpa människor i deras tvivelsmål. Men ordet *fall* inkorporerar fler betydelser och inom viss protestantisk kasuistik har istället samvetsfall förstås som brott mot samvetet, ett moraliskt fall. På svenska och tyska, liksom på latin, inbjuder ordet till denna mångtydighet (samvetsfall respektive *Gewissensfall* och *casus*), medan engelskans *case* mer entydigt syftar på fall i bemärkelsen tillfälle.²³

Begreppet kasuistik har emellertid sedan länge kommit att betraktats med skepsis eller ren fientlighet. Den kritik som fått starkast fäste formulerades av Blaise Pascal (1623–1662) i hans *Lettres Provinciales* (1656/1657), och var en jansenistiskt färgad uppgörelse med vad han uppfattade som jesuiternas skenhelighet och hyckleri. Pascal vände

sig emot den kasuistiska traditionen och anklagade den för att vara ett avancerat sätt att skapa ursäkter för diverse beteenden, ett exempel på moralisk slapphet.²⁴ Kasuistikbegreppets negativa konnotationer syns än idag och i den engelska Wikipedia-artikeln om "Casuistry" sågs det att termen ofta används "to criticize the use of clever but unsound reasoning, especially in relation to moral questions (as in sophistry)".²⁵ Fredrik Nielsens danska kyrkoxikon från tidigt 1900-tal illustrerar en länge förhärskande syn i sitt starka fördömande av kasuistiken som enligt författaren förvanskat "Syndsbegrebet". Hos jesuiterna, hävdar Nielsen, sattes samvetsfallen in i "det mest detaillerede och raffinerede System, fyldt med de modbydeligste og mest svinske Undersøgelser". Detta resulterade i ett samvete som var "dysset i Søvn" och som kapitulerade under de världsliga hårklyveriernas passiviserande inverkan.²⁶ Kritiken har, som i detta fall, haft en starkt konfessionell prägel men den har också kommit inifrån den katolska kyrkan.

Kasuistiken hade antika och medeltida förebilder, men kom att bli en tvistefråga i reformationens efterdyningar och intresset för denna akademiska genre avtog.²⁷ Under 1600-talets tidigare del började dock anglikanska protestanter att publicera kasuistiska texter, så även teologer inom den reformerta traditionen, som exempelvis William Perkins som utkom med *Whole Treatise of the Cases of Conscience* år 1606. Från protestantiskt territorium räknas Friedrich Balduins *Tractatus luculentus de casibus conscientiae*, postumt utgiven 1628, som den första kasuistiken, även om exempelvis Georg Dedekenns *Thesaurus consiliorum et decisionum* från 1623 skrevs i samma anda.²⁸ Bland protestantiska teologer formulerades kasuistiken delvis annorlunda än den gjorts i den medeltida kontexten. Det enskilda fallet tonades ner och fokus kom istället att ligga på mer generella riktlinjer för moraliskt handlande och för en rätt och riktig tolkning av verkligheten i relation till det protestantiska budskapet om saliggörelse genom tron.²⁹

När det gäller Sverige har det ibland hävdats att det första försöket till en kasuistik för svenska förhållanden skrevs av dåvarande biskopen i Åbo, Johannes Gezelius d. ä. (1615–1690), och gavs ut strax innan

hans död. I en biografisk exposé från tidigt 1800-tal konstateras det att Gezelius författade ett ”Theologiskt Sammandrag af Casuistiken, för dem, som ville inträda uti det Andliga Ståndet, att begagnas vid deras examinationer”. Han var därmed den förste i fosterlandet, hävdar biografen, att ”utbreda bekantskapen” med dessa läror som tidigare ansetts ”undergräfvu den Christliga Moralen”. ”Jesuiternas casuistiska läror” hade ej tidigare blivit bearbetade av protestantiska teologer och även Gezelius verkar ha hyst farhågor om att innehållet kunde uppfattas som kontroversiellt. I april 1689 hade han följaktligen skrivit till Kongl. Maj:t och på förhand bett om tillstånd att ge ut sin *Casuum conscientiae et præcipuarum quæstionum practicarum decisiones*, och arbetet med att granska den föreslagna publikationen hade skyndsamt satts igång.³⁰

Hur kontroversiell kasuistiken var är svårt att bedöma och beror ytterst på vilket perspektiv man anlägger. Kasuistiken, hävdar vissa, var en av 1600-talets mest avgörande schismer mellan protestanter och katoliker.³¹ Men gäller det även för en svensk kontext? Johannes Gezelius var född 1615 och växte upp på Gesala gård i Romfartuna, samma församling som huvudpersonen för denna artikel, kyrkoherden Erik Mattsson, levde och verkade i. Deras vägar har rimligen korsats i ett tidigt skede av Gezelius liv och Mattssons *Samwetz Plåster* har också rimligen varit bekant för den sedermera inflytelserike teologen och biskopen. Texterna bygger inte på varandra, men författarna delade en miljö som verkar ha gett dem specifika möjligheter. Frågan om den svenska kasuistikens framväxt och om förutsättningarna för denna kunscapscirkulation behöver därför kopplas till en bredare förståelse av det sociala, kulturella, politiska och intellektuella sammanhang som en författare som Erik Mattsson verkade inom.

Mattssons *Samwetz Plåster*

År 1638 lämnade det både anmärkningsvärda och mycket tidstypiska trycket pressarna vid domkapitlets tryckeri i Västerås. Erik Mattsson var vid tiden fortfarande kyrkoherde i Tillberga och enligt förordet var det Johannes Rudbeckius som förmått honom att ge ut

översättningarna. Erik berättar att han av en händelse kommit över en av de texter som han senare beslöt sig för att översätta, men egentligen bara tänkt spara för sin egen skull. När han så på en resa mötte biskopen och blev tillfrågad om han inte hade något i sitt förråd som kunde sysselsätta kapitlets boktryckare, som ”på then tijdhen/ icke hadhe någhot arbete under henderna”, var Erik tvungen att bekänna och låta ”thenna translation [...] framkomma i lifwet”.³² Utgåvan framställs såtillvida som något av en tillfällighet och Mattsson anger anspråkslöst sin förhoppning om att det som gagnar en själv också kan komma att gagna andra. Det finns därmed ingen uttalad ambition om att upplysa och bilda människor, även om resterande delen av förordet tyder på ett sådant patos. Erik Mattsson antar, som konventionen bjöd, en underdånig hållning gentemot biskopen men också gentemot kunskapsstoffet. Hans egen roll i sammanhanget tonas därmed ner.

Trycket består av två huvudsakliga delar som ibland återfinns sammanbundna, ibland bundna var för sig. De trycktes vid samma tillfälle och bär båda titeln *Samwetz Plåster*, dock med två olika fortsättningar på titeln. Kanske har de separerats av eftervärlden och katalogiserats utifrån de ursprungliga författarnamnen, kanske såldes de redan från början som två olika tryck. Den ena delen går under titeln *Samwetz Plåster Emoot Andelige Anfechtningar Fåfånga/ och Ochristelige Samwetzqwälliande Tanckar/ In Genere, hwadh the äre/ hwadan the komma/ och huru man them genom Gudz nådh öf-fuerwinna kan*. Den baserar sig enligt omslaget på ”Gudz H. Ord/ D. Mart. Luth. och andra Lärde Mäns Böcker” som sammanfattats på tyska av Christian Avianus, pastor i Pachra i Thüringen, en by några mil sydväst om Leipzig. Verket sägs vara ”Them Anfechtadom til Tröst”. Den andra delen har titeln *Samwetz Plåster Emoot Allahanda SAMwetz-quaal in Genere och in Specie: Doch särdeles them/ som twijfla om sina ewigha Saligheet/ så ock them som leedas wid at leffua/ och wela sigh sielffua förgöra/ ganska nyttigh til at läsa/*. Denna andra del anges ha ett original på latin som skrivits av ”fordom then Wördighe/ och nw Salighe Herren: D. D. Friderico Baldvino Past. och Superintendent i Wittenberg”. Denna del ska vara ”Them Samwetzqualdom til Tröst”.³³

Den första boken, det vill säga översättningen av Christian Avianus verk, innehåller, förutom omslaget, en sida med dedikationer, ett förord omfattande tjugoen sidor och en sida med ett ”Tröstspråk/för the bedröffwade Samweten”, tillskrivet Bernhard av Clairvaux. Därefter följer brödtexten på nittiofem sidor samt en sida med en illustration och tre bibelspråk. Därefter tillfogas ytterligare en text, ett ”Additament” om fyrtioåtta sidor, som anges vara en översättning av en text av den tyske prästen Martin Hyller (1575–1651), på svenska betitlad *Gudz kärleekzrijka Modhers hierta emoot alla Menniskior/ Alla anfechtade och om Nådewalet förtwiflade Siälär til Tröst*. Förordet tillhör den mer anmärkningsvärda delen av detta tryck och det är värt att dröja vid eftersom det ger en fullödlig beskrivning och definition av det onda samvetet och vad läsaren kan göra åt det, eller närmare bestämt ”Hwadh Läkedom ther til aff nödhene är/ och hurw han Appliceras och brwkas skal”.³⁴ Det förser oss också med en berättelse om vilka kunskapsbehov som fanns i församlingarna, och ger oss översättarens syn på saken. Till innehållet och konsekvenserna av detta förord ska jag därför återkomma längre fram i kapitlet.

Den andra boken, översättningen av Friedrich Balduins verk, består efter omslaget även den av en sida med dedikationer. Värt att notera är att det inte är samma personer som tackas som i det föregående trycket. Medan dedikationen i Avianus-översättningen riktas till junkern Jesper Nilsson Kruse på Frösåker samt till tre kyrkoherdar och ”Wördighe Fädher”, det vill säga till de andliga hjälparna, dedicerar Balduin-översättningen inkom till män av den världsliga makten. Här syns Johan Andersson Kuuse på Oxnö, enligt dedikationen Axel Oxenstiernas fogde och ”Wälbetrodde Man”, borgaren och rådmannen i Västerås Samuel Christophersson samt Christiern Månsson vars relationer med änkedrottningen Maria Eleonora framhålls. Förordet som följer anges vara ett ”Proemium Authoris”, det vill säga skrivet av originalets författare. Det motsvarar introduktionen till den sektion av Friedrich Balduins verk som Erik Mattsson valt att översätta och är inte så mycket ett förord som en introduktion av ämnet. Brödtexten som följer är etthundraåttio sidor lång. Bokens sista tre sidor innehåller ”Een Ny Wijja”. Visan,

anges det, kan sjungas utifrån två olika melodier, antingen efter den tyska ”Ah hertzlich herz &c” eller den svenska ”Aff ööl och must/ Är här nw myckin lust &c”. Den har ingen känd förlaga.

Originalen som de båda böckerna bygger på var relativt samtida. Martin Hyllers *Das holdselige vnd liebreiche Mutter-Hertz Gottes* gavs ut i minst nio upplagor under hela 1600-talet, varav den första utkom 1615. Detta verk är därmed det äldsta. Christian Avianus verk som bär titeln *Praxeos Ecclesiasticae de Spiritualibus Tentationibus* är andra delen i en serie med tyskspråkiga verk som behandlar kyrkliga praktiker, *Praxis Ecclesiasticae*, och gavs ut första gången 1619. Fredrich Balduins *Tractatus luculentus de casibus conscientiae* utgavs postumt 1628. Samtliga av dessa originalverk är betydligt mer omfattande än de översättningar som Erik Mattsson lade fram i sina *Samwetz Plåster*. Balduins verk, till exempel, omfattar mer än fjortonhundra sidor. Det är i sig inte något anmärkningsvärt utan var ett vedertaget sätt att producera och sprida kunskap. Översättningar var vid denna tid, vilket flera forskare betonat, snarast att betrakta som en form av kompilat där olika delar från ursprungsverken fogades samman och översattes eller omtolkades till en ny helhet. Inte sällan lånades även delar från icke-namngivna verk och författare och fogades till dessa ”translationer”, vilket ytterligare förstärkte hybridkaraktären.³⁵

De originalverk som ingick i Mattssons *Samwetz Plåster* emanerade alla ur en tysk, protestantisk kontext. De var dock relativt olika till sin karaktär. Balduins *Tractatus luculentus* är ett akademiskt verk skrivet på latin som skulle användas i prästutbildningen. Det innehåller omfattande register och behandlar sitt ämne på ett systematiskt sätt vilket gör det lätt att orientera sig i och använda som referensverk. Dess fysiska omfång och storlek talar för att det var ett verk som hanterades på annat vis än exempelvis en mindre bönbok som användaren med lätthet kunde bära med sig. Christian Avianus verk var mindre omfångsrikt men samtidigt bara ett av totalt fyra verk på samma tema. Ambitionen sägs vara kunskapsförmedling och undervisning och språket är tyska. Den del som Mattsson valde att översätta, den andra, baseras enligt titelsidan på *Guds ord och Martin Luthers böcker* och innehåller, även detta enligt titelsidan, ett

sändebrev på latin med en ordväxling mellan särskilt omdömesgilla och kompetenta ”Theologis vnd Medicis vber dieser Materia”.³⁶ Redan här möts alltså läsaren av en bekräftelse på verkets akademiska legitimitet och auktoritet. Texten är därefter kateketiskt uppbyggd med frågor och svar och torde ha varit användbar i den vardagliga praktiken för de präster som den sannolikt riktade sig till och ville undervisa. Hyllers bok är en mer regelrätt trösteskrift som enligt titelsidan är användbar för alla bekymrade och anfäktade själar. Även här anges det att innehållet ska erbjuda en hjärtstyrkande undervisning (”hertzerquickendem Unterricht”) och ambitionen kan därmed även ses som en sorts kunskapsförmedling med syfte att avhjälpa den enskildes själsliga plågor.³⁷

Redan här går det att göra några preliminära observationer av vad som hände med verken när de omsattes i ett nytt sammanhang och på ett nytt språk och därmed även kom att framställa samvetet för en ny publik. Medan originalen uppvisar tydliga skillnader vad gäller omfång, publik och avsändare är Mattssons båda böcker mer enhetliga i sitt mer avskalade format. De har också en gemensam författare och en tematik som gör att de förstärker varandra. Översättningen av Balduin bär på vissa egna kännetecken, som dess författarförord och dedikationerna till män av den världsliga makten, men den eventuella betydelsen av dessa drag är svår att bedöma. Likheter mellan översättningarna dominerar intrycket och de tillägg av dikter och visdomsord som båda innehåller talar för att de i stort var avsedda att presenteras på ett likartat sätt, som delar av en helhet.

Det anfäktade samvetet

Hur framställdes då samvetet i de svenskspråkiga publikationerna? Den avslutande visan i Balduin-översättningen, vars upphovsperson är för oss okänd och mycket väl skulle kunna vara Erik Mattsson själv, innehåller en talande formulering. Visan kretsar kring de fem ”Fächtare språng” som Jesus ”medh friskt mood” tog för att vi ska kunna ”springa” med honom till himlen. Den består av tio verser varav den åttonde slår fast följande: ”Tager nw tröst/ i eder hierta och

bröst/ Moot synden swår/ emot Gudz wreede och så/ Moot Lagzens gadd/ och Samwetz agg/ I som bootfärdige ären.”³⁸ Den tematik som versen återger och den förståelse av samvetet som ligger latent i dess rimmade budskap tillhörde vad som närmast är att betrakta som lutherskt allmångods under tidigmodern tid.³⁹ På ett effektivt vis lyckas versen inkorporera flera av de begrepp som allmänt sammankopplades med och gav mening åt samvetet – synd, vrede, lag, tröst, hjärta och botfärdighet.

De grundläggande kunskaper om samvetet som den lutherska dogmatiken erbjöd byggde dels på den specifika förståelsen av relationen mellan lag och evangelium, dels på idén om kristen frihet. Dialektiken mellan lag och evangelium, så som den formulerats av Luther, innebar att lagen utmärktes av den stränga och straffande vreden som Gud riktade mot människornas synder. Lagens stränghet, eller ”Lagzens gadd” som i visan ovan, upplevdes i samvetet som därmed kom att bli anfäktat, oroligt, förtvivilat och darrande. På så vis blev också samvetet synonymt med den inre erfarenheten av syndfullhet – samvetet var det forum där syndamedvetandet kom till uttryck. Detta innebar i sin tur att samvetet kunde uppfattas som närmast synonymt med hjärtat eller själen. Evangeliets roll i den lutherska dogmatiken var att trösta de förtvivilade människorna som annars riskerade att förlora hoppet och tron på Gud. Därmed fungerade evangeliet befriande. När samvetets frihet eller den kristna människans frihet diskuteras vid denna tid är det med andra ord en frihet genom evangeliet som åsyftas, aldrig en individens autonomi. Trösten ger frihet från lagens gadd och samvetets agg, precis som visan gör gällande.⁴⁰

Frågan om samvetets frihet är intressant eftersom den utöver den teologiska också har en politisk dimension. Den kristna friheten innebar att evangeliet erbjöd frihet från falska läror och frälsning för den som tror på Guds ord. Samvetsfrihet innebar, i denna tidigmoderna, evangelisk-lutherska kontext, detsamma. Ett fritt samvete var därmed ett samvete som var bundet till Gud.⁴¹ Men i praktisk hantering blev, föga förvånande, möjligheten till ställningstaganden gentemot dem som identifierades som heretiker, särskilt sådana med sin hemvist i

den romersk-katolska konfessionen, uppenbar. Erik Falck (d. 1570), biskop i Skara och författare till vad som ofta räknas som den första svenska dogmatiken, gick till angrepp mot ”thet dråpligha stora oförstånd/ som j förtidhen vnder Papistrijt warit haffuer”.⁴² Påvekyrkans förkämpar, hävdade han, har skapat ”oenigheet och twedregt” och människornas ”hierta eller samwett” kommer aldrig att ”wara til fridz” så länge ceremonier, människostadgar, ”Munka reglor”, statuter och dekreter fortsätter att gälla. Mängden påbud ansågs förvirra eftersom det fanns ”så munga stora och tiocka böker/ aff the Canonister och Summister” att man dem ”nepligha rekna kan”.⁴³ Ett samvete som tvingades foga sig efter världsliga regler blev, enligt Falck, oroligt – det kom inte till frid. Melanchthon, vars *Loci Communes* låg till grund för Falcks dogmatik, hävdade likaledes att ”såsom den kristna friheten är samvetets frihet, så är de kristnas slaveri samvetets slaveri”.⁴⁴

Erik Mattssons *Samwetz Plåster* bygger i båda böckerna på dessa grundläggande premisser och det samvete som framträder genom texterna hämtar i många avseenden kraft och mening från vad vi skulle kunna kalla den evangelisk-lutherska samvetsdoktrinen. Redan titelsidorna tydliggör detta när de anger att det är ”Andelige Anfechtningar Fåfänga/ och Ochresteliga Samwetzqwalliande Tanckar”, respektive ”SAMwetz-quaal” som ska behandlas. I Mattssons eget förord, som återfinns i Avianus-översättningen, ser vi också prov på denna retorik. Här görs en inledande uppdelning i det goda och det onda samvetet, även om det framför allt är det senare som står i centrum för framställningen. Innehållet verkar i viss mån vara inspirerat av första boken i Friedrich Balduins *Tractatus*, men avviker på så pass många punkter att det inte är omöjligt att det finns ytterligare, för oss okända, förlagor.

Vad var då samvetet och hur skulle det förstås? Den första och mest grundläggande lärdomen som förkunnades var att samvetet i sig självt varken var gott eller ont. Samvetet sågs som en mer eller mindre neutral plats och kunde, enligt Mattsson, komma att ”kallas” gott eller ont av fyra olika anledningar. För det första, för att det vanligen yppade sig i människor som var ”elaka och oreena”. För det

andra, för att dessa människors handlingar, ”öffuer hwilka Samwettet qwälljes”, var onda och orena. För det tredje, konstaterades det i förordet, kunde samvetet bli ”perturberat oc oreenat” av den onda och orena ”Andan”. Detta gällde inte bara för människor som begick grova förbrytelser utan ofta också för ”Gudhfruchtiga/ meenlösa/ och eenfallige Personer” som, enligt Mattsson, fick ont i samvetet av små förseelser och fåfänga saker. Slutligen, för det fjärde, kallades samvetet ont på grund av dess ”onda affecter och wärkande”.⁴⁵

Den beskrivning av det onda och orena samvetet som Mattssons förord därefter förser oss med bär även den tydliga spår av den dramatiska lutherska begreppsanvändningen. Ett ont samvete, hävdade Mattsson, var hjärtats egen dom som dömde människan att vara ”fallen vnder Gudz wrede/ förbannelse och timeliga och ewigha helwetes plågor” varpå följde ”ångest/ sorg/ gråt och weeklagan”. Detta kunde jämföras med kroppslig sjukdom, men var oändligt mycket värre och plågsammare:

[...] så myckit Siälen är ädlare än kroppen/ medhan kroppen aff henne moste regeras/ så myckit fahrligare är thet medh menniskione tå Siälen är kranck och bedröffuat/ än som kroppen/ ty kroppsens plåga/ (så lenge Siälen är frisk) är menniskione nyttigh och gagnelig/ oc twärt om.

Det onda samvetet tolkades således i termer av själslig sjukdom, vars konsekvenser ansågs särskilt allvarliga. Medan det goda samvetet kunde ses som ett dagligt gästabad och en försmak av himmelriket gav det onda samvetet inte någon ro. På så vis berövade det onda samvetet människorna en rad skatter: tron på Gud, eftersom det onda samvetet alltid bara såg det värsta; Guds nåd, eftersom den förutsatte tron; hoppet, eftersom man inte förmådde hoppas på något gott varken i detta eller det tillkommande livet. Rättfärdigheten gick också om intet när tron förlorades, fortsatte Mattsson, så även löftet om tröst. Slutligen utsläckte ett ont samvete inte bara tron utan också allt vad böner och gudstjänst heter, det omintetgjorde på så vis ”alle troones godha fruchter och wärckande”.⁴⁶

Döda gärningar och renande blod

Det var de anfäktade och ”qualdom” som skulle hjälpas av Erik Mattssons trösteskrifter och texterna erbjöd en typ av avlösning antingen direkt för den botfärdige, alternativt till den präst som skulle ge avlösning till sin församling. Ingen av översättningarna var utformad enligt akademisk modell och det är genom förorden och titelsidorna tydligt att även Balduins text, på latin och med sin tydliga riktning mot en akademisk publik, har omvandlats till ett hanterbart format med mer allmängiltigt innehåll. Översättningarna var tematiskt fokuserade på svåra själsliga tillstånd – på melankolin och på förskräckta, bedrövade och svårt anfäktade samveten.⁴⁷ Ena titelsidan angav dessutom att det handlade om ”them som leedas wid at leffua/ och wela sigh sielffua förgöra”, alltså människor som mådde så dåligt att de ville ta sitt eget liv och därmed riskerade sin eviga salighet. Många, sa Mattsson, hade i ”thesse åhr” drabbats av en sådan svaghet i tron, sådana samvetsqual och sådan svårmodighet att de gjort sig till självspillingar och därför tycktes det honom ”nyttigt” att ge ut den föreliggande boken. Inte heller, menade han, fanns det några svenska böcker som behandlade ämnet. Boken var avsedd inte främst för de välbärgade och gunstige herrar som den dedicerats till, utan för ämbetsbröderna så att de själva och deras hustrur, barn eller åhörare tack vare modersmålet kunde använda boken som en ”Samwetz styrckio och ett Praeservatijff emot the Melancholiske Andans inbillningar”.⁴⁸

Erik Mattssons *Samwetz Plåster* uttalade sig inte i själva skuldfrågan och intresserade sig inte för huruvida riktiga brott och svåra synder kunde ligga bakom de samvetsqual som människor drabbats av. Istället motiverades utgivningen med att människor behövde hjälp med de qual som drabbade dem. Okunskapen kring dessa frågor var stor, menade Mattsson. Bland de präster som mötte de anfäktade var det inte alla som visste hur man skulle handskas ”medh sådhana Personer”. Mattsson verkar dela med sig av egen erfarenhet när han i förordet säger att han vet att vissa hållit de anfäktade för ”vrsinnige

menniskior” eftersom de ”giffua ifrå sikh selsam swar” och därmed lämnat dem tröstlösa. Andra såg dem som ”besatta” och ”tagha sikh före at maana vth then onda Andan”. Men detta gjorde bara ”sååret större”. Att söka mana fram Satan var också riskabelt, påpekade Mattsson. Ty ”Ther Satanas är/ så låter han wäl merckia sikh/ at intet görs behoff at maana honom fram”. Mattsson påtalade också att vissa ämbetsbröder förutsatte att de anfäktade begått värre synder än vad som egentligen var fallet, just på grund av att de ”så myckit grååta och twijffla &c”. Det borde man inte göra för då ”sargar man theras samwett meera än man thet läker”.⁴⁹

Förordet framhöll behovet av kunskap, bland såväl människorna i församlingen som deras själasörjare. Att veta hur samvetet skulle hanteras och hur det bäst förstods, sågs som väsentligt och konkretiserades i de resonemang som Erik Mattsson lät läsaren ta del av i förordet. Det rörde sig om vad vi skulle kunna kalla en upplevd kunskapslucka – som Mattsson såg behovet av att fylla. Men här rymdes också en positionering gentemot vad som uppfattades som vantolkningar och föråldrade praktiker. Ett mer nyanserat synsätt med större hänsyn till den enskildes lidande förordades, samtidigt som ritualer med katolsk klangbotten avfärdades. Kritiken mot utdrivning av den onda anden och mot överdrivna krav på bikt och bot vittnar om detta och kan ses som ett uttryck för att den föreskrivna hanteringen av samvetsfall även syftade till att markera den konfessionella ståndpunkten. I omsorgen om den enskilde blottades också politiska och religiösa motsättningar.⁵⁰

En relativt stor del av förordet ägnades åt den skada som det onda samvetet gjorde, både för den enskilde och för kollektivet. Det onda samvetet ansågs inte bara påverka hur den anfäktade människan mätte utan fick också konsekvenser för andra människor. Samvetet var formativt, det påverkade den inre såväl som den yttre människan vars handlingar fick återverkningar i samhället. Var samvetet ont innebar det att människan handlar utan tro, hon gjorde ”döda gärningar”. Mattsson använder en uppsättning av metaforer som sannolikt var välkända vid den här tiden för att förklara innebörden

i påståendet. För det första, sa han, var samvetet en skarp åklagare som inte bara gav sig på de ogudaktiga för deras grova synder utan också de gudfruktiga för ”ringa feel”. För det andra var det onda samvetet ett snällt vittne som kunde övertygas om att inte vika undan. För det tredje var det onda samvetet en sträng domare som inte såg mellan fingrarna med någonting utan kunde döma människan till ”helwetic eeld” ”wäl för ett ord skuld”. Det onda samvetet var dessutom, för det fjärde, en bödel och ”Plågemestare” som ”bedröffuar/ förskräcker/ bijter och gnager menniskiones hierta/ å och å/ dagh och natt/ och giffuer menniskione ingen roo/ så att the som ther aff plågas kunna neppeligen troo vthi helwetic större plågo wara än then the nw i hiertat kenna”. Skadan som det onda samvetet gjorde kunde värderas utifrån sitt läkemedel, menade Mattsson för det femte, och eftersom läkemedlet var Jesu Kristi blod vittnade detta om anfåktelsens farlighet.⁵¹

Samvetets dömande funktion och de plågor som det onda samvetet orsakade för människan kunde ytterst bara helas av evangeliet: tron behövde återupprättas och nåden och rättfärdiggörelsen, liksom det goda samvetet, kom med den. Men Mattssons föreslagna kur mot ont samvete innehöll även andra komponenter. Det främsta ”Medicamentet” mot ett ont samvete var blod. Jesu Kristi blod framhölls som renande för människans synder, ”tå han igenom sitt H. blodh ingick i thet Helga och fann oss en ewig förlossning”. Gamla testamentets folk bestänkte de orena med djurblod och på samma vis ska vi låta oss bestänkas med Kristi blod, hävdade Mattsson och fortsatte: ”Thet skeer genom medel/ äwen såsom Gambla Testamentzens folck/ vthaff Prästerna/ medh en knippa Isop doppat i blodet bestencktes och således försoonades”.⁵² Samtidigt skulle församlingen sjunga en psalm.⁵³ Detta visade, enligt förordet, att Gud hade överlåtitt fattiga syndare och ”Samwetz Patienter” i händerna på prästerna och att det var upp till prästerna att hitta det lämpliga läkemedlet. Patienterna borde, precis som hos läkaren, inte sträva emot ”vthan låta Läkiaren bestemma med honom /fast thet går honom något hårdt vppå”.

Altså skole och alla andelighe Patienter som krancke liggia i Gudz Församblingz Lazaret och Wärdzhws/taga förnuftet fångit vnder troones hörsamhet/vthräckia troones hand medh ett bootfärdigt hierta/anamma och tilägna sigh sådana saligheet som oss vthi ordet och Sacramenten tillbiudes.

En internationell genre i lokal tappning

Erik Mattssons text tillhör inte de gängse akademiska publikationsformerna – den är ingen dissertation eller oration, ej heller är den skriven på latin så som teologiska traktater riktade till en akademisk läsekrets i allmänhet var. Enligt egen utsago är den istället avsedd för en bredare publik och de prästkollegor som Mattsson föreställde sig som läsare skulle genom denna publikation få ett underlag för att ta upp svåra frågor bland de sina – inom såväl familj som församling. Samtidigt kan det noteras att formen medger en sorts dubbelhet. I båda delarna har Erik Mattsson infogat marginalrubriker på latin som guidar läsaren i brödtexten, rubriker som gav läsaren en möjlighet att sätta den svenska texten och dess budskap i relation till den internationella akademiska genren med sina bestämda klassifikationer och indelningar. Här fungerar latinet som orienteringspunkt i förhållande till det akademiska, medan brödtexten är mer lämpad för förkunnselse. De latinska marginalanteckningarna saknas i originalen och är därmed sannolikt tillkomna på översättarens eget initiativ.

Innehållsmässigt blandar utgåvan texter från olika sammanhang. Balduins imposanta *Tractatus luculentus* med sina drygt fjortonhundra sidor på latin står i bjärt kontrast till Martin Hyllers tyskspråkiga andaktsbok. Christian Avianus ursprungsverk är också mindre omfångsrikt, om än ett flerbandsverk. I Mattssons översättning har de alla omvandlats till ett mindre och mer behändigt format, både vad gäller tryckets fysiska form och det innehåll som återges. Det urval av texter som översatts handlar framför allt om de svårt anfäktade och om tillstånd av allvarlig melankoli och de diskuterar hur dessa andliga sjukdomstillstånd ska behandlas. Den protestantiska kasuistiken

med sin starka tonvikt vid trons centrala roll blir därmed tydlig i texterna och de faller väl in i denna internationella genre. Samtidigt tål det att noteras att översättningens titlar inte framhåller begrepp som signalerar att de skrivs inom ett kasuistiskt ramverk. Titlarna hänvisar inte till samvetsfall utan profilerar istället översättningarna som ett läkemedel, ett *plåster*, och som en tröst. Evangeliets tröstande verkan sattes med andra ord i centrum och texten fick därmed en annan funktion än den akademiska genrens utredningar var tänkta att ha. Akademisk teori hade därmed omvandlats till praktisk vägledning och hjälp, och översättningarna hade genom sina titlar därmed skrivits in i den mer bekanta genren tröstelitteratur.⁵⁴

Det innehåll som Mattssons översättningar förmedlade kontextualiseras som ett verktyg för präster som bättre ville förstå orsakerna till de samvetskval som människor i deras närhet kunde genomlida. Det innebar att kunskap om samvetet som teologiskt fenomen skrevs fram som en förutsättning för tillhandahållandet av tröst. Metaforerna som användes för att beskriva samvetet var stundtals medicinskt präglade, särskilt i det förord som inte har någon tydlig förlaga bland de här översatta verken. Om detta förord är ett mer originellt bidrag till samvetets förståelse eller om det har en annan förlaga har jag inte kunnat avgöra. Det är värt att notera att den puritanska litteraturen, till exempel William Perkins, också diskuterar samvetets plågor i sjukdomstermer och att det i den anglikanska traditionen finns retorik som påminner om den som Mattsson använde.⁵⁵

Den inramning som förordet ger åt de olika översättningarna placerar texterna i en kontext av tillämpning och ger dem en auktoritativ ställning såtillvida att de presenteras som redskap i hanteringen av de mångas andliga kval. De legitimerar, genom sina liknelser med kroppslig sjukdom och den nödvändiga tilliten till läkaren, prästernas rätt att ordinera den kur som passar bäst, oavsett om den är svår mot patienten. Samvetets läkande var därmed inte främst den enskildes ansvar utan vilade på själsörjaren. Prästens professionella roll markerades därmed och befolkningens hörsamhet och lydnad inför de kyrkliga företrädarnas förmåga att bedöma vad som skulle gagna deras andliga välfärd gjordes till en grundläggande premiss

för samvetsförståelsen.⁵⁶ Mattssons *Samwetz Plåster* kan ha nått en relativt stor publik, om detta vet vi inte så mycket, däremot vet vi att Erik Mattsson själv, efter dess publikation, fortsatte att verka inom stiftets olika verksamheter. Han bidrog och var själv en del av den vardagliga praktik som dikterade villkoren för hur samvetet skulle tolkas, förstås och användas i det tidiga 1600-talets Sverige.

Avslutande reflektioner

Detta kapitel är ett försök att contextualisera tillkomsten och betydelsen av en ganska oansenlig bok, stor som en psalmbok och tryckt efter anmodan i Västerås för att tryckaren inte var tillräckligt sysselsatt. Genom att uppmärksamma en bredare social, politisk, religiös och intellektuell kontext inom vilken boken och dess upphovsperson verkade, vill jag visa några av villkoren för produktionen och cirkulationen av kunskap om samvetet under tidigmodern tid. Genom att titta närmare på själva boken och dess utformning – dess olika delar, översättningarna, förordet, och tilläggen – tydliggörs också vilken funktion och kontext som författaren valde att tillskriva den och placera den i.

Jag har framhållit de olika arenor och roller som Erik Mattsson verkade inom – vid domkapitlet, som präst och som författare, översättare och utgivare – alla väsentliga för förståelsen av hur den kunskap om samvetet som förmedlas i Mattssons publikation tillkom och gavs mening i just detta sammanhang. En fråga som infinner sig är huruvida samvetsfrågornas hantering ansågs relevanta för den enskilde eller om vi här ser en professionaliserad diskurs där råden till prästerna snarast är att betrakta som ett led i uppbyggnaden av en kyrklig administration med specifika befogenheter? Vad är Mattssons verk, trots sin relativa anspråkslöshet och det faktum att texterna gjorts mer lättillgängliga än originalen, egentligen att betrakta som ett uttryck för? Givet den sociala kontexten och domkapitlets roll som utövare av kyrklig domsrätt kan Mattssons skrift ses som ett inlägg i frågan om hur kyrkans män egentligen borde hantera och förstå de individer som de var satta att rannsaka och döma. Delar av Mattssons förord kan i så fall tolkas

som en plädering för en mer nyanserad och kanske rentutav kritisk förståelse av vad ett ont samvete egentligen skvallrade om.

Men ansvaret för samvetet, så som Mattsson beskrev det, vilade också på prästerna ute i församlingarna och på deras roll, inte som rannsakare och domare utan som själasörjare. Här krävdes, tydliggjorde Mattsson, en förmåga att se det onda samvetet för vad det var och att inte lämna de tyngda själarna utan tröst. Trösten behövdes för att kompensera lagens stränghet och lindra samvetets agg, och den var nödvändig för det kollektiva, andliga väståndet eftersom den påverkade människors förmåga att stanna i tron. Förlust av tro ansågs allvarlig och farlig, både för den enskilde och för samhället i stort. Mattssons verk tog sin utgångspunkt i något som beskrevs som ett samtida problem – det var aktuella frågor om själsligt lidande som fick motivera utgivningen tillsammans med övertygelsen om att problemet var möjligt att åtgärda och hantera om bara kunskaper om samvetets plågor och deras orsaker kunde spridas och synliggöras. Kunskapen om samvetets anfäktelser och om de botemedel som stod till buds beskrevs som väsentlig för att prästerna skulle kunna axla ansvaret på ett korrekt sätt. Att bättre förstå samvetet och vad det behövde skrivas på så vis fram som en sorts professionalism – det blir en angelägenhet för prästerna att likt läkarna ta hand om sina samvetspatienter och ordinera de kurer som ansågs nödvändiga för att en bättring och ett läkande skulle kunna ske.

Texterna och i synnerhet förordet rymmer här en konfessionell spänning och råden tydliggör att det finns en hantering av samvetet som inte kan betraktas som rätt och riktigt. Förklaringarna utgår från att det fokus på syndabekännelse som ansågs utmärka den katolska kyrka som man ville ta avstånd ifrån skapade själsliga plågor och onödig ångest. Omsorgen om den enskildes samvete förstods i konfessionella termer. Samvetet skrevs därmed in i det kunskapsprojekt som det vardagliga, andliga livet, i församlingen och i stiftet, ansågs kräva och där kunskapen om samvetet blev ett sätt att legitimera prästernas överordnade position på bekostnad av individens självbestämmande. Samvetsfrihet eftersträvades, som vi har sett, men det formulerades som en frihet dels från vad som uppfattades

som ett papistiskt förtryck och ”bindande” av samvetena, dels från lagens stränghet. I det senare fallet sågs samvetsfriheten som en frihet genom evangeliets tröst. Lösningen var således inte en större individualism utan ett prästerskap med de rätta kunskaperna, dels om hur verkligheten skulle tolkas, dels om den tröst som evangeliet och ytterst Kristi blod hade att erbjuda. Med fogliga patienter skulle de samvetskväljande tankarna därmed lindras och läkas, de anfäktade och tvivlande till evigt gagn och nytta.

Noter

- 1 Landsarkivet i Uppsala, Domkapitlet i Västerås stift, A1:10, s. 169–171. Arne Forsell & Erik Granstedt (red.), *Prästeståndets riksdagsprotokoll: På Riksdagens uppdrag ... 1, 1642–1660*, Stockholm, 1949, s. 160. Det varierade förstås hur mycket som avhandlades vid dessa möten och vi vet inte heller hur omfattande punkterna normalt var. Att döma av andra protokoll från ungefär samma tidsperiod brukade dagordningen inkludera kring fem punkter vilket gör detta till ett mer omfattande möte.
- 2 Anton Valfrid Hacklin, *Olavus Laurelius: Hans lif och verksamhet (1585–1670)*. 2, *Laurelius som Biskop (1647–1670)*, diss. Luleå, 1896, s. 35–36.
- 3 Gunnar Ekström, *Västerås stifts herdaminne*. 2:1, *1600-talet*, Västerås stifts herdaminneskomm., Västerås, 1971, s. 271f.
- 4 Jfr Kyrkio-lag och ordning, som then stormächtigste konung och herre, herr Carl then elofte, Sweriges, Göthes och Wändes konung, &c. åhr 1686. hafwer låtit författa, och åhr 1687. af trycket utgå och publicera. Jemte ther til hörige stadgar, Stockholm, tryckt af Johan Georg Eberdt., 1687, s. 180 (Cap XXIV).
- 5 Den mest omfattande studien av tidigmoderna samvetsfrågor publicerades av Heinz D. Kittsteiner 1991 och gäller tyska förhållanden. Med ett kulturhistoriskt och begreppshistoriskt perspektiv undersöker Kittsteiner samvetets betydelser och konnotationer inom såväl teologi som filosofi men också med utblickar mot samhället. Samvetets roll tolkas inom ramen för teorier om disciplinering och inre mission och genom en mängd olika källor tecknar Kittsteiner en bild av hur idéer om samvetet förändrades mellan reformation och upplysning. Samvetets betydelse relateras bland annat till frågan om straffinstanser och den internalisering av straff som följde på upplysningstänkandets genombrott. Heinz-Dieter Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, 2. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. Se även två antologier som i samtliga bidrag tangerar denna tematik: Edmund Leites (red.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Edward Vallance & Harald E. Braun (red.), *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500–1700*, New York: Palgrave Macmillan, 2004. Se även Giuseppina Iacono Lobo, *Writing Conscience and the Nation in Revolutionary England*, Toronto: University of Toronto

- Press, 2017; Patricia Crawford, ”Public Duty, Conscience, and Women in Early Modern England”, i Daniel Woolf, Paul Slack & John Morrill (red.), *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England: Essays presented to G. E. Aylmer*, s. 57–76, Oxford: Clarendon, 1993; Kevin Sharpe, ”Private Conscience and Public Duty in the Writings of James VI and I”, i Daniel Woolf, Paul Slack & John Morrill (red.), *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England: Essays presented to G. E. Aylmer*, s. 77–100, Oxford: Clarendon, 1993.
- 6 För det besvärade och förskräckta samvetet, se t. ex. Lars Eckerdal & Per Erik Persson (red.), *Confessio fidei: Uppsala mötes beslut 1593 om Svenska kyrkans bekännelse*, Stockholm: Verbum, 1993, s. 62, 64 och 93. Dessa slutsatser har arbetats fram inom det VR-finansierade projektet Samvetets domstol: samvetkonflikter i 1600-talets Sverige vars resultat kommer att publiceras i monografiform framöver. För annan forskning kring det svenska samvetetsbegreppet, se t. ex. Carola Nordbäck, *Samvetets röst: Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, diss. Umeå: Umeå universitet, 2004, s. 139–150; Kristiina Savin, *Fortunas klädnader: Lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige*, diss. Lund: Sekel, 2011, s. 361–364; Johannes Ljungberg, *Toleransens gränser: Religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa*, diss. Lund: Lunds universitet, 2017, s. 139–143. För en internationell tolkning av samvetetsfrågornas konnotationer bland lutheraner, se Benjamin T. G. Mayes, *Counsel and Conscience: Lutheran Casuistry and Moral Reasoning after the Reformation*, diss., Grand Rapids: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, Göttingen, 2011, s. 19.
- 7 För introducerande diskussion kring det kunskapshistoriska perspektivet, se Johan Östling et al., ”The History of Knowledge and the Circulation of Knowledge: An introduction”, i Johan Östling et al. (red.), *Circulation of Knowledge. Explorations in the History of Knowledge*, s. 9–33, Lund: Nordic Academic Press, 2018. För diskussion av översättningen som kunskaps-cirkulation, se Daniel Bellingradt, ”The Dynamic of Communication and Media Recycling in Early Modern Europe: Popular prints as Echoes and Feedback Loops”, i Massimo Rospocher, Jeroen Salman & Hannu Salmi (red.), *Crossing Borders, Crossing Cultures: Popular Print in Europe (1450–1900)*, s. 9–32. Berlin/Boston: De Gruyter: 2019; Kajsa Brilkman, ”The circulation of knowledge in translations and compilations. A sixteenth-century example”, i Johan Östling et al. (red.), *Circulation of Knowledge: Explorations in the History of Knowledge*, s. 160–171, Lund: Nordic Academic Press, 2018. För diskussion av kunskaps-cirkulation i relation till teori och praktik, se Anna Nilsson Hammar, ”Theoria, praxis and poiesis: Theoretical considerations on the circulation of knowledge in everyday life”, i Johan Östling et al. (red.), *Circulation of Knowledge: Explorations in the History of Knowledge*, s. 107–124, Lund: Nordic Academic Press, 2018.
- 8 Ekström, s. 271.
- 9 Johan Fredric Muncktell, *Westerås stifts herdaminne D. 3*, Uppsala: Wahlström & C, 1846. Preliminära undersökningar av universitetsmatriklarna för Wittenberg, Helmstedt, Jena, Rostock och Giessen under perioden 1606/1607–1614 har inte gett några resultat.
- 10 ”Kulturhistorisk karakteristik Tillberga kyrka” (2004), Svenska kyrkan, <https://www.svenskakyrkan.se/Sve/Bin%3%a4rfiler/Filer/d57e1058-16c6-4550-bc28-29d3e556ab3d.pdf>, s. 5 (hämtad 11 mars 2020).

- 11 Lars-Erik Olsson, *En nordisk Nostradamus och andra gestalter från stormaktstidens kyrka*, [Farsta], 2003, s. 37.
- 12 Muncktell, ”Johannes Joh. Rudbeckius”.
- 13 Ekström, s. 171f.; Muncktell, ”Ericus Matthiae Arosiensis”.
- 14 Kyrkio-lag och ordning [...] 1686, s. 180.
- 15 Hjalmar Holmquist, *De svenska Domkapitlens förvandling till Lärarekapitel 1571–1687: Ett bidrag till kyrkoorganisationens och kyrkolagstiftningens historia i Sverige*, Uppsala: Akademiska bokhandeln, 1908, add. 3 och add. 5.
- 16 Holmquist, add. 3 och add. 5.
- 17 Herman Lundström (red.), *Biskop J. Rudbeckius’ kyrkio-stadgar för Westerås stift*, Uppsala, 1900, s. 14.
- 18 Sven Kjöllnerström, (red.), *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, Lund: Håkan Ohlsson, 1971, s. 67.
- 19 Kjöllnerström, s. 67.
- 20 Kjöllnerström, s. 70.
- 21 Rudolf Thunander, *Hovrätt i funktion: Göta hovrätt och brottmålen 1635–1699*, diss. Stockholm: Institutet för rättshistorisk forskning, 1993, s. 65f. Bo H. Lindberg, *Praemia et poenae: Etik och straffrätt i Sverige i tidig ny tid. Bd 1, Rättsordningen*, diss. Uppsala: Uppsala Universitet, 1992, s. 369. Frågan om befogenheterna diskuterades av lagkommissionen 1643 där underdomstolarna föreslogs möjligheter att döma efter sina samveten. Förslaget fick emellertid inte gehör. Detta har av Thunander tolkats som ett uttryck för den judiciella revolutionen som innebar att experternas och de centrala organens inflytande ökade på bekostnad av underrätternas. Se diskussion i Thunander, s. 66.
- 22 Landsarkivet i Uppsala, Domkapitlet i Västerås stift, A1:10, s. 171. Om poenitentiarium, se Holmquist, s. 4–5; Lundström, s. 12–13.
- 23 Mayes, s. 17.
- 24 För ytterligare diskussion, se Albert R. Jonsen & Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, new ed. Berkeley: University of California Press, 1989, s. 11–16.
- 25 ”Casuistry”, Wikipedia, <https://en.wikipedia.org/wiki/Casuistry> (hämtad 11 mars 2020).
- 26 Fredrik Nielsen (red.), *Kirke-leksikon for Norden. Bd. 2, F-K, ”Kasuistik”*. Köpenhamn: Jydsk forlags-forretning, 1904. För diskussion, se Kittsteiner, Heinz-Dieter, s. 175f.
- 27 Jonsen & Toulmin, s. 143.
- 28 Mayes, s. 60–71.
- 29 Mayes, s. 16–21; Keith Thomas, ”Cases of Conscience in Seventeenth-Century England”, i Daniel Woolf, Paul Slack & John Morrill (red.), *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England: Essays presented to G. E. Aylmer*, s. 29–56, Oxford: Clarendon, 1993.
- 30 Tengström, Johan Jacob, *Biskopen i Åbo stift Johan Gezelii den äldres minne*. Åbo: Chr. Ludv. Hjelt, 1825, s. 199.
- 31 Meg Lota Brown, ”The Politics of Conscience in Reformation England”, *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme* 15:2 (1991), s. 101.
- 32 Christianus Avianus & Martin Hyller, *Samwetz Plåster Emoot Andelige Anfæchtningar Fåfånga/ och Ochresteliga Samwetzqwalliande Tanckar/ In Genere, hwadh*

- the äre/ hwadan the komma/ och huru man them genom Gudz nådh öffuerwinna kan: Aff Gudz H. Ord/ D. Mart. Luth. och andra Lärde Mäns Böcker, sammanfattat på tysko aff M. Christiano Aviano [...] them anfechtadom til tröst, förswenskat aff Erico Matthiæ Aros. [...] Medh wällachtat Peder Jönssons och Jacob Bergz borgares i Wästerås bekostning, tryckt aff Peder Wald, medh capitels tryck anno 1638. Västerås, 1638, ”Företalet och Dedicationen”.*
- 33 Avianus & Hyller, titelsidan; Balduin, Friedrich, *Samwetz Plåster Eemot Allahanda SAMwetz-qaual in Genere och in Specie: Doch särdeles them/ som twijfla om sina ewigha Saligheet/ så ock them som leedas wid at leffua/ och wela sigh sielffua förgöra/ ganska nyttigh til at läsa/ vthgången på latijn aff [...] Friderico Baldvino [...] them samwetzqualdom til tröst, förswenskat aff Erico Matthiæ Aros. [...] Medh wällachtat Peder Jönssons och Jacob Bergz borgares i Wästerås bekostning, tryckt aff Peder Wald, medh capitels tryck anno 1638. Västerås, 1638, titelsidan.*
- 34 Avianus & Hyller, ”Företalet och Dedicationen”, s. 9 (min sidnumrering, paginering saknas).
- 35 Se t. ex. Brillkman, s. 163–166; Peter Burke, ”Cultures of Translation in Early Modern Europe”, i Peter Burke & R. Po-chia Hsia (red.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 30f.
- 36 Avianus, Christianus, *Altera pars praxeos ecclesiasticæ de spiritualibus tentationibus, das ist, christlicher, nützlicher und tröstlicher vnterricht, darinnen vermeldet wird, was geistliche Anfechtungen seyn [...] In den Druck gegeben durch M. Christianum Avianum [...] Leipzig, in Verlegung Eliæ Rehefelden vnd Johan Grossen. Gedruckt bey Friederich Lankisch. Im Jahr 1620. Leipzig, 1620, titelsidan.*
- 37 Martin Hyller, *Das holdselige vnd liebreiche Mutterhertze Gottes: Aus den krefftigen Trostworten Esaiaæ 49. v. 15. Kan auch ein Weib ihres Kindes vergessen [et]c. Kürztlich Hertzlich Tröstlich Allen hochbekümmerten, vnd von wegen der ewigen Gnadenwahl vnd Seelen, zu hertzerquickendem Vnterricht, in Sieben vnd zwanzig Andachten, auff bitt [...] abgebildet, Leipzig, 1621, titelsidan.*
- 38 Balduin, s. 181.
- 39 För en diskussion av samvetets kroppslighet i relation till denna grundläggande lutherska doktrin, se Anton Runesson, *Blod, kött och tårar: Kroppslig erfarenhet i Sverige, ca 1600–1750*, diss., Stockholm: Stockholms universitet, 2021, s. 144–151.
- 40 Se diskussion hos Friedhelm Krüger, ”Gewissen III”, i Horst Robert Balz & Gerhard Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie. T. I. Bd 13, Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum VI–Gottesbeweise*, Berlin: Walter de Gruyter, 1993 [1984], s. 222–223.
- 41 Krüger, s. 224.
- 42 Erik Falck, *Een kort onderwijsning om några aff the förnemligaste articular i then christeligha läron, Erik Falcks dogmatik*, Skara: Skara stiftshistoriska sällskap, 2010, s. 93.
- 43 Falck, s. 159.
- 44 Philipp Melanchthon, *Loci communes 1521*. Församlingsförl. Göteborg, 1998, s. 90.
- 45 Avianus, ”Företalet och Dedicationen”, s. 10 (min sidnumrering, paginering saknas). Denna del tycks vara hämtad från Balduin, Friedrich, *Tractatus luculentus, posthumus, toti rei publicæ Christianæ utilissimus, de materiâ rarissime antehac enucleatâ, casibus nimirum conscientie summo studio elaboratus, Friderico Balduino [...] post beatam authoris mortem in lucem editus [...] Witenbergæ, impensis Pauli Helwigii bibl. anno M D CXXVII, Wittenberg, 1628, s. 28.*

- 46 Avianus, "Företalet och Dedicationen", s. 10–12 (min sidnumrering, paginering saknas).
- 47 Melankolin var en stor fråga i tiden. Se t.ex. Angus Gowland, "The Problem of Early Modern Melancholy", *Past & Present*, 2006, nr 191, s. 77–120.
- 48 Avianus, "Företalet och Dedicationen", s. 18–21 (min sidnumrering, paginering saknas).
- 49 Avianus, "Företalet och Dedicationen", s. 17–26 (min sidnumrering, paginering saknas).
- 50 För en diskussion av konfessionaliseringen, se Kajsa Brillman, "Konfessionalisering, konfessionskonflikt och konfessionskultur under tidigmodern tid", *Scandia* 82:1 (2016), s. 93–106.
- 51 Avianus, "Företalet och Dedicationen", s. 12 (min sidnumrering, paginering saknas). Motsvarande liknelse återfinns i andra sammanhang, bland annat hos Bernhard av Clairvaux: *Claraevallensis, Bernardus, Divi Bernardi Abbatis Meditationes devotissimae ad humanae conditionis cognitionem alias liber de anima, ac alia quadam eiusdem, et aliorum pia opuscula*, 1543, s. 88.
- 52 Avianus, "Företalet och Dedicationen", s. 14 (min sidnumrering, paginering saknas).
- 53 O Fader vår barmhertigh och godh/
Som oss wille til tigh kalla/
Och stenckia oss medh Christi blodh/
Som borttager synder alla &c.
- Psalmversen är författad av Olaus Petri och tros ha ingått i första versionen av hans *Svenska visor eller sånger* från 1526 och därefter även i den så kallade Malmöpsalmboken från 1529 samt i den nya utgåvan av *Svenske songer eller wisor* (1536). Den förekom senare även i *Then Svenska Psalmeboken* 1582, Göteborgspsalmboken (1650) och i 1695 års psalmbok. Här hittar vi således ett inslag med ursprung i en lokal, svensk kontext och inte en översättning. Versen erbjuder en koppling bakåt till den svenska reformationen och möjligen även till den lokala kyrkliga praktiken, där dessa psalmer mycket väl kan ha ingått i repertoaren.
- 54 Kristiina Savin, *Fortunas klädnader: Lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige*, diss., Lund: Sekel, 2011.
- 55 William Perkins & Thomas Pickering, *The vvhole treatise of the cases of conscience distinguished into three bookes. Taught and deliuered by M. W. Perkins in his holy-day lectures, examined by his owne briefes, and published for the common-good, by T. Pickering Bachelour of Diuinitie. Newly corrected, with the two tables set before the first booke, one of the heades and number of the questions propounded and resolued; another of the principall texts of Scripture, which are either explained, or vindicated from corrupt interpretation.*, Printed by Iohn Legat. Printer to the Vniuersitie of Cambridge. 1608. And are to be sold in Pauls Church-yard [London,] at the signe of the Crowne, by Simon Waterson, [Cambridge], 1608, s. 53 (Book 1, chapter 7).
- 56 Detta knyter an till en större diskussion om social disciplinering och professionalisering. För bra översikter, se t.ex. Urban Claesson, *Kris och kristnande: Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättaned vid Stora Kopparberget 1689–1713. Pietism, program och praktik*. Göteborg/Stockholm: Makadam, 2015, s. 25–27; Annika Sandén, *Stadsgemenskapens resurser och villkor: Samhällssyn och välfärdsstrategier i Linköping 1600–1620*, diss., Linköping: Linköpings universitet, 2005, s. 25–29.

Det respekterade samvetet och den riskabla samvetsfriheten

Perspektiv från det tidiga 1700-talets
riksdagsdebatter och statliga utredningar

Johannes Ljungberg

I en skrivelse till riksdagen våren 1720 beklagade sig Julius De la Gardie, president för Kommerskollegium, över Sveriges djupa fattigdom. Det utdragna krig som hade pågått sedan tjugo år tillbaka, vilket skulle gå till historien som stora nordiska kriget (1700–1721), hade tillsammans med missväxt, pest och hungersnöd förhindrat konstruktiva initiativ på handelns och produktionens områden. Men det vankades bättre dagar, som enligt senare tiders periodiseringar skulle betecknas som ”frihetstiden” och avse perioden mellan det karolinska enväldets fall 1719 och Gustav III:s statsvälvning 1772. Genom 1719 års regeringsform bröts det kungliga enväldet upp och makten överfördes till riksrådet och riksdagen. Det var till den sistnämnda församlingen som De la Gardie nu vände sig med ett nytt initiativ. Med starkt patos framhöll han att Sverige skulle ha varit ett betydligt rikare land om det inte vore för alla krig under det gångna seklet, men också att den annalkande freden erbjöd nya möjligheter för det sargade riket. Så kom han till den slutsats som skulle markera början på ett nytt sätt att diskutera samvete och samvetsfrihet i Sverige. För att förbättra rikets produktion borde expertis i form av holländska manufakturister bjudas in, och eftersom dessa inte var lutheraner utan reformerta kristna måste de ”förunnas samvetsfriheten”.¹ Därmed formulerades ett pragmatiskt argument för samvetsfrihet,

där prioriteringen att befrämja rikets ekonomi trumfades strävan att låta riket hållas samman av att alla invånare omfattades av en och samma trosbekännelse och enhetliga religionsutövning. Förslaget stipulerade dock inte någon allmän samvetsfrihet av detta slag, utan istället att denna frihet skulle anges i ett särskilt privilegiebrev för en avgränsad grupp.

Under nästkommande riksdag, som påbörjades våren 1723, uppstod diskussioner om samvete och samvetsfrihet också gällande en annan aktuell fråga. Bakgrunden var att privatpersoner i ett antal städer, framför allt i Stockholm och Umeå, hade börjat hålla andliga sammankomster i sina hushåll utan ledning av präst. Deltagarna kallades ”pietister”, efter den nytestamentliga grekiskans *pistis* som betyder from. Inspirationen till både verksamheten och beteckningen kom från lutherska delar av Tyskland. Oron över och kritiken mot den pietistiska verksamheten var mångbottnad. För det första uppfattades sammankomsterna utgöra ett hot mot prästernas auktoritet. För det andra misstänktes de inblandade personerna sprida heretiska läror. För det tredje ansågs de väcka uppmärksamhet genom att synas och märkas i stadsrummet, och därigenom störa allmän ordning. Den pietistiska verksamheten utreddes grundligt av tre kungliga kommissioner, den tidens variant av statliga utredningar. Som ett resultat av de två första utredningarna stadfästes i januari 1726 det så kallade konventikelplakatet, vilket föreskrev två former av tillåtna andliga sammankomster i hemmen: husandakten under husfaderns ledning och husförhöret med prästen som besökande frågeställare.² Regleringen väckte emellertid motstånd, och samvetsbegreppet mobiliserades mot såväl världsliga som religiösa auktoriteter. I samband med riksdagen 1726–1727 påpekade den pietistiskt sinnade adelsmannen Carl Michael von Strokirch att konventikelplakatets begränsningar riskerade att resultera i ”Religions- och Samwetsvång”.³ Strokirch var inte ensam om att åberopa samvetet när denna fråga diskuterades; konflikterna kring pietismen hade öppnat dammluckan för ymniga referenser till detta inre rum.

I detta kapitel riktas uppmärksamheten mot hur samvete och samvetsfrihet åberopades och omtalades i den tidiga frihetstidens

riksdagsdebatter och pietistutredningar. Fallen med de holländska manufakturisterna respektive pietisterna under den tidiga frihetstiden har i tidigare forskning med rätta framhållits som historiska trendbrott i Sveriges religionshistoria.⁴ Särskilda grupper av reformerta trosbekännare hade förvisso bjudits in till riket vid olika tillfällen förut, exempelvis vid grundläggandet av Göteborg 1621, men den tidiga frihetstidens argumentation för samvetsfrihet kom att bli startskottet för 1741 års principiellt viktiga riksdagsbeslut om generell religionsfrihet för reformerta kristna. Samtidigt blev 1720-talets pietistkonflikter början på en process av pluralisering inom lutherdomen. I dess spår följde snart följde kontroverser kring herrnhutare och radikalar pietister, som avvisade den kyrkliga hierarkin. Historikern Carola Nordbäck har i sin avhandling om polemiska skrifter från 1720-talets pietistkonflikter betonat just olikheter mellan parternas uppfattningar av samvetet. Enligt Nordbäcks analys argumenterade de som ville förbjuda pietistiska sammankomster för lydnad gentemot lagar och auktoriteter medan pietisterna reste anspråk på frihet att få följa samvetets röst. Det sistnämnda tolkar Nordbäck som ett tidigt uttryck för moderna fri- och rättigheter.⁵

I detta kapitel undersöker jag istället vilka historiska sammanhang som de olika hänvisningarna till samvete och samvetsfrihet refererade till. Inspirationen till detta arbetssätt kommer från den tyske historikern Reinhart Kosellecks metod att analysera begrepp genom att frilägga olika "tidsskikt". Metoden föreskriver i korthet att analysera vilka betydelser ett visst begrepp har haft i historiska sammanhang som föregår den enskilda begreppsanvändningen.⁶ Avslutningsvis i detta kapitel återkommer jag därför till hur de betydelser av samvete och samvetsfrihet som framkommit i analysen anknyter till denna boks två första kapitel som behandlar medeltidens respektive den tidiga lutherdomens samvetsbegrepp. Resterande kapitel av boken får sedan tjäna till fortsatt belysning av historisk kontinuitet och förändring, såväl över tid som mellan olika discipliner.

Två olika typer av historiska källor ligger till grund för denna undersökning. Den första källtypen utgörs av riksdagsprotokollen från samtliga fyra ständer – adel, präster, borgare och bönder – under sex

riksdagar i början av frihetstiden (1720, 1723, 1726–1727, 1731, 1734 och 1738–1739). Utöver protokollen inkluderas också de bilagor som återfinns i de redigerade volymerna. Den digitala tillgängligheten till riksdagsmaterialet har möjliggjort en kvantitativ analys av samtliga belägg för begrepp med roten samvet*, däribland samvetsfrihet och samvetstvång. Flera av dessa nedslag leder direkt till diskussioner om pietister och reformerta manufakturister, men även andra referenser bidrar här till att belysa vilka innebörder begreppet kunde ges. Efter denna kvantitativa genomgång följer två avsnitt som analyserar några särskilt relevanta skrivelser och passager närmare. Den andra källtypen utgörs av de tre statliga utredningar av pietistisk verksamhet som genomfördes under perioden 1723–1730.⁷ Eftersom det sistnämnda källmaterialet endast finns tillgängligt i handskrift och omfattar tusentals sidor har jag valt bort att kvantifiera förekomsterna av samvetsbegreppet och istället helt fokuserat på kvalitativ textanalys.

Samvete var ett respekterat begrepp långt före 1700-talet. Det kan framstå som märkligt att statsmakten i 1700-talets Sverige, ett land där lagstiftning och eder förutsatte att alla var lutheraner och det varken fanns frikyrkor eller minoritetskyrkor, med undantag för några få kyrkolokaler dit enbart icke-svenskar hade tillträde, kunde göra anspråk på att slå vakt om samvetsfrihet. Som Biörn Tjällén har visat i kapitel 1 gjorde dock redan den medeltida teologin en distinkt skillnad mellan den inre tron och det yttre utövandet av densamma, där utövandet inte nödvändigtvis kunde begära skydd av samvetsfriheten.⁸ Intresset för vad denna distinktion innebar var starkt i det tidiga 1700-talets Sverige. Kyrkohistorikern Ingmar Brohed har visat att en stor mängd dissertationer framlagda vid svenska universitet under perioden diskuterade distinktioner mellan att ”hysa” och att ”sprida” läror.⁹ Denna indelning, som också kunde omtalas i termer av att hysa en tro privat respektive att sprida den offentligt, förlänade en fredad, men klart avgränsad, plats åt samvetet. I praktiken föreskrev distinktionen en sorts normativ tystnadsprincip: samvetet medgavs frihet, men inte nödvändigtvis utrymme att tala eller agera fritt.¹⁰ Mot bakgrund av dessa akademiska diskussioner från det tidiga 1700-talets Sverige blir det tydligare vad som stod på spel då samvetet återopades.

Det handlade om ett äldre begrepp som skyddade det inre livet men inte nödvändigtvis legitimerade alla handlingar eller yttranden.

Samvetet i de fyra riksdagsståndernas protokoll

Hänvisningar till samvetet förekommer mer eller mindre frekvent i alla de fyra ständernas riksdagsprotokoll och skrivelser från perioden. Begreppet återfinns dock oftare hos adeln (10,3 gånger per hundra sidor), och mer sällan hos bondeståndet (1,1 gånger per hundra sidor). Frekvensen ligger någonstans däremellan hos borgarståndet (3,3 gånger per hundra sidor) och prästeståndet (4,7 gånger per hundra sidor). Tre olika betydelser av samvete kan skönjas, och dessa förekommer hos samtliga fyra ständer. För det första användes begreppet formelartat i relation till eder, då någon svor på ”ed och samvete”. I sådana sammanhang förmedlade referensen till samvetet en utfästelse eller försäkran om att den svärjande talar sanning, ibland med uttrycklig hänvisning till att denne är beredd att stå till svars för saken på domens dag och därigenom sätter sitt eviga väl på spel.¹¹ För det andra återfinns begreppet i betygelser om att någon har handlat ”efter bästa samvete”, gärna åtföljt av försäkran om att denne strävat efter det allmänna bästa eller gjort så gott som den har kunnat eller vetat.¹² För det tredje figurerar begreppet i substantivet ”samvetsman”. Det användes i samband med tillsättningar för viktiga ärenden och förmedlade att den utpekade personen var rättmätigt anförtrodd eller tillräckligt erfaren för uppdraget i fråga. I detta avseende kan det tilläggas att det finns exempel i riksdagsprotokollen på att beteckningen samvetsman applicerades på personer ur alla de fyra ständerna.¹³

En ökning av antalet hänvisningar till samvetet kan skönjas i protokollen från 1734 och 1738–1739 års riksdagar. I protokollen från de fyra riksdagar som avhölls under perioden 1720–1731 förekommer begreppet 3,3 gånger per hundra sidor, medan den motsvarande siffran för riksdagarna 1734 och 1738–1739 är 6,8 gånger per hundra sidor.¹⁴ I protokollen från de sistnämnda riksdagarna förekommer dessutom, utöver de redan nämnda betydelserna, exempel på där referenser till

samvetet används för att uttryckligen motivera en ståndpunkt vid sidan av lagen eller den allmänna meningen. Exempelvis fastslog Lundabiskopen Carl Papke i en diskussion inom prästeståndet vid riksdagen 1738–1739 att ”han äntå intet gå ifrån then mening, som han i sitt samwete finner wara rätt”.¹⁵ Ärendet gällde hur prästeståndet skulle förhandla sina besvärsskrivelser med de andra ständerna. Ett liknande exempel finns i en diskussion inom adelsståndet vid riksdagen 1734 angående den rådande formuleringen av elektorerens ed om att ”ej träda ifrån sitt samwete eller Riksdagsordningen”. Denna deklaration utlöste en diskussion kring huruvida lagen eller samvetet skulle väga tyngst. Diskussionen gav bland annat upphov till det kärnfulla yttrandet att ”Gud beware oss derifrån, vij böra dömas efter lag och ej efter samvetet”, vilket besvarades med att ingen inom adelsståndet är i stånd att bedöma någon annans samwete.¹⁶

Ett liknande exempel återfinns i adelsståndets förhandlingar under riksdagen 1738–1739, där någon inledde med att deklarerat att ”[eftersom] hvar och en äger frihet at efter bästa vett och samwete här säga sin mening, så vill jag ock efter mitt bästa begrep yttra mine tankar”.¹⁷ I motsats till detta yttrade någon i samma stånd, men i en annan diskussion, att han ”för sitt samwets befrielse skuld [...] derutinnan måste suspendera sine tanckar och lämna andre, som en nogare och diupare insickt uti sådana mål äga, härom närmare at döma”.¹⁸ Sammantaget indikerar dessa exempel att hänvisningar till samvetet användes för att beteckna en avvikande åsikt som legitim och grundad i ett ärligt omdöme hos den som åberopar det. Vidare kan det konstateras att hänvisningar till samvetet indikerade att ärendet hade en särskild tyngd, och i förlängningen kunde motivera antingen att man uttalade sig i frågan eller att man teg av respekt för frågans dignitet.

Även om referenser till samvetet återfinns i alla ständers riksdagsprotokoll fanns det onekligen en särskild koppling mellan samwetsfrågor och prästeståndet. Det handlade då om prästens roll som auktoritet vid sidan av världslig rätt i en kultur där gränsen för det otillåtna inte enbart drogs vid brott mot lagen utan även synd mot Gud.¹⁹ Detta märks i riksdagsprotokollen i de fall då samvetet åberopades som moralisk instans trots att det inte rörde sig om direkta

Tabell 1. Referenser till ”samwet*/samvet*” i de tryckta riksdagsprotokollen.

Riksdag	Adelsståndet		Prästeståndet		Borgarståndet		Bondeståndet	
	Belägg	Sidor	Belägg	Sidor	Belägg	Sidor	Belägg	Sidor
1720	9	199	11	456	10	276	0	103
1723	40	535	58	682	16	700	1	323
1726–1727	49	598	23	520	13	610	5	517
1731	21	660	7	342	15	590	0	265
1734	75	313	16	652	19	606	11	533
1738–1739	135	889	51	875	49	856	8	628
1720–1739	329	3 194	166	3 527	122	3 638	25	2 369

lagbrott. Vid riksdagen 1734 fastslog Växjöbiskopen Gustaf Adolf Humble att ”den werdzliga lagen intet så binder prästerskapet händerna, at de ju icke i wissa fall, i synnerhet då de befinna någon wara stadd i anfächtning, får handla efter samwetslagen”.²⁰ Prästens särskilda roll som andlig rättsskipare aktualiserades också när saken gällde att bedöma enskilda pietister som inte förbrutit sig mot världslig lag. Vid riksdagen 1734 påtalade prästeståndet att det vore rimligt att döma återfallsförbrytare för ”grofwa willfarelser” till straffarbete i världslig rätt, med motiveringen att detta vore uttryck för ”tienlig och stadig underwisning” istället för att ”med utwärtens wäld willja twinga någons samwete”.²¹ Därmed tangerades den medeltida samvetsteologins regel om att tvång inte fick förekomma, men däremot gärna undervisning.²²

Denna redogörelse för när samvetet återopades på riksdagarna visar att hänvisningar till samvetet inte var exklusivt reserverade för frågorna om pietister och reformerta trosbekännare, och inte heller fullständigt bundna till frågor om religionsutövning. Hänvisningar till samvetet användes för att markera en förvisso avvikande men likväl ärlig och redbar ståndpunkt. Däremot är det uppenbart att de mest återkommande och omdiskuterade konflikterna i vilka samvete och samvetsfrihet återopades var just dessa två frågor. Låt oss därför återvända till diskussionerna som följde på Kommerskollegiets förslag vid riksdagen 1720 om att tillerkänna en avgränsad grupp reformerta trosbekännare samvetsfrihet.

Samvetsfrihetens resa från Europa till Sverige

Kommerskollegiets förslag till riksdagen 1720 blev startskottet för en diskussion om vad de särskilda villkoren för de holländska manufakturisterna skulle innebära i praktiken. Det första budet kom från Julius De la Gardie själv. Han föreslog att de skulle erbjudas ”samvetsfriheten och deras religions obehindrade öfning i private dertill af höga öfwerheten utsedde huus, utan at på deras sijda någon förargelse gifwas eller något missbruk derwid föröfwas skall”.²³ Formuleringarna var typiska för tiden. De anknöt till praktiker som var kodifierade på olika sätt i andra europeiska stater för att hantera förekomsten av två eller flera religiösa grupper i en och samma stad eller stat. Att det skulle handla om privata hus och inte offentliga byggnader särskilde gruppen från de tyska lutheraner på svensk mark som förfogade över Christinae kyrka i Göteborg och S:t Gertrud (mer känd som Tyska kyrkan) i Stockholm. Innebörden var att gudstjänsten inte skulle vara offentlig. Både social oro och offentlig uppmärksamhet kunde betecknas som ”förargelse” vid den här tiden, varför den angivna riktlinjen att gruppen skulle samlas i privata hus minst lika mycket handlade om att förebygga misstankar som att agera mot faktiska konflikter.²⁴ Likaså var resonemanget att de reformerta holländarna skulle få vistas på platsen men helst utan att det märktes typiskt för tiden. Till och med i holländska städer, som var berömda för att upprätthålla en fungerande ordning för religiös pluralism, tilläts de religiösa minoriteterna enbart att samlas i privata hus och detta under former som inte skulle märkas på gatan utanför. Deltagarna fick inte ens lov att slå följe till lokalen på grund av risken att det skulle väcka uppmärksamhet.²⁵ Även tidens prominente frihetsfilosof John Locke (1632–1704), som pläderade för ökade individuella friheter och religiös tolerans, satte gränser för ordningen. Exempelvis drog han en gräns för aktiviteter som störde ordningen på marknadsplatser eller kunde kategoriseras som upproriskt beteende.²⁶ Sammantaget låg alltså Kommerskollegiets förslag i linje med de arrangemang som erbjöds religiösa minoriteter i samtida europeiska stater.

Kommerskollegiets förslag vann genast bifall i borgarståndet, men på villkor att ”den befarade irring uti religionen [...] medelst tjänlige præcautioner tyckes kunna förebyggas”.²⁷ Protokollet vittnar också om att ståndet ansåg att frågan behövde vidarebefordras till prästeståndet, med hänvisning till att saken gällde ”samvetz- och religionsfrihet”.²⁸ Fortsättningsvis var det två memorial som skulle stå i centrum för diskussionen: först ett memorial till stöd för Kommerskollegiets förslag som författades redan samma år av adelsmannen Jonas Rothof (1670–1721), och därefter prästeståndets kritiska svar som skickades till övriga ständer i samband med efterföljande riksdag år 1723. Jonas Rothof tjänstgjorde som assessor vid Svea hovrätt, och ägnade sig i övrigt åt att översätta pietistiska sångtexter från tyska till svenska. I sin skrivelse uttryckte han stöd för Kommerskollegiets plädering för behovet av arbetskraft och för att bevilja den holländska gruppen samvetsfrihet för den ekonomiska nyttans skull. Han underströk särskilt betydelsen av att inte försöka begränsa samvetsfriheten. Ingen bör nämligen förvänta sig att det fanns någon enda människa som var beredd att köpslå med sin samvetsfrihet för att få idka handel, fastslog Rothof. Ville staten dra nytta av denna handel så måste man därför acceptera att holländarna rimligtvis kommer att hålla fast vid sin reformerta tro. Därtill påpekade Rothof att det framstod som en plikt att erbjuda samvetsfrihet till reformerta trosbekännare med anledning av att svenska lutheraner i allmänhet åtnjöt en motsvarande frihet i främmande land.²⁹ Därmed hade han stärkt Kommerskollegiets argumentation om att samvetsfriheten måste följa på inbjudan till reformerta trosbekännare, men han hade också stipulerat att det var en allmän plikt att låta främlingar åtnjuta samvetsfrihet.

Rothof var inte ensam om att slå fast att samvetsfriheten inte var förhandlingsbar. Även prästeståndets inlaga gällande denna fråga instämde i det grundläggande antagandet att holländska manufakturister med nödvändighet skulle behöva tillerkännas samvetsfrihet – om nu förslaget sattes i verket. I ståndets memorial, försett med rubriken ”Om flere och fremmande religioner måge inom riket sleppas och tålas” och undertecknat av Pridbjörn Blanxius som var kyrkoherde i

Köpinge utanför Kristianstad,³⁰ uttrycks i klartext att det inte går att tvinga främmande trosbekännare att bli lutheraner. Därför vore det också lönlöst att hoppas på att deras barn skulle bli lutheraner, konstaterades i skrivelsen. Följaktligen måste de reformerta holländarna tillåtas ”inrätta scolar, mindre och större, till sina barns uppfostring och underwisning i theras religion och lära”. Allt annat vore uttryck för ”samvetztwång”.³¹ I detta avseende gjorde prästeståndet en mer skeptisk bedömning än Kommerskollegiet, som hade avrundat sitt memorial till riksdagen 1720 med en deklaration om att de främmande trosbekännarna ”med tiden torde beqwäma sig till vår gudztienst”.³² Detta ställningstagande motiverades med att så skett med många av de valloner som under 1600-talet togs i tjänst vid svenska järnbruk. Prästeståndets mer pessimistiska prognos bör rimligtvis förstås som ett argument för att med större emfas kunna avvisa förslaget i sin helhet. Skrivelsen fortsätter nämligen med att räkna upp vilka problematiker som en införd samvetsfrihet kunde tänkas ge upphov till. Oavsett om detta tolkas som ett uttryck för skräckpropaganda eller realistisk kalkyl ger det en bild av vilka nya konnotationer samvetsfrihet väckte vid denna tid jämfört med medeltiden och 1600-talet, de två tidigare tidsperioder som behandlats i denna bok.

Trots att prästeståndet alltså försvarade nödvändigheten av att bevilja de reformerta manufakturisterna samvetsfrihet refererade de, paradoxalt nog, i negativa ordalag till ”*liberté de conscience*”, alltså samvetsfrihet på franska.³³ För att förstå kritikens udd är det klagörande att ta fasta på just formuleringen på franska. Därmed avsågs rimligtvis den samvetsfrihet som hade beviljats den reformerta delen av den franska befolkningen – hugenotterna – genom Nantesediktet år 1598.³⁴ Nantesediktet var den första lagstiftningen i vilken samvetsfrihet formulerades som en politisk rättighet för en religiös minoritetsgrupp. Tidigare edikt som hade föreskrivit friheter för religiösa minoriteter eller grupper hade använt andra formuleringar. Exempelvis hade Milanoediktet från år 313 talat om ”frihet” (*libertas*) för romarrikets kristna, medan Augsburgfreden 1555 hade deklarerat intentionen att skapa ”enhet” (*concordia*) i Tysk-romerska

riket genom en reglerad samexistens mellan de konfessionella gemenskaperna.³⁵ Nantesediktets särlagstiftning om samvetsfrihet hade en annan betydelse. Den gjorde helt enkelt bodelning mellan statens moral och den enskildes moral; kungen var inte längre ansvarig för sina undersåtars hinsides frälsning och eviga väl. Syftet med denna bodelning var enligt ediktets förespråkare (som benämndes *les politiques*) att döva både katolikers och hugenotters ambitioner att upprätta en stat på konfessionell grund som skulle utesluta den andra gruppen.³⁶ Denna avsikt kom emellertid på skam. Allteftersom den franska staten stärktes slutade man att uppfylla Nantesediktets förpliktelser för att år 1685 helt upphäva det och istället deklarerade att alla kvarvarande hugenotter hädanefter skulle betraktas som ”nya katoliker” (*nouveaux catholiques*). Beslutet att upphäva Nantesediktet väckte offentlig kritik i Sverige, exempelvis i böndagsplakat. Kritik riktades uttryckligen mot Frankrike i egenskap av katolsk makt, men kläddes också i termer av statligt samvetstvång.³⁷ Samma visa upprepades 1731 när furstärkebiskopen av Salzburg lät driva ut stadens protestanter, vilket i samband med riksdagen 1734 omtalades som ”tyrannij öfver samveten eller samvetstvång i trones och samvetes saker”.³⁸

Kritiken mot de franska och salzburgska samvetstvången renderade emellertid inte i någon plädering för samvetsfrihet i Sverige. Istället omtalades religiös pluralism som den hotfulla förutsättningen för de problem som provocerade de katolska statsmakterna att driva ut de protestantiska minoriteterna. Hovpredikanten Johan Possieth beskrev i sin predikan inför rikets samlade ständer 1723 motståndet mot religiös pluralism som en principiell hållning: ”Många religioner förderfwa ett rike: Ther förwandlas snarligen pennan til swärd/tungan til spiu/ lärdom til samwetstwång/ fridsens bodskap til uprors stiftare”.³⁹ I en för tiden gångbar skrivelse från prästeståndet, författad under 1723, betecknades kombinationen av luthersk-evangelisk tro och religiös homogenitet som en ”särdeles gåfwa” som Sverige hade fått ”framför alla riken i hela christenheten”.⁴⁰ Talande nog prisades i samma skrivelse beslutet på 1680-talet att inte ta emot de ”häfftigt

förfolgde och utdrefne” hugenotterna som fick lämna Frankrike då Nantesediktet upphävdes.⁴¹ Denna hållning motiverades ibland med vikten av att istället välkomna förföljda lutherska minoriteter, exempelvis från Pfalz, Ungern och Böhmen. Kollektmedel insamlades med jämna mellanrum till dessa trosbröder.⁴² Kontentan av prästeståndets resonemang var alltså att samvetstvång var vämjeligt, men att det gick att förebygga genom att undvika religiös pluralism.

Vidare kommenterade prästeståndet att ”[h]wad som thet skier i det rommerska rijcket, thet är faststält igenom fredzfördrag och går oss intet närmare an, än så wijda wij äro ledamöter i det rijket”.⁴³ Det undantag som här antyds var rimligtvis Svenska Pommern, den enda av de svenska provinserna som tillhörde Tysk-romerska riket.⁴⁴ I den nyss nämnda Augsburgfreden 1555 hade fastslagits att katolska och lutherska furstar som styrde över stater som tillhörde Tysk-romerska riket skulle erkänna varandras herravälde. I samband med westfaliska freden 1648 (som följde på trettioåriga kriget 1618–1648) adderades reformerta stater till avtalet. Dessutom tillades en princip om att tillåta religiösa minoriteter att utöva *devotio privata*, privata andakter i hemmet.⁴⁵ Några sådana bestämmelser ville dock prästeståndet inte veta av. Istället argumenterade de för att om man ”i tystheet och för sig sielfwa i sine huus enskylt få dyrcka och tiäna Gud, på thet sätt som the lärdt hafwa [vore] lijcka orimmeligit och obeskedeligit, som att alldeles stänga them uthe”.⁴⁶ Sammantaget ansåg prästerskapet att dessa bestämmelser inte skulle beröra Sverige, trots att Sverige tillsammans med Frankrike fungerade som garantstat för freden.

Trots prästeståndets invändningar anlände i slutändan reformerta manufakturarbetare till Sverige, i första hand till Alingsås 1724. I linje med tidens religionspolitiska normer fick denna grupp utskrivet i sitt privilegiebrev att gudstjänsterna inte fick lov att hållas på svenska och att de skulle äga rum i stillhet.⁴⁷ Därmed hade en lösning etablerats som var typisk för tiden, men den diskussion som frågan provocerade fram säger oss mycket om den synbarliga paradoxen mellan samvetsfrihetens självskrivna plats och dess reglerade friheter på offentliga platser.

Samvetets talan för och emot pietistisk verksamhet

Även när pietismen diskuterades framhöll prästeståndet att Sveriges unika karaktär som enhetligt luthersk stat förpliktigade till att inte medge några undantag i fråga om religiös avvikelse. När konventikelplakatet mot pietistiska sammankomster, utfärdat i januari 1726, skulle försvaras vid påföljande riksdag motiverade en debattör inom prästeståndet åtgärden med att den svenska församlingens roll som ”*asylum*, sinnes- och samvetsrolighet” för alla förföljda lutheraner riskerade att ta skada av konflikter kring pietistiska sammankomster.⁴⁸ Detta konstaterande gav upphov till ett dilemma i relation till läran om samvetet. En debattör inom adelsståndet vid riksdagen 1731 uttryckte saken pregnant: ”Samvetstvång vill man ey hafva, men intet vill man öppna dörrar och fönster för qväkeri och svärmerie”.⁴⁹ På en teoretisk nivå var ekvationen med motstånd mot både samvetstvång och svärmeri komplicerad att lösa ut när de pietistiska sympatisörerna de facto redan fanns i Sverige. Att det dessutom handlade om en konflikt inom lutherdomen gjorde inte saken enklare. De statliga utredningarna av den pietistiska verksamheten förde ned dessa teoretiska resonemang kring samvetsfrihet och samvetstvång på en konkret och mellanmänsklig nivå. Det är till dessa utredningar, och de riksdagsdebatter som följde i deras spår, som vi nu vänder oss.

Tre distinkt olika betydelse av samvete och samvetsfrihet går att utläsa ur de statliga utredningarna och riksdagsdebatterna om pietismen.

För det första, och detta är den starkast betonade aspekten i tidigare forskning, förekommer hänvisningar till samvetet i protester mot att misstänkta pietister underkastades förhör. Kritiken gällde att det helt enkelt inte går att blicka in i en människas samvete; utredningarna kan inte läsa samvetet utantill, som den pietistanklagade prästen Erik Tollstadius uttryckte saken i ett förhör med en av kommissionerna.⁵⁰ Likaså konkluderade kommissionsledamoten David Silvius att det inte gick att ta reda på mer information än vad de misstänkta hade valt att yttra.

Om någon av dem hemligen i sitt hierta skulle wara af andra tankar och mening, än han offentligen bekiendt och sig yttrat, är det en sak, som Gud allena bör hemställas, emedan *de occultis non judicat ecclesia* [kyrkan dömer inte över det fördolda] stridandes både emot Guds och werldslig lag at döma någon på blått misstanke.⁵¹

Som ovan anförts gjorde den lärda litteraturen en tydlig distinktion mellan att för sig själv hysa avvikande läror och att offentligt sprida desamma, av vilket det senare ansågs betydligt värre. I detta avseende låg argumentationen helt i linje med den medeltida samvetsteologin, som inte bara erkände samvetets legitimitet utan också rättfärdigade att det som doldes i samvetet inte heller kunde utredas.⁵² Samtidigt skymtar en potentiell kritik mot att prästerna, som förvisso förväntades uppträda som samvetets väktare, rimligtvis bara kunde bedöma det som hade yttrats offentligt. Det som bara rörde sig om misstankar fick inte lov att bedömas.⁵³

Var gränsen skulle dras för den enskilde kyrkoherdens auktoritet att förhöra sig om församlingsbornas tro var en återkommande fråga i riksdagsdiskussionerna. Religionsstadgan 1735 fastslog uttryckligen att den lokale kyrkoherden hade mandat att förhöra misstänkta personer i församlingen.⁵⁴ Skärpningen var en reaktion mot att mer radikala pietistiska rörelser hade fått fäste i landet vid 1730-talets början, där framför allt fallet med de så kallade Erikssönerna diskuterades livligt. Den nya religionsstadgan mötte motstånd redan på utkaststadiet. Pietistiska sympatisörer påtalade i detta sammanhang vikten av att inget världsligt straff skulle åläggas den som hänvisade till sitt samvete.⁵⁵ Att de enskilda sockenprästerna tillmättes auktoritet i detta avseende ansågs problematiskt med hänvisning till att dessa kunde ha olika uppfattningar sinsemellan och olika bra relationer till sina församlingsbor.⁵⁶ En debattör i adelsståndet påpekade att kätterier förvisso inte bör "tålas", men inte heller "samvetstvång" i den meningen att folk som råkar bli oeniga med sin sockenpräst angående någon särskild läropunkt riskerade att bli anmälda eller satta i häkte.⁵⁷ Men den strikta religionsstadgan skulle bli kortvarig. I ett kungligt brev utfärdat 1742 gjordes åter skillnad på dem som hyste

och dem som spred villfarelse, av vilka de förra hädanefter skulle lämnas i fred. Förmildringen motiverades med uttrycklig hänvisning till samvetsfrihet.⁵⁸ Därmed avrundades också en intensiv diskussion om denna första typ av hänvisningar till samvetet i pietistkonflikterna, som alltså gällde rätten att hålla den egna tron för sig själv och inte bli föremål för förhör om vad som rör sig i samvetet.

Den andra betydelsen av hänvisningar till samvetet utgjordes av en konfessionell markering mot katolska bruk som enligt luthersk lära ansågs skadliga för samvetet och som utredningarna av pietister ansågs upprepa. En av ledamöterna i Stockholmskommissionen, Johan Upmarck Rosenadler, liknade i sitt slutmemorial pietistutredningarnas förfarande vid ”[q]warlewor af thet Påfwiska samvets twång, hwar medelst ännu praetenderades ett härskande öfwer folkets tankar och tycken, samt all annan *conduite*”.⁵⁹ Vad menade han med detta? Referensen till kvarlevor antyder att det inte bör läsas som en samtida kritik mot den dagsaktuella politiken i katolska länder på religionens område, även om denna också figurerade i associationsfältet. Istället ligger det nära tillhands att uppfatta ”det påviska samvetstvånget” som bikten, vilken kunde benämnas som samvetets forum mellan prästen och den enskilde, och som hade varit i bruk under förreformatorisk tid i Sverige.⁶⁰

Likartad kritik framfördes i riksdagsdebatterna. Exempelvis motiverade en debattör i borgarståndet under riksdagen 1734 sitt motstånd mot utredningar av misstänkta pietister genom att deklarerat att han var principiellt emot ”allt samvetstvång, onödige optåg och ogrundade ceremonier i alla tijder” med hänvisning till att han var ”Gudz hellga ord till skiylldig efterlevnad”.⁶¹ Genom dessa hänvisningar knöts samvetstvånget till luthersk kritik mot katolska fromhetspraktiker. På ett liknande sätt riktade en ledamot i adelsståndet vid samma riksdag kritik mot förslaget om att kyrkoherdarna skulle förhöra sina församlingsbor, med hänvisning till att ”souverainité” och ”tvång” inte skulle tillåtas vare sig på politikens område (”civilsaker”) eller religionens område (”religionssaker”).⁶² Med suveräniteten på religionens område avsågs det katolska samvetstvånget, vilket intressant nog sattes i relation till det nyligen avskaffade kungliga enväldet.

Denna sammankoppling återfinns också i den samtida politiska pamflettlitteraturen där tyranni över svenskarnas förnuft liknades vid påvarnas försök att slå vakt om ”souverainiteten öfver samweten”.⁶³

Men det konfessionella språkbruket kring samvete mobiliserades också åt andra hållet, med udden riktad mot pietisternas andliga praktiker. Bakgrunden var att den pietistiska fromhetslitteraturen ställde strängare moraliska krav på den enskilde människan. Ett centralt budskap i denna litteratur var att den enskilde skulle rannsaka sitt samvete noggrant för att därigenom göra det mer ”trångt” och ”ömt”. Med en sådan målsättning i sikte ansågs det potentiellt konstruktivt att drabbas av ångest.⁶⁴ Denna hållning utsattes för teologisk kritik genom att benämnas som uttryck för så kallad gärningslära (att förlita sig på gärningar istället för Guds nåd) och fariseism (att ställa ouppnåeliga moraliska krav).⁶⁵ En av de pietistanklagade prästerna beskylldes för att ha kallat vissa av sina församlingsbor för ”samvetz svaga”.⁶⁶ Hans kollega påpekade då att han borde ha dragit ”under swagheets fel, som böra under kiärlek öfwerskylas, med tolamod uptagas”.⁶⁷ Vidare beskylldes samma pietistanklagade präst för att ha fört folk ”till en ogemem syndaånger, så at de begynna komma i samwetzqwal och af en trældoms fruchtan hålla sig 2 el 3 år, ifrån den h: nattwarden”.⁶⁸ I några av de skrivelser som återfinns i kommissionsarkivet rapporteras det att det fanns personer som lät bli att gå till nattvarden,⁶⁹ medan andra klagade över att ha förvägrats tillträde dit.⁷⁰ En av de förhörda pietisterna anklagades vid upprepade tillfällen för att han hade agerat som om han vore en ”hjärtats rannsakarare [...] som kunde se hwad folket tänkte och wiste, hwilka som werdeligen och owerdel. begingo den h. Natwarden”.⁷¹

En stark indikation på att det pietistiska samvetstvånget var en reell farhåga framkommer i själva resolutionen till en av kommissionerna. Där omtalas en man som hade begått självmord efter att, enligt vad utredningarna hade kommit fram till, ha samtalat med en pietistsympatisör i dennes hem. Berättelsen omnämns inte mindre än tre gånger i den relativt korta resolutionstexten, och framhålls som ett förmanande exempel på hur illa det kan gå att leva efter gärningslära.⁷² Givet det konfessionella sammanhanget bör framhållandet av detta exempel

rimligtvis förstås som en retoriskt effektiv anklagelse, men också som en bedömning av vad som ansågs vara skadligt för människors både andliga och fysiska hälsa. Budskapet var att pietismen bokstavligen handlade om liv och död. Dessa exempel visar att motståndare till pietistiska fromhetspraktiker inte bara använde samvetsbegreppet för att mana till lydnad mot lagar och kyrkliga hierarkier, utan för att skydda enskilda människors samveten. I detta sammanhang mobiliserades det konfessionellt laddade samvetsbegreppet både i kritik mot utredningar av misstänkta pietister och i kritik mot pietisters andliga praktiker.

En tredje mobilisering av samvetsbegreppet riktar uppmärksamheten bort från människors hemliga inre rum och till det rättsinniga sanningssägandet. Som vi har sett i riksdagsprotokollen kunde samvetet anföras som en garant för ärlighet och som en inifrån manande kraft. Som ovan angetts uppmuntrade samtidigt pietistisk litteratur den enskilde att lyssna till sitt samvete. Därmed kan det framstå som rimligt att beskriva hänvisningar till samvetet som ett specifikt karaktärsdrag för pietisterna.⁷³ Vidgar vi blicken från de teologiska sammanhangen upptäcker vi emellertid snart att de inte var ensamma om att bruka detta begrepp. Exemplet från riksdagsprotokollen ovan indikerar att medlemmar av både adels- och prästestånden kunde argumentera utifrån sitt samvete för att stärka sina argumentation i situationer då de var ensamma om sin uppfattning.

Pietistsympatisörer i de statliga utredningarna hänvisade inte enbart till sitt samvete för att argumentera för sitt eget frikännande, sittande på den anklagades bänk gentemot en tvingande statsmakt. Fascinerande nog återfinns ett av de mest iögonfallande exemplen på en hänvisning till samvetets oförmåga att tåga i ett mål där två präster som sympatiserade med pietistisk andlighet anklagade den tidigare nämnde Erik Tollstadius, som tillhörde deras egen krets, för heretiska läror. Som skäl till att framträda som anklagande vittnen på detta sätt anförde de båda upprepade gånger att de för sitt samvetes skull inte kunde tåga om kollegans villfarelse.⁷⁴ En av dem förtydligade dessutom i dramatiska termer att han under en längre tid hållit tyst för att skydda kollegan, i förhoppningen om att det hela var ett utfall av tillfälliga frestelser, men att han därefter sett sig nödgad att ange honom för den

kungliga kommissionen.⁷⁵ På så vis kunde alltså pietisters anklagelser mot varandra stärkas av anspråk på att samvetet måste få tala.

Samvetets tre tidsskikt vid 1700-talets början

Sammantaget kan konstateras att samvetet åtnjöt en stark legitimitet som ett respekterat moraliskt fundament i riksdagsdebatterna och de statliga utredningarna. Men det är inte samma sak som att varje försök att legitimera något med hänvisning till samvetet fick önskat utfall. Intressant nog kunde dock denna äldre moraliska princip mobiliseras för att ta ställning till nya inslag i samhällslivet, inte minst i form av de principiella resonemangen kring vilka förpliktelser som följer av att staten bjuder in människor av annan tro och religionsutövning att bosätta sig i riket. I denna fråga användes samvetet också för att motivera de direkt motsatta ståndpunkterna. Prästeståndets skeptiska inställning till både holländska manufakturister och pietister skulle i förstone kunna tolkas som motstånd mot samvetsfrihet, men argumentationen vid riksdagen ger istället vid handen att motståndet mot dessa fenomen snarare omvittnar en handfallenhet inför att samvetet gjorde sig gällande som stark moralisk princip. En viktig slutsats är att dessa debatter inte handlade om huruvida det var legitimt att hänvisa till sitt samvete. Även om hänvisningar till samvetet inte hade framgång i alla lägen så var det åtminstone ett sätt att göra motstånd som i grund och botten respekterades.

I detta kapitel har en djupare analys av de olika hänvisningarna till samvete, samvetsfrihet och samvetstväng visat att dessa legitimerades på tre olika sätt. I anknytning till Reinhart Kosellecks terminologi kan dessa tre legitimeringsgrunder kopplas till olika tidsskikt före 1700-talet, som alla fick nya innebörder i Sverige efter stora nordiska krigets slut och frihetstidens början. Den första betydelsen, att framhålla samvetets otillgänglighet för alla andra utom Gud själv och därmed dess rätt att vara fredat, har sina rottrådar i den medeltida samvetsteologi som Biörn Tjällén beskriver i kapitel 1. Sammanhanget var förvisso ett annat i 1700-talets Sverige, men normbildningen från medeltiden utgjorde fortfarande en mobiliserbar moralisk kraft för

att protestera mot ingrepp från statens och kyrkans auktoriteter. I denna innebörd ryms också möjligheten att låta yppa vad samvetet säger, och samtidigt utsätta sig för risken att detta inte accepteras.

Den andra betydelsen som framkommer i utredningarna, oron för pietistiska praktikers skadliga verkningar på samvetet, bär istället tydliga spår av reformationstidens konflikter och hämtar sin legitimitet från det lutherska tankegodts som Anna Nilsson Hammar utforskar i kapitel 2. I centrum här står en luthersk förståelse av människans själliv enligt vilken det anses både fel och farligt att utsätta människor för samvetskval, oavsett om det är de statliga utredningarna eller de anklagade pietisterna som gör det. Det handlar i grund och botten om en moralisk förpliktelse att beskydda människors hälsa, såväl andligen som kroppsligen, i detta liv och i livet efter detta.

Utöver dessa två betydelser framträder, i diskussionen om samvetsfrihet för de holländska manufakturisterna, ett tredje tidsskikt: samvetsfrihet i betydelsen av ett politiskt kontrakt till en minoritetsgrupp. Denna aspekt har sina rottrådar i ansatserna att ena 1500-talets Frankrike efter de sargande krigen mellan katoliker och reformerta trosbekännare genom att etablera en instrumentell samexistens mellan olika kollektiv. I samma bemärkelse handlade också den fråga som väcktes i Sverige om de holländska manufakturisterna i första rummet om vilka privilegier de skulle tillerkännas som grupp samt vilken plats i stadsrummet de kunde få samlas på. Detta var i grund och botten en organisatorisk fråga, baserad på indelningar av olika kollektiv, som om den lyckades skulle etablera tydliga rāmärken för den gemensamma samvaron trots skillnader i fråga om religionstillhörighet. Grundprincipen var dock uttryckligen, som refererats ovan, att de reformerta trosbekännarna skulle få åtnjuta samvetsfrihet.

Medan förhandlingarna om de holländska manufakturisternas samvetsfrihet fördes i kollektiva termer gällde samvetskonflikterna kring utredningar av pietister det inre själlivet. Här rörde det sig inte om att staka ut ordningar för olika kollektiv, utan om enskilda lutheraner som gick sina egna vägar, i förekommande fall i protest mot kyrkoledningen och i trots mot statsmakten. I motsats till fallet med de reformerta trosbekännarna fanns det ingen grupp som

kallade sig för pietister, och ingen avgränsad lära som kallades för pietism. Alla sådana kategoriseringar vad beträffar 1700-talet är efterhandskonstruktioner. Den formen av analytiska konstruktioner kan för all del motiveras utifrån forskningens behov av att stipulera idealtyper för att utforska ett visst fenomen.⁷⁶ I detta sammanhang är det dock analytiskt väsentligt att påminna om att någon sådan definierad grupp inte fanns vid denna tidpunkt. Grupper av erkända trosinriktningar kunde nämligen resa anspråk på att bli beviljade olika undantagsbestämmelser, medan enskilda personer däremot underkastades kyrkans disciplinära åtgärder.

Det faktum att frågorna om manufakturisterna och pietisterna väcktes under samma tid, stundom behandlades sammanflätat i riksdagsdebatterna och delvis engagerade samma aktörer, ger emellertid intrycket att problemkomplexen kring det reformerta kollektivet och de enskilda pietisterna i viss mån växte samman. I samband med en ordväxling om vidare utredningar av misstänkta pietister vid riksdagen 1734 hänvisade en debattör i adelsståndet till att ”quæstionen om samvetsfrihet eller liberum exercitium religionis”, alltså frågan om samvetsfrihet *och* fri religionsutövning, borde ha avgjorts på föregående riksdag.⁷⁷ Det är ett av flera exempel på hur utredningar av misstänkta pietister och reformerta kollektiv sammankopplades. De båda ärendena hade naturligtvis något väsentligt gemensamt; i båda fallen mobiliserades uttryckligen anspråk på samvetsfrihet och motstånd mot samvetstvång för att värna människors inre rike. Som Göran Gunner uppmärksammar i upptakten till kapitel 5 betraktades sedermera samvets- och religionsfrihet som utbytbara begrepp i 1800-talets konflikter kring friheter för religiösa grupper och dissenter.

Sammanfattningsvis framträder samvete som ett respekterat begrepp i de debatter som har analyserats. Det innebär emellertid inte att de förvisso legitima anspråken kring samvete och samvetsfrihet med någon självklarhet kunde växlas in. Tvärtom visar denna undersökning att de olika legitimitetsgrunder som anspråken vilade på kunde mobiliseras i olika parters favör. Samvetet respekterades, men samvetsfrihet ansågs riskabelt, och denna kluvenhet gav i praktiken upphov till olika problematiker och paradoxer.

Noter

- 1 Borgarståndets riksdagsprotokoll (BorgRP), 1720, del II, s. 525.
- 2 För en mer omfattande undersökning av dessa kommissioners arbete och pietistkonflikterna i Sverige, däribland konflikter som uppstod genom sådant som syntes och hördes i stadsrummet, se Johannes Ljungberg, "Threatening Piety: Perceptions and interpretations of Pietist activities during the early phase of Sweden's Age of Liberty, 1719–1726", i *Pietismus und Neuzeit, Special Issue: Pious subjects – God-given Authority – A community of Saints: Pietistic influence on societal development in the absolutist monarchies of 18th century Scandinavia*, red. Nina Javette Koefoed & Sasja Emilie Mathiasen Stopa, s. 27–47. Johannes Ljungberg, *Toleransens gränser: religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa*, diss., Lunds universitet, 2017.
- 3 Sveriges ridderskaps och adels riksdagsprotokoll (AdRP) 1726–1727, del II, s. 164.
- 4 En sådan karaktärisering möter i följande översiktsverk i Sveriges kyrkohistoria: Harry Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria, band 5: Individualismens och upplysningens tid*, Stockholm: Verbum, 2000, s. 47–61; Hilding Pleijel, *Svenska kyrkans historia, band 5: Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism, 1680–1772*, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse, 1935, s. 243; Emanuel Linderholm, *Pietismen och dess första tid i Sverige*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1966. Se även Nils Staf, *Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet*, Uppsala: Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, 1969, samt Nils Staf, *Pietistisk kyrkokritik: En kyrkorättslig undersökning*, Lund: Gleerups, 1962.
- 5 Carola Nordbäck, *Samvetets röst: om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, diss., Umeå universitet, 2004, särskilt s. 149.
- 6 Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. En introduktion på svenska finns i Reinhart Koselleck, *Erfarenhet, tid och historia: Om historiska tiders semantik*, Göteborg: Daidalos, 2004.
- 7 Riksarkivet (RA)(Marieberg), Äldre kommittéer (ÄK), 189–191.
- 8 Se Biörn Tjälléns bidrag till denna bok, samt Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réform I–II*, Paris: Ed. Mouton, 1955, s. 117–123. För en behandling av frågan i ett brett filosofiskt perspektiv, se Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriff*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, s. 53–69.
- 9 Ingmar Brohed, *Stat – Religion – Kyrka: Ett problemkomplex i svensk akademisk undervisning under 1700-talet*, Lund: Skrifter utgivna av Institutet för rättshistorisk forskning, Serien 1, Rättshistoriskt bibliotek: 22, diss., 1973, s. 71–183.
- 10 Bo H. Lindberg, *Premia et poenae: etik och straffrätt i Sverige i tidig ny tid*, diss., Uppsala universitet, 1992, s. 488–489.
- 11 AdRP, 1723, s. 510: "uti sitt samwete öfvertygad warder"; Bondeståndets riksdagsprotokoll (BondRP), 1731–1734, del II, s. 332; AdRP, 1738–1739, del II, s. 190: "Gud är mitt vittne och mit egit samwete, at jag för Deras Majestäter hyser så mycken tro och nit samt underdånig vördnad och kärlek"; AdRP, 1738–1739, del II, s. 280: "Som christen och samwetsgran kan jag inet tro at någon ibland detta ädla Ståndet, som icke har Guds ära, Öfverhetens sannskyldiga nöje, lagens helighet och färderneslandets välfärd til sitt ändemål."; BondRP, 1738–1739, del II, s. 394:

- [bondeståndets sekreterare förklarar sig vara] ”hellre redebogen att undergå alla timmeliga olyckor och wederwärdigheter, än att jag skall ställa mitt samwete, ja, min siäls ewiga salighet, uti wåda och äfwentyr”; BorgRP, 1738–1739, del II, s. 435: ”Hwarföre ock när jag in för min Gud, effter yttersta samwets bepröfwande”; Prästeståndets riksdagsprotokoll (PrRP), 1738–1739, s. 823: en man i Hälsingland som säger sig se syner begärs att ”säya på sitt samwete” hur det ligger till om ”betygar ock så fast, att han på sin berättelse wille både lefwa och döo”. Vad gäller samvetets förbindelse med trohetseder, se Lindberg, 1992, s. 249, samt Nordbäck, 2004, s. 141 och där angivna referenser.
- 12 AdRP, 1723, s. 443; AdRP, 1738–1739, s. 382: ”et godt samwete samt redelig nit för det allmänna bästa”.
 - 13 T. ex. AdRP, 1723, s. 199: ”Samwetsmän af Riddarskapet ock Adelen”; AdRP 1738–1739, del II, s. 526; [Bondeståndets sekreterare har skött sitt uppdrag] ”som en redelig samwetsman ägnar och anstår”; PrRP, 1734, del I, s. 241: Även prästeståndet omtalar samme avgående sekreterare i bondeståndet ”som en redelig samwetsman” som har arbetat nitiskt ”för det allmänna bästa”; AdRP, 1738–1739, del II, s. 37: ”redlig riddersman af samwetsdrift och kärlek för det allmänna bästa”; AdRP, 1738–1739, del II, s. 546: ”mogne, redlige och samwetsgranne män”; BorgRP, 1734, del II, ”åtskillige samwetsgranne män” har fattat beslut om skolväsendet; AdRP, 1726–1727, del II, s. 480; AdRP, 1731, del I, s. 7; PrRP, 1726–1731, del I, s. 251; BondRP, 1734, del II, s. 462.
 - 14 Siffran för åren 1720–1731 påverkas starkt av prästeståndets protokoll och memorial från riksdagen 1723, där referenser till samvetet uppgår till 8,5 belägg per hundra sidor.
 - 15 PrRP, 1738–1739, del II, s. 579.
 - 16 AdRP, 1734, del I, s. 171.
 - 17 AdRP, 1738–1739, del III, s. 16.
 - 18 AdRP, 1738–1739, del I, s. 559.
 - 19 Göran Inger, ”Kyrkolagstiftningen under 1600-talet”, *Sveriges kyrkohistoria, band 4: Enhetskyrkans tid*, red. Ingun Montgomery, Stockholm: Verbum, 2002, s. 204–213.
 - 20 PrRP, 1734, del I, s. 37.
 - 21 Återfinns i BorgRP, 1734, del II, s. 511ff.
 - 22 Lecler, 1955, s. 117–123.
 - 23 BorgRP, 1720, del II, s. 525.
 - 24 Lindberg, 1992, s. 419–441; Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, London: Belknap, 2007, s. 50.
 - 25 Benjamin J. Kaplan, ”Fictions of Privacy: House Chapels and the Spatial Accommodation of Religious Dissent in Early Modern Europe”, *The American Historical Review* 107:4 (2002).
 - 26 John Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and 'Early Enlightenment' Europe*, Cambridge University Press, 2006, s. 562.
 - 27 BorgRP, 1720, del II, s. 438.
 - 28 BorgRP, 1720, del II, s. 404.
 - 29 PrRP, 1720, s. 445–449.
 - 30 PrRP, 1723, s. 559–573.
 - 31 PrRP, 1723, s. 561.

- 32 BorgRP, 1720, del II, s. 526.
- 33 PrRP, 1723, s. 568: Hela frasen lyder som följer: ”lijckwäll finnas the, som tycka thet wara mycket nyttigt för församlingen, om här blefwe en sådan *liberté de conscience* etablerad, att och främmande religioner finge sin fria och obehindrade offentel. öfning”.
- 34 Guy Saupin, ”Le concept de tolérance aux Temps modernes”, i *La tolérance: colloque international de Nantes, mai 1998 quatrième centenaire de l'Édit de Nantes*, red. Gui Saupin, Remi Fabre och Marcel Launay, Rennes: Presse Universitaire Rennes, 1998.
- 35 Klaus Schreiner, ”Toleranz”, i *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd 6*, red. Klaus Schreiner och Otto Brunner, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, s. 498.
- 36 Lecler, 1955, s. 466–470, 807–809; Marshall, 2006, s. 375–380.
- 37 Joachim Östlund, *Lyckolandet: maktens legitimering i officiell retorik från stormaktstid till demokratis genombrott*, diss., Lund: Sekel, 2007, s. 88.
- 38 AdRP, 1734, s. 587–588.
- 39 Johan Possieth, *Thet almena bästa, wid riks-dagens begynnelse, then 24 januarii, åhr 1723. Förmedelst en gudelig predikan uthi Stockholms stoor-kyrkio, christ-enfaldigt förestälte Riddarholms kyrkioherden Johan Possieth*, Stockholm, 1726, s. 239.
- 40 PrRP, 1723, s. 493.
- 41 PrRP, 1723, s. 493.
- 42 Se t. ex. PrRP 1723, s. 83, 466–467. Dessa tre områden omnämndes redan under 1660-talet som områden utsatta för påvens ”barbariska tyranni”, se David Gudmundsson, *Konfessionell krigsmakt: Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721*, diss., Malmö: Universus, 2014, s. 126.
- 43 PrRP, 1723, s. 559.
- 44 För en pedagogisk förklaring av de statsrättsliga förhållanden som gjorde att områden i Tysk-romerska riket kunde tillhöra flera stater och furstar, se Harald Gustafsson, *Makt och människor: Europeisk statsbildning från medeltiden till franska revolutionen*, Göteborg: Makadam, 2010, s. 98–102.
- 45 Schreiner, 1990, s. 498.
- 46 PrRP, 1723, s. 561.
- 47 Staf, 1969, s. 110.
- 48 PrRP, 1726–1731, del I, s. 267.
- 49 AdRP, 1731, del I, s. 96.
- 50 RA, ÅK, 191, Tollstadiuskommissionen, acta, s. 108. Se även s. 72 där samme Tollstadius deklarerar att han inte heller kan ”döma om den öfwertygelse som [någon annan] har i sitt samwete, uti religions saker”.
- 51 RA, ÅK, 190, Sicklakommissionen, protokoll, s. 615–616.
- 52 Se diskussionen ovan utifrån Brohed, 1973.
- 53 Carola Nordbäck har angående prästers referenser till samvetet särskilt framhållit dess nära koppling till ämbetsplikten, se Nordbäck, 2004, s. 149. En mer ingående analys av prästernas ämbetsutövning i detta avseende ges i Anna Nilsson Hammars bidrag till denna bok.
- 54 Lenhammar, 2000, s. 68–69.
- 55 Så resonerade Umeås borgmästare Gabriel Thavonius, som var representant i borgarståndet och som redan under 1720-talet skickade in memorial till statliga utredningar för att försvara anklagade pietister. Vid 1734 års riksdag framhöll han att

- ”när frågan är om wissa meningar, hwaruti wederbörande sig på sin öfvertygelse, samt samwete beropa [...] som den werdsliga regeringen uti ingen dehl röra [...] då håller iag före, at werdsligit straff och trug ej kan skäligen hafwa rum”. Citatet återfinns i BorgRP, 1734, del II, s. 527.
- 56 En debattör i adelsståndet kommenterade saken enligt följande: ”Samvetet låter inte tvinga sig, och hvad i dag händer dem kan en annan dag hända en annan, enär han ej just är af samma tancka med sin sochnepräst”, AdRP, 1734, del I, s. 153.
- 57 AdRP, 1738–39, del III, s. 365.
- 58 Brohed 1973, s. 112–150.
- 59 RA, ÄK, 190, Sicklakommissionen, protokoll, s. 674.
- 60 Se Biörn Tjälléns bidrag.
- 61 AdRP, 1734, del II, s. 581.
- 62 AdRP, 1734, del I, s. 146.
- 63 Erik Bodensten, *Politikens drivfjäder: Frihetstidens partiberättelser och den moral-politiska logiken*, diss., Lund: Studia historica lundensia, 2016, s. 284.
- 64 Nordbäck, 2004, s. 204–214, 344–348.
- 65 I en tryckt predikan lät hovpredikanten Magnus Sahlstedt demonstrativt förkunna att ”fariseismen” och ”skrymtaktigheten” som tidigare setts hos katolikerna nu gick att beskåda hos pietisterna, se Magnus Sahlstedt, *Guds församlings wård emot falska propheter, uti en christelig predikan, för kongliga slotts församlingen, i then nya kongliga slotts kyrkon, utaf söndags evangelio, som, til then 8:de efter helga trenighets, anordnad [...]*, Stockholm, 1724, s. 21.
- 66 UUB, K94, Telin, 1722, s. 59.
- 67 UUB, K94, Telin, 1722, s. 82.
- 68 UUB, K94, Telin, 1722, s. 67. Sådan kritik framfördes också av Härnösands konsistorium, se RA, ÄK, 189, Umeåkommissionen, protokoll, s. 68.
- 69 RA, ÄK, 189, Umeåkommissionen, acta, s. 278–279.
- 70 RA, ÄK, 189, Umeåkommissionen, acta, s. 292.
- 71 RA, ÄK, 189, Umeåkommissionen, protokoll, s. 46–49, 115, 235; RA, ÄK, 189, Umeåkommissionen, acta, s. 352–353.
- 72 Skara stiftsbibliotek, MS Teologi 88, Nr. 2, s. 5, 7, 35.
- 73 Nordbäck, 2004, s. 204–214, 344–348.
- 74 RA, ÄK, 191, Tollstadiuskommissionen, protokoll, s. 105, 137. Tollstadiuskommissionen, acta, s. 98–99, 102–103, 117.
- 75 RA, ÄK, 191, Tollstadiuskommissionen, acta, s. 99.
- 76 Frågan om vad som är meningsfullt att benämna pietism har diskuterats utförligt av de tyska forskarna Johannes Wallmann och Hartmut Lehmann. Wallmann förespråkar en historiskt situerad begreppsanvändning, medan Lehmann menar att det är meningsfullt att omtala många religiösa rörelser under 1600- och 1700-talet som pietistiska. Det är också den senare begreppsanvändningen som har slagit igenom i den anglosaxiska världen, och därmed också i stor utsträckning i Sverige. Se Johannes Wallmann, *Der Pietismus: Ein Handbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1990, samt Hartmut Lehmann, ”Four competing concepts for the study of religious reform movements”, i *Confessionalism and Pietism: Religious Reform in Early Modern Europe*, red. Fred Lieburg, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, vol. 67, Mainz: von Zabern, 2006.
- 77 AdRP, 1734, del I, s. 146.

”Samvetsfrihet för landets bästa”

Georg Sillén, Osmanska riket
och folkrättens samvete i 1700-talets början

Joachim Östlund

På sin gravsten på Nysätra kyrkogård, mellan Enköping och Uppsala, lät Georg Wilhelm Sillén (1724–1794), rista in sin levnadshistoria i form av en devis:

Besåg en stor del af christna och ochristna verlden. Insåg i höga och farliga värf. Utsåg sig en arbetsam landlefnad. Tilsåg sit och andras goda. Ansåg lyckan för intet. Ryktet för något. Samvetet för allt.

Orden beskriver en synnerligen berest herre i den svenska statens tjänst och de är skrivna i en tid präglad av en professionalisering av den statliga administrationen, den svenska handelns expansion liksom samhällsomstörtande revolutioner över hela västvärlden. Efter den korta biografien om ett arbetsamt liv i den kristna och den ”okristna” världen följer en devis på tre ord i stigande värdeskala. Först men lägst kommer lyckan, vilken räknas för intet, följt av ryktet som värderas till ”något” och slutligen: ”samvetet för allt”. Devisen låter antyda att samvetet trumfar det kollektiva värdet av att vinna ryktbarhet och den mer personliga upplevelsen av lycka. Men varför tillskrivs samvetet en så pass viktig roll i att definiera Silléns livsgärning? Vilka erfarenheter var det han gjorde, och vad kan det säga om förändrade uppfattningar om samvetet under 1700-talet?



Porträtt av Georg Wilhelm Sillén, utfört av Isaac Wacklin (1720–1758) år 1757. Wacklin ses som en av de första professionella konstnärerna i Finland. Som representant för den finska rokokon gick hans porträtt i mörka färger medan figurerna ofta gavs ett ovalt huvud, smala ögon och en lång näsa. Foto: Erik Cornelius, Nationalmuseum, public domain.

Georg Sillén inledde sin karriär med akademiska studier i Lund vilka kröntes 1744 då han vann sin doktorsgrad genom dissertationen *Om fördrag med otrogna och barbarer*. Det är i denna dissertation

som vi finner det samvetsbegrepp som här står i fokus. I presidiet vid disputationen på den filosofiska fakulteten satt professorn i historia, Sven Lagerbring, för eftervärlden känd som en tidig källkritiker. Titeln på avhandlingen kan tyckas högst värderande, men som det skall visa sig gömmer det sig en långt mer komplex syn bakom begreppsvalen. Efter att ha vunnit sin doktorsgrad i Lund fortsatte Sillén med studier i Uppsala. Han kom efter avlagda examina att tjänstgöra i Kanslikollegium och Svea hovrätt. År 1750 blev han legationssekreterare vid svenska beskickningen i Konstantinopel (i dag Istanbul), ett uppdrag som fortgick till 1761. År 1757 gifte han sig med Brita Johanna Lagerstam, och lät sig porträtteras av den finske rokokokonstnären Isaac Wacklin. På porträttet syns Sillén klädd i talar, en karmosinröd mantel i sammet med kanter och bräm i hermelin som bars exempelvis av riksrådets medlemmar.

Silléns samvetsbegrepp anknyter teoretiskt till folkrätten, och kan betraktas som ett uttryck för vad som skedde när svenska ämbetsmän under 1700-talet både i teori och praktik i högre grad började passera Europas gränser. För utbildningen av blivande statstjänstemän till den alltmer professionaliserade svenska förvaltningsapparaten kom folkrätten att utgöra ett viktigt ämne. År 1744 uppmärksammar Georg Sillén denna fråga då han i en avhandling diskuterar konsekvenserna av att den svenska statsmakten slutit en rad fördrag med icke-kristna stater. När Sillén lyfter fram Osmanska riket och Konstantinopel som föredömliga exempel där samvetsfrihet råder ”för landets bästa” och även låter samvetsfriheten vara en grundbult för folkrätten blir det ett politiskt uttalande.

Sillén agerade i en tid då krav restes på att Sverige skulle härbärgera religiösa minoriteter och tillåta dem att utöva sin religion fritt, något som innebar problem för den ortodoxa statsuppfattningen om religionsenhet utan samvetstväng. När 1700-talsavhandlingar i första hand har beskrivits som metodövningar snarare än kunskapsmässigt nydanande menar jag att det finns skäl att se Silléns text som ett intressant inlägg och viktig kommentar rörande samvetsfrihetens status i Sverige. Därför är det intressant att närmare skärskåda hur Sillén såg på frågan om och argumenterade för samvetsfrihet.

Samvetsfrihet inom och utanför Europa

Sillén levde i en tid när samvetsbegreppets koppling till det svenska undersåteskapet fick en förnyad aktualitet. 1700-talets första hälft präglades av samhällsförändringar som till stor del drevs fram av globaliseringsprocesser. För den dåvarande lutherska enhetsstaten (med sitt bekännelsetvång) kom såväl interna som externa faktorer att innebära att samvetsbegreppet fick en ny politisk laddning när olika typer av aktörer framkastade förslag på ökad frihet framför enhet. Från den lutherska enhetsstatens perspektiv var samvetet ett honnörsord som förknippades med samhällsnyttiga egenskaper som godhet och broderskap. Som Johannes Ljungbergs bidrag visar uppstod vid 1700-talets början nya diskussioner och konflikter kring samvete och samvetstvång i Sverige, både i fråga om fristående religiösa sammanslutningar och i diskussioner om religiösa minoriteter vars samveten behövde respekteras. I detta bidrag kommer jag att visa att nya erfarenheter vid Europas gränser också fick betydelse för hur samvete och samvetsfrihet diskuterades.

Kravet på samvetsfrihet och problemet med samvetstvång aktualiserades återkommande inom diplomatin och utrikespolitiken, där folkrätten angav normer och direktiv för beslut om fördrag och allianser inom och utanför Europa. Det är i detta sammanhang som Sillén blir intressant, eftersom han diskuterar fördrag med statsbildningar utanför Europa och där exempelvis krav på bekännelsetvång inte var aktuellt, i detta fall Osmanska riket. Kunskapen om denna värld ökar i samband med den alltmer intensiva svenska långdistanshandeln i Medelhavet. När freds- och handelsfördrag planerades och genomfördes med statsbildningar i regionen, såsom Alger 1729, Tunis 1736 och Tripoli 1741, letade sig denna nya verklighet även in i akademiska sammanhang. I avhandlingar av författare som Retzelius (1699), Thelaus (1716) och Sillén (1744) ställdes frågor om vem det var man slöt fördrag med och hur dessa samhällen fungerade mot bakgrund av de folkrättsliga regelverk som utarbetats efter europeiska

förhållanden: Var Alger – som av många sågs som ett piratnäste – ens en stat enligt dåtida europeiska konventioner? Kunde Alger inkluderas i folkrätten och hade människor i Alger ett samvete? Svaret blev inte oväntat ja, och rörande samvetet förklarar Thelaus – med stöd av ”de mest universella principerna av naturrätten” – att eftersom människan har ett ”habituellt samvete”, det vill säga att samvetet inte alltid är väckt, kan barbarer också inkluderas i folkrättens gemenskap – bara de blir medvetandegjorda om sitt samvete. Samvetsbegreppet definieras till auktoriteter som Cicero, och dennes tal om ”de små eldarna”, ”de godas inre sådd” eller ”signaleldar som naturen givit oss”, och till antika storheter som Sextus Empiricus, Seneca och Aristoteles. Men även mer samtida som Simon Heinrich Musaeus lyfts fram. Samvetets ”inre ljus” likställs med ”förnuftets inre ljus”, i kontrast till ett ”brännmärkt samvete”, förhärdat eller bedövat samvete.¹ Med Silléns avhandling förflyttas diskussionen till Osmanska rikets centrum, sultanens huvudstad Konstantinopel.

Även om det i praktiken var svårt att upprätthålla bekännelse-tvånget i den svenska lutherska enhetsstaten så var det i teoretisk mening en annorlunda statsbildning jämfört med Osmanska riket. Det osmanska samhället byggde på milletsystemet, ett ord som på turkiska betyder ”nation” men som var synonymt med termen *cemaat*, religiös gemenskap. Milleten var en form av administrativ korporation som gavs en juridisk status av den osmanske sultanen för troende inom de monoteistiska religionerna (*ehl-i zimmet*) islam, kristendom och judendom. De osmanska milleterna verkade inom ramen för sina egna sociala, kulturella och ekonomiska ramar och med en viss autonomi. Detta innebar att de kunde utforma egna lagar och hade rätt att beskatta sig själva så länge de accepterade sultanen som suverän. För den osmanska staten fungerade milletsystemet inom ramen för en imperiebyggande strategi. Denna baserades på principen att staten tolererade olika religiösa gemenskaper så länge de religiösa gemenskaperna tolererade varandra. Alla hade till ansvar att bevara samhällelig fred och ordning.²

Från Lund till Konstantinopel

Georg Sillén var en av den nya tidens universitetsbildade statstjänstemän som gjorde karriär inom utrikespolitiken, i hans fall inom den expanderande diplomatiska sfären. Med freden i Nystad 1721 hade ett katastrofalt krig avslutats, ett krig som slagit landet i spillror och fått ett stormaktsvälde på fall; allt symboliskt markerat med Karl XII:s död vid Fredrikstens fästning i Norge i november 1718 och en ny regeringsform vilken samma år satte punkt för det kungliga enväldet. Framtiden skulle formas på nytt. Bland ledande kretsar förespråkade vissa revanschkrig, medan andra såg en framtid med fokus på fred och långväga handel. Georg Sillén kan sägas tillhöra den senare gruppen. Under sin postering i Konstantinopel kom Sillén att resa mellan Sverige och riket i öst. Tack vare sina språkkunskaper (osmanli) kom Sillén att agera som tolk och mellanhand för viktig politisk information mellan regeringen i Stockholm och Höga porten. Sillén fick med tiden en allt betydelsefullare roll i Konstantinopel, vilket exempelvis framgår av att han fick förtroendet att agera som Höga portens sändebud, dels för att ge besked om sultan Osman III:s trontillträde, dels genom uppdraget att främja de upprättade fördragen mellan Sverige och Höga porten. År 1770 adlades han för sina insatser, blev kansliråd och slutligen riddare av Vasaorden år 1782. Georg Sillén dog år 1794.

Av gravstensinskriften framgår det att åren i Konstantinopel spelat en viktig roll i hans liv. Vid tiden var Konstantinopel en av världens största städer, sultanens huvudstad i Osmanska riket. Alltsedan 1600-talet hade svenska diplomater skickats dit för att söka ett politiskt stöd mot utmanaren i öst, det tsarryska väldet. Under 1700-talets början blev detta ännu viktigare, inte minst för osmanerna som oroades av den ryska framstöten mot Svarta havet. Under sultan Ahmed III:s (som gav Karl XII asyl i Bender) styre ökade det osmanska utbytet med Europa, varav en form av triangelrelation uppstod mellan intressegemenskaper i Konstantinopel, Paris och Stockholm. Allt fler sändebud skickades i båda riktningarna. Osmanernas önskan att få en svensk fast beskickning i Konstantinopel förverkligades 1734.

Sverige fick rätt att köpa mark i stadsdelen Pera, där många européer fanns boende. Där upprättades Palais de Suède, vackert placerat med utsikt över Gyllene hornet och ner mot Seraljen. På tomten inreddes även en kyrksal och en bostad åt en präst. Under 1700-talet kom ett flertal forskare att vistas där, exempelvis Peter Forsskål och Jakob Johan Björnståhl.³

Folkrätten på universitetet i början av 1700-talet

Under 1730-talet räknades det totala antalet aktiva studenter vid Lunds universitet, där Sillén försvarade sin dissertation, till cirka 500 varav 10–11 var professorer. Till de mer beryktade hörde filosofen och teologen Andreas Rydelius, juristen David Nehreman-Ehrenstråle och läkaren och naturalhistorikern Kilian Stobaus. Den senare intog även den första separata professuren i historia 1728.⁴ År 1742 blev Sven Lagerbring professor i historia och 1744 var det också, som nämnts, Lagerbring som satt vid presidiet då Georg Sillén försvarade sin avhandling.

Viktigt att poängtera är att universitetsmiljön i Sverige vid denna tid skiljer sig från vetenskapliga institutioner i nutida mening. Huvuduppgiften var att utbilda präster, lärare och ämbetsmän, eller att sammanfatta och ordna det gängse kunskapsstoffet snarare än att producera nya rön och upptäckter.⁵ Den kunskap som väl producerades var egentligen inte heller helt fri eftersom vetenskapsmännen var beroende av överheten eller det etablerade samhällets engagemang och gillande.⁶ I Silléns avhandling framgår det också att han var väl insatt i det svensk-osmanska samarbetet som intensifierades med inrättandet av en fast beskickning år 1734, följt av 1738 års handelsfördrag samt defensivalliansen som slöts 1739.⁷ Den senare var avsedd att tjäna som barriär mot ”det ryska riket”, skriver Sillén, om det skulle hota någon av bundsförvanterna. Därtill skulle överenskommelsen garantera att Sveriges fördrag med de osmanska tributstaterna i Nordafrika respekterades.⁸ Fördrag med ”otrogna” var med andra ord redan en genomförd realitet när Sillén skrev sin avhandling.

Utvecklingen av folkrätten som undervisningsämne vid de svenska universiteten går hand i hand med naturrätten och för införandet av de båda ämnena spelade Hugo Grotius tankar så som de presenterades i *De jure belli ac pacis* en avgörande roll. Införandet av natur- och folkrätt som ämne vid de svenska universiteten var ingen tillfällighet – det var resultatet av en medveten politik. Denna politik kom även att få konsekvenser när nya eller vakanta lärostolar skulle tillsättas. Mest känd – men inte ensam i sitt slag – är Samuel Pufendorfs kallelse till det 1668 öppnade universitetet i Lund. Här försågs till en början den juridiska fakulteten med tre lärostolar och Pufendorf blev professor jurisprudentiae primarius med en förhållandevis hög lön. I Lund trycktes också, som bekant, både hans *De jure naturae et gentium* (1672) och *De officio hominis et civis* (1673). Pufendorfs betydelse för utvecklingen av natur- och folkrätten vid de svenska universiteten kan knappast överskattas.

Händelseutvecklingen fram till westfaliska freden och Sveriges roll i det europeiska statssystemet därefter hade sålunda direkt inverkan på undervisningsutbudet vid landets lärosäten. Uppfattningen om westfaliska freden som en paus i europeisk historia spelade en viktig roll i historieskrivningen, och inom folkrättsämnet har fredsöverenskommelsen och dess efterverkningar givits stort utrymme – inte minst mot bakgrund av Sveriges roll som garantimakt för westfaliska freden. Beträktat från detta perspektiv får vi räkna med möjligheten att Sillén också såg sin avhandling som något mer än enbart en inomvetenskaplig text eller en övning i argumentationskonst. Snarare är det tänkbart att Sillén tänkte sig en vidare publik, eller att det var en text skriven för att gynna hans ambitioner inom statsförvaltningen och de möjligheter som öppnade sig inom den svenska utrikespolitiken.

Människan och världen enligt folkrätten

Silléns avhandling *Om fördrag med otrogna och barbarer* (1744) följer den tidigmoderna tidens konventioner för avhandlingar, och bestod av en betydande textkorpus. Man uppskattar att det finns omkring 25 000 bevarade avhandlingar från svenska universitet från perioden

1600–1855 och nästan alla är författade på latin. Värt att nämna är också att svenska avhandlingar under 1600- och 1700-talen i hög grad byggde på en medeltida skolastisk tradition.⁹ Ofta var avhandlingarna i själva verket författade av professorn bakom den disputerande. I grunden presenterade avhandlingen snarare en metod än specifikt filosofiska eller teologiska resonemang. På så sätt kom texternas innehåll att betona det dialektiska tänkandet som medel för att nå kunskap och för att lösa motsägelser.¹⁰ Noggranna begreppsanalyser med utgångspunkt i ordens flerfaldiga betydelser skulle utgöra basen i utsagan. Från ordens mångtydighet var målet att finna gemensamma hållpunkter för i annat fall motstridiga påståenden.¹¹ Avhandlingarna författades som praktisk övning (*pro exercitio*) eller för att vinna en grad (*pro gradu*). Av den anledningen innehöll avhandlingar endast sällan vetenskapliga nyheter, men diskuterade ofta doktriner från olika vetenskapliga discipliner, och texterna var, som nämnts, inte nödvändigtvis ens skrivna av samma person som försvarade dem. Syftet var att visa att respondenten behärskade tidens etablerade kunskap och kunde försvara dess argument på god latin. I den meningen ger avhandlingarna en inblick i tidens akademiska diskurs och vad som var etablerad kunskap.¹² Placeras Silléns avhandling i en samtida samhällskontext eller relateras till hur tidigare forskning utforskat hur en svensk omvärldssyn formuleras, så framträder däremot innehållet som mer politiskt laddat än så.

Avhandlingen som bär Silléns namn inleds med att fråga och definiera vad som gynnar vänskap och konstaterar att tungt vägande faktorer är blodsband och släktskap eftersom hela människosläktet ”härrör från ett och samma blod”. Blodsbandsmetaforen, menar Silléns, är ett värdigt uttryck för den gudomliga visheten och används med andra ord inte för att dela upp människor i folkgrupper eller utifrån sociala grupper, såsom ståndstillhörighet. Han identifierar dock ett problem att trots denna ”ursprungliga natur” håller människor inte sams: ”Ty medan vilda tigrar håller fred sinsemellan, och grymma björnar umgås (Juvenalis, Sat. 15), ägnar människor lika mycket tid åt att bekriga varandra som att hålla fred.”

Dessa ord från den romerske tänkaren och satirikern Juvenalis spelar en betydande roll för Silléns ”dekonstruktion” av idealiserade synsätt. Juvenalis är känd för sina mogna betraktelser över människan, och i vilka han inte backar för att skildra det oanständiga och anstötliga. Poängen är med andra ord att låta läsaren förstå att författaren, likt Juvenalis, kommer att öppna för en diskussion om relationen mellan de goda idealen och ”människors små dårsaker”. Silléns granskar exempelvis ordet ”barbar” komparativt. Bland annat nämner han påståendet att barbarer skulle sakna utsmyckningar och elegans. Detta bestrids dock av hur turkarna som bor i Barbariet, överträffar de flesta i elegans: ”Det bör snarast lända dem till heder, att de inte vill lära sig seder och bildning av fransmännen eller att byta dem varje år.” Inte heller betyder vetenskap och litteratur frånvaro av barbari, utan många folk som varit föga framträdande inom vetenskap och litteratur har varit desto mer berömda för sina moraliska kvaliteter. Silléns för ofta resonemang i en förment kritik av europeiska föreställningar och konstaterar exempelvis att hedendom, judendom, islam och kristendom alla innehåller ”riktigt fåniga principer”. Och vem är väl vidskepligare än de romerska katolikerna? frågar Silléns retoriskt. För övrigt är grymhet också ett europeiskt drag, menar Silléns, och anför spanjorernas grymheter mot ursprungsamerikaner och morer samt fransmännens mot hugenotterna.

Grundproblemet som Silléns vill komma åt är de konfliktfyllda uppdelningar som skapats mellan människor. Den första uppdelningen skedde med syndafloren. Den andra bidrog grekerna till när de betecknade alla icke-grekiska folk som ”barbarer”. Den tredje gäller än idag och bygger på religionsskillnader. När kyrkan vann världslig makt blev det inte bara syndigt att sluta fördrag med otrogna, även om nödvändigheten ibland krävde det, utan påvliga påbud ogillades även förbund med kristna av en annan konfession. Silléns konstaterar att dessa uppdelningar har fått konsekvensen att alla föraktar varandra.

Silléns övergår för den delen inte i någon cynism, utan vill balansera bilden med goda exempel. Till exempel framhåller han idén om religiös tolerans som enligt Silléns praktiserades både före och

under kristendomens intåg i Sverige. För det första kom ”de hedniska svenska kungarna” att sluta förbund eller visa vänskap med ”utländska kristna”. Detta gjorde Björn III genom ett fördrag med Ludvig den fromme, liksom Olof Skötkonungs vänskap med kung Etelred i England. Enligt Silléns historieskrivning så kom Kristofer av Bayern, ”kungen över det stora Skandinavien” att skicka ett bud till en sultan vid namn Baltasar med planer på giftermål med dottern Xerxina. När Sverige kristnades kom ”den hedniska vidskepelsen [att] tolereras” för att vidmakthålla samhällslugnet. Sillén fortsätter med att rada upp svenska exempel på tolerans och förbund med okristna stater. Viljan till fördrag är den röda tråden. Sillén skriver också att deras geografiska läge, med närheten till en gemensam konkurrent i Ryssland, gynnar en nära vänskap mellan svenska kungar och osmaner, något som redan kung Johan inser på 1500-talet. Samtliga kända kungar och drottningar, fram till Karl XII, lyfts fram som individer med ett gott öga till osmanerna.

Efter att ha pekat på en mängd goda exempel menar Sillén att det är möjligt att ingå fördrag med ”otrogna”. En del överväganden görs dock i frågan om vilken typ av fördrag. Sillén menar att i grunden handlar fördrag om folkrätten, och att valet handlar om att innesluta eller utesluta den andra parten ur densamma. I Europa menar Sillén att påvemakten företräder linjen som utesluter fördrag med ”otrogna”, medan Sverige företräder motsatt linje, vilket illustrerats bland annat av ”vår oövervinnerlige hjälte” Karl XII:s allians med den ”ottomanske monarken”. För att avgöra vilka fördrag som är tillåtna att sluta med otrogna och barbarer spelar både den gudomliga rätten och naturrätten roll menar Sillén. Enligt den förra måste det utredas om fördragen är skadliga eller fördelaktiga för kristenheten. Enligt den senare bör ingen hänsyn tas till olikheter i religion, seder och lagar hos folkgrupper, utan bara till huruvida ett fördrag kan stärka ett lands säkerhet. Om så är fallet är det landets plikt att sluta ett sådant fördrag. De viktigaste fördragen är de som berör handelsförbindelser och sådana bör man energiskt eftersträva, skriver Sillén.

”Samvetsfrihet för landets bästa”

Den svenska dåtidens kanske mest brännande fråga, nämligen den om samvetsfriheten, lämnas inte därhän i Silléns avhandling utan kommenteras genom två exempel.

Samvetsfrihet hyllades även i Sverige, också av det ortodoxa prästerskapet: religionsenigheten fick aldrig upprätthållas mot människans vilja, menade de. Den sanna kristna religionen var helt enkelt oförenlig med tvång. Man menade därför att människans samvete skulle vara fredat från yttre tvång från överheten.¹³ Samvetsbegreppet spreds i vida cirklar och nådde ut till stora befolkningsgrupper i 1600- och 1700-talens Sverige, inte minst genom böndagsplakaten och kyrkoplikten som innebar att kyrkopredikan spelade en central roll för statlig informationsspridning. Böndagsplakatet från år 1695 illustrerar vad som kan ses som bekännelsetvångets paradox då överheten beklagar att den ”offentliga gudstjänsten mera tyckes begås utav en vana och fruktan av straff och tilltal, eller tvång och annat världsligt avseende”, vilket ”Vi hört många på ett rättsint sätt och på goda grunder beklaga.”¹⁴ Samtidigt som det rådde kyrkoplikt önskade man således – paradoxalt nog – inte att gudstjänsten skulle bevistas av tvång.

Frågan om samvetsfrihet uppmärksammas av Sillén också i ett stycke rörande Osmanska rikets territoriella expansion i Central-europa, det vill säga på kristen mark. Att dessa erövrade områden och befolkningen i dem skulle tvingas övergå till islam är inte tänkbart: ”Turken är inte så vidskeplig”, skriver Sillén, att ”han inte medger samvetsfrihet för landets bästa”. Samvetstvång likställs med andra ord med ”vidskeplighet”, en irrationell tro. Därefter beskriver han den osmanska samhällssynen, utan att ens hänvisa till ordet ”millet”:

I den europeiska delen av väldet råder den grekiska religionen; i Asien lever georgier, armenier, maroniter och påvliga munkar i Palestina. I Egypten tolereras kopter och greker och den evangeliska kyrkan tilläts nyligen fira en offentlig gudstjänst i Bysantium.

Mindre fördragsam är man med påvekyrkan av fruktan för att något av detta religionsspöke skall vålla skada till följd av kejsarens och påvens lister och konstgrepp.¹⁵

Sillén knyter här begreppen tolerans och samvetsfrihet till den osmanska samhällssynen och menar att intolerans och tvång vore otypiskt för osmanerna. Om det från ett svenskt perspektiv var en utmaning att ifrågasätta bekännelse tvånget var det samtidigt högst korrekt att inkludera ett utfall mot ”påvekyrkan”. Katolska kyrkan och habsburgska riket hamnar i korselden. Konflikten mellan Osmanska riket och habsburgska väldet bör ha varit välbekant för Sillén, och inte minst osmanernas seger i rysk-turkiska kriget som bekräftades med fredsfördraget i Belgrad 1739. Men med fördraget vann samtidigt Ryssland från osmanerna den viktiga gränsfästningen Azov vid Svarta havet.

Sillén återkommer till maktförskjutningen ovan i en vag kommentar där endast antydningar görs om den konflikt som ligger och pyr om huruvida habsburgska väldet önskar att återta områden som gick förlorade i fredsfördraget. Sillén talar här om områden i den ”europeiska delen av Turkiet”, men det är samtidigt oklart vad han menar eftersom även Ryssland hade intressen i regionen. Sillén tycks dock avse makten hos den tysk-romerske kejsaren Karl VI (1711–1740). Utifall dessa provinser skulle förloras skulle ”det valde som de tillföll”, bli än mer ”skräckinjagande”, menar Sillén, och få stora konsekvenser för dess befolkningar:

Om det däremot gällde hela den europeiska delen av Turkiet, eller snarare en del av den, då skulle slaveri hota från någon av olika religionernas härskare, som nu ökat sin makt och rikedom genom bytet från sin mäktigaste rival, och från katolskt håll även gentemot de trognas samvete.¹⁶

Vem som är hotad är lite oklart, men hotet kommer från katolskt håll. Det viktiga i detta sammanhang är att Sillén antyder att fredsfördraget

från 1739 bör respekteras och hans begreppsanvändning, att konflikten utgör ett hot mot de ”trognas samvete” är intressant. Vad Sillén gör är att han skriver in religiösa konflikter i en folkrättsdiskurs och benämner dessa som samvetskonflikter. Slaveri och katolicism ställs mot frihet och samvetsfrihet.

Att det är katoliker som hotar samvetet kan troligen till stor del kopplas till de historiska förföljelserna av hugenottfamiljer i Frankrike då ediktet i Nantes återkallades av Ludvig XIV år 1685. Detta var en konflikt som gjordes känd i Sverige genom böndagsplakaten. År 1686 kommenteras i allmänna ordalag förekomsten av det ”Samvets-Tvång” och den ”gräslig Förföljelse” som utspelar sig inom kristenheten.¹⁷ I 1687 års plakat konstateras det att förföljelserna inte upphör, utan ”mera tilltager och förökas”.¹⁸ Samvetet fick därmed en konfessionellt laddad betydelse i polemiken mot katolska stater, men begreppet hade samtidigt en slagkraftig teologisk betydelse. Enligt Luther utgjorde samvetet en integrerad del av människans andliga sida, hjärtat och själen var tillsammans med samvetet den instans där gudsrelationen fanns. Det var också denna instans som gjorde det möjligt för människan att skilja mellan gott och ont. Genom samvetet påmindes människan om Guds lag och kunde därigenom frivilligt göra goda handlingar. Saknades tro kunde dock människan ändå lyssna till sitt samvete och göra goda gärningar, men skillnaden var att detta då snarare gjordes av tvång än av fri vilja.¹⁹ Som Anna Nilsson Hammars bidrag i denna volym visar var lutherska kyrkmän inte övertygade om att deras egna åhörare kunde lita på sina samveten, men i ljuset av det politiska läget framställdes de lutherska minoriteternas utsatthet under katolska furstar som ett närvarande hot mot var lutherans samvete. Uppställt på detta vis innebär det samtidigt att kristna furstar utgör ett större hot mot samvetsfriheten vid territoriella erövringar än Osmanska riket.

För att återkomma till Sillén är det fascinerande hur han använder idén om Osmanska riket som ett vapen för att kritisera den negativa synen på ”turken” samt även att religiösa drivkrafter, menar han, ligger bakom den europeiska krigföringen:

Härav kan man sluta sig till med vilken rätt de kristna benämner turken för fiende. Denne har aldrig varit så enfaldig, att han någonsin börjat krig mot oskyldiga bara för religionens skull som de kristna har gjort.²⁰

Tidens hotbilder och hat mellan folk och religioner stör Sillén. Han påpekar upprepade gånger hur uppdelningar av detta slag bara är ”påfund” som gynnar de mäktigas intressen: ”Men turkens hat mot de kristna är inte värre än mot perserna, eller de kristnas mot varandra, så det råder inget tvivel om att turkarnas vanrykte är ett påfund från grannfolken.”²¹

Att sprida en negativ bild låg i det habsburgska husets intresse, förklarar Sillén, eftersom de såg osmanerna som en allvarlig konkurrent med ambitionen att skapa en europeisk ”supermakt”. Även de romersk-katolska prästerna gav starkt stöd åt habsburgarnas projekt. Hade länderna som gränsar till Osmanska riket styrts av enbart kristlig kärlek hade inte osmanerna behövt trakassera kristna, och då hade inte heller några fördrag med otrogna behövts. Sillén skriver dock – möjligen i Juvenalis anda – att historien visar att människan eftersträvar det som verkar fördelaktigast och att detta helst erövrar från den svagare: fruktan är ett stöd för freden, konstaterar Sillén. Han ställer sig även kritisk till en kristen koalition i syfte att driva bort turkarna från deras besittningar; det är ingen rättmätig grund för krig.

Sammanfattande reflektioner

År 1744, när Sillén förvarar sin avhandling i Lund, har Sverige en ovanligt lång period av fred bakom sig – hela 23 år. Samtidigt hade Sveriges långväga handel till Medelhavet konsoliderats genom ett flertal freds- och handelsfördrag samt en fast diplomatisk beskickning i Konstantinopel. Allt fler universitetsutbildade tjänstemän effektiviserar och befäster den statliga byråkratin. Silléns avhandling belyser denna nya värld. Sveriges kontakter med Osmanska riket och

den muslimska kultursfären hade redan en lång historia, men kom under 1700-talets början att fördjupas. Traditionellt sett hade imperiet definierats som både mäktigt och farligt, men också fascinerande. De allt tätare samarbeten som tog form mellan parterna behövde beskrivas, förstås och legitimeras. Sillén hämtade svaren från folk-rätten, precis som hans föregångare Retzelius (1699) och Thelaus (1716). Deras dissertationer, menar jag, framträder som något mer än akademiska övningar. Snarare kan de läsas som politiska inlägg i en tid präglad av spänningar orsakade av allt från internationella relationer till frågor om samvetsfrihet.

Silléns avhandling berör utrikespolitiska relationer med folk-rätten som grundkoncept. Konsekvensen av detta blir att den egna samtida kulturens eller statsmaktens värderingar inte per automatik ges ideologisk prioritet, även om det antikatolska draget i framställningen inte kan bortses ifrån. Med folk-rätten som teoretisk grundval låter Sillén de överordnade temana vara fred, tolerans och samvetsfrihet. Det är från dessa begrepp en historia konstrueras, samtiden förstås och framtiden föreställs. Sveriges utrikespolitiska relationer framställs därför närmast som en form av universell modell där fördrag och tanken om tolerans utgör den röda tråden tillsammans med människan som det sanna subjektet. Juvenalis ”verkliga” människa förenas med naturrättens fria människa. Modellen rör sig också längs två historiska skalor: den världsomspännande respektive den svenska. Den världshistoriska skalan beskriver en berättelse om tre stora separationsrörelser mellan människor: flodvågen, uppkomsten av föreställningar och barbarer samt slutligen uppdelningen av världen mellan religioner och kulturer. Den svenska skalan tar sin startpunkt i hednisk tid där en rad traktat och samarbeten mellan främmande makter utgör det återkommande mönstret. Samtliga exempel visar på hur idén om tolerans och vänskap lyckats överbrygga eller harmonisera uppdelningar på basis av religioner.

Sillén ville med sin avhandling få bukt med föreställningen om att termen barbar som begrepp för särskilnad var ohållbar och han kunde relativt enkelt dekonstruera termen genom sin argumentation. Teoretiskt stöd hämtade han i mångt och mycket från Juvenalis

människosyn, det vill säga att alla i grund och botten är lika goda kålsupare. I sin analys av kyrkorna som söndrande faktor lät han naturrättens människosyn vara det teoretiska fundamentet tillsammans med den bibliska berättelsen om människan som ett släkte med ett gemensamt ursprung.

Vad som är intressant är att Sillén inte nöjer sig med att diskutera fördrag mellan stater, utan även inkluderar mer samhällseliga aspekter i frågan. Här tycks det rymmas en insikt om den komplexa relationen mellan statsmakter eller till vilken grad en avgränsad folkgrupp hör ihop med ett avgränsat territorium. Därför pågår också förföljelser av folkgrupper inom stater och riksbildningar, vilket Sillén vittnar om. I hans resonemang om förföljelserna blir samvetet ett nyckelargument för att människan har rätt till sin tro – något som skavde mot bekännelsetvånget i Sverige liksom stora delar av övriga Europa. Som kontrast till bekännelsetvånget ställer Sillén Osmanska riket, ett land där samvetsfrihet råder. Sammantaget visar Sillén i sin avhandling hur 1700-talets diskussion om folkrätt och samvetsfrihet i Sverige hjälptes av ett komparativt perspektiv, det vill säga att jämförelser med främmande tankevärldar gav djupare insikter om det egna. I Silléns fall hämtades de tyngsta argumenten för hans universalistiska anspråk från en nära allierad, nämligen Osmanska riket.

Noter

- 1 Magnus Thelaus, *Dissertatio gradualis de piratica, quam [...] sub praesidio viri amplissimi. & celeberrimi, mag Fabiani Törner [...] Ad publicum examen modeste defert Magnus Thelaus Helsingus. In audit. Gustav. maj. die 14. Maji anni MDCCXVI. horis pome- ridianis.* Uppsala, 1716.
- 2 Noah Haiduc-Dale, ”A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East. By Heather J. Sharkey”, *Journal of Church and State* 60:3 (2018), s. 537–539.
- 3 Alf Åberg, *När svenskarna upptäckte världen: från vikingar till gustavianer*, Stockholm: Natur och kultur, 1981, s. 15.
- 4 Sten Lindroth, *Svensk lärdoms historia: Frihetstiden*, Stockholm: P.A. Norstedts, 1997, s. 36.
- 5 Sten Lindroth, *Svensk lärdoms historia: Stormaktstiden*, Stockholm: P.A. Norstedt, 1975, s. 72f.

- 6 Bo Bennich-Björkman, *Författaren i ämbetet: Studier i funktion och organisation av författarämbeten vid svenska hovet och kansliet 1550–1850: Vol. 5*, Stockholm: Svenska bokförlaget, 1970, s. 11–15. Trots dessa förutsättningar var dock den totala tankekontrollen inte möjlig, vilket visas av de akademiska striderna och av att nya idéer kunde stödjas av privata donationer eller importeras via studieresor och gästforskare.
- 7 Ludvig, Danielsson, ”Edv. Carlsons och Carl Fr. von Höpkens inträde på den diplomatiska banan”, *Historisk tidskrift* 1923, s. 377–385, 378; Johannes Kolmodin, ”Said Mehmed Efendi’s berättelse om sin beskickning till Sverige år 1733. Inledning och översättning av Johannes Kolmodin”, i *Karolinska Förbundets Årsbok*, Stockholm, 1920, s. 258–265.
- 8 Georg Wilhelm Sillén, *De foederibus cum infidelibus et barbaris*, Lund, 1744.
- 9 Peter Sjökvist, ”Att förvalta ett arv: Dissertationerna på Södertörn, nylatin och exemplet Harald Vallerius”, Huddinge: Södertörns högskola, 2009, s. 98.
- 10 Daniel Patte (red.), *The Cambridge Dictionary of Christianity*, New York: Cambridge University Press, 2010, s. 1132–1133; Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, New York: Cambridge University Press, 2004, s. 159.
- 11 Marcia L. Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400–1400*, New Haven: Yale University Press, 1999, s. 265–273.
- 12 Sten Lindroth, *Svensk lärdoms historia: Stormaktstiden*, Stockholm: P. A. Norstedt, 1975, s. 30ff. Erland Sellberg, ”Disputationsväsendet under stormaktstiden”, i Ronny Ambjörnsson et al. (red.), *Idé och lärdom*, Lund: Studentlitteratur, 1972, s. 83. Noter från Sjökvist, ”Att förvalta ett arv”, s. 98.
- 13 Ingmar Brohed, *Stat, religion, kyrka: Ett problemkomplex i svensk akademisk undervisning under 1700-talet*, diss., Lunds universitet, 1973, s. 103.
- 14 Kongl. Maj:ts placat 10 januari 1695. Lunds universitetsbibliotek (lu). Se även Joachim Östlund, *Lyckolandet: Maktens legitimering i officiell retorik från stormaktstid till demokratins genombrott*. Lund: Sekel, 2007.
- 15 Georg Wilhelm Sillén, *De foederibus cum infidelibus et barbaris*, Lund, 1744.
- 16 Ibid.
- 17 Kongl. Maj:ts placat 28 januari 1686. LU.
- 18 Kongl. Maj:ts placat 28 januari 1687. LU. ”Samvetstvång” beklagas även i Kongl. Maj:ts placat 28 januari 1688. LU.
- 19 Carola Nordbäck, *Samvetets röst: Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, diss., Umeå universitet, 2004, s. 145.
- 20 Georg Wilhelm Sillén, *De foederibus cum infidelibus et barbaris*, Lund, 1744.
- 21 Ibid.

Konungen ”bör ingens samvete tvinga eller tvinga låta”

Kampen för samvets- och religionsfrihet under 1800-talet

Göran Gunner

Den svenska regeringsformen från 1809 ger uttryck för att konungen ”bör ingens samvete tvinga eller tvinga låta”. Ett uttryck för frihet som kom att ligga till grund för och prägla 1800-talets kamp för samvets- och religionsfrihet. Som föregående bidrag i denna volym har visat var det kategoriska motståndet mot samvetstvång av äldre datum. Detta bidrag fokuserar på att utröna vilken betydelse samvets- och religionsfrihet tillmättes under 1800-talet varvid några exempel tas i beaktande, inte minst från 1850- och 1860-talen. Samvetsfrihet kom att sammanlänkas med religionsfrihet och de två begreppen användes i huvudsak omväxlande. Men låt mig börja långt tidigare och på Johannes kyrkogård.

I centrala Stockholm, på Johannes kyrkogård, finns en minnessten med inskriptionen ”Åt minnet af Skeviksborna 1746–1788”. Skevikarna som också kallades ”främlingarna” var en gemenskap vid 1700-talets början med ursprung i det då svenska Åbo där de också ställdes inför rätta. Gruppen var präglad av tysk pietism och starkt emot den bestående kyrkliga ordningen och talade om hjärtats fromhet gentemot kyrklig ortodoxi. Verksamheten i Stockholm var framgångsrik och man fick ihop en tämligen stor grupp av troende vilket ledde till starkt motstånd från myndigheter och som en konsekvens landsförvisning för övertygelsens skull. Ett sextiotal personer



Minnessten. Foto: Göran Gunner.

lämnade 1734 Stockholm men blev ständigt fördrivna från ort till ort i Danmark, Holland och Tyskland. Efter elva års irrlande återvände de 26 återstående till Sverige och fick tillåtelse att stanna under ställda myndighetsrestriktioner. Gruppen kom att ha sitt centrum vid Skeviks gård på Värmdö där man levde i en klosterliknande gemenskap fram

till 1832 då gemenskapen upplöstes. Här avfattades också libeller (flygblad) mot gudlösa präster och frimurarna. Minnesstenen vid Johannes kyrka konstaterar: ”Här fingo de hemlösa ro”.¹ Detta som ett exempel på de olika dissidentgrupper, ofta kallade separatister, som funnits i Sverige under 1700-talet och 1800-talets början. Andra exempel är dippelianerna, gråkoltarrörelsen och åkianerna.

Så långt gällde för svenska medborgare en enhetskultur med en kyrka och en tro – den evangelisk-lutherska. För utländska trosbekännare – ”främmande trosbekännare” – i Sverige ägde en successiv uppmjukning rum med början under 1700-talet genom bland annat kunglig förordning 1741 om religionsutövning för engelska och reformerta kyrkor, 1781 års så kallade toleransedikt för utländska katoliker och judereglementet från 1782.

”Ingens samvete tvinga eller tvinga låta” – regeringsformen 1809

När regeringsformen 1809 inkluderade en paragraf om samvetsfrihet – eller vad som betecknats som frihetsparagrafen – väckte det bland vissa förhoppningar om en lättnad från myndigheternas sida också för svenska medborgare. Utformningen av paragrafen reflekterar en del av 1700-talets aktuella formuleringar om tolerans. Ingens samvete skulle tvingas:

Konungen bör rätt och sanning styrka och befordra, vrångvisa och orätt hindra och förbjuda, ingen fördärva eller fördärva låta till liv, ära, personlig frihet och välfärd, utan han lagligen förvunnen och dömd är, och ingen avhända eller avhända låta något gods, löst eller fast, utan rannsaking och dom, i den ordning Sveriges lag och laga stadgar föreskriva; ingens fred i dess hus störa eller störa låta; ingen ifrån ort till annan förvisa; ingens samvete tvinga eller tvinga låta, utan skydda var och en vid en fri utövning av sin religion, så vitt han därigenom icke störer samhällets lugn eller allmän förargelse åstadkommer. Konungen låte en var bliva dömd av den domstol, varunder han rätteligen hör och lyder.²

Innebörden av paragrafens del om samvetsfrihet blev redan från början omdebatterad. I en avhandling 1868 tas olika tolkningar upp men författaren konstaterar att statskyrka och religionsfrihet är oförenliga och om de styrande hade önskat en förändring skulle det ha uttryckts i ”tydliga och oförtydbara ordalag”.³ Professorn i historia Sten Carlsson drar slutsatsen att klausulen om religionsfrihet ”avsåg närmast befrielse från ett redan urholkat gudstjänst- och nattvardstvång” medan landets medborgare som lämnade lutherdomen fortfarande hotades av arvlöshet och landsförvisning.⁴ Kyrkohistorikern Anders Jarlert konstaterar: ”Den religiösa tvångslagstiftningen upphävdes inte, men [...] [d]en enskilde skulle inte angripas för det sätt på vilket han eller hon själv utövade sin lutherska religion.”⁵

Brytningstider

Med början under 1830-talet och under 1840-talet sker en brytningstid i det svenska samhället socialt, kulturellt och religiöst. Förordningar gjorde att bysamfälligheten började brytas upp. Den påbörjade uppbyggnaden av industrier öppnade för en befolkningsförflyttning från landsbygd till växande städer. Den religiösa svenska enhetskulturen började också vackla. Kollektivets uppluckring medförde individuella självständighetssträvanden också på det religiösa området. På olika håll i landet framträdde grupper som betecknades läsare eller separatister och influenser från andra länder gjorde sig gällande, exempelvis metodism och baptism. En helt ny kader av religiösa förkunnare började framträda som lekmanpredikanter och kolportörer; det var lärare, hemmansägare, torpare, skomakare och däribland en och annan kvinna. Dissidenter såg regeringsformens paragraf som en möjlighet att följa sitt samvete och uppnå religionsfrihet i praktiken – också utanför lutherdomens ram. Trots detta kunde man drabbas av världsliga och andliga myndigheters straff. Exempel som är värda att särskilt lyftas fram är erikjansarna, F. O. Nilsson och baptister i södra Sverige som jag kort redogör för här.

Hösten 1840 började Erik Jansson samla läsare runt sig. Han påstod sig ha särskilda andliga insikter och utmanade kyrkans tro

och liv. Motståndet mot erikjansarna från världsliga och kyrkliga myndigheter var stort. Inför hot om landsförvisning mobiliserades en emigration och tjugo mil väster om Chicago etablerades kolonin Bishop Hill 1846 med avsikten att bli ett gudsrrike.⁶

Baptisten Fredrik Olaus Nilsson (ofta kallad F. O. Nilsson) hade innan landsförvisningen 1850 sin sak (baptistiska lärosatser) uppe i hovrätten, Högsta domstolen och inför kungen. Bland alla inlagor till olika instanser avfattar Nilsson en skrivelse till hovrätten och argumenterar utifrån regeringsformen ”att ingens samvete bör tvingas”. I protokollet från Göta hovrätt står:

[...] att han icke af någon annan blifvit intalad eller förledd till sina ifrågavarande företag, hvilka endast hämtat sitt upphof från hans samvete och pliktkänsla, och hvarmed ändamålet allena varit att meddela andra kunskapen om det rätta; att han erkände sig hafva den 9 juli sistlidet år inför domkapitlet i Göteborg erhållit föreställning om det falska i sina lärosatser och blifvit varnad mot deras utspridande; att han likväl därefter på enahanda sätt som förut i sitt lärarekall fortfarit [...].⁷

Men Nilsson var ingalunda den ende som hamnade i domstol. I en avhandling konstaterar Owe Samuelsson att många baptister i södra Sverige konfronterades med kyrkliga och världsliga myndigheter. Detta skilde sig från centrala myndigheter i form av Justitiekanslern och Kungl. Maj:t som ”menade att de gamla bestämmelserna rörande villfarelse och avfall var oförenliga med de allt starkare kraven på religionsfrihet”.⁸ Lokalt var dock myndigheterna under den undersökta perioden 1857–1862 i stort överens om ett motarbetande av baptismen. Samuelsson sammanfattar:

Tillämpningen av gällande religionsbestämmelser kunde leda till åtal och dom med böter eller vatten- och brödstraff som påföljd. Oftast stannade det dock vid undervisning, förmaning och varning i olika kyrkliga instanser. Redan detta betraktades stundom av baptisterna som ett otillbörligt tvång och ett bevis på ”förföljelse”.⁹

Norge och Danmark som föregångsländer

I Skandinavien var Norge ett föregångsland när det gäller samvets- och religionsfrihet. År 1845 antogs en första *Dissenterloven* (Lov angaaende dem, der bekjende sig til den christelige Religion, uden at være medlemmer af Statskirken) och därmed gavs rätt att gå ut ur statskyrkan och rätt till offentlig trosutövning för kristna utanför statskyrkan i Norge även om vissa restriktioner fanns. Utvecklingen i Norge var känd i Sverige och den norska dissenterlagen kom att bli ett exempel i kampen för samvets- och religionsfrihet. I samband med det stora religionsfrihetsmötet i De la Croix' salong 1868 (se vidare nedan) lyfte mötets ordförande fram Norge som ett exempel för Sverige att följa:

[...] det torde då icke vara förmätet att tro svenska nationen nu hafva hunnit så långt i civilisation att den kan tåla det mått av frihet, som Normännen fingo 1845. Denna dissenterlag har ett omätligt företräde framför 1860 års Förordning.¹⁰

Samma år debatterades samvetsfrihet och religionsfrihet i den svenska riksdagen. I debatten hänvisades vid flera tillfällen till den ”Norska dissenterlagen”.¹¹ Det kan också nämnas att ett annat land som får utgöra exempel är ”Holland” som anges ha en ”vidsträckt religionsfrihet”.¹² Den svenska förordningen kom dock inte att motsvara förhoppningarna om att följa i den norska lagstiftningens spår, men mer om detta nedan.

Danmark var också tidigare än Sverige att reglera religionsfrihetsfrågan vilket skedde 1849 genom *Danmarks Riges Grundlov*. Här fastställs Folkekirkens status och genom dekret erkänns några andra samfund. Det mosaiska trossamfundet var erkänt sedan 1685 och nu tillkom romersk-katolska, rysk-ortodoxa, anglikanska (engelska), reformerta liksom svenska och norska kyrkan och till detta baptister och metodister. Detta är då ett system som närmare överensstämmer med hur de svenska dissenterlagarna kom att utformas.

1850-talet – reformförslag

Vid 1850-talets ingång gällde fortfarande att medlemmar av Svenska kyrkan som övergick till annan troslära skulle landsförvisas och förlora arvsrätt. Bötesstraff utfärdades för den som till exempel tagit nattvarden utan medverkan av församlingspräst – ett straff som för den fattige kunde omvandlas till sex dagars fängelse vid vatten och bröd.

Lars Vilhelm Henschen var jurist och riksdagsman med tydligt utformade tankar om frihet och var rådgivare och advokat för flera utsatta grupper som åtalats för brott mot konventikelplakatet (där ibland erikjansare, metodisten George Scott och läsare i olika delar av landet). I detta såg han frågan inte enbart som en kyrklig angelägenhet utan som politisk i linje med liberala krav på konstitutionens efterlevnad. Vid riksdagen 1853–1854 motionerade Henschen om en dissenterlag. Den skulle gälla bekännelser som kunde anses oskadliga efter teologiska fakulteternas hörande. Undantagna var ”romerska och grekiska katoliker samt mormoner” medan den allmänna och oinskränkta friheten skulle gälla ”muhamedaner och hedningar”.¹³

I stället för ett avskaffande av konventikelplakatet beslutades om den så kallade sakramentslagen 1855 som fastställde böter för den som förvaltade sakramenten utan att vara präst liksom för den som tog emot nattvarden i ett dylikt sammanhang. I sitt trontal vid riksdagen 1856 anförde dock kung Oscar I att hinder mot ”religionsfriheten och fri andaktsutövning” skulle försvinna för att stämma överens med regeringsformens § 16.¹⁴

Detta väckte stora förhoppningar bland dissidenter och efter hand blev det klart att Kungl. Maj:t inte önskade åtala läsare som samlats på ett hundratal platser i landet och som bröt mot konventikelplakatet, inte ens då läsare hade sina möten under tiden för den allmänna gudstjänsten eller när lekmän utfört dop. Ingen ”skulle för sin övertygelse förföljas eller att man skulle tvinga någons samvete”.¹⁵

År 1857 lades en proposition fram i riksdagen med ett religionsfrihetsförslag. Medlem av ”svenska kyrkan” skulle få rätt att övergå till annat ”kristet religionssamfund” som fanns i landet och som godkänts

av konungen. Däremot skulle det vara förbjudet att offentligt förkunna läror som stred mot ”den rena evangeliska läran”.¹⁶ I riksdagsdebatten betecknades dessa samfund som främmande trosbekännare.

Det som förorsakade problem för religionslagstiftningen var den växande gruppen av baptister, metodister, separatister och ny-evangeliska som bildade egna sammanslutningar och skaffade egna lokaler för sina verksamheter samtidigt som de behövde fortsätta sitt medlemskap i statskyrkan.

Ovärdigt och förnedrande – förordningen om främmande trosbekännare 1860

Ett första steg på väg mot samvetsfrihet var upphävandet av konventikelplakatet 1858 och därmed förbudet mot enskilda religiösa möten. Motsvarande konventikelplakat hade upphävts i Danmark 1839 och i Norge 1842. Ett andra steg i Sverige var 1860 års förordning om ”Främmande trosbekännare och deras religionsöfning” med rätten att bilda vad som betecknades som dissenterförsamlingar. Svenska medborgare över 18 år fick därigenom rätten att utträda ur statskyrkan för att ansluta sig till av konungen godkänt samfund grundat på kristen tro. För församlingsbildning skulle trosbekännelse och församlingsordning medsändas i ansökan till konungen. För individen skulle förmaningar från präst och domkapitel föregå rätten till utträde. Samtidigt antogs en förordning om ”ansvar för den, som träder till eller utsprider villfarande lära”. Genom denna togs bestämmelsen som föreskrev landsförvisning och förlust av arv och borgerliga rättigheter i Sverige för den som avföll från ”den rena evangeliska läran” bort. Den som förkunnade en lära i strid med ”den rena evangeliska läran” skulle dock straffas med böter eller fängelse på upp till ett år.

Den nya förordningen 1860 var givetvis ett viktigt steg på vägen till religionsfrihet i Sverige. Förordningen öppnade också upp för att formalisera församlingsbildningar som tidigare existerat utanför den lutherska kyrkan och genom åren tillkommit genom särskilda kungliga dekret. Samtidigt fanns sannolikt bakomliggande syften att kringgärda religiös verksamhet utanför kyrkan. År 1862 inlämnades

en utförlig skrivelse med 4 116 namnunderskrifter till justitiestatsministern. Avsikten var att klargöra baptisternas ståndpunkter. Från baptistiskt håll föreslogs ändringar av flera av förordningens paragrafer och man deklarerade att om dessa genomfördes skulle man vara beredda att bli erkända som från ”svenska kyrkan skildt trossamfund”.

Baptisterna hade till ett antal af omkring 5 000 genom en petition ingått till Hans Maj:t, begärande att dissenterlagen måtte i några af de mest samvetskränkande delar deraf så ändras, att de kunde betjena sig af densamma, och sålunda blifva i riket legaliserade församlingar.¹⁷

Diskussionerna om att ”ingens samvete tvinga eller tvinga låta” hade nu öppnat för en möjlighet att lämna den lutherska statskyrkan med motiveringen att individen upplevde sig samvetskränkt. Men förutsättningen var inom religionens ram i form av att ansluta sig till av staten godkänd dissenterförsamling. Proceduren för hur detta skulle gå till upplevdes negativt och beskrevs som både ovärdigt och förnedrande. Erik Nyström ger motiveringen till ett nej till lagens krav och beskriver stegen. ”Jag skall 1) förklara att jag affallit från evangeliska läran [...] 2) undervisas och förmanas af min s. k. själasörjare [...] 3) varnas inför domkapitlet och så 4) låta i kyrkoboken anteckna min önskan att utträda ur statskyrkan.”¹⁸ Den församling som bildades skulle endast få verka inom församlingens kyrka, bönehus eller kyrkogård. Därtill sattes citattecken kring beteckningen främmande trosbekännare. Det som anges är att man vill följa sitt samvete och med hänvisning till regeringsformen tolkat som fri utövning av religion.

I riksdagens andra kammare konstaterar herr Ribbing från talarstolen att lagen utgår från att statskyrkan ”är det enda rätta religionsamfundet”. Utifrån procedurerna kring utträde för dissenter konstaterar han att den som utträder betraktas i stort sett som ”ett andeligt skadedjur”. Så fortsätter han i en plädering för att dissenter ska ställas i fullkomlig paritet med statskyrkans medlemmar: ”Men jag frågar: vittnar en dylik lagstiftning om sann liberalitet emot olika tänkande? Och, enligt min uppfattning, svarar jag nej på denna fråga.”¹⁹

Det personifierade samvetet

Paul Petter Waldenström, som var en av förgrundsgestalterna i det framväxande Missionsförbundet, publicerade 1862 boken *Brukspatron Adamsson eller Hvar bor du*. Första upplagan är utgiven av Stockholms Stadsmission till förmån för deras barnhem och från och med femte upplagan illustrerad av Jenny Nyström. Boken är en allegorisk framställning som setts som ett uppror mot kyrkolära och bekännelseskriterier. Olika individer presenteras i boken med namn utifrån sina egenskaper, till exempel Andäktig och Godhjärtad. En av huvudpersonerna, mor Enfaldig, där enfaldig har betydelsen okonstlad och oskuldskraftig, kan beskrivas som bokens hjältinna som i nyevangelisk anda står för den rätta Gudstron.²⁰ En av aktörerna heter Samvete som om bokens andra huvudperson brukspatron Adamsson säger:

Med sina egna räkenskaper²¹ och affärer befattade han sig aldrig sjelf, utan de sköttes på kontoret af en mycket tystlåten kassaförwaltare och räkenskapsförare wid namn Samvete, hwilken förut hade varit rådman och magistrats-sekreterare i Werlden, men blifwit afsatt från detta embete för den oros skull, som han ofta tillställt och förorsakat.²²

Världssamvetet framställs som rättrådigt men har blivit avsatt och i detta fall handlar det om ekonomiska förehavanden. Brukspatronen argumenterar med Samvete om sina affärer och frågar om de skulle vara dåliga. Samvete svarar inte eftersom den som ställer frågan önskar få ett tillfredsställande svar och inte sanningen.²³ Men Samvete har också en annan uppgift när det gäller att försöka övertyga mor Enfaldig om att Jesus – i texten kallad Immanuel – är rätt väg i livet. När brukspatron Adamsson söker efter beröm från människor agerar Samvete: ”Uppbragt överföll honom Samvete våldsamt och slog honom ganska illa; ty Samvete hade en orolig natur och tålde ej gärna motsägelse, utan blev snart vred”.²⁴

I ett kapitel berättas hur Adamsson, nu under namnet Abrahams-son, blivit teolog och då börjat umgås med *Högmod* och *Partisinne*.

I senare upplagor omtalas hur brukspatronen i sin inre kamp ”böjde sig ner, gömde sitt ansikte i sina händer och snyftade högljutt”.²⁵ Men i första upplagan från 1863 beskrivs detta som samvetskval: ”Förtördnad öfwerföll honom Samwete, kastade honom till marken och sargade honom på det grymmaste med förfärliga spön, som kallades ’samwetsqwal’, hwilka woro så hwassa, att de trängde djupt in och upprefwo köttet.”²⁶ Här är inte platsen att reflektera över förändringen men att konstatera att samvetskval under 1860-talet kunde beskrivas ytterst konkret i allegorins form. Waldenström tecknar alltså en bild av hur samvetet uppfattades på 1860-talet – åtminstone bland dissidenter. Samvetet är en inre röst som ger vägledning i vad som är rätt och fel.²⁷ Det gäller hanteringen av den egna ekonomin men framför allt i hur man ska ta ställning i andliga frågor. Den som inte följer sitt samvete råkar ut för väldiga samvetskval.

När det gäller samvetet – var olydig

En av de tongivande debattörerna under 1860-talet var baptisten filosofie doktor Erik Nyström som 1868 under pseudonymen Johannes Baptista författade en skrift i form av fyra brev till den fiktive lutheranen och teologen Axel. Han argumenterar mot statskyrkan, dess religionsmonopol och med en funktion som liknade ”ett slags polis-kommissarier”. Likaså, om Kungl. Maj:t eller staten vill bestämma i ”samvets- och tros-saker, då är det en ålagt att vara olydig”. De olika myndigheterna får klara uppmaningar om att inte döda, inte landsförvisa, inte fängsla eller bötfälla den som man anser som ”ogräs” i samhället utan man ska ”fritt låta de ogudaktiga och kättare ’grönka såsom lagerbärsträd’”.²⁸ Kritiken mot det befintliga svenska systemet är hård på de ställen han fokuserar på sammankopplingen mellan kristen tro och statens maktutövning. Han uttrycker det genom att ställa frågor om hur Jesus skulle ha gjort:

Tror du väl Jesus ville att polismaktens handtlangare skulle sammanfösa folk till hans predikan eller stå vakt för att hålla massorna i ordning? Tror du, att han ville begagna den världsliga maktens arm

för att få dopkandidater, eller att han ville binda borgerliga förmåner vid nattvardens begående?²⁹

Erik Nyströms huvudintresse är givetvis frihet för framväxande kristna grupper med trosuppfattningar som avvek från den etablerade lutherdomen. Därför ger han också en tydlig definition av vad han menar vara religionsfrihet.

[...] att religionsfrihet är rättigheten att uti allt som rör ens religiösa eller andliga lif vara oberoende af alla världsliga eller borgerliga lagar; eller med andra ord den rättighet hvarje menniska har att uti sin tro, sin bekännelse och sin dyrkan endast följa sin egen övertygelse, utan förfång af några vare sig kyrkliga eller borgerliga tvångslagar eller inskränkningar.³⁰

Det är intressant att han här knyter samman frihet i religion med ”egen övertygelse” och mot tvång och inskränkningar. Nyström avslutar sin skrift med:

Lemna all forskning fri, all öfvertygelse fri, all yttringsrätt fri, all gudsdyrkan fri. Och här slutar jag med *Vinet's* ord: det samhälle som vill taga ifrån mig min religion fruktar jag mycket mindre än det samhälle som fordrar en sådan af mig. En konstitution som gör staten religiös, gör mig sjelf oreligiös, försåvidt jag skänker denna konstitution mitt samtycke.³¹

Här sätts religions- och samvetsfriheten in i ett större sammanhang med övertygelsefrihet, yttrandefrihet och forskningens frihet.

Våmhusbor som främmande trosbekännare och religionsfrihetsmöte i Stockholm

En tanke med förordningen 1860 var att reglera religionsutövningen för andra än svenska medborgare, så kallade främmande trosbekännare. Men bland de samfund som blev godkända av staten utmärker

sig ett. År 1865 inlämnade Våmhus baptistförsamling en ansökan till regeringen om att få bilda samfundet ”Svenska Frikyrkan”. Ansökan var undertecknad av 54 personer, lika många kvinnor som män. Ansökan avslogs med motivering att de sökande inte tilldelats de tre varningar dissenterlagen föreskrev. Efter att ha erhållit erforderliga varningar lämnades 1867 en ny ansökan in om att bilda en lokal dissenterförsamling, Våmhus Baptistförsamling. Ansökan godkändes och i beslutet angavs att församlingen förenad till ett ”religionssamfund” skulle ”ega rätt till fri religionsutöfning inom de af lag och sedlighet bestämde gränser och med iakttagande af de i berörda förordningar meddelade bestämmelser”.³² Därmed blev baptister i Orsa-trakten karaktäriserade som främmande trosbekännare. Och det som de enda svenska medborgarna i den framväxande frikyrkligheten.

Missnöjet med förordningen om främmande trosbekännare från 1860 blev stort bland dem som betecknades som dissidenter och kämpade för religionsfrihet. Fortfarande gällde obligatorisk tillhörighet till den lutherska tron trots regeringsformens uttalade samvetsfrihet. Undantag var de av kungamakten erkända främmande trosbekännarna. Inbjudan till ett ”Religionsfrihets-möte” hade utsänts och till De la Croix’ salong i Stockholm kom, den 20 mars 1868, 1 300 personer och utanför väntade ungefär lika många. Bakom inbjudan stod individer tillhörande ”den lutherska kyrkan, den romersk-catholska kyrkan, den reformerta kyrkan, Baptist-samfundet och af den Mosaiska församlingen”.³³ En liten skrift utgör ett protokoll för vad som sades vid mötet och inledningsvis hävdas att mötet:

[...] kan väl sägas hafva varit en tilldragelse af det största intresse för alla dem, som älska friheten i både politiskt och religiöst hänseende. Det var också ett folkmöte i ordets sanna bemärkelse – ett möte, der man enhälligt bortvoterade våra religiösa tvångslagar, såsom kvarlefvor af förgångna tiders andeliga mörker, och proklamerade religionsfrihet.³⁴

Diskussionen kretsade kring om det fanns religionsfrihet i Sverige och hur långt religionsfriheten skulle sträckas. På första delen var svaret

nej. Ett av skälen var att ”den inskränker den fria församlingsrätten”. Andra delen av frågan föranledde skilda åsikter. Några önskade en begränsning som uteslöt dem ”som stå på hedningens ståndpunkt” och nämner särskilt ”mormonismen” och till dels muslimerna (betecknade ”muhamedaner”) utifrån frågan om månggifte. Andra hävdade religionsfrihet för alla, för hur kan man begära egen religionsfrihet om man vill utesluta andra? Den judiska rabbinen Lewysohn menade att judarna vars lära funnits i 3 000 år kunde begära utvidgad religionsfrihet ”såväl som Catholikerna, hvilka räkna 1 800 år, eller Turkarne, som räkna 1 200 år, eller till och med Mormonerna, som funnits kanske ett par tiotal”. Rabbinen avslutade sitt tal med: ”Gören friheten sann, då är sanningen fri.” Det är alltså rabbinen som när han talar om religionsfrihet också inkluderar alla. Tydligt var att man ville att religionsfriheten skulle följa regeringsformens paragraf 16 och bli verklighet i praktiken.

Så avslutades samlingen med frågan från ordföranden: ”Anser Mötet såsom dess gemensamma tanke böra uttalas att religionsfriheten så snart som möjligt bör blifva en sanning i landet i öfverensstämmelse med 16 § Regeringsformen?” Mötet instämde genom acklamation med ”starka” ja-rop.³⁵

Samvetstvång? Utvidgad religionsfrihet? Medborgerliga rättigheter?

Vid ett flertal tillfällen under 1800-talets mitt motionerades och debatterades i den svenska riksdagen i frågor som berörde samvetsfrihet och religionsfrihet. Det gällde både före och efter tvåkammarriksdagens införande 1866. Ett exempel är ”Motion rörande samvetstvångets afskaffande i Sverige: afgifven på Riddarhuset inför Rikens ständer” 1853. Här ska anknytas till tre av debatterna 1867–1868.

Utgjorde det ett samvetstvång att tvingas följa Svenska kyrkans vigselformulär med vigsel av luthersk präst när en av kontrahenterna tillhörde ett godkänt ”främmande religionssamfund”? Eller fanns möjligheten att införa civiläktenskap? I riksdagens andra kammare hade herr Hierta motionerat och följde upp med inlägg i kammaren.

Det handlade bland annat om ”äktenskapsförbindelser med så kallade dissenters” och ”den rena evangeliska lärans bekännare”. En kunglig förordning 1863 hade givit tillåtelse att mosaisk och kristen trosbekännare kunde ingå äktenskap inför kronofogde eller magistrat i en stad. Förslaget var att detta skulle gälla alla svenska medborgare. I den fortsatta debatten används olika uttryck knutna till begreppet samvete för att beskriva i vilken mån den som hade avvikande uppfattning känt sig kränkt eller inte. Här följer några exempel. Herr Hierta hänvisar till att det inte är känt att någon tillhörig främmande trossamfund som vill gifta sig med någon från Svenska kyrkan upplever det som ”samvetstvång” att behöva vigas enligt Svenska kyrkans ordning.³⁶ Enligt herr Ribbing ligger det inom möjligheternas gräns att en främmande trosbekännare i en dylik situation känner ”samvetskrupler”.³⁷ En annan talare, herr Rosenberg uttrycker det hela med ”samvetsbetänkligheter” och konstaterar ”att den, som älskar Svenska kyrkan, ingalunda skyr för eller hyser några samvetsbetänkligheter för att börja sitt äktenskap med kyrklig vigsel”.³⁸ Herr Lithner för in begreppet ”samvetsöm” i diskussionen och konstaterar att han inte kan förstå sig på en samvetsöm person som kan se en bön från en luthersk präst som ”samvetstvång”.³⁹ Att man tänker i kategorier av att vara kränkt är tydligt. Herr Lithner hänvisar till att han är präst i en församling där det finns många baptister och hans erfarenhet är att ingen ”infödd funnit sitt samvete kränkt” utifrån användning av lutherskt vigselformulär.⁴⁰ Det är intressant att i debatten om vigsel enligt Svenska kyrkans ordning används inte begreppet religionsfrihet utan samvetsfrihet och uttryck kopplade till samvete.

Dagen efter var det dags för en ny debatt. Denna gång om ett förslag att även den som inte tillhörde ”den rena evangeliska läran” hade rätt att erhålla vissa ämbeten som domare och universitetslärare men också inom tullen, telegrafn och postverket. Debatten visar på diametralt olika ståndpunkter som här exemplifieras med två av alla inlägg i riksdagen. Liss Olof Larsson gör sig själv i riksdagen till tolk för det svenska lutherska folket i det att han argumenterar mot varje form av ändring till förmån för religionsfrihet och gör sig till talesperson för opinionen som anges vara mot en utvidgning av friheten.

Kyrkoherden H. A. Witt däremot talar liksom flera från kyrkans sida för tolerans. Ytterst blir det här en fråga om huruvida alla svenska medborgare har samma medborgerliga rättigheter eller inte, och han talar om de främmande trosbekännarna:

Äro de sämre medborgare i samhället, mindre redbare, mindre laglydige och till följd af sin religiösa öfvertygelse mindre lämplige att beträda sådana Statens tjenster, som ej äro av rent religiös natur, än landets egna barn? Jag har aldrig kunnat besvara denna fråga med annat än nej [...] Att denna lagstiftning är olämplig och orättvis, för att icke säga orimlig, är ej svårt att bevisa.⁴¹

Herr Siljeström ställer det på sin spets när han menar att det är besynnerligt att en lutheran som ämbetsman kan göra rättvisa åt katoliker och judar medan en dissident inte kan göra rättvisa åt en lutheran.⁴² Därmed ifrågasattes hela grunden för definitionen av det främmande som det från lutherska tron avvikande.

Det intressanta i debatterna 1867 är att i den första används beteckningen samvetsfrihet och i den andra religionsfrihet. När det gäller individers hållning till Svenska kyrkans vigselakt talas om samvetsfrihet. När det däremot handlar om rättigheter för andra trosbekännare än de tillhörande Svenska kyrkan så talas om religionsfrihet.

Ett år senare var det dags igen och nu var utvidgning av friheten som sådan i fokus. Förslaget var att revidera 1860 års förordning på ett flertal punkter. Ett viktigt steg var att ändra begreppet ”främmande religionssamfund” till ”församling”, att ta bort förbudet mot att förvärva fast egendom liksom att revidera processen kring utträde ur Svenska kyrkan. Under debatt var också förslaget att ändra Svenska kyrkans beteckning från ”den rena evangeliska” till ”evangeliskt lutherska”.

Under debatten kom begreppen religionsfrihet och samvetsfrihet att användas omväxlande, också i ett och samma tal.⁴³ I något fall används begreppen samtidigt i form av religions- och samvetsfrihet dock utan att precisera om det ligger en skillnad i betydelse mellan dem. Herr Hasselrot söker däremot att förtydliga. Han utgår från regeringsformens ”ingens samvete tvinga låta” och menar att detta

är ”ett tomt och illusoriskt löfte” så länge man inte kan tala om religionsfrihet och därmed medborgerliga rättigheter. Han konstaterar att religionsfriheten består av flera moment: ”tanke- och samvetsfrihet, bekännelsefrihet och lärofrihet”. Han preciserar vidare att av dessa så står tanke- och samvetsfriheten över all lag.⁴⁴ Det är tydligt att han med bekännelsefrihet avser religionens utövning. Här kan skönjas en uppdelning känd redan från skolastisk tid. Med dagens språkbruk som det används av Europadomstolen i frågor kring religions- och övertygelsefrihet är det möjligt att dra slutsatsen att han skiljer mellan *forum internum*, som aldrig kan begränsas, och den yttre friheten, *forum externum*, som enligt Hasselrot i praktiken inte existerar om man är dissident.

Begreppet övertygelse kommer också fram i debatten då greve Mörner talar om ”oförkränkbaraste rättigheter” till vilka hör ”samvetsfriheten och rättigheten för hvar och en att tro efter sin öfvertygelse”.⁴⁵

I debatten om utvidgad samvets- och religionsfrihet argumenterades med ord som:

Dessa bekännare af särskilda religionsåsigter känna sig för närvarande kränkta i sina heligaste rättigheter och skola icke känna sig tillfredsställda och belåtna förr, än de erhållit full trosfrihet och rättighet att på det sätt, som öfverensstämmer med deras åsigter, utöfva sin gudstjenst.⁴⁶

Det, att skilja sig från den i samhället rådande kyrkan, må väl vara en rättighet, som hvarken i sig sjelf eller i religions- och samvetsfrihetens namn kan bestridas [...].⁴⁷

Jag ber derföre att få fästa Eder uppmärksamhet, mine Herrar, derpå, att rättigheten att komma tillsammans med lika tänkande och öfva gudstjenst, så ofta de enskilde deraf känna behof, utgör ett villkor för samvetsfriheten äfvensom i viss mån för troslifvet.⁴⁸

Riksdagen beslutade 1869 att anta en ny dissenterlag och anhöll om en ny författning i frågan. En proposition framlades 1873 och

föranledde den dissenterlag som antogs samma år. Samvets- och religionsfriheten innebar därmed frihet i religionsutövning men inte frihet från religion. Medlemmar i Svenska kyrkan kunde nu begära utträde för att ansluta sig till av staten tillåtet trossamfund med egen kyrkobokföring. Redan år 1870 hade ett fåtal samfund ansökt om och fått tillstånd att bli främmande trosbekännare och där det mosaiska samfundet anges ha flest medlemmar.⁴⁹

Romersk-katolska (i Stockholm, Göteborg och Malmö)	512
Rysk-grekiska (i Stockholm)	28
Fransk-reformerta (i Stockholm)	27
Engelsk-reformerta (i Stockholm och Göteborg)	147
Mosaiska (i Stockholm, Göteborg, Norrköping och Karlskrona)	1 574
Värnhus baptistförsamling	275

Detta kan jämföras med den framväxande svenska frikyrkligheten där till exempel Baptistsamfundets egen statistik för år 1870 noterar 217 församlingar med totalt 8 617 medlemmar.⁵⁰ Den nya förordningen 1873 upplevdes ge utrymme för den egna religionsutövningen samtidigt som man stod kvar som medlem i Svenska kyrkan.

Vidgad samvetsfrihet?

Frågan om samvetsfrihet var därmed på intet sätt löst eftersom kravet fortfarande var att svenska medborgare skulle omfatta religion. Här beskrivs kort två diskussioner om samvetsfrihet efter förordningens tillkomst.

Eftersom alla medborgare i riket behövde tillhöra en religion enligt lagen uppkom frågan om det var möjligt att förneka Guds existens. Tidningen *Social-Demokraten* började sin utgivning 1885 och året därpå blev Hjalmar Branting chefredaktör. En artikel av Viktor E. Lennstrand publicerades i tidningen och chefredaktör Branting blev 1888 i ett mål om så kallat yttrandefrihetsmissbruk dömd att böta 300 kronor för att artikeln förnekade Guds existens

och förekomsten av ett liv efter detta. I artikeln uppmanas läsaren att lämna Svenska kyrkan. Trots det anser sig författaren å sin sida ha ”alla ädla fritänkandar”.⁵¹ Lennstrand blev dömd för så kallat religionsbrott till 3 ½ månader i fängelse. I rättegången mot Branting vittnade läkaren Anton Nyström som inför det så kallade edstvänet sa att den kristna eden inte betydde något för honom men han lovade att följa sitt samvete.⁵² Därmed kan spåras att beteckningen samvete förekommer både i relation till de ”frisinnade” (dissidenterna) och ”fritänkarna” (gudsförnekarna). Därmed var debatten om samvetsfrihetens utformning återigen i gång i olika forum. Efter domen publicerade Lennstrand en liten skrift där han går igenom och avvisar gudsuppfattningar inom olika religioner men han berömmar också de ”frisinnade” kristna förkämparna för religionsfrihet.

Vi anfalla kristendomen utifrån, de anfalla henne inifrån, och hvad vi aldrig kunna göra, det göra de – de tala förnuftets sanningar till dem, hvilka aldrig skall lyssna till oss – de hafva de kristnas förtroende och *derföre* få deras ord mera betydelse än våra ord. Vi söka få fritänkarne att vara sanna och ärliga. *De skapa fritänkare.*⁵³

Detta visar tydligt att frågan om samvetsfrihet landat i en ny arena där de som avvisade guds- och religionstillhörighet krävde frihet från religion.

En annan arena som på sin spets börjar ställa frågor kring samvetsfrihet som något mer omfattande än religiös frihet (inom luthersk ram) var debatten om den allmänna skolan och undervisningen. En liten skrift, *Samvetsfrihet enligt svensk rätt*, anknyter till formuleringen i 1809 års regeringsform att ”ingens samvete tvinga eller tvinga låta” och ser uttrycket som ”normen för statens förhållande till individen”. Vidare konstaterades att: ”Denna upplysta åskådning, hvarom detta stadgande vittnar, höjde sig emellertid högt öfver det allmänna rättsmedvetandet och hade föga eller ingen motsvarighet i verkligheten.”⁵⁴ Skriften är ett inlägg i debatten om undervisning i skolan där endast religiösa världsåskådningar och därtill obligatorisk morgonbön och gudstjänster anses passa och argumenterar för att

samvetsfrihet kräver ”lika erkännande af hvarje ärlig öfvertygelse”. Det rimliga är valfrihet mellan religiös och icke-religiös uppfostran. Skriften avslutas med: ”Än i dag låter konungen utan tvekan tvinga tusenden och åter tusenden af svenska samveten”.⁵⁵

Dessa exempel visar tydligt att när frågan om samvets- och religionsfrihet för religiösa dissidenter hade fått ett visst lagutrymme återstod fortfarande frågan om samvetsfrihet för den som inte ansåg sig religiös men av vilken religion fordrades. Därtill förenades både troende och icke-troende i motstånd mot att som medborgare behöva tillhöra Svenska kyrkan. 1873 års dissenterlag fanns kvar tills religionsfrihetslagen (1951:680) vunnit laga kraft med bestämmelsen att ingen var skyldig att tillhöra något trossamfund.

Noter

- 1 Det finns flera traditioner om skevikarna och Johannes kyrkogård och hur gruppen hanterade sina avlidna eftersom de inte ville ha någon kontakt med den officiella kyrkan. För information om skevikarna, se Carl Alfred Cornelius, *Svenska kyrkans historia efter reformationen. Andra delen*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1887, s. 115–120.
- 2 1809 års regeringsform (*Kongl. Maj:ts och Rikets Ständers fastställda regeringsform dat. Stockholm den 6 juni 1809*), § 16.
- 3 Gustaf Broomé, *Framställning af Svenska Lagstiftningen angående Statsreligion och Religionsfrihet*. Lund: Lunds universitet, 1861, s. 136–137.
- 4 Sten Carlsson, ”Den svenska frihetstraditionen” i *Svensk Tidskrifts Årsbok 1987*, s. 317–323.
- 5 Anders Jarlert, *Sveriges kyrkohistoria: Romantikens och liberalismens tid*. Stockholm: Verbum, 2001, s. 14.
- 6 Cecilia Wejryd, *Läsarna som brände böcker: Erik Jansson och erikjansarna i 1840-talets Sverige*. Stockholm: Elander Gotab, 2002.
- 7 N. J. Nordström, *En kulturbild från 1800-talets religiösa brytningstid: Den första svenska baptistförsamlingens uppkomst och kamp för samvetsfriheten*. Stockholm: B.-M:s bokförlag, 1926, s. 101–102.
- 8 Owe Samuelsson, *Sydsvenska baptister inför myndigheter: Tillämpning av religionsbestämmelser i Lunds och Växjö stift 1857–1862*. Lund: Lund University Press, 1998, s. 242.
- 9 Owe Samuelsson, *Sydsvenska baptister inför myndigheter: Tillämpning av religionsbestämmelser i Lunds och Växjö stift 1857–1862*. Lund: Lund University Press, 1998, s. 239.
- 10 I. Alm, *Berättelse om Religionsfrihets-mötet i de la Croix' salon i Stockholm, den 20 Mars 1868*. Stockholm: C. Wilh. Hagman, 1868, s. 31.
- 11 T. ex. Friherre Carl Raab, Första kammaren den 15 maj 1868. Riksdagens protokoll, 1868, Bd 04; [30 april–16 maj], s. 413.

- 12 Herr Ribbing, Andra kammaren 15 maj 1868. Riksdagens protokoll, 1868, Bd 04; [25 april–3 juni], s. 497.
- 13 Henrik Gladh, *Lars Vilhelm Henschen och religionsfrihetsfrågan till 1853*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1953, s. 121, 138.
- 14 Lars Hierta, *Riksdagsmotioner och anföranden. Del III*. Stockholm: Nordiska bokhandeln, 1915, s. 2–3.
- 15 Henrik Gladh, *Lars Vilhelm Henschen och religionsfrihetsfrågan till 1853*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1953, s. 262.
- 16 Lars Hierta, *Riksdagsmotioner och anföranden. Del III*. Stockholm: Nordiska bokhandeln, 1915, s. 7.
- 17 C. W. Schröder, *Kristendomsföljelsen i Varberg samt Betraktelse öfver den ännu olösta frågan Religionsfriheten i Sverige*. Göteborg: H. L. Bolinder, 1872, s. 36. Se också Gunnar Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid*. Stockholm: Westerbergs förlag, 1963, s. 20–43.
- 18 Johannes Baptista, *Fyra bref om Religionsfrihet*. Stockholm: P. Palmqvists Förlag, 1868, s. 42.
- 19 Herr Ribbing, Andra kammaren den 15 maj 1868, § 4. Riksdagens protokoll, 1868, Bd 04; [25 april–3 juni], s. 495.
- 20 Se vidare Dahléns inledning i Rune W. Dahléns, *Brukspatron Adamson eller Hvar bor du? av P. Waldenström*. Karlstad: Votum, 2019, s. 6ff.
- 21 Ordet är felstavat i förstaupplagan. Det är avstavat och skrivs: räken- kenskaper.
- 22 P. W. [Waldenström], *Brukspatron Adamsson, eller Hvar bor du?* Stockholm: A. L. Norman, 1863, s. 9.
- 23 P. W. [Waldenström], *Brukspatron Adamsson, eller Hvar bor du?* Stockholm: A. L. Norman, 1863, s. 21.
- 24 P. W. [Waldenström], *Brukspatron Adamsson, eller Hvar bor du?* Stockholm: A. L. Norman, 1863, s. 141.
- 25 Rune W. Dahléns, *Brukspatron Adamson eller Hvar bor du? av P. Waldenström*. Karlstad: Votum, 2019, s. 154.
- 26 P. W. [Waldenström], *Brukspatron Adamsson, eller Hvar bor du?* Stockholm: A. L. Norman, 1863, s. 148.
- 27 Jämför med Anna Nilsson Hammars beskrivning av 1600-talets användning av samvete.
- 28 Johannes Baptista, *Fyra bref om Religionsfrihet*. Stockholm: P. Palmqvists Förlag, 1868, s. 5, 7.
- 29 Johannes Baptista, *Fyra bref om Religionsfrihet*. Stockholm: P. Palmqvists Förlag, 1868, s. 4.
- 30 Johannes Baptista, *Fyra bref om Religionsfrihet*. Stockholm: P. Palmqvists Förlag, 1868, s. 2.
- 31 Johannes Baptista, *Fyra bref om Religionsfrihet*. Stockholm: P. Palmqvists Förlag, 1868, s. 75. Hänvisningen är till Alexandre Vinet, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*. Paris: Chez Paulin, 1842.
- 32 N. J. Nordström, *En kulturbild från 1800-talets religiösa brytningstid: Den första svenska baptistförsamlingens uppkomst och kamp för samvetsfriheten*. Stockholm: B.-M:s bokförlag, 1926, s. 158ff.
- 33 Att ledande personer från de olika sammanhangen stod bakom inbjudan framgår när enskilda personer nämns vid efternamn: ”Alm, Beskow, Broady, Cassel, Drake, Edgren, Elmblad, van Eysden, Forssell, Hirsch, Johansson, Lewysohn, Liljencrantz, Lund, Moro, Norman, Nyström, Palmqvist, Wennersten och Wiberg”.

- I. Alm, *Berättelse om Religionsfrihets-mötet i de la Croix' salon i Stockholm, den 20 Mars 1868*. Stockholm: C. Wilh. Hagman, 1868, s. 4.
- 34 I. Alm, *Berättelse om Religionsfrihets-mötet i de la Croix' salon i Stockholm, den 20 Mars 1868*. Stockholm: C. Wilh. Hagman, 1868, s. 3.
- 35 I. Alm, *Berättelse om Religionsfrihets-mötet i de la Croix' salon i Stockholm, den 20 Mars 1868*. Stockholm: C. Wilh. Hagman, 1868, s. 40.
- 36 Herr Hierta, Andra kammaren 26 april 1867. Riksdagens protokoll, 1867, Bd 04; [16 april–5 juni], s. 321.
- 37 Herr Ribbing, Andra kammaren 26 april 1867. Riksdagens protokoll, 1867, Bd 04; [16 april–5 juni], s. 322.
- 38 Herr Rosenberg, Andra kammaren 26 april 1867. Riksdagens protokoll, 1867, Bd 04; [16 april–5 juni], s. 324.
- 39 Herr Lithner, Andra kammaren 26 april 1867. Riksdagens protokoll, 1867, Bd 04; [16 april–5 juni], s. 328.
- 40 Herr Lithner, Andra kammaren 26 april 1867. Riksdagens protokoll, 1867, Bd 04; [16 april–5 juni], s. 328.
- 41 Herr Witt, Andra kammaren 26 april 1867. Riksdagens protokoll, 1867, Bd 04; [16 april–5 juni], s. 359–360.
- 42 Herr Siljeström, Andra kammaren 26 april 1867. Riksdagens protokoll, 1867, Bd 04; [16 april–5 juni], s. 366.
- 43 T.ex. Herr Beckman, Första kammaren den 15 maj 1868. Riksdagens protokoll, 1868, Bd 04; [30 april–16 maj], s. 397.
- 44 Herr Hasselrot, Första kammaren den 15 maj 1868. Riksdagens protokoll, 1868, Bd 04; [30 april–16 maj], s. 394.
- 45 Grefve Mörner, Första kammaren den 15 maj 1868. Riksdagens protokoll, 1868, Bd 04; [30 april–16 maj], s. 408.
- 46 Friherre Carl Raab, Första kammaren den 15 maj 1868. Riksdagens protokoll, 1868, Bd 04; [30 april–16 maj], s. 412.
- 47 Herr Nordström, Första kammaren den 15 maj 1868. Riksdagens protokoll, 1868, Bd 04; [30 april–16 maj], s. 414.
- 48 Herr Björck, Andra kammaren den 15 maj 1868, Riksdagens protokoll, 1868, Bd 04; [25 april–3 juni], s. 502.
- 49 Dissenterskattekommittén, 1, *Dissenterskattekommitténs den 29 augusti 1907 afgifna underdåniga utlåtande och förslag angående ändrade bestämmelser i fråga om främmande trosbekännarens skattskyldighet till Svenska kyrkan samt hennes prästerskap och betjäning*. Stockholm: Nordiska bokh., 1907, s. 59.
- 50 N.J. Nordström, *En kulturbild från 1800-talets religiösa brytningstid: Den första svenska baptistförsamlingens uppkomst och kamp för samvetsfriheten*. Stockholm: B.-M:s bokförlag, 1926, s. 339.
- 51 Viktor E. Lennstrand. Transkription från Social-Demokraten nr. 9, 03/03-1888. Stockholmskällan. Stockholms stad. https://stockholmskallan.stockholm.se/ContentFiles/SSA/0140_04_radhusratten_avd_3/Artikel_Social-Demokraten_1888-03-03.pdf.
- 52 ”Chefredaktör Karl Hjalmar Branting, åtalad för ’tryckfrihetsmissbruk’ år 1888 – Domstolsmål.” Stockholmskällan. Stockholms stad. <https://stockholmskallan.stockholm.se/post/24423>.
- 53 Viktor E. Lennstrand, *Det åtalade Föredraget om ”Gud”*, Stockholm: Nya Boktryckeriet, 1889, s. 15.
- 54 Tom Forssner, *Samvetsfrihet enligt svensk rätt*. Stockholm: O. A. Liljegren, 1906, s. 5.
- 55 Tom Forssner, *Samvetsfrihet enligt svensk rätt*. Stockholm: O. A. Liljegren, 1906, s. 14.

Samvetsömma värnpliktiga och frågan om samvetsfrihetens gränser

Några exempel från perioden 1898–1902

Görel Granström

År 1898 lades en motion i andra kammaren med ett förslag om att ändra värnpliktslagen så att ”värnpliktig, som af samvets skull ej kan förmås att låta sig vapenöfvas” skulle befrias från sådana övningar under fredstid och istället ”för kronans räkning utträtta annat arbete, som är för den värnpliktige lämpligt och ej afser krigsändamål”.¹ Förslaget föll, men blev ändå startskottet till det arbete som – efter åtskilliga riksdagsdebatter och utredningar – ledde fram till att Sverige år 1925 lagstiftade om möjlighet till vapenfri tjänst för dem som hade samvetsbetänkligheter mot värnpliktstjänstgöring.

Under perioden 1898–1925 presenterades flera lagförslag vilkas syfte var att hantera ”de samvetsömma”, det vill säga unga män som hävdade samvetsbetänkligheter mot att genomföra sin värnplikt. Frågan debatterades i riksdagen vid upprepade tillfällen. Det diskuterades om det fanns behov av lagstiftning som gav dessa unga män rätt att följa sitt samvete och vilken sorts samvetsövertygelse som i så fall skulle skyddas. Det debatterades kring vilken betydelse begreppet samvetsömma hade och om lagen endast skulle omfatta dem som baserade sin övertygelse på religiös tro, eller om lagen också borde inkludera dem som vägrade att göra sin militärtjänst på andra grunder som till exempel pacifism eller politisk övertygelse. Frågan var också om de samvetsömma helt skulle slippa militärtjänst

eller om de skulle få möjlighet att utföra andra arbetsuppgifter vid truppen. Många riksdagsledamöter argumenterade också för att de samvetsömma helt enkelt skulle dömas till fängelse för sin vägran.

De samvetsömma beskrevs också på många olika sätt i riksdagsdebatter och utredningar. Vissa hävdade att de var hederliga och principfasta unga män som stod upp för något som de trodde på och hade en stark övertygelse. Andra hävdade att det istället handlade om feiga stackare som inte förstod att deras plikt som män var att skydda sitt land, alternativt att de var lata och av det skälet inte ville genomföra värnplikten. Dessa olika uppfattningar om vilka de samvetsömma var och vad som motiverade dem resulterade i helt olika idéer om vad som borde göras med de samvetsömma: Var de värdiga kandidater för undantag som skyddade deras övertygelser eller borde de under straffhot tvingas att utföra sin vapentjänst?² I ett nutida perspektiv skulle en kunna säga att här fanns en konflikt mellan två motstående intressen: rätten till samvetsfrihet å ena sidan, skyldigheten att delta i försvaret av det egna landet å andra sidan. Men det kommer att visa sig att diskussionerna sällan handlade om någon rätt till samvetsfrihet, utan snarare om möjligheten till undantag från plikten att lära sig försvara sitt land, och vad som kunde ersätta en sådan plikt.

Det här kapitlet handlar om hur möjligheten till befrielse för vissa värnpliktiga från att "låta sig vapenöfvas" diskuterades i riksdagsdebatter och utredningar under några år i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet, närmare bestämt perioden 1898–1902. Undersökningsperioden har valts för att den första motionen i frågan lades fram år 1898 i riksdagens andra kammare, och för att några av de frågor som behandlades i den motionen fick sin lösning genom ett kungligt cirkulär som utfärdades år 1902 (även om ett antal frågor även därefter återstod att lösa).

I det material som använts till underlag för den här texten ser vi inte vägrarna själva i någon större utsträckning, utan det är riksdagsledamöternas uppfattning i debatter och utredningen om dem som kommer att presenteras. Det går dock att, genom de beskrivningar som ges, skapa sig en bild av hur vägrarna uppfattades. Den bild som framträder är av fromma unga män, oförvitliga och fredliga och med

en uppfattning att det krävs av dem att de ska följa sitt samvete, sin övertygelse, även om det leder till upprepad bestraffning. Det går inte genom det här materialet att säga något om hur de såg på laglydnad i andra delar av samhället, utan fokus är på hur de uppfattade sin gudstro i förhållande till de krav som samhället ställde på dem, i form av deltagande i försvaret av landet.

De värnpliktiga det handlade om, de som hävdade samvetsskäl mot att använda vapen, anförde ofta att de hade stöd för sin sak i 16 § i 1809 års regeringsform.³ Denna paragraf innehöll den dåvarande regeringsformens rättighetskatalog, och kallades även ”regeringsformens Magna Charta”.⁴ Den del av lagrummet som lyftes fram var den som stadgade att konungen bör ”ingens samvete tvinga eller tvinga låta”. Frågan som kom att diskuteras i riksdagsdebatterna och utredningar var om detta var en rättvisande tolkning av regeringsformen och vad det skulle få för konsekvenser för staten om ett undantag för dessa värnpliktiga gjordes. Nedan följer en kort genomgång av hur 16 § i 1809 års regeringsform tolkades vid den här tiden i kontexten av utrymmet för att hävda samvetsbetänkligheter mot värnplikten. Därefter presenteras värnpliktsvägrarfrågans rättshistoriska sammanhang som bakgrund till riksdagsbehandlingen av frågan, detta för att visa hur frågan om tolkningen av 16 § i regeringsformen kom att påverka vägrarnas möjlighet till att slippa ”låta sig vapenöfvas”. Hur hanterades frågan om statens intressen kontra individens möjlighet till samvetsfrihet?

Hur tolkades 16 § i 1809 års regeringsform i sin samtid?

Frågan om hur 16 § i 1809 års regeringsform skulle tolkas i förhållande till de samvetsömma var central under hela perioden 1898–1925. Kunde stadgandet tolkas så att det gav stöd för de samvetsömmas vägran? Lagrummet i sin helhet löd:

Konungen bör rätt och sanning styrka och befordra, vrångvisa och orätt hindra och förbjuda, ingen förderfva eller förderfva låta, till

lif, ära, personlig frihet och välfärd, utan han lagligen förvunnen och dömd är, och ingen afhända eller afhända låta något gods, löst eller fast, utan ransakning och dom, i den ordning, Sveriges lag och laga stadgar föreskrifva; ingens fred i dess hus störa eller störa låta; ingen från ort till annan förvisa; *ingens samvete tvinga eller tvinga låta, utan skydda hvar och en vid en fri utövning af sin religion, så vidt han därigenom icke störer samhällets lugn eller allmän förargelse åstadkommer* [min kursivering]. Konungen låte en hvar blifva dömd af den domstol, hvarunder han rätteligen hörer och lyder.

Det har hävdats att rötterna till denna reglering går att finna redan i Magnus Erikssons landslag från mitten av 1300-talet. I konungabalken stadgades att varje svensk kung skulle gå ed på att ”styrka, älska och vårda all rättvisa och sanning och undertrycka all vrånghet och osanning och all orätt, både med lag och med sin kungliga makt”, samt ”vara all sin allmoge trogen och trofast, så att han icke skall fördärva någon, fattig eller rik, på något sätt till liv eller lemmar, utan att han är lagligen förvunnen, så som lagen säger och rikets rätt”.⁵ Däremot går åsikterna isär avseende den del av lagrummet som handlar om samvetsfrihet. Det fanns de som hävdade att införandet av formuleringen om samvetsfrihet i regeringsformen var något principiellt nytt, något som handlade om utländska influenser, framför allt från de franska och amerikanska rättighetsförklaringarna.⁶ Andra hävdade tvärtom att någon form av samvetsfrihet fanns med redan i 1611 års konungaförsäkran som sade att ingen överhet var mäktig att råda över någons samvete.⁷

Vilken uppfattning fanns då om det eventuella skydd som lagrummet gav den enskilde medborgaren? Just den frågan diskuterades inte så mycket i den samtida doktrinen, istället lades relativt mycket fokus på diskussionen om vem stadgandet riktade sig till. Var 16 § i regeringsformen endast en uppmaning till kungen, och bindande för honom bara som innehavare av den exekutiva makten och i förhållande till de myndigheter han hade under sig? Eller var stadgandet bindande för kungen i all hans statliga verksamhet, något som också innebar att det var bindande för honom i egenskap av lagstiftare tillsammans med riksdagen?⁸

När de samvetsömmas möjlighet att följa sitt samvete diskuterades handlade ändå frågan inte bara om vilket skydd som möjligtvis gavs genom regeringsformen, utan även vad som skyddades. Omfattade stadgandet bara rätten till att fritt utöva sin religion, eller skyddades också övertygelser som kom till uttryck genom samvetsbetänkligheter mot värnpliktstjänstgöring? I den samtida doktrinen, både bland jurister och statsvetare, var den dominerande uppfattningen att stadgandet endast skyddade möjligheten att fritt utöva sin religion. Reuterskiöld diskuterade stadgandet endast avseende religionsutövning och Fahlbeck konstaterade:

Efter sitt ursprung kan § 16 delas i tre stycken. [...] Det andra, som bjuder konungen ingens samvete tvinga eller tvinga låta i afseende på religionen, *ty endast därom är här fråga* [min kursivering], var en nyhet som 1809 års män upptogo.⁹

När det gäller samvetsfrihet som grund för samvetsömmas möjlighet att vägra värnplikt tolkades 16 § i 1809 års regeringsform restriktivt av lagstiftare och tillämpare, både inom det civila och det militära. Stadgandet tolkades i termer av möjligheten att fritt utöva sin religion och det underströks att stadgandet i denna del måste läsas i sin helhet, det vill säga att det inte räckte med att hänvisa till att det stod ”ingens samvete tvinga eller tvinga låta” utan att även fortsättningen måste läsas: ”utan skydda hvar och en vid en fri utövning af sin religion, så vidt han därigenom icke störer samhällets lugn eller allmän förgelse åstadkommer”. Denna tolkning kom dock att utmanas gång efter annan, både av de samvetsömma själva och av de riksdagsledamöter som stödde deras sak.

En värnplikt införs – i Sverige och i Europa

Redan år 1812 togs det första steget mot en allmän värnplikt i Sverige när en nationalbeväring inrättades för att komplettera yrkesarmén. Övningstiden var cirka 12 dagar men det var möjligt att leja någon, det vill säga att sätta någon annan i sitt ställe, när det var dags för

övning.¹⁰ År 1860 togs denna lejningsrätt bort, istället blev det möjligt att köpa sig fri från värnpliktstjänstgöring i fredstid. Avgiften var 100 riksdaler. Under 1870-talet började införandet av ett försvar helt baserat på värnplikt – och avskaffandet av indelningsverket – diskuteras alltmer och år 1872 beslutades att möjligheten till friköp inte längre skulle finnas. Värnplikten blev nu allmän, men fortfarande inte så omfattande, övningstiden bestämdes till 30 dagar.¹¹ År 1901 togs beslut om en ny härordning som byggde på förutsättningen att indelningsverket avskaffades och att den allmänna värnplikten utvidgades till en övningstid om 240 dagar.¹²

De flesta länder i Europa införde under 1800-talet någon sorts värnplikt. Med inspiration från Frankrike, som efter revolutionen införde en lag om allmän värnplikt redan år 1793, kom idén om ett folkförsvar att spridas.¹³ Inledningsvis var det dock inte fråga om en allmän värnplikt för alla män, då det fanns möjlighet att köpa sig fri eller sätta någon annan i sitt ställe. Det var också oftast en begränsad del av de värnpliktiga som inkallades.¹⁴ Under senare delen av 1800-talet började dock allt fler länder att utöka värnpliktstiden och begränsa möjligheterna till friköp eller lejning. Som en konsekvens av det började, både i Sverige och i resten av Europa, framför allt de som hade religiösa samvetsbetänkligheter mot värnplikten att vägra inställa sig till tjänstgöring.

I Danmark förekom vägran med hänvisning till religiösa samvetsbetänkligheter från 1880-talet och framåt och vid första världskrigets utbrott rapporterades även om omfattande vägran bland dem som hävdade politiska grunder för sin vägran.¹⁵ Danmark blev också ett av de första länderna i världen som lagstiftade om möjligheten för värnpliktiga med samvetsbetänkligheter att slippa vapentjänstgöring. Lagen, som trädde i kraft år 1917, gjorde det möjligt att utföra vapenfri tjänst vid truppen eller civilt arbete utanför truppen.¹⁶

I Norge kan vi se en liknande utveckling. När möjligheten att leja någon i sitt ställe togs bort ökade antalet vägrare och de flesta av dem hade religiösa grunder för sin vägran. Norge införde ganska snabbt administrativa möjligheter att överföra vägrarna från vapentjänst till annan tjänst inom truppen.¹⁷ År 1902 beslutades att de

som angav religiösa grunder för sin vägran skulle slippa straff och ges åtalsunderlåtelse.¹⁸ Tjugo år senare trädde lagen om värnpliktiga civilarbetare i kraft. Lagen stadgade att värnpliktiga med allvarlig religiös övertygelse eller andra allvarliga samvetsbetänkligheter skulle slippa militärtjänst och istället utföra civilt arbete utanför truppen.¹⁹

Utvecklingen i Finland såg av naturliga skäl något annorlunda ut jämfört med de övriga nordiska länderna. Landet hade tillhört Ryssland sedan 1809 och hade inte ens någon militär organisation i slutet av 1800-talet, när frågan om värnpliktsvägran började dyka upp i de övriga nordiska länderna.²⁰ Visserligen hade en värnpliktslag införts i Finland år 1878, men det var få som verkligen inkallades utan istället frikallades en majoritet utifrån olika undantag. Det förekom värnpliktsstrejker i Finland i början av 1900-talet, men de handlade mer om protester mot de ryska försöken att integrera de finska trupperna i den ryska armén och inte mot värnplikten i sig. En konsekvens av protesterna blev att inga fler finska värnpliktiga kallades in under den återstående tiden som Finland var en del av det ryska imperiet.²¹

I Storbritannien utvecklades också värnpliktsfrågan på ett annorlunda sätt jämfört med de nordiska länderna. Ända fram till år 1916 bestod det brittiska försvaret av frivilliga och värvade soldater. Detta då en majoritet i parlamentet länge såg allmän värnplikt som odemokratiskt och som något som stod i motsatsställning till den engelska idén om frihet.²² Det ansågs vara stärkande för moralen att deltagande i den brittiska armén baserades på frivillighet. Värnplikt sågs som ett statligt ingrepp i medborgarnas liv, något som till exempel Tyskland kunde göra, men inte Storbritannien.²³ Första världskriget innebar dock att även Storbritannien införde allmän värnplikt. Detta för att den värvade armén och de frivilliga inte räckte till. I Military Service Act från år 1916 stadgades dock om undantag för samvetsömma värnpliktiga. Både de som hade religiösa grunder för sina samvetsbetänkligheter och de som hade andra grunder kunde antingen frikallas eller få möjlighet till vapenfri tjänst eller civilt arbete.²⁴ I praktiken var det dock väldigt få som kom i fråga för undantagen, och framför allt mycket få av dessa som hade andra grunder för sina samvetsbetänkligheter än religiösa.²⁵

De flesta europeiska länder införde någon sorts undantag för samvetsömma värnpliktiga under början av 1900-talet, åtminstone i teorin även om möjligheten i praktiken inte användes, eller användes för en mycket begränsad skara. Hur såg då utvecklingen i Sverige ut?

Den svenska värnplikten blir allmän

Idén om allmän värnplikt kan i en svensk kontext härledas till händelserna i början av 1800-talet, där förändringarna i styrelseskicket i och med 1809 års regeringsform också innebar att tanken om ”medborgarsoldat” kom att ses som idealet. Fria män hade inte bara en rätt utan också en plikt att bära vapen och skydda fosterlandet.²⁶ Det hänvisades till att i äldre tider hade svenska män gått man ur huse för att försvara fosterlandet. Men det handlade också om ekonomi: en värnpliktsarmé sågs som ett billigare alternativ än ett indelt och värvat försvar. Många som var av den här uppfattningen fanns dock inom de delar av det svenska 1800-talssamhället som själva troligtvis inte skulle komma ifråga för att utföra någon värnplikt. Bland dem som istället såg en risk att värnplikten skulle bli en ny börda att bära, både ekonomiskt och genom att själva bli inkallade, fanns en större skepsis redan i början av 1800-talet. När sedan möjligheten till lejning och friköp togs bort, och övningstiden förlängdes, hördes fler kritiska röster. Skyldigheten att försvara sitt land sågs länge som en grundläggande plikt för manliga medborgare, men i slutet av 1800-talet började denna plikt ifrågasättas.²⁷ Detta dels genom argumenten som lyftes fram av den framväxande rösträttsrörelsen, att en ökad försvarsbörda måste motsvaras av utvidgade politiska rättigheter för dem som var beredda att offra sitt liv för fosterlandet, dels bland dem som menade att deras religiösa övertygelse förbjöd dem att delta i militär träning.

De första vägrarna

År 1873, året efter att möjligheten till friköp avskaffades, rapporterades om det första mer organiserade exemplet på värnpliktsvägran. Det skedde på Gotland, och de som vägrade var alla så kallade fribaptister,

en utbrytargrupp ur baptiströrelsen. För många medlemmar av olika frikyrkliga samfund innebar värnplikten en konflikt mellan den religiösa plikten och statens krav. När de inkallades hävdade dessa män vanligtvis att Bibeln förbjöd dem att använda vapen mot sina medmänniskor. De flesta som vägrade värnplikt, särskilt under senare delen av 1800-talet, tillhörde baptisterna eller fribaptisterna. Fribaptisterna kan karakteriseras som en rörelse med asketiska drag och värnpliktsvägran var ett utslag av detta. Men värnpliktsvägran var inte en central del i fribaptisternas trosuppfattning, utan det var i egenskap av frälsta som de ansåg sig förhindrade att utföra värnpliktstjänst. De skulle inte göra något som deras samveten förbjöd och menade att man måste lyda Gud mer än människor.²⁸ Att värnpliktsvägran som företeelse ökade under 1870-talet och framåt, eller åtminstone uppmärksammades mer, kan sannolikt förklaras med att de frireligiösa rörelserna växte sig starkare, men det berodde också på, som nämnts ovan, att möjligheten till friköp försvann. De som också tidigare hade haft samvetsbetänkligheter mot värnpliktstjänstgöring hade, om tillräckliga ekonomiska resurser fanns, kunnat köpa sig fria. Nu blev de istället tvungna att bryta mot lagen för att följa sitt samvete. De ställdes inför rätta och straffades. Konflikten mellan samvetsövertygelsen och statens krav blev tydligare och ledde efter hand till krav på förändringar av värnpliktslagstiftningen.

Att vägra utföra sin värnplikt kunde ta sig olika uttryck, det kunde handla om att vägra inställa sig för tjänstgöring, att vägra lyda order eller att vägra ta på sig en uniform. Värnpliktsvägrarna straffades för insubordinationsbrott enligt strafflagen för krigsmakten. Vid den här tiden hade varje regemente en egen militär domstol, krigsrätten, som fanns vid förbanden. Under 1870-talet kunde straffen vara både långa och svåra, det förekom att straffarbete på upp till ett år dömdes ut första gången någon vägrade. Om den värnpliktige fortsatte att vägra även nästa gång kallades in straffades han på samma sätt igen. Det fanns inte heller någon bortre gräns för hur många gånger någon kunde dömas för vägran. Den som blev inkallad på nytt och vägrade på nytt dömdes igen. Senare, under början av 1900-talet, utvecklades en praxis som innebar att två–tre månaders fängelse

dömdes ut första gången någon vägrade, men fortfarande kunde straffarbete utdömas.²⁹

Undantag för samvetsömna?

Första gången frågan om undantag för samvetsömna diskuterades i riksdagen var år 1898 efter att liberalen Jacob Byström motionerat i andra kammaren. Han föreslog en ändring i värnpliktslagen som skulle ge samvetsömna värnpliktiga möjlighet att under fredstid istället för vapentjänst få utföra civilt arbete vid regementet, under minst den tid som motsvarade övningstiden för vanliga värnpliktiga. Byström hänvisade i sin motion till 16 § i 1809 års regeringsform. Han skrev att det ”är orätt att ådöma dessa ungdomar, som anse sig följa sitt samvetes röst, bestraffning, enär samvetsfriheten synes betryggad i grundlagens bud ’Konungen skola ingens samvete tvinga eller tvinga låta’”.³⁰ Byströms uppfattning var att samvetsbetänkligheter mot att genomföra vapentjänst skyddades av regeringsformen. Lagstiftning som bestraffade vägran kunde därför inte ses som rättvis, och orättvisa lagar minskade respekten för lagstiftningen. Detta var enligt Byström tillräckliga skäl för att riksdagen borde besluta om en lagändring.

Av Byströms motion framkommer tydligt att det handlar om religiösa grunder för samvetsbetänkligheterna. Han inleder motionen med en omfattande genomgång av fall där fribaptister dömts till straffarbete eller fängelse för sin vägran och han argumenterar också för varför straff inte är rätt väg att gå. Utöver argumentet att det skulle strida mot 16 § i regeringsformen menade han också att de samvetsömna var goda, fredliga medborgare vilkas övertygelse inte gick att ändra genom straff.

Vidare bör erinras derom, att dessa personer icke i något som helst afseende äro farliga för samhället. De äro fredliga medborgare som icke gjort sig skyldiga till laster och brott. De lefva ett fromt lif och vilja vara trogna undersåtar. De vörda Konungen och älska fäderneslandet, men de hålla före, att de kunna visa Konungen sin vördnad och fosterlandet sin kärlek utan att lära sig vapnens bruk.³¹

Byström fortsatte med att säga angående vägrarna och deras tolkning av det kristna budskapet:

Att nu dessa ynglingar och deras likar uppfattat kristendomens urkunds utsagor så, att de äfven vilja befrämja frid på jorden, borde äfven de, som hysa andra uppfattningar rörande betydelsen af samma urkunds ord, förstå och högakta [...].³²

En uppfattning som går att se i hans resonemang, och som skulle återkomma i flera motioner och debatter var att vägrarna var starka i sin övertygelse, men att deras tolkning av det kristna budskapet, och Bibeln, inte var den helt korrekta. Men att detta var deras samvetsövertygelse.

Byström avslutade sin motion med att yrka att riksdagen skulle besluta om ändringar i värnpliktslagen, eftersom de straff som hittills utdömts för dem som hade samvetsbetänkligheter mot att genomföra krigstjänst inte kunde ses som rättvisa. Byström anförde också att det inte var någon fara för hären att samvetsömma befriades från militärövningar.

Lagutskottet avstyrkte bifall till motionen med motiveringen:

utan att ingå på ett närmare bedömande af frågan om rättmätigheten af en medborgares anspråk att på grund af egna religiösa hänsyn befrias från skyldigheten att bereda sig till fosterlandets försvar, finner sig emellertid utskottet af rent praktiska skäl förhindrad att tillstyrka en lagändring sådan som den af motionären föreslagna.³³

De praktiska problemen handlade om att det skulle vara svårt att ordna lämpligt arbete för de samvetsömma, och att det även fanns risk för simulation, det vill säga att värnpliktiga som inte egentligen hade samvetsövertygelser skulle hävda sådana för att slippa tjänstgöring. De principiella problemen handlade om att undantag på det nu aktuella området kunde leda till krav på undantag inom andra områden, och konsekvenserna av detta var svåra att förutse. Lagutskottet valde att inte uttala sig om tolkningen av 16 § i regeringsformen, eller relationen

mellan värnpliktslagen och grundlagen, men underströk att denna fråga inte var den enda där det fanns risk för en konflikt mellan lagen och den enskilda individens rättssuppfattning.³⁴ De samvetsömma var enligt utskottet värda medkänsla, men det var inte tillräckligt för att motivera en lagändring.

Riksdagsdebatten år 1898

I första kammaren bifölls lagutskottets hemställan om avslag utan debatt, men i andra kammaren diskuterades frågan i ett tiotal inlägg.³⁵ Både de som ställde sig bakom Byströms motion och de som istället argumenterade för lagutskottets hemställan diskuterade de samvetsömma i termer av aktningvärda människor som fått utstå mycket lidande för sin övertygelse, det fanns alltså en uttalad sympati för de samvetsömma i debatten. Men det fanns också en osäkerhet om vad ett undantag inom detta område kunde få för konsekvenser i andra delar av samhället: Skulle samvetsbetänkligheter komma att hävdas också mot att utföra plikter inom andra områden än det militära? Och hur skulle det kunna konstateras att det verkligen var samvetsbetänkligheter det handlade om? Det var ju inget som gick att fastställa objektivt. En sådan bestämmelse kunde innebära stora tillämpningssvårigheter. Det var många som återkom till att det inte gick att förutsäga vilka konsekvenser ett eventuellt undantag för samvetsömma kunde leda till. En av dessa var liberalen Adolf Hedin. Han påpekade att även om han inte förespråkade olydnad mot lagen fanns det många genom historien som i enlighet med sin tro trotsat lagen och i efterhand setts som att de fört mänskligheten framåt:

Nu är det visserligen så, att jag för min del icke kan förstå, att samvetsbetänkligheter skola möta mot lagens bud: du skall öfvas i vapnens bruk till försvar för dina närmaste, för allt, som är dig kärt och dyrbart, för ditt land. Jag kan icke förstå det. Men hvad rätt har väl jag att sätta mitt omdöme öfver andras, att förklara, att mitt samvete är ett upplyst samvete och de andras ett vilsefördt samvete – hvad rätt har jag dertill?³⁶

Hedin föreslog att riksdagen i en skrivelse till Kungl. Maj:t skulle anhålla om en utredning av frågan om de samvetsömma, och det var något som andra kammaren, med knapp majoritet, ställde sig bakom. Nu föll frågan ändå, eftersom första kammaren bifallit lagutskottets yrkande, men senare samma år tillsattes ändå en kommitté (Värnpliktskommittén) som fick i uppgift att utreda ”vissa spörsmål inom värnpliktslagstiftningen”. Ett av dessa spörsmål var att undersöka om värnpliktiga som hyste samvetsbetänkligheter mot att låta sig vapenövas i fredstid skulle kunna befrias från sådana övningar och istället utföra annat passande arbete.³⁷

Värnpliktskommitténs förslag

Värnpliktskommittén presenterade sitt betänkande år 1899. Den tolkade sitt uppdrag som att det handlade om att undersöka möjligheten och lämpligheten av att låta vissa värnpliktiga utföra andra uppgifter istället för vapentjänst, men kommittén menade att den också måste ta ställning till om det fanns någon rättslig eller moralisk grund för en sådan möjlighet. Kommittén resonerade som så att om undantag för samvetsömma kunde ses som resultatet av en korrekt tillämpning av de principer som var ledande för statens verksamhet, då var det en plikt för staten att åstadkomma detta och då spelade det ingen roll om det fanns praktiska problem med ett sådant undantag. Var det istället så att det inte fanns någon sådan princip, var det visserligen inte uteslutet att staten kunde ordna undantag för de samvetsömma, men då hade staten möjlighet att med hänsyn till eventuella praktiska problem avstå från att göra sådana undantag.³⁸

Frågan var alltså hur 16 § i 1809 års regeringsform skulle tolkas. Var det grundlagsstridigt att kräva att samvetsömma värnpliktiga skulle bära vapen? Kunde stadgandet i regeringsformen ligga till grund för att de samvetsömma skulle befrias från vapentjänst? Svaret från kommittén var nej.³⁹ En sådan tolkning av regeringsformen skulle stå i uppenbar strid med principen för staten själv. Om samvetsfriheten gavs en sådan tolkning att den ledde till en obegränsad rätt för den enskilde individen att i sina handlingar bara följa sitt samvete, skulle

det kunna leda till att ”staten [...] hafva eftergifvit den för statens bestånd oundgängliga rätten att af sina medlemmar erhålla deras medverkan för befrämjande och vinnande af statens egna ändamål”.⁴⁰ Detta skulle resultera i att den enskilda samhällsmedlemmens lyd-nadsplikt mot lagarna upphävdes, liksom grundprincipen för varje stat. Staten kunde inte erkänna något som fick sådana konsekvenser, och samvetsfriheten kunde därför inte tolkas i en sådan vidsträckt omfattning enligt kommittén.

Om en enskild individs uppfattning kom i konflikt med statens uppfattning i frågor som rörde statens egna ändamål, då måste, enligt värnpliktskommittén, den enskilda individens uppfattning stå tillbaka. Statsintresset gick före den enskilda individens intressen och frihet. Det här var en begränsning av samvetsfriheten, men enligt kommittén fanns det i den moderna staten ett stort utrymme inom andra frågor för individens samvetsbetänkligheter. Värnpliktskommittén påpekade också att det inte kunde uteslutas att individens uppfattning i vissa frågor kunde stå närmare ”den högsta rättens idé” och att staten hade fel i de grundsatser som ställts upp. Men då fick en förändring försöka åstadkommas genom lagstiftning.⁴¹

Kommitténs uppfattning var att samvetsfrihet inte kunde erkännas om den inte var förenlig med statens princip. 16 § i regeringsformen kunde därför inte åberopas till stöd för de samvetsömma. I stället påpekades att stadgandet reglerade skyddet av möjligheten för individer att fritt utöva sin religion, så länge detta utövande inte störde samhällets lugn eller åstadkom allmän förargelse. Kommittén menade att det var svårt att tänka sig en större fara för staten än att ”dess verksamhet till skydd för sin egen tillvaro förlamades”.⁴²

Värnpliktskommittén påpekade att det hittills varit få som anfört samvetsskäl, men om det fanns en laglig möjlighet att istället för vapenövningar utföra andra uppgifter inom det militära menade kommittén att det var stor risk att allt fler skulle hävda samvetsbetänkligheter. Det fanns också en risk att samvetsbetänkligheter började hävdas av andra grupper av värnpliktiga. Fredsrörelsen togs som ett exempel på en rörelse som växte sig allt starkare, och det kunde tänkas att även företrädare för den rörelsen skulle åberopa

samvetsbetänkligheter. Detta skulle kunna innebära en allvarlig fara för landets försvar.⁴³

Det fanns alltså inte utrymme från statens sida att erkänna någon rätt för samvetsömma värnpliktiga att slippa vapentjänst. Frågan var då om staten ändå skulle medge undantag för samvetsömma. Värnpliktskommittén konstaterade att visserligen tolkade de samvetsömma Bibeln felaktigt, men de hade inte något brottsligt uppsåt. Det fanns också en risk att de samvetsömma kunde ses som martyrer, och en sådan situation kunde undvikas genom att tillmötesgå deras önskemål. Frågan var om staten, trots att den inte måste, ändå skulle ge samvetsömma värnpliktiga möjlighet att utföra annat arbete vid regementet. Här diskuterade kommittén möjliga arbetsuppgifter både inom och utom truppen, men kom fram till att det i så fall skulle handla om arbetsuppgifter som utfördes inom truppen, som sjukvårdstjänst eller olika former av handräckningstjänster.⁴⁴ Om dessa arbetsuppgifter dessutom blev tillräckligt betungande och utfördes under en längre tid än den ordinarie vapentjänstgöringen, kunde risken för simulation hanteras. En ytterligare garanti mot detta kunde vara att det genomfördes ordentliga undersökningar av de samvetsömmas övertygelser, för att slå fast om det fanns verkliga samvetsbetänkligheter.

Trots dessa resonemang avstod värnpliktskommittén från att komma med några förslag om alternativa arbetsuppgifter för de samvetsömma. Kommittén menade att konsekvenserna av undantagsregler för samvetsömma kunde locka andra som inte hade dessa samvetsbetänkligheter att ändå hävda sådana. Dessutom fanns inga garantier för att andra arbetsuppgifter vid truppen skulle vara en godtagbar lösning för de samvetsömma. Erfarenheterna visade att många av dem som vägrade bära vapen också vägrade att göra något som helst arbete som hade koppling till militärtjänsten.

Byström motionerar i andra kammaren igen

Värnpliktskommittén föreslog alltså ingen ändring av värnpliktslagen avseende de samvetsömma värnpliktiga. Nästa gång frågan om de samvetsömmas möjlighet att slippa vapentjänst kom upp i

riksdagsdebatten var i anslutning till förslaget om en ny härordning år 1901. Jacob Byström återkom då med en motion, där han tog upp ungefär samma argument som i sin motion från år 1898. Han hemställde återigen att riksdagen skulle besluta om införandet av ett stadgande i värnpliktslagen som lät samvetsömma värnpliktiga utföra annat arbete för kronans räkning, under en tid som minst motsvarade den vanliga övningstiden.⁴⁵

Särskilda utskottet behandlade Byströms motion i sitt yttrande över förslaget till ny värnpliktslag. Utskottet menade att värnpliktskommittén redan hade presenterat talande skäl mot en sådan lagändring som Byström föreslog. Frågan var dock om det gick att på något sätt förbättra de samvetsömmas situation, utan att minska landets försvarskraft. Enligt utskottets uppfattning handlade de samvetsömmas vägran oftast om en motvilja mot striden som sådan, eller mot skyldigheten att bära vapen mot sina medmänniskor. Om de som verkligen hade en samvetsövertygelse mot vapentjänst kunde befrias från, som det uttrycktes, den egentliga vapentjänsten, då hade det som framstod som det väsentliga i Byströms motion uppnåtts.⁴⁶ Detta kunde lämpligast ske genom att truppbefälhavaren fick befogenhet att tillåta dem som hade verkliga samvetsbetänkligheter att genomföra sin värnplikt genom att utföra annat arbete vid truppen. Det här var också enligt utskottet något som redan förekom, bland annat genom att befälhavare försökte se till att samvetsömma värnpliktiga fick uppdrag som exempelvis sjukbärare vid truppen. Utskottet hemställde därför att riksdagen skulle uttala att det fanns ett behov av att Kungl. Maj:t utfärdade ett stadgande som innebar att befälhavaren vid truppen fick möjlighet att befria samvetsömma värnpliktiga från vapentjänst och istället använda dessa till annan lämplig tjänstgöring vid truppen.⁴⁷

Både första och andra kammaren biföll utskottets förslag. I första kammaren framfördes åsikten att värnplikten var den främsta medborgerliga plikten, och att det var svårt att förstå hur någon kunde hävda samvetsbetänkligheter mot att delta i landets försvar. Samtidigt fanns även en mer förstående attityd till vägrarnas situation i vissa ledamöters inlägg. Även i andra kammaren argumenterades för att

statens idé och intresse krävde medverkan och pliktuppfyllelse av sina medborgare, men det fanns också en acceptans för att dessa plikter kunde uppfyllas genom annat arbete än vapentjänst vid truppen.⁴⁸

1902 års kungliga cirkulär

Eftersom båda kamrarna biföll utskottets förslag formulerades en riksdagsskrivelse till Kungl. Maj:t i enlighet med utskottets förslag.⁴⁹ År 1902 gavs så, genom ett kungligt cirkulär, möjlighet för truppförbandschefer att ge samvetsömma värnpliktiga andra uppdrag vid truppen. Detta formulerades som en instruktion till truppförbandscheferna om att

de vid noggrann pröfning af omständigheterna i hvarje särskildt fall finna öfvertygande skäl föreligga till antagande, att värnpliktig, som vägrar att fullgöra vapentjänst, dertill föranledes af allvarliga samvetsbetänkligheter mot sådan tjänst, förordna, att dylik värnpliktig skall användas till annan lämplig tjänstgöring vid truppförbandet.⁵⁰

Det framgick inte av cirkulärets ordalydelse att de allvarliga samvetsbetänkligheterna måste vara av religiös karaktär, men det var så som cirkuläret tolkades och tillämpades och detta helt i enlighet med den diskussion som förekommit i riksdagen och i värnpliktskommitténs utredning. Under de första åren som samvetsömma värnpliktiga diskuterades i riksdagen handlade det i princip uteslutande om personer som hade religiös grund för sina samvetsbetänkligheter. Andra grunder för samvetsbetänkligheter började diskuteras på allvar först från och med år 1907.⁵¹ Däremot kom formuleringen ”annan lämplig tjänstgöring vid truppförbandet” att bli omdebatterad relativt omgående. Det vill säga att cirkulärets utgångspunkt var att samvetsömma värnpliktiga var villiga att utföra sitt arbete vid ett regemente, iklädda uniform. Många av de värnpliktiga som hade samvetsbetänkligheter hade svårt att acceptera någon som helst tjänstgöring inom det militära, och såg såväl bärande av uniform som att utföra sysslor inom regementets område som omöjligt. De fortsatte alltså att vägra, trots

möjligheten till andra arbetsuppgifter i enlighet med cirkuläret. Det här var en risk som också hade påpekats av värnpliktskommittén.

Det kan alltså konstateras att 1902 års cirkulär inte var lösningen på statens problem med att hantera de samvetsömma värnpliktiga, utan bara första steget. Ett antal vägrare accepterade att utföra ”annan lämplig tjänstgöring” inom regementet, men fortfarande fortsatte ett stort antal unga män varje år att hävda samvetsbetänkligheter mot varje form av militär tjänstgöring. Undantagen för de samvetsömma var just undantag, definierade utifrån vad som kunde göras för att något gå dem till mötes, utan att riskera statens intresse av ett fungerande försvar. Genom vägrarnas ovilja att acceptera detta första försök till undantag kom dock frågan att fortsätta debatteras i riksdagen, i utredningar och i lagförslag under ett antal år framöver.

Avslutande reflektioner

Skyldigheten att delta i sitt lands försvar är något som historiskt sett definierats som en grundläggande medborgerlig skyldighet (i alla fall för män).⁵² Många som diskuterade värnpliktsvägrarfrågan i slutet av 1800-talet, både riksdagsledamöter och andra, hade svårt att förstå att det fanns unga män som inte ville uppfylla denna grundläggande skyldighet i förhållande till staten. Och det var just i termer av skyldigheter och plikter som värnpliktsvägrarfrågan diskuterades. De som hänvisade till att det skulle finnas en grundlagsskyddad samvetsfrihet för samvetsömma uttryckt i 16 § i 1809 års regeringsform fick inte mycket gehör för sina argument. Även om frågan om hur regeringsformen skulle tolkas i denna del fortsatte att diskuteras under flera år framöver var det den tolkning och de argument som 1898 års värnpliktskommitté förde fram som kom att bli de dominerande.

Det skulle visserligen kunna hävdas att 1902 års cirkulär kunde ses som ett första steg mot att erkänna att det kunde finnas legitima samvetsbetänkligheter mot värnpliktstjänstgöring och att de samvetsömma därför skulle ha rätt att få utföra annat arbete. Det bör dock påminnas om att cirkuläret endast medgav möjlighet att slippa öva sig i att hantera och använda vapen. De samvetsömma måste

fortfarande inställa sig på regementet och utföra arbete där, något som, som nämnts ovan, ledde till att många fortsatte att vägra. Det var inte heller frågan om en rättighet för den samvetsömme, utan om en möjlighet för befälhavaren att göra undantag, om det fanns övertygande skäl att tro att den värnpliktige hade allvarliga samvetsbetänkligheter.

När 1902 års cirkulär utfärdades fanns en möjlighet att ta hänsyn till att en del av de samvetsömme inte skulle komma att acceptera någon som helst form av arbetsuppgifter inom regementet. Det här var känt redan genom Byströms motion från år 1901 där han just därför föreslog att det skulle finnas möjligheter för samvetsömme att arbeta utanför regementet. Att undantaget ändå formulerades som det gjorde kan förklaras av den rådande uppfattningen om statens intresse som det primära. Behovet av ett starkt försvar var något som inte ifrågasattes ens av dem som i riksdagen argumenterade för undantagsregler för samvetsömme värnpliktiga.

Som värnpliktskommittén konstaterade redan år 1899 var uppfattningen att om den enskilda individens intressen kom i konflikt med statens uppfattning i frågor som rörde statens egna ändamål, då måste den enskilda individens intressen stå tillbaka. Statens intresse gick före den enskilda individens intresse och frihet. Samvetsfrihet kunde inte erkännas om det inte var förenligt med ”statens princip”. Undantagen för de samvetsömme var just undantag, inte en rättighet. Det var en möjlighet för staten att bevilja undantag om det gick att göra utan att försvaret av landet försvagades. I riksdagen förekom återkommande diskussioner angående de risker som undantag för samvetsömme värnpliktiga kunde innebära. Nationen behövde ett starkt försvar som garanti för sin självständighet. Sådana tankegångar kan också kopplas till idén om medborgarsoldaten, han som sågs som en förutsättning för en fri nation. En nation som skulle försvaras av män som deltog i landets försvar inte för att de fick betalt utan för att de var medborgare.

Utifrån ett sådant resonemang går det att se möjligheten till annat arbete inom regementet som något som ändå kom staten till godo, och de samvetsömme hade således uppfyllt sina skyldigheter som

medborgare, om än i en annan form än de vanliga värnpliktiga. Om arbetet istället skulle utföras utanför regementet riskerade försvaret att gå miste om viktig arbetskraft och i förlängningen riskerade det att försvaga försvaret av landet.

Det kan avslutningsvis konstateras att det är svårt att hitta en utvecklad rättighetsdiskurs i det här materialet. Fokus var på medborgarnas plikter och skyldigheter, rättigheter kunde möjligtvis erhållas om skyldigheterna hade uppfyllts. Det här är dock inte unikt för diskussionerna kring värnplikten och de samvetsömna, utan det är en del av den relativt svaga svenska rättighetsdiskursen vid den här tiden. Detta har diskuterats i termer av att det både inom politiken och i rättsvetenskapen vid början av 1900-talet inte fanns något större intresse för frågor om individens rättigheter och inte heller om dessa rättigheters ställning.⁵³ Istället har individuella rättigheter haft en svag ställning i det rättsliga tänkandet och konstitutionella frågor har inte haft något större inflytande i Sverige förrän i slutet av 1990-talet.⁵⁴ Det finns olika teorier om detta, vissa hävdar att det beror på influenser från den skandinaviska rättsrealismen och dess starka koppling till 1900-talets framväxande välfärdssamhälle: de rättsfilosofiska idéerna om att moral var lika med metafysik och att normativa utsagor inte har någon plats i rätten påverkade både politik och rättsvetenskap under större delen av 1900-talet.⁵⁵ Skapandet av folkhemmet och de rättsliga reformer som genomfördes under första halvan av 1900-talet hade ett mer kollektivistiskt fokus, där individen fick stå tillbaka. Andra lyfter fram att det svaga rättsliga skyddet för grundläggande friheter, även efter andra världskriget när naturrätten fick en renässans i resten av Europa, kan förstås mot bakgrund av folksuveränitetens starka ställning i svensk konstitutionell tradition. Ett konstitutionellt skydd för rättigheter innebär en inskränkning av demokratin och folksuveräniteten då det begränsar vad som kan göras genom lagstiftning.⁵⁶ Detta var länge inte i enlighet med idén om hur samhället skulle organiseras och styras.

Sett i ett sådant sammanhang är det kanske inte överraskande att de unga män som valde att följa sitt samvete i början av förra seklet behandlades som de gjorde.

Noter

- 1 Motion i andra kammaren, nr 32, 1898 (Byström).
- 2 För ett mer utförligt resonemang kring dessa frågor och exempel, se Görel Granström, *Värnpliktsvägran: En rättshistorisk studie av samvetsfrihetens gränser i den rättspolitiska debatten 1898–1925*, Uppsala: Uppsala universitet, 2002.
- 3 1809 års regeringsform (*Kongl. Maj:ts och Rikets Ständers fastställda regeringsform dat. Stockholm den 6 juni 1809*). Se även Göran Gunnars bidrag i den här boken för en diskussion kring 16 § i 1809 års regeringsform.
- 4 Se t. ex. Carl-Axel Reuterskiöld, "Vår regeringsforms magna charta", *Statsvetenskaplig tidskrift* 2:2 (1899).
- 5 Konungabalken, V, § 2–3. Magnus Erikssons landslag. Se också Joakim Nergelius, *Konstitutionellt rättighetsskydd: Svensk rätt i ett komparativt perspektiv*. Stockholm: Fritzes Förlag, 1996, s. 545. Reuterskiöld, "Vår regeringsforms magna charta", s. 282. SOU 1941:20, *Betänkande med förslag till ändrad lydelse av § 16 regeringsformen*, s. 86ff.
- 6 Se t. ex. Pontus Fahlbeck, *Regeringsformen i historisk belysning*, Stockholm: P. A. Norstedt & Söners Förlag, 1910, s. 68. Reuterskiöld, "Vår regeringsforms magna charta", s. 288.
- 7 Fredrik Lagerroth, *1809 års regeringsform: Dess ursprung och tolkning*, Stockholm: Svenska Bokförlaget, 1942, s. 62.
- 8 Nergelius, *Konstitutionellt rättighetsskydd*, s. 599, SOU 1941:20, s. 86f.
- 9 Fahlbeck, *Regeringsformen i historisk belysning*, s. 68. Se också Reuterskiöld, 1899, s. 288ff.
- 10 Lars Ericson, *Medborgare i vapen: Värnplikten i Sverige under två sekel*, Lund: Historiska Media, 1999, s. 60ff.
- 11 SFS 1872:67.
- 12 SFS 1901:66.
- 13 Leif Törnquist, "Värnpliktsystemets och värnpliktsarméns utveckling före 1901 i ett internationellt perspektiv", i Jan Dahlström och Ulf Söderberg (red.), *Plikt, politik och praktik: Värnpliktsförsvaret under 100 år*, Stockholm: Krigsarkivet, 2002, s. 14.
- 14 *Ibid.*, s. 16.
- 15 Sven Erik Larsen, *Militærnægterproblemet i Danmark 1914–1967: Med særligt henblik på lovgivningen*, Odense: Odense Universitetsforlag, 1977, s. 9f.
- 16 Larsen, *Militærnægterproblemet i Danmark 1914–1967*, s. 40.
- 17 NOU 1979:51, Verneplikt, s. 50.
- 18 Larsen, *Militærnægterproblemet i Danmark 1914–1967*, s. 24.
- 19 *Ibid.*, s. 55.
- 20 Anders Ahlbäck, *Manhood and the Making of the Military: Conscriptio, Military Service and Masculinity in Finland, 1917–1939*, Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014, s. 28.
- 21 *Ibid.*, s. 32.
- 22 Peter Brock, *These Strange Criminals*, Toronto: University of Toronto Press, 2004, s. 3.
- 23 Denise Amos, "Conscientious objectors: men of Nottinghamshire who failed the call to arms, 1914–18", *Midland History* 45:1 (2020), 95–110, s. 96.

- 24 Brock, *These Strange Criminals*, s. 4.
- 25 Brock, *These Strange Criminals*, s. 5. Se också Leigh Goodwin, "The response of early British Pentecostals to national conscription during the Great War (1914–1918)", *Journal of European Pentecostal Theological Association*, 34:1 (2014), s. 77–92, s. 85.
- 26 Kerstin Strömberg-Back, "Stam och beväring", i Tom Ericsson (red.), *Folket i försvaret: Krigsmakten i ett socialhistoriskt perspektiv*, Umeå: Historiska institutionen, 1983, s. 12.
- 27 Nils Stjernquist, *Tvåkamartiden: Sveriges riksdag 1867–1970*, Stockholm: Sveriges riksdag, 1996, s. 61.
- 28 Eric Hansson (red.), *Fribaptistsamfundet 100 år*, Habo: Fribaptistsamfundets förlag, 1972, s. 148ff.
- 29 Granström, *Värnpliktsvägran*, s. 208ff. Eva-Britt Personne, "Vägra värnplikt – ett vapen för de 'fosterlandslösa'. Ungsocialistisk värnpliktsvägran vid seklets början", *Aktuellt och historiskt. Meddelanden från militärhistoriska avdelningen vid Kungl. Militärhögskolan*, Kristianstad, 1971, s. 50.
- 30 Motion i andra kammaren, nr 32, 1898, s. 7 (Byström).
- 31 Motion i andra kammaren, nr 32, 1898, s. 12 (Byström).
- 32 Motion i andra kammaren, nr 32, 1898, s. 12 (Byström).
- 33 Lagutskottets utlåtande, nr 58, 1898, s. 17.
- 34 Lagutskottets utlåtande, nr 58, 1898, s. 17f.
- 35 Första kammarens protokoll, nr 22, 1898, s. 15. Andra kammarens protokoll, nr 26, 1898, s. 32ff.
- 36 Andra kammarens protokoll, nr 26, 1898, s. 40 (Hedin).
- 37 Den av Kungl. Maj:t den 14 oktober 1898 tillsatta kommittén för verkställande av utredning beträffande vissa spörsmål inom värnpliktslagstiftningen.
- 38 Betänkande och förslag af den af Kongl. Maj:t den 14 oktober 1898 tillsatta komité för verkställande af utredning beträffande vissa spörsmål inom värnpliktslagstiftningen, Stockholm, 1899, s. 57.
- 39 Betänkande 1899, s. 58.
- 40 Betänkande 1899, s. 62.
- 41 Betänkande 1899, s. 62f.
- 42 Betänkande 1899, s. 63f.
- 43 Betänkande 1899, s. 68.
- 44 Betänkande 1899, s. 68. Det påpekades också att befälhavaren redan under nu gällande omständigheter hade möjlighet att placera värnpliktiga i handräckningstjänst eller sjukvårdstjänst utifrån eventuell förekomst av samvetsbetänkligheter.
- 45 Motion i andra kammaren, nr 112, 1901 (Byström).
- 46 Särskilda utskottets utlåtande, nr 11, 1901, s. 152.
- 47 Särskilda utskottets utlåtande, nr 11, 1901, s. 153.
- 48 Första kammarens protokoll, nr 29, 1901, s. 43ff. Andra kammarens protokoll, nr 39, 1901, s. 2ff. Se också Granström, 2002, s. 75ff.
- 49 Riksdagens skrivelse, nr 120, 1901, s. 72ff.
- 50 Avskrift av 1902 års cirkulär. 1917 års kommitté. Riksarkivet.
- 51 Granström, *Värnpliktsvägran*, s. 83ff.

- 52 Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation*, London: Sage, 1997, s. 89. Se också Erika Svedberg och Annica Kronsell, ”Plikten att försvara Sverige. Maskulinitet, feminitet och värnplikt”, *Tidskrift för politisk filosofi* 1 (2002), s. 18–38. Helena Ekerholm, ”Plikt och undantag. Vapenfrilagstiftningen och det manliga medborgarskapet i Sverige 1965–1978”, *Historisk tidskrift* 134:1 (2014), s. 31–63.
- 53 Nergelius, *Konstitutionellt rättighetskydd*, s. 601.
- 54 Mattias Derlén, Johan Lindholm och Markus Naarttijärvi, *Konstitutionell rätt*, 2 uppl. Stockholm: Norstedts Juridik, 2020, s. 54.
- 55 För ett intressant resonemang om den skandinaviska rättsrealismen och dess relation till idén om mänskliga rättigheter, se Johan Strang, ”Scandinavian Legal Realism and Human Rights: Axel Hägerström, Alf Ross and the Persistent Attack on Natural Law”, *Nordic Journal of Human Rights* 36:3 (2018), s. 202–218.
- 56 Derlén, Lindholm och Naarttijärvi, *Konstitutionell rätt*, s. 54.

Samvetsfrihet som en mänsklig rättighet

Ett försenat svar till Carl-Gustaf Andrén

Linde Lindkvist

Det råder knappast något tvivel om att samvetet och rätten till samvetsfrihet är centrala beståndsdelar i den moderna idén om mänskliga rättigheter. Inledningsartikeln till FN:s Allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna från 1948 beskriver människan som en varelse som utrustats med ”förnuft och samvete” och som uppdragits att handla med andra ”i en anda av gemenskap”. Artikel 18 i samma förklaring fastslår att var och en har rätt till ”tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet” – en formulering som 1950 blev bindande internationell rätt när den reproducerades i Europakonventionen om mänskliga rättigheter, artikel 9(1). Ett par decennier senare blev även samvete och samvetsfrihet centrala begrepp för en framväxande transnationell människorättsrörelse, något som kanske tydligast illustreras genom hur Amnesty International till en början formerades som en kampanj till stöd för samvetsfångar. Som rättsantropologen Tobias Kelly skriver var samvetet under stora delar av 1900-talet ”både den främsta drivkraften för människorättsaktivism, och det objekt som aktivister strävade efter att skydda”.¹

Samtidigt är samvetet och samvetsfriheten ständigt omstridda begrepp i människorättsammanhang. På en nivå kan det kanske verka som att samvetsfrihet i första hand är en inre frihet, en frihet att få hysa sina egna uppfattningar om rätt och fel utan andras inblandning. Men som flera av bidragen till den här antologin visar är samvete och

samvetsfrihet begrepp som ofta används subversivt. När människor agerar med hänvisning till samvete och samvetsfrihet betyder det i regel att de går emot vad som förväntas av dem, ibland med betydande konsekvenser för dem själva och för andra, och ibland i strid med andra viktiga moraliska och samhälleliga värden. En annan faktor som gör samvetsfriheten så omstridd är att den ofta knyts till teologiska föreställningar om människan och hennes relation till samhället. Att samvetsfriheten har rottrådar som sträcker sig tillbaka till medeltida skolastik och naturrätt är i vissa sammanhang en grund för att ifrågasätta dess legitimitet. Det är lätt att framställa samvetsfriheten som en relik från en tid innan det moderna människorättstänkandet, med dess tyngdpunkt på icke-diskriminering och likabehandling, fick brett kulturellt, politiskt och rättsligt genomslag.²

De idéhistoriska banden till en naturrättslig och skapelseteologisk förståelse av människan och hennes rättigheter kan möjligtvis förklara varför det länge funnits en viss ambivalens inför rätten till samvetsfrihet i svensk idédebatt och politisk kultur.³ Denna ambivalens gäller inte enbart samvetsfriheten, utan hela idén om mänskliga rättigheter. På senare år har Sverige och de andra nordiska länderna anammat mänskliga rättigheter som en viktig del av sina internationella varumärken och utvecklat alltmer omfattande institutionella ramverk för att stärka rättighetsskyddet på hemmaplan. Men diskursen om mänskliga rättigheter har i de nordiska länderna ofta kommit att fokusera mer på de juridisk-tekniska utmaningarna med att implementera folkrättsligt etablerade normer än på de mer grundläggande frågorna om var rättigheterna kommer ifrån, varför de är att betrakta som högt prioriterade värden och vilken förståelse av människan som de ytterst sett vilar på.⁴

En person som tidigt uppmärksammade den här dubbelheten i sättet att närma sig frågor om grundläggande mänskliga fri- och rättigheter i Sverige var Lundateologen Carl-Gustaf Andrén (1922–2018). Andrén växte upp i en prästfamilj i Getinge och tog sin teologiexamen vid Lunds universitet 1947. Tio år senare disputerade han på en avhandling om konfirmationen under senmedeltid och tidig

reformation, varefter han etablerade sig som en av Sveriges ledande medeltidsforskare.⁵ Mest känd blev han dock för sin administrativa gärning. Han utnämndes till rektor för Lunds universitet 1977 och till universitetskansler 1980. Han kom även att ingå i flera offentliga utredningar beträffande strukturen för högre utbildning i Sverige.⁶ Ett av de många teman som tilldrog sig Andréns uppmärksamhet, både som forskare och ämbetsman, var det om grundläggande mänskliga fri- och rättigheter. De mest synliga tecknen var nog hans roll som ordförande för Raoul Wallenberg-institutet (1990–2000) och som särskild statlig utredare av steriliseringsfrågans historia i Sverige (1997–2000).⁷ Men redan på 1970-talet gjorde Andréns banbrytande insatser för att sprida kunskap om det moderna människorättstänkandets historia till en svensk publik.

I det här kapitlet tar jag min utgångspunkt i ett föredrag som Andréns höll för Kungliga Humanistiska vetenskapssamfundet i Lund 1975 och som samma år publicerades i *Svensk teologisk kvartalsskrift*.⁸ I kapitlets första del rekonstruerar jag Andréns läsning av de politiska och ideologiska faktorer som låg bakom FN:s Allmänna förklaring om mänskliga rättigheter från 1948 och Europakonventionen om mänskliga rättigheter från 1950, med särskilt fokus på frågor om samvetsfrihet och religionsfrihet. Jag visar hur Andréns på flera sätt var före sin tid. Hans artikel var ett av de första vetenskapliga verken om tillkomsten av det internationella ramverket om mänskliga rättigheter efter andra världskriget. Hans sätt att framhålla betydelsen av naturrättsliga och teologiska föreställningar för FN-deklarationen har också på senare år vunnit stöd i den internationella forskningen om de mänskliga rättigheternas historia, om än med flera viktiga tillägg och tolkningsförskjutningar.⁹

I slutet av mitt eget avhandlingsarbete om religionsfrihet och samvetsfrihet i FN under 1940-talet stötte jag av en slump på Andréns föredrag och hann precis foga in en hänvisning till det innan jag sände in manuskriptet till tryckeriet.¹⁰ När jag under våren 2016 återvände till frågan om religions- och samvetsfrihet blev jag intresserad av vad det var som hade väckt Andréns intresse på 1970-talet. Andréns var

vänlig nog att ställa upp på en längre telefonintervju och beskrev i detalj de förvecklingar som fört honom in på frågor om mänskliga rättigheter vid den tiden. Min förhoppning var att kunna skriva något om Andréns historieskrivning och om mottagandet av FN:s Allmänna förklaring i svensk idédebatt under 1970-talet och framåt. Tyvärr hann jag inte färdigställa den texten innan Andréns bortgång 2018, vilket förklarar varför jag fogat in ordet ”försenat” i rubriken till detta kapitel.

Kapitlets andra del baserar sig på den intervju jag hann med att göra och visar hur Andréns läsning av protokollen från FN och Europarådet hängde samman med debatter om samvetsfrihet och religionsfrihet i Norden under 1970-talet, och mer specifikt frågan om konfessionella skolor. Tillsammans med konservativa röster i det svenska kyrkomötet och i riksdagen försökte André finna argument för att ge föräldrar, oavsett samfundstillhörighet, rätt att placera sina barn i alternativa skolor på kristen grund. Ett av de viktigaste redskapen de kunde finna var just det internationella regelverket om mänskliga rättigheter som innehöll skrivelser om religionsfrihet och samvetsfrihet och som också betonade föräldrars rättigheter i anslutning till rätten till utbildning. Det som André främst bidrog med i det här sammanhanget var ett försök att förankra det folkrättsliga ramverket i en naturrättslig och skapelseteologisk förståelse av mänskliga rättigheter, samt att visa hur denna förståelse fått förnyad relevans i ljuset av erfarenheterna från andra världskriget och framväxten av totalitära stater.

Det här kapitlet är med andra ord ett försök att använda en historisk källa som en dubbelvänd kamera. Andréns föredrag fungerar här som en lins mot två olika historiska skeenden: dels utvecklingen av internationella normer på området mänskliga rättigheter i slutet av 1940-talet, dels mottagandet av samma normer bland intellektuella och politiker i 1970-talets Sverige. Kapitlet avslutas med några mer övergripande reflektioner om förhållandet mellan samvetsfrihet och historieskrivning, och pekar på begränsningarna med strategier som går ut på att rättfärdiga rättighetsanspråk genom specifika historiska narrativ.

De mänskliga rättigheternas religiösa och rättsliga bakgrund

Carl-Gustaf Andréns arbete med att klargöra den ideologiska och politiska bakgrunden till det internationella ramverket för mänskliga rättigheter förde honom under början av 1970-talet till FN:s och Europarådets arkiv i Genève respektive Strasbourg. Väl på plats i arkiven ställdes han inför ett omfattande och mer eller mindre orört historiskt material: ”Jag var ganska ensam måste jag säga. När jag satt med handlingarna var det ingen mer än jag som använde dem”.¹¹

Det skulle dröja mer än tjugo år innan samma dokument som Andréns arbetade med på 1970-talet kom att bli föremål för en omfattande internationell forskning. Först vid millennieskiftet skulle forskare som Mary Ann Glendon, Johannes Morsink och A. W. Brian Simpson författa de första betydelsefulla historiska verken om tillkomsten av FN:s Allmänna förklaring (1948) och Europakonventionen (1950). För dessa senare, och i huvudsak amerikanska och brittiska, forskare var den stora frågan om dessa dokument uttryckte universellt gångbara värden, eller om de snarare skulle betraktas som illa dolda uttryck för en västerländsk moralisk imperialism. Det sena 1990-talet var en tid då de främsta kritikerna av mänskliga rättigheter tog sikte på deras förenlighet med kulturer som ansågs prioritera kollektiva framför individuella värden. Till dessa kritiker kunde framför allt Glendon och Morsink ge lugnande besked, inte minst genom att peka på den kulturella mångfalden i *drafting*-gruppen bakom den Allmänna förklaringen och visa hur delegaterna lyckats enas om en trettio artiklar lång rättighetskatalog trots oenighet om rättigheternas moraliska och politiska grunder.¹²

I Andréns betydligt tidigare text var läsningen delvis en annan. Andréns inledde med att lyfta fram den storpolitiska kontexten: hur FN och Europarådet tillkommit för att konsolidera den geopolitiska maktbalans som rådde vid krigsslutet 1945, något som framför allt återspeglades i beslutet om att ge segrarmakterna varsitt veto i FN:s säkerhetsråd. Likväl gav arbetet om mänskliga rättigheter utrymme för att i mer positiva ordalag formulera gemensamma utgångspunkter

och målsättningar för internationellt samarbete. Andra halvan av 1940-talet var enligt Andrén en tid då de mänskliga rättigheterna hävdades ”alldeles självklart och med stor frenesi”, framför allt mot bakgrund av ”upplevelsen av de totalitära regimernas totala avsaknad av respekt för människan och människans värde, främst under andra världskriget”.¹³

I de här diskussionerna om principerna för en fredlig världsordning spelade samvete och samvetsfrihet betydande roller. Vad Andrén såg, och vad senare historisk forskning har bekräftat, var hur frågor om samvete och samvetsfrihet gav upphov till en mer grundläggande debatt om människosyn; om vilken förståelse av människan som de internationella normerna om mänskliga rättigheter skulle baseras på.¹⁴ Den Allmänna förklaringens preambel innehåller en formulering om hur decennierna av världskrig och ekonomisk kris upprört ”the conscience of mankind”. Den efterföljande texten presenterades mer som ett rop från ett opersonligt världssamvete än som en samling med rättsliga principer.¹⁵ Och som redan antytts gavs även det individuella samvetet en framskjuten plats i deklARATIONEN. Artikel 1 hänvisar till rättighetsinnehavaren som en varelse med ”förnuft och samvete” och artikel 18 framhåller att var och en har rätt till ”tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet”.

Något som förundrade Andrén var hur det bakom dessa till synes enkla formuleringar dolde sig invecklade förhandlingar. Det var knappast någon som motsatte sig att lyfta in begreppen samvete och samvetsfrihet. Men för vissa av FN-deklarationens författare var de här begreppen av fundamental betydelse. En central person i sammanhanget var den libanesiske filosofen och ambassadören Charles H. Malik. Vid flera tillfällen i förhandlingarna gjorde han sig själv till talesperson för en förståelse av mänskliga rättigheter som grundades i kristen skapelseteologi och naturrätt. En poäng med att framhålla samvetsfriheten var att tydliggöra hur rättigheterna var till för att främja människors moraliska och andliga utveckling mot vad Malik såg som ett mer eller mindre förutbestämt mål. Samvetsfrihet handlade inte enbart om att vara fri från andra människors kontroll eller från förtryckande strukturer utan också om att som person bli medveten

om ens djupare band till andra människor och, ytterst sett, till Gud. Den här personalistiska förståelsen av rättigheter kopplade Malik samman med ett försvar för vissa samhällsliga institutioner som befann sig mellan stat och individ. I synnerhet framhöll han familjen, religiösa samfund, privata skolor och universitet som oundgängliga för människors moraliska och andliga växt. Det var främst inom ramen för sådana institutioner, menade Malik, som människan hade en möjlighet att öva på att rätt begagna sig av sitt förnuft och samvete.¹⁶

Det är däremot oklart hur det naturrättsliga inflytandet på FN-deklarationen ska tolkas. Andrén själv föreslog en i huvudsak idéhistorisk tolkning där deklarationen markerade en renässans för såväl klassisk som skolastisk naturrätt. Hänvisningarna till skapelseteologi och naturrätt såg Andrén som ”bevis på hur vi i de mest aktuella och brännande frågor finner den principiella grundvalen i långt tidigare tänkande i det historiska skeendet”.¹⁷ Från det här perspektivet framstod naturrättstanken med dess starka betoning av den individuella tanke- och samvetsfriheten som en tydlig antites till såväl nationalsocialistiska som kommunistiska former av totalitärt styre.

I motsats till Andrén har senare historieforskning istället betonat hur *ideas don't travel freely* – hur även universalistiska föreställningar måste förstås som inbäddade i sociala och politiska sammanhang. Den amerikanske historikern Marco Duranti har exempelvis föreslagit att hänvisningarna till naturliga mänskliga rättigheter i samband med författandet av Europakonventionen bottnade i politiskt motiverade försök att på olika håll i Europa rehabilitera konservativa och kristdemokratiska alternativ till såväl liberalism och socialism, samt fungerade som ett retoriskt verktyg för att etablera de moraliska gränserna för kalla kriget. Från Durantis perspektiv utgjorde talet om naturliga mänskliga rättigheter, däribland rätten till samvetsfrihet, inte något moraliskt fördömande av politiska ideologier, utan var i sig en del av ett i tid och rum avgränsat ideologiskt projekt.¹⁸

I sitt korta publicerade föredrag fångade Andrén inte alla nyanser i den här historien. Men han noterade hur de avslutande debatterna i FN:s generalförsamling hösten 1948 till stor del kom att kretsa kring frågan om rättigheternas religiösa och filosofiska grundvalar. En av

tvistepunkterna var återigen den exakta formuleringen i artikel 1 om att människan var ”ustrustad med förnuft och samvete”. Andrén lyfte fram hur den ursprungliga ordalydelsen specificerade att det var ”naturen” som givit människor dessa egenskaper. Det här mötte kritik från exempelvis Brasiliens delegat Belarmino Austregeésilo de Athayde som istället föreslog att människors förnuft och samvete och därmed grunden för hennes rättigheter kom från det faktum att de var ”skapade till Guds avbild och likhet”. Athayde fann medhåll hos den nederländske delegaten och katolske prästen Leo J. C. Beaufort som menade att det ”var en illusion att man kunde åstadkomma en deklARATION om de mänskliga rättigheterna utan att hänvisa till metafysiska fakta”. Från det perspektivet var det meningslöst att ta fram en lista över rättighetsanspråk och skissera konturerna för människans natur utan att svara på frågan om varifrån människans rättigheter och värdighet härstammar. I slutdebatten i december 1948 liknade en annan nederländsk delegat, J. H. van Royen, det hela vid att ”bygga ett hus men glömma bort att det behövde en grund att stå på”.¹⁹

Den slutliga versionen av FN-deklARATIONEN ger ingen antydning om dessa bakomliggande diskussioner om människans natur. DeklARATIONEN hänvisar varken till naturrätt eller skapelseteologi eller till någon annan filosofisk grund för rättigheterna. ”Inför risken av filosofiska diskussioner och tolkningssvårigheter”, konstaterade Andrén, ”togs formuleringen bort”.²⁰

Andrén såg samma tendens i förhandlingarna bakom Europakonventionen (1950). Även i det aktstycket ”letar man förgäves efter en grundmotivering till de mänskliga rättigheterna och deras giltighet”. Men också i det dokumentets tillkomsthistoria skymtade Andrén tydliga spår av ett kristet naturrättsligt tänkande. Den italienske delegaten till förhandlingarna i Europarådet, Francesco M. Dominico, såg mänskliga rättigheter som en del av den naturliga lagen: ”Det är denna lag som styr vårt samvete och utgör minsta gemensamma nämnare inför vilken alla människor är bröder”.²¹ Enligt Andrén rådde det stor enighet i Europarådet om att naturrätten utgjorde grundvalen för mänskliga rättigheter, även om olika delegater – till stor del beroende på vilken kristen tradition de tillhörde – förstod detta på olika sätt.

Han påpekade hur hänvisningarna till en oberoende moralisk rättsordning inte föranledde något direkt motstånd i en europeisk kontext, ”inte ens från de svenska delegaternas sida, trots att naturrättsliga tankegångar knappast varit gångbara i vårt land på mycket länge”.²²

Andréns ärende var främst att utforska den idéhistoriska bakgrunden till det internationella ramverket för mänskliga rättigheter, inte att propagera för en viss rättsfilosofisk inriktning. Men trots det var det enligt hans egen utsaga inte självklart hur hans läsning skulle emottas av forskarkollegorna i Lund. Mänskliga rättigheter var ännu ett förhållandevis nytt begrepp bland såväl intellektuella som i den offentliga debatten i Sverige. André kunde på goda grunder avsluta sitt anförande med att konstatera att ”frågan om den principiella grunden för mänskliga rättigheter inte blivit föremål för närmare behandling i vårt land, vare sig rättsligt eller teologiskt”. Det var inte helt okomplicerat att i ett svenskt akademiskt sammanhang tala om individuella fri- och rättigheter som frukter av kristen skapelseteologi och naturrätt, i synnerhet inte bland jurister som skolats i en rättsrealistisk förståelse av rätten som underordnad demokratiska beslut.²³ ”Det blev en riktig diskussion om det”, berättar André. ”Men de tyckte att det var intressant. Det var flera som gjorde inlägg som sade att det här kanske kan vara något att tänka på”.²⁴

Ett inlägg i debatten om konfessionella skolor

Andréns inlägga om de mänskliga rättigheternas moderna historia speglade ett tilltagande intresse för frågor om mänskliga rättigheter i stora delar av Europa, Latinamerika och USA under 1970-talet. I september 1973 störtades den chilenske presidenten Salvador Allende av landets CIA-stödda militärstyrkor – en händelse som utlöste en våg av proteströrelser i och utanför Latinamerika, ofta under hänvisningar till principer om universella mänskliga rättigheter. Vid samma tid intensifierades kampanjer mot apartheidregimen i Sydafrika och till stöd för dissidentrörelser i Östeuropa och Sovjetunionen. De sistnämnda – däribland den tjeckoslovakiska medborgarrättsrörelsen Charta 77 – fick vind i seglen av den så kallade Helsingforskonferensen

1975 där stormakterna och de flesta europeiska stater å ena sidan underströk betydelsen av nationell suveränitet och å andra sidan lovade att respektera grundläggande mänskliga rättigheter, inklusive rätten till religionsfrihet och samvetsfrihet. När Jimmy Carter i januari 1977 installerades som Förenta staternas president lyfte han fram främjandet av mänskliga rättigheter som ett sätt att återupprätta en liberal amerikansk utrikespolitik efter debaclet i Vietnam. I december samma år tilldelades Amnesty International Nobels fredspris, och organisationens svenske generalsekreterare Thomas Hammarberg ingick i den delegation som fick emotta priset ur den norske konungens hand. Även om historiker tvistar om var exakt de viktiga brytpunkterna i den här utvecklingen ligger och vilka de viktiga aktörerna och sammanhangen var, finns det en allt starkare samstämmighet om att tiden mellan mitten av 1960-talet och slutet av 1970-talet innebar ett genombrott för mänskliga rättigheter som globalt politiskt språk.²⁵

Stephen Hopgood har i sin forskning om Amnesty Internationals historia visat hur de här nya rörelserna såg på mänskliga rättigheter som ett sekulärt, antipolitiskt språk som var förenligt med olika ideologiska projekt. Hela grundtanken var att inte ta ställning politiskt men samtidigt stå för en tydlig idé om människans värdighet och rättigheter.²⁶ Det var under den här tiden, menar Jan Eckel, som den globala människorättsrörelsen organiserade sig runt en ”policy of empathy”.²⁷ Intressant nog var det just rätten till samvetsfrihet som Amnesty tog som sin utgångspunkt. Den bärande idén i den kampanj för samvetsfångar som definierade organisationen under dess första år var att verka för ett frigivande av individer som på olika sidor av kalla krigets skiljelinjer fängslats på grund av sina avvikande politiska övertygelser.²⁸ Samtidigt var Amnesty-grundaren Peter Benenson öppen med sin personliga uppfattning om att de verkliga samvetsfångarna var aktivisterna själva. Många av dem som anslöt sig till någon av organisationens nationella avdelningar var tidigare vänsteraktivister som tappat tilltro till politikens emancipatoriska potential i takt med en större medvetenhet om situationen i Östeuropa, Sovjetunionen och Kambodja (se även Leif Ericssons bidrag i den här antologin).²⁹

Det saknas ännu djuplodande forskning om de mänskliga rättigheternas historia i Sverige under 1970-talet. Det vi vet är att begreppet utgjorde en viss del i framväxten av en aktiv utrikespolitik i slutet av 1960-talet, inte minst i samband med de skandinaviska ländernas protester mot statskuppen i Grekland 1967. Under 1970-talet tog också den svenska regeringen tag i frågan om tortyr – en fråga som även den hade sitt ursprung i Amnesty. Tillsammans med Nederländerna ledde Sverige de förhandlingar som i mitten av 1980-talet resulterade i FN:s tortyrkonvention.³⁰ Klart är också att de här frågorna fick viss inrikespolitisk relevans under 1970-talet.³¹ År 1974 antogs en ny regeringsform i Sverige och ett par år senare tillfogades en lista med grundläggande fri- och rättigheter. I den listan ingick rätten till religionsfrihet men till skillnad från 1809 års regeringsform (och av oklara anledningar) gavs inget uttryckligt stöd för rätten till samvetsfrihet.³² Parallellt med ett stärkt skydd för vissa rättigheter slog svenska domstolar vid den här tiden fast att Sverige i rättsligt hänseende var ett dualistiskt land, vilket innebar att internationella avtal om exempelvis mänskliga rättigheter inte var direkt tillämpliga inför svenska domstolar.³³ Som Johan Karlsson Schaffer skriver var 1970-talet en tid då det ”socialdemokratiska folkhemsbygget nådde sin kulmen” och då individuella människorättsanspråk – inte minst gällande ekonomiska friheter som äganderätten – sågs som svår-förenliga med välfärdsstatens strävanden för ekonomisk och social utveckling och jämlikhet.³⁴

Andréns intresse för mänskliga rättigheter låg med andra ord helt i tiden. Samtidigt var kontexten för hans forskning en delvis annan. Den sakfråga som hade väckt hans personliga intresse för mänskliga rättigheter i allmänhet och religions- och samvetsfrihet i synnerhet var debatten om den svenska skolan, och mer specifikt vilken rätt föräldrar hade att ge sina barn befrielse från den gängse religionsundervisningen eller att etablera konfessionella friskolor. Andréns till synes rent idéhistoriska arbete hade i själva verket en polemisk udd riktad mot vad han uppfattade som en brist på religiös och moralisk valfrihet i det svenska utbildningssystemet.

Vid mitten av 1960-talet fördes i Sverige, såväl som i de andra nordiska länderna, en intensiv debatt om religionskunskapsundervisningen i statliga skolor. I Sverige föranleddes debatten av riksdagens beslut 1953 om att ratificera det första tilläggsprotokollet till Europakonventionen och samtidigt införa ett förbehåll mot den artikel som talade om föräldrars rätt ”att tillförsäkra sina barn en uppfostran och undervisning som står i överensstämmelse med föräldrarnas religiösa och filosofiska övertygelse”.³⁵ Detta gjordes med hänvisning till att man i Sverige, till skillnad från andra europeiska länder såsom Frankrike, valt att integrera religionsundervisningen i den allmänna skolan. Genom en ändring i skollagen 1962 gjordes gällande att rätten att undanta sina barn från kristendomsundervisningen i skolan gällde enbart föräldrar som tillhörde ett samfund utanför Svenska kyrkan ”som fått Konungens tillstånd att i skolans ställe ombesörja religionsundervisning”.³⁶ Samma år infördes läroplanen för den nya grundskolan och med den introducerades också en ny form av ”objektiv” kristendomsundervisning, ett ämne som i slutet av 1960-talet bytte namn till religionskunskap. Syftet med det nya ämnet var att ge elever en ”orientering i livsåskådningsfrågor” och öka ”förståelsen av västerlandets kultur- och samhällsliv”, utan att för den sakens skull tumma på kraven på tros-, samvets- och religionsfrihet.³⁷ Reformerna medförde dock inte någon omedelbar förändring gällande möjligheterna till befrielse.³⁸

Inom en del kyrkliga kretsar uttrycktes starkt missnöje med den här inriktningen. På *Svensk Kyrkotidnings* ledarsida menade kyrkohistorikern Alf Tergel att en objektiv kristendomsundervisning var en kompromiss som inte tillfredsställde någons önskemål.³⁹ Från ateistiskt håll, skrev Tergel, sågs det som en förklädd kristen propaganda och från kristet håll ansågs det leda till en urvattnad förståelse av Bibeln och kristna traditioner.⁴⁰ Tergel lyfte själv fram Europakonventionens första tilläggsprotokoll som trots allt krävde att Sverige skulle tillåta föräldrar att placera sina barn i konfessionella skolor med statligt stöd, även om regeringen reserverat sig på den punkten. Liknande argument framfördes av den katolska tidskriften *Credo* som ansåg att föräldrars ”samvetsplikt att föra sin barn till Gud” måste stå över

de politiska ideologier som format skolans påstått neutrala undervisning.⁴¹ Men det fanns också starka motröster inom den svenska kristenheten, inte minst den baptistiska tidskriften *Vecko-Posten* som menade att kraven på konfessionella skolor speglade en ogrundad misstro mot lärares förmågor att presentera saklig kunskap om olika livsåskådningars innebörd. Ett framtida införande av konfessionella skolor sågs från baptistiskt håll som ”ett demokratiskt nederlag av ödesdigra mått”.⁴²

Andrén drogs in i den här debatten i samband med 1970 års kyrkomöte där han representerade Teologiska fakulteten i Lund. Domprosten i Växjö Gustav Adolf Danell och biskopen i Göteborg Bo Giertz anförde att den objektiva kristendomsundervisningen i skolan i själva verket riskerade att bli relativistisk och var svårförenlig med kristendomens sanningsanspråk. Danell jämförde det med en tänkt situation då Socialstyrelsen skulle informera om innehållet i olika läkemedel utan att uttala sig om deras terapeutiska effekt eller toxicitet. Istället föreslog han, med hänvisning till Europakonventionens skydd för föräldrarätten, att mötet skulle tillsätta en utredning om att tillåta kristna friskolor. Danell ansåg att begreppet pluralism i Sverige tenderade att tolkas som om det innebar likriktning. Istället ansåg han att det borde betyda en ”rätt att hävda pluralism, variationsmöjlighet, valfrihet också när det gäller skolan”. Han hävdade vidare att ”det måste vara en självklar mänsklig rätt att få fostra sina barn i den religion man själv tillhör”.⁴³

Förslaget om att utreda möjligheterna att skapa en alternativ skola på kristen grund, även för medlemmar i Svenska kyrkan, väckte inte något större bifall. Det ansågs i regel vara för tidigt för att utvärdera effekterna av det religionskunskapsämne som nyligen införts i grundskolan och gymnasiet och som fått stöd från såväl svenskkyrkligt som frikyrkligt håll.⁴⁴

Det var i detta sammanhang som Andrén bröt in i debatten till stöd för förslaget om en utredning av kristna friskolor. Men Andréns argumentation handlade inte i första hand om specifika fördelar eller nackdelar med det ena eller andra alternativet, utan baserades främst på skrivelsen om föräldrarätten i Europakonventionens tilläggsprotokoll,

samt hans tolkning av dess historiska bakgrund: ”Det kan vara angeläget att ett ögonblick dröja vid och erinra om den debatt i vilken rekommendationerna angående föräldrarätten och barnets kristna fostran först tillkom”. Precis som i sitt föredrag framhöll Andrén att Europakonventionen och FN:s Allmänna förklaring tillsammans förkroppsligade ”upplevelserna av de totalitära regimerna”.⁴⁵ I intervjun beskrev Andrén det som sedan skedde som en helomvändning: ”Jag gick upp och höll ett anförande där. Och då vände hela kyrkomötet. Så det blev en utredning om det här. Och det var rätt så intressant att få vara med om en sådan där plötslig upplevelse. Att här vände hela alltet genom ett enda inlägg.”⁴⁶

Med knapp majoritet beslöt alltså kyrkomötet att tillsätta en utredning om en alternativ skola på kristen grund. Debatterna i kyrkomötet gav sedan viss kraft åt likasinnade krafter i riksdagen. Senare samma år lade tio moderata ledamöter fram motioner som begärde en utredning om en alternativ skola som skulle följa den vanliga skolans läroplan men med mer plats för ”positiv kristendomsundervisning, etisk fostran och kristen samhällssyn”.⁴⁷ I sitt anförande i andra kammaren hänvisade EFS-predikanten Tore Nilsson från Agnäs (M) till diskussionerna i kyrkomötet och hänvisade även till FN:s Allmänna förklaring från 1948 och Unesco-konventionen mot diskriminering i utbildning från 1960: ”Valfriheten kräver att den som vill ha en skola ungefär som den vi har skisserat i vår motion får den. Vi tycker att det hör till de mänskliga rättigheterna”. Han såg det som ett viktigt steg i en uppökelse med ett alltför materialistiskt välfärdssamhälle:

Det ligger något av nihilism över den värld barnen lär känna, får lära om och går ut i, och detta medför den rotlöshet, den ångest och den rådvillhet, som dagligen tar sig så skakande uttryck mitt i välfärdens samhälle och som griper oss så djupt.⁴⁸

Motionerna avslogs dock enhälligt av Statsutskottet som ansåg att en alternativ skola ”torde medföra så betydande konsekvenser och stöta på sådana svårigheter, att det i dagens skolsituation knappast framstår som en realistisk möjlighet”.⁴⁹ I riksdagsdebatten avvisade

ordföranden i utbildningsutskottet och rektorn för Vimmerby folkhögskola Stig Alemyr (S) det hela som ”ett av de mest fantastiska uppslag som framförts under denna riksdag. Man vill att vi skall riva ned hela det svenska skolsystemet, som vi under många år med sådan möda byggt upp, och i stället införa en skolform som finns i några av de katolska länderna”. Han ansåg också att motionerna byggde på en missvisande kritik mot undervisningen i svenska skolor och mot svenska lärare: ”Varje beskyllning mot lärarkåren för att medverka till nihilism och allt det andra som herr Nilsson nämnde är ett grovt övertramp och ett allvarligt angrepp på en stor yrkeskår i det svenska samhället”.⁵⁰

Med lite distans är det möjligt att framställa debatten under 1970-talet som ett preludium till den rörelse mot ökad valfrihet som skulle komma att präglade svensk utbildningspolitik under 1980- och 1990-talen och som fick sitt tydligaste genomslag i den så kallade friskolereformen 1992, som tog sin inspiration från det så kallade vouchersystemet som då introducerats i flera amerikanska delstater.⁵¹ Något som förenade de här episoderna i svensk utbildningspolitisk historia var kritiken mot den svenska enhetsskolan; mot själva idén om den allmänna skolan som en väg till en gemensam politisk kultur grundad på delade värderingar. Rättighetsspråket spelade också en betydelsefull roll vid båda tidpunkterna, även om det brukades på olika sätt och för delvis olika syften. På 1970-talet kom kritiken framför allt från konservativt håll och det som främst betonades var det folkrättsliga skyddet för föräldrars religions- och samvetsfrihet. Under 1990-talet utgick kritiken från en mer nyliberal idé om vikten av att konkurrensutsätta välfärdsstaten och ge institutionell form åt ett medborgarskapsideal som baserades på individens valfrihet. Förslaget gick ut på att ”åstadkomma största möjliga frihet för barn och föräldrar att välja skola”. Därmed betonades inte enbart föräldrars utan även barns rättigheter – ett begrepp som knappast förekom i debatterna på 1970-talet. Även om det förekom ett flertal hänvisningar till konventioner och principer om mänskliga rättigheter i argumenten till stöd för friskolereformen under 1990-talet, var dessa hela tiden knutna till vad som antogs vara de positiva konsekvenserna av ökad

valfrihet. Valfrihet var inte bara principiellt viktigt utan sågs också som en nyckel för att ”vitalisera skolan” och höja kvaliteten, oavsett faktorer såsom huvudman eller plats.⁵²

Det ligger utanför det här kapitlets omfång att reda ut alla turer som ledde fram till den svenska friskolereformen, eller att teckna en djuplodande bakgrund till den ännu brännande debatten om konfessionella friskolor i Sverige – en debatt som än mer kommit att kretsa kring frågan om vad det innebär att värna barnets rätt till tanke-, samvets- och religionsfrihet.⁵³ Det som Andréns artiklar och debattinlägg främst ger exempel på är hur det internationella regelverket om mänskliga rättigheter – och i synnerhet skrivelserna om religions- och samvetsfrihet – kom att aktiveras i en svensk politisk kontext. Det internationella ramverket fungerade som ett sätt att utmana inriktningen på den svenska utbildningspolitiken, men också, på en mer allmän nivå, den svenska relationen till idéer om naturliga rättigheter. Genom att konceptualisera det internationella regelverket som en renässans för ett klassiskt naturrättsligt tänkande och som en reaktion mot totalitärt styre, försökte Andréns ifrågasätta en i Sverige dominerande syn på rättigheter som politiska förhandlingsvaror.

Avslutande reflektioner – historieskrivning som rättighetsanspråk

Carl-Gustaf Andréns texter och debattinlägg från 1970-talet illustrerar hur försvaret för en naturrättslig tolkning av mänskliga rättigheter och samvetsfrihet, från 1970-talet fram till vår tid, ofta inbegripit en viss sorts historieskrivning. Det som gjorde Andréns argument för konfessionella friskolor så slagkraftigt var hur han knöt det folkrättsliga skyddet för föräldrarätten och religions- och samvetsfrihet inte enbart till grundläggande moraliska principer, utan till en berättelse om dessa principers historiska rötter och samtida relevans. Det som enligt Andréns gjorde det folkrättsliga rättighetsramverket så värdefullt var att det bottnade i erfarenheten av ”vad som skett i de stater som gastkramats av totalitära regimer”.⁵⁴

Som redan antytts har den sentida historieforskningen om mänskliga rättigheter givit stöd till huvuddragen i Andréns läsning, i synnerhet vad gäller betydelsen av naturrättsliga idéer efter andra världskriget. Samtidigt har flera viktiga skiften skett i förståelsen av de mänskliga rättigheternas tillkomsthistoria. Inte minst har ett flertal författare visat hur de som drev naturrättsliga uppfattningar i FN och Europarådet inte enbart gav uttryck för ett moraliskt grundat avstånds-tagande från totalitära ideologier, utan själva var upptagna med att återupprätta (och i viss mån rentvå) uttryckligt konservativa politiska projekt, samt befästa de moraliska gränserna för kalla kriget.

Det sistnämnda exemplet visar hur försvar för mänskliga rättigheter och samvetsfrihet som grundar sig i specifika narrativ om normernas tillkomst- och verkningshistoria alltid kommer att vara sårbara. Argument för mänskliga rättigheter och samvetsfrihet som grundar sig på den typen av narrativ kommer alltid att vara beroende av att det förflutna läggs till rätta. Men som den här antologin visar finns det inte någon sådan enkel genealogisk berättelse om begrepp som mänskliga rättigheter, samvete och samvetsfrihet. Det är idéer som historiskt sett legitimerats på olika filosofiska, teologiska, rättsliga och politiska grunder, ofta med mer eller mindre explicita föreställningar om vems samvete och vilka samvetsgrundade uppfattningar som är skyddsvärda och inte.

Noter

- 1 Tobias Kelly, "A Divided Conscience: The Lost Convictions of Human Rights?", *Public Culture* 30:3 (2018), s. 368. Min översättning från engelskan.
- 2 Den här uppdelningen mellan det klassiska upplysningstänkandet om naturliga rättigheter och den moderna människorättsidén görs bland annat av James Nickel, *Making Sense of Human Rights*, Hoboken: Wiley, 2007, s. 7.
- 3 Susanne Wigorts Yngvesson, *Frihet till Samvete*, Stockholm: Timbro, 2016.
- 4 De nordiska ländernas relation till mänskliga rättigheter, både nationellt och internationellt, är ett fält där det ännu saknas betydande forskning. För en översikt, se Hanne Hagtvedt Vik, Steven L.B. Jensen, Linde Lindkvist och Johan Strang, *Histories of Human Rights in the Nordic Countries*, Abingdon: Routledge, 2020.

- 5 Lars Eckerdal (red.), *Kyrka och universitet: Festskrift till Carl-Gustaf Andrén*, Verbum, Stockholm, 1987.
- 6 Carl-Gustaf Andrén, *Visioner, vägval och verkligheter: Svenska universitet och högskolor i utveckling efter 1940*, Nordic Academic Press, Lund, 2013.
- 7 1997 års steriliseringsutredning, *Steriliseringsfrågan i Sverige 1935–1975: Historisk belysning, kartläggning, intervjuer. Slutbetänkande*, Stockholm: Fritzes offentliga publikationer, 2000.
- 8 Carl-Gustaf Andrén, ”De mänskliga rättigheternas religiösa och rättsliga bakgrund: Debatten inom Förenta Nationerna och Europarådet i slutet på 1940-talet”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 4 (1975), s. 158–166.
- 9 Se t. ex. Samuel Moyn, *Christian Human Rights*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2015 och Anna Su, *Exporting Freedom*, Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- 10 Avhandlingen förelåg 2014 och en omarbetad version publicerades senare som Linde Lindkvist, *Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights*, New York: Cambridge University Press, 2017.
- 11 Intervju med Carl-Gustaf Andrén, 2016-02-16.
- 12 Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, Intent*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1999; Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York: Random House, 2001; A. W. Brian Simpson, *Human Rights and the End of Empire*, New York: Oxford University Press, 2004.
- 13 Andrén, ”De mänskliga rättigheternas religiösa och rättsliga bakgrund”, s. 158.
- 14 Terence Renaud, ”Human Rights as Radical Anthropology: Protestant Theology and Ecumenism in the Transwar Era”, *The Historical Journal* 60:2 (2017), s. 493–518.
- 15 Jenna Reinbold, *Seeing the Myth in Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- 16 För mer om Malik, se Glenn Mitoma, ”Charles H. Malik and Human Rights: Notes on a Biography”, *Biography* 33:1 (2010), s. 222–241; Linde Lindkvist, *Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights*, New York: Cambridge University Press, 2017, kap. 2 och 3.
- 17 Andrén, ”De mänskliga rättigheternas religiösa och rättsliga bakgrund”, s. 166.
- 18 Marco Duranti, *The Conservative Human Rights Revolution: European Identity, Transnational Politics, and the Origins of the European Convention*, New York: Oxford University Press, 2016.
- 19 Andrén, ”De mänskliga rättigheternas religiösa och rättsliga bakgrund”, s. 163.
- 20 Andrén, ”De mänskliga rättigheternas religiösa och rättsliga bakgrund”, s. 164. En av dem som där propagerade för att ge en framskjuten plats till samvetsbegreppet var den kinesiske delegaten Peng Chun Chang, en person som samtidigt var starkt kritisk till att ladda texten med ord som lätt kunde associeras med kristen naturrätt. Den kompromiss som Malik och Chang till sist landade i var att de skulle ansvara för olika versioner av deklARATIONEN. I den engelska versionen används termen *conscience* medan den kinesiska texten (som är lika auktoritativ eftersom kinesiska är ett officiellt FN-språk) innehåller det konfucianska begreppet *ren*. Det är ett notoriskt svåröversatt begrepp men brukar ofta förstås som mer relationellt än samvetet; som ett slags medvetenhet om att man som människa alltid står i

- förbindelse med andra. Lydia H. Liu, "Shadows of Universalism: The Untold Story of Human Rights around 1948", *Critical Inquiry* 40:4 (2014), s. 408–411. Se även Hans-Ingvar Roth, *När Konfucius kom till FN: Peng Chun Chang och FN:s förklaring om de mänskliga rättigheterna*, Stockholm: Dialogos, 2016.
- 21 Andrén, "De mänskliga rättigheternas religiösa och rättsliga bakgrund", s. 164–165. För mer om Maritains relevans i anslutning till arbetet med FN-deklarationen, se Moyn, *Christian Human Rights*, s. 65–100; Udi Greenberg, "Catholics, Protestants, and the Tortured Path to Religious Liberty", *Journal of the History of Ideas* 79:3 (2018), s. 461–479.
 - 22 Andrén, "De mänskliga rättigheternas religiösa och rättsliga bakgrund", s. 165. För mer om ambivalensen bland svenska intellektuella inför det internationella ramverket om mänskliga rättigheter, se Johan Östling, *Nazismens sensmoral: Svenska erfarenheter i andra världskrigets efterdyning*, Stockholm: Atlantis, 2008, s. 186–193.
 - 23 Johan Strang, "Scandinavian Legal Realism and Human Rights: Axel Hägerström, Alf Ross and the Persistent Attack on Natural Law", *Nordic Journal of Human Rights* 36:3 (2018), s. 202–218.
 - 24 Intervju med Carl-Gustaf Andrén, 2016-02-16.
 - 25 För det bästa översiktsverket över mänskliga rättigheter under 1970-talet, se Jan Eckel, *The Ambivalence of Good: Human Rights in International Politics*, New York: Oxford University Press, 2019.
 - 26 Stephen Hopgood, *Keepers of the Flame: Understanding Amnesty International*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 2006.
 - 27 Eckel, *The Ambivalence of Good*, s. 170.
 - 28 Peter Benenson, "The Forgotten Prisoners", *The Observer*, 28 maj 1961.
 - 29 Tom Buchanan, "'The Truth Will Set You Free': The Making of Amnesty International", *Journal of Contemporary History* 37:4 (2002), s. 593.
 - 30 Hanne Hagtvedt Vik och Skage Alexander Østberg, "Creating Momentum for a Ban on Torture: The Contributions of Sweden and the Scandinavian States", opulerat manuskript, 2017.
 - 31 Ett konkret exempel som borde bli föremål för vidare forskning är det sätt på vilket talet om mänskliga rättigheter – inte minst rätten till bostad och utbildning – blev slagord för den framväxande rörelsen för romers rättigheter, se t. ex. Lawen Mohtadi, *Den dag jag blir fri: En bok om Katarina Taikon*, Stockholm: Natur och Kultur, 2012.
 - 32 Den här debatten, och framför allt bristen på principiell diskussion om urvalet av rättigheter, kom Andrén att intressera sig för under början av 2000-talet, se t. ex. Carl-Gustaf Andrén, "Medborgerliga fri- och rättigheter i Regeringsformen 1974 – processen och motiven för införande", i Jonas Grimheden och Rolf Ring (red.), *Human Rights Law: From Dissemination to Application – Essays in Honour of Göran Melander*, Leiden: Martinus Nijhoff Publications, 2006, s. 331.
 - 33 Ove Bring, "Monism och dualism i går och i dag", i Rebecca Stern och Inger Österdahl (red.), *Folkkrätten i svensk rätt*, Malmö: Liber, s. 16–36.
 - 34 Johan Karlsson Schaffer, "Mellan ambivalens och aktivism: Norden och internationella mänskliga rättigheter", opulerat manuskript, 2016, s. 17.
 - 35 Prop. 1953:32. För mer om bakgrunden till tilläggsprotokollet, se Duranti, *The Conservative Human Rights Revolution*, s. 218, 326 och 368.

- 36 § 27 Skollagen (1962:319).
- 37 Prop. 1962:54, s. 37.
- 38 Carl-Gustaf Andrén och Ally Troedsson, *Befrielse från skolans religionsundervisning åren 1964 och 1975*, Rapport från Teologiska institutionen vid Lunds universitet, Rapport från Praktisk teologi med kyrkorätt, Teologiska institutionen, Lunds universitet, Lund, 1979. Rapporten visade att namnbytet till religionskunskap som skedde i slutet av 1960-talet innebar en kraftig minskning i antalet föräldrar som utnyttjade befrielserätten, från 1 592 elever år 1964 till 180 elever år 1975. De flesta av barnen var registrerade som tillhörande den romersk-katolska församlingen eller den mosaiska församlingen. För en vidare analys av hur frågor om mänskliga rättigheter kom att hanteras i den svenska skolan från 1970-talet och framåt, se Frida L. Nilsson, ”Självlklart men oklart. Rättighetsspråk i gymnasieskolans läroplaner 1970–2011”, i Malin Arvidsson, Lena Halldenius och Lina Sturfelt (red.), *Mänskliga rättigheter i samhället*, Malmö: Bokbox förlag, 2018, s. 77–102.
- 39 Även Alf Tergel skulle senare komma att intressera sig för framväxten av det internationella ramverket för mänskliga rättigheter i sin bok *Human Rights in Cultural and Religious Traditions*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1998.
- 40 Karl-Göran Algotsson, *Från katekestvång till religionsfrihet: Debatten om religionsundervisningen i skolan under 1900-talet*, Stockholm: Rabén & Sjögren, 1975, s. 453. Sverige hade under 1960-talet tillåtit statsbidrag till den judiska Hillelskolan i Stockholm men samtidigt att betonat att det var ett undantag.
- 41 Algotsson, *Från katekestvång till religionsfrihet*, s. 468.
- 42 Algotsson, *Från katekestvång till religionsfrihet*, s. 453.
- 43 Kyrkomötets protokoll 1970, vol. 7, s. 23–26.
- 44 Kyrkomötets protokoll 1970, Andra tillfälliga utskottets betänkande nr 19.
- 45 Kyrkomötets protokoll 1970, vol. 7, s. 28
- 46 Intervju med Carl-Gustaf Andrén, 2016-02-16.
- 47 Algotsson, *Från katekestvång till religionsfrihet*, s. 461.
- 48 Riksdagens protokoll, Andra kammaren, nr 37, 11 november 1970, s. 22–23.
- 49 Statsutskottets utlåtande nr 150, 1970.
- 50 Riksdagens protokoll, Andra kammaren, nr 37, 11 november 1970, s. 24.
- 51 Hans-Ingvar Roth, ”Friskolornas roll i det mångkulturella samhället?”, i Göran Gunner och Sia Spiliopoulou Åkermark (red.), *Mänskliga rättigheter – aktuella forskningsfrågor*, Uppsala: Iustus förlag, 2001, s. 148.
- 52 Prop. 1991/92:95, s. 7–9.
- 53 För en översikt över den aktuella svenska debatten om religionsfrihet i skolan, se Maria Klasson Sundin, ”Freedom of Religion in Swedish Schools?”, i Dion A. Forster, Elisabeth Gerle och Göran Gunner (red.), *Freedom of Religion at Stake: Competing Claims among Faith Traditions, States, and Persons*, Eugene: Pickwick Publications, 2020, s. 293–305.
- 54 Andrén 1975, s. 158.

Rätten till samvetsfrihet

Ett rättsvetenskapligt perspektiv med exempel från vården

Kavot Zillén

Rätten till samvetsfrihet har bland annat beskrivits som en av grunderna för ett demokratiskt samhälle,¹ men vad innebär egentligen denna frihet utifrån ett rättsligt perspektiv och i vilka situationer kan den realiseras?² I Sverige, men även i internationellt hänseende, har det under årens lopp uppkommit flera situationer, framför allt inom arbetslivet, där yrkesutövare åberopat samvetsfrihet för att befrias från att följa ett visst angivet handlingssätt eller vissa lagstadgade skyldigheter, vilket bidragit till rättsliga diskussioner och offentliga utredningar. Som exempel kan nämnas värnpliktsvägran, biskopars vägran att prästviga kvinnor, manliga prästers vägran att samarbeta med kvinnliga präster eller vård- och läkarstudenters vägran att genomgå vissa vårdrelaterade utbildningsmoment.

Under senare tid har ett annat exempel på samvetsgrundad vägran uppmärksammats som gett upphov till en förnyad diskussion om samvetsfrihetens gränser, nämligen situationen där hälso- och sjukvårdspersonal vägrar medverka vid viss vård som strider mot deras samvete. Personal inom vården som har inställningen att livet alltid är okränkbart kan exempelvis ha samvetsbetänkligheter beträffande abort, avslutande av livsuppehållande behandling, att medverka till att hjärndöda patienter används som organdonatorer eller ordinerings av smärtstillande läkemedel som kan ha effekten att de i vissa fall och med vissa doseringar kan förkorta patientens liv.

Samvetsbetänkligheter kan komma att öka i takt med att vi får nya och mer avancerade behandlingsmetoder och i takt med att vissa vårdåtgärder och metoder som idag inte är tillåtna genom lagändringar kan komma att bli tillåtna i framtiden. Detta väcker principiellt viktiga frågor om vilket rättsligt utrymme personal har att agera i enlighet med sitt samvete. Vad innebär egentligen samvetsfrihet i dessa situationer och hur förhåller sig denna frihet till religionsfriheten? Innebär friheten en rätt för vårdpersonal att agera i enlighet med sin övertygelse och om inte, vad får det för konsekvenser för samvetsfrihetens rättsliga och praktiska innehåll?

I detta bidrag diskuteras samvetsfrihet utifrån ett rättsligt perspektiv med exempel från vården, när hälso- och sjukvårdspersonal önskar befrias från att delta i vård som strider mot den enskildes samvete. Frågan är hur samvetsfriheten används och vilket rättsligt innehåll begreppet får när enskilda önskar agera i enlighet med densamma.

En aktuell fråga i Sverige

Som ovan nämnts har enskildas rätt till samvetsfrihet, i form av samvetsgrundad vägran att följa ett visst föreskrivet handlingsätt, aktualiserats i flera olika situationer och verksamheter. En av formerna av samvetsgrundad vägran som flest gånger varit föremål för offentlig utredning i Sverige och dessutom prövats i domstol är värnpliktsvägran, det vill säga när en enskild vägrar att bära vapen inom militärtjänsten eller vägrar att delta i alla former av militärtjänstgöring.³ Denna form av samvetsgrundad vägran inom Försvarsmakten började uppmärksammas i Sverige i samband med att allmän värnplikt introducerades i slutet på 1800-talet. Det började då uppkomma situationer där enskilda av religiösa eller moraliska skäl önskade undgå militärtjänstgöring, vilket i förlängningen bidrog till framtagandet av undantagsregler i förhållande till värnplikt. Här kan återkopplas till Görel Granströms kapitel i denna bok om samvetsömma värnpliktiga där en redogörelse görs för möjligheten till befrielse för vissa värnpliktiga åren 1898–1902.

Värnpliktsvägran utgör enbart ett exempel på när enskildas samvetsfrihet aktualiseras. Idag har enskildas rätt att agera i enlighet med sitt samvete särskilt uppmärksammas i relation till hälso- och sjukvårdspersonal. Även om hälso- och sjukvårdspersonal i Sverige inte har någon lagstadgad och uttrycklig rätt att befrias från att medverka vid viss vård på grund av samvetsbetänkligheter (vårdvägran), har en särskilt debatterad fråga på senare tid varit om detta inte bör ändras så att hälso- och sjukvårdspersonal i undantagsfall ges en sådan rätt. Frågan har bland annat diskuterats i relation till två fall där svenska barnmorskor nekats anställning vid kvinnokliniker på grund av att de av religiösa skäl inte velat medverka vid utförandet av abort.⁴ Frågan om vårdvägran har även väckts i ett flertal motioner till såväl landstingsfullmäktige som riksdagen.⁵ I en motion till Stockholms läns landsting år 2017 föreslogs bland annat att Stockholms läns landsting skulle undersöka möjligheten att införa två olika typer av barnmorsketjänster inom landstinget: en med samvetsfrihet och en utan.⁶ Landstingsstyrelsen beslutade dock att avslå motionen med hänvisning till intresset av att säkerställa en god och säker abortvård och att arbetssökande eller medarbetare inte har rätt att välja vilka arbetsmoment man avser att genomföra inom ramen för en anställning.⁷

Intressant att notera är att samvetsfrihet som begrepp på senare år kommit att användas medialt och inom samhällspolitiken på ett sätt som indikerar en rätt att slippa agera i strid med sitt samvete, vilket diskuteras mer ingående i nästkommande kapitel av Linnea Jensdotter. Ibland används dessa begrepp, det vill säga samvetsfrihet och vårdvägran, till och med synonymt. Begreppet samvetsfrihet har således i allmänna ordalag kommit att få ett visst tilldelat innehåll som inte nödvändigtvis samstämmer med det rättsliga, vilket närmare behandlas nedan. Frågan som härnäst diskuteras är därför vad rätten till samvetsfrihet innebär utifrån ett rättsligt perspektiv, det vill säga vilket rättsligt innehåll denna frihet egentligen har och särskilt i förhållande till enskilda som önskar befrias från att agera i strid med sitt samvete.

Samvetsfrihetens rättsliga innebörd

Samvetsfrihet i olika rättsliga instrument

Det finns ingen fastslagen och enhetlig definition av vad samvete innebär vare sig nationellt eller internationellt, då det i stor utsträckning har att göra med enskildas inre övertygelse och uppfattning om vad som är rätt och orätt. Det förhållandet att uppfattningar om innebörden av vad samvete är kan vara högst individuella medför att det inte går att precisera eller närmare definiera begreppet.⁸ I en rättslig kontext har detta medfört att samvetsfrihet relaterats till en rätt för enskilda att ha en viss samvetsgrundad uppfattning eller övertygelse, utan att närmare reglera vad en sådan uppfattning bör innehålla. Det finns således inga uttalade kvalifikationskrav för vad som krävs för att den enskilde ska kunna åberopa sin samvetsfrihet, varför stor hänsyn tas till den enskildes subjektiva tolkning.

Hur ser då regleringen om samvetsfrihet ut i Sverige? Vilka bestämmelser blir relevanta och hur har de tolkats? Till en början kan konstateras att samvetsfriheten tidigare reglerats i 1809 års regeringsform i en särskild formulering där det framgick av 16 § att ”Konungen bör [...] ingens samvete tvinga [...] utan skydda hvar och en vid en fri utövning af sin religion [...]”⁹ Konungen hade således ett ansvar att se till att enskildas samvete inte begränsades. Ordalydelsen var dock otydlig, vilket medförde oklarheter avseende dess egentliga omfattning och innebörd.¹⁰ 1917 års kommitté för värnpliktstjänstgöring ansåg att ordalydelsen i 16 § regeringsformen gav stöd för samvetsfrihet kopplat till religiös övertygelse.¹¹ Kommittén uttryckte dock inte något skydd för samvetsfrihet avseende icke-religiösa övertygelser. Utifrån dessa uttalanden framstår det således som att viss religiöst grundad samvetsfrihet har kunnat härledas från bestämmelsen i den dåvarande regeringsformen.¹² Tolkningen av 16 § i regeringsformen uppges dock ha varit restriktiv och bestämmelsen fick liten betydelse i samtida rättspraxis.¹³ Idag åtnjuter samvetsfriheten inte något uttryckligt grundlagsskydd till skillnad från religionsfriheten som är reglerad i 2 kap. 1 § 6 p. regeringsformen. Det innebär att det

visserligen inte finns ett uttryckligt skydd för samvetsfrihet i regeringsformen idag, men att en samvetsgrundad övertygelse som kategoriseras som religiös enligt regeringsformen kan omfattas av regeringsformens bestämmelse om religionsfrihet.

Samvetsfriheten återfinns även i den europeiska konventionen angående skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna (Europakonventionen), som sedan 1995 gäller som svensk lag. I konventionens artikel 9 stadgas en rätt till religionsfrihet, tankefrihet och samvetsfrihet. Friheten är alltså konstruerad som en rättighet i nära relation till såväl religions- som tankefriheten och har därför beskrivits som en *related right* som ligger inom gränslandet mellan dessa friheter.¹⁴

Under 1920- och 1930-talen användes begreppet samvetsfrihet bland annat för att tillerkänna olika minoritetsreligioner rätt till existentiell frihet gentemot majoritetsreligioner.¹⁵ Samvetsfrihet som en grundläggande mänsklig rättighet återfinns numera i FN:s olika instrument och konventioner om mänskliga rättigheter, såsom FN:s allmänna förklaring. Samvetsfriheten i dessa instrument har, i likhet med den samvetsfrihet som tidigare fanns i regeringsformen, starkt förknippats med religiös övertygelse. Begreppet samvetsfrihet har således fått stor betydelse i arbetet med att skydda religiösa grupper i samhället mot förtryck, trakasserier och indoktrinering, samt att ge dem ett visst religiöst handlingsutrymme. Idag står det klart att samvetsfriheten medför en absolut rätt att få ha en samvetsbaserad övertygelse eller ett samvete.¹⁶ Frågan är emellertid vad denna rätt innebär i praktiken och när den kan aktualiseras. Innebär exempelvis skyddet för samvetsfrihet att enskilda individer, såsom läkare och annan hälso- och sjukvårdspersonal, kan befrias från att agera i strid med sitt samvete?

Eftersom det, som ovan sagt, saknas ett uttryckt skydd för samvetsfrihet i svensk grundlag kan ett försök till att besvara ovan nämnda frågor om samvetsfriheten göras genom att närmare studera artikel 9 i Europakonventionen, vilken beskrivs i nästföljande avsnitt.

Samvetsfrihet som en manifesterbar rättighet?

Som redan betonats återfinns skyddet för samvetsfriheten i olika instrument och på olika nivåer. Frågan som närmare berörs här är vad samvetsfriheten egentligen innebär i relation till andra nära angränsande rättigheter och begrepp såsom tankefrihet och, framför allt, religionsfrihet, samt hur och om samvetsfriheten är praktiskt realiserbar.

Vid en ordalydelsetolkning av artikel 9 framgår det tydligt att religionsfriheten är utformad som en tudelad rätt, innefattande dels en absolut rätt att ha en religion eller tro, dels en relativ rätt att utöva densamma. Däremot innehåller varken samvetsfriheten eller tankefriheten någon sådan distinktion, utan av ordalydelsen följer enbart en rätt att ha ett samvete eller egna tankar och inte någon uttrycklig rätt att agera efter sina tankar eller sitt samvete. Det saknas alltså en uttrycklig rätt i artikel 9 (1) att utöva sin samvetsgrundade övertygelse. Här uppkommer frågan om vad denna lagtekniska konstruktion egentligen innebär. En strikt ordalydelsetolkning skulle kunna resultera i att enskilda enbart har en rätt till en inneboende samvetsfrihet tätt kopplat till tankefriheten – det vill säga en rätt att ha en viss inneboende moralisk övertygelse och att ha samvetsgrundade tankar, men så fort dessa på olika sätt motiverar den enskildes agerande eller yttre ställningstaganden så faller det utanför skyddet för samvetsfriheten. Sett till att konventionsstater har en skyldighet att respektera, skydda och uppfylla de mänskliga rättigheterna framstår det inte som särskilt effektivt att stipulera fri- och rättigheter som i praktiken inte kan manifesteras. Det finns i sådana fall en risk för att dessa friheter blir enbart illusoriska.

Detta sagda betyder emellertid inte att enskildas samvetsgrundade ageranden eller handlingar helt faller utanför skyddet i artikel 9, utan enbart att det inte omfattas av samvetsfriheten. Om en enskild, genom ett visst agerande (eller underlåtenhet), ger uttryck för sitt samvete och detta är baserat på en religion eller tro, så kan detta falla inom ramen för religionsfriheten i artikel 9. Den enskildes samvetsgrundade uppfattning kan alltså då karakteriseras som en skyddsvärd religiös övertygelse eller tro som kan utövas enligt artikel 9.¹⁷ Detta kräver

dock som sagt att manifestationen är baserad på en religion eller tro. Europadomstolen är i regel relativt generös i sin bedömning av vad som utgör en skyddsvärd tro eller religion.¹⁸ I realiteten torde detta medföra att en enskilds samvetsgrundade övertygelse många gånger kan bedömas som en skyddsvärd tro och att det därför inte blir någon större skillnad mellan religions- och samvetsfrihet.

Att det saknas en uttrycklig rätt att utöva sin samvetsfrihet i artikel 9 hindrar således inte att en samvetsgrundad handling bedöms som en manifestation av en religion eller tro. På så sätt kan alltså den enskildes samvetsgrundade övertygelse manifesteras, men inom ramen för religionsfriheten. Det bör dock betonas att rätten att utöva sin religion inte är en absolut rätt, vilket innebär att en samvetsgrundad handling som klassificeras som en skyddsvärd manifestation av en religion eller tro ändå kan underkastas vissa begränsningar enligt artikel 9 (2).

Innebär samvetsfriheten en rätt att vägra?

Samvetsfriheten har alltså utvecklats från en rättighet som historiskt sett framför allt haft en religiös innebörd med fokus på minoritetsreligioners rätt att utöva sin religion och att skyddas från religiös förföljelse, till att idag få betydelse för enskilda som av religiösa skäl inte vill utföra vissa uppgifter. Det kan till exempel handla om situationer där enskilda inom vården avstår från att utföra vissa arbetsuppgifter på grund av samvetsbetänkligheter. Den centrala frågan blir då om rätten till samvetsfrihet ger dessa personer ett skydd mot att agera i strid med sin övertygelse, och i så fall hur långt detta skydd sträcker sig.

Vissa författare har hävdats att samvetsfriheten i artikel 9 inskränks när en enskild tvingas agera i strid med sitt samvete.¹⁹ Detta förhållningssätt har även framförts av två skiljaktiga domare i ett avgörande från 2013, Eweida och övriga mot Storbritannien, om en vigselförrättare som av samvetsskäl vägrat att viga homosexuella par. Domstolen konstaterade att vigselförrättarens samvetsgrundade vägran föll inom ramen för den begränsningsbara religionsfriheten.²⁰ Domstolen betraktade vigselförrättarens underlåtelse att viga homosexuella par

som ett uttryck för dennes kristna övertygelse och bedömde därför fallet utifrån religionsfriheten i artikel 9. De skiljaktiga domarna uppgav dock att vigselförrättarens vägran att viga borde ha avgjorts utifrån det absoluta skyddet för samvetsfriheten. Enligt deras mening innebär samvetsfriheten ett skydd för enskilda att inte tvingas att agera mot sitt samvete eller ett skydd mot att bli bestraffad för att ha vägrat att agera i strid med sitt samvete.²¹ De skiljaktiga framhöll att detta skydd är absolut och att ”once that a genuine and serious case of conscientious objection is established, the State is obliged to respect the individual’s freedom of conscience”.²²

Det är visserligen riktigt att samvetsfriheten inte får begränsas, vilket framgår motsatsvis av andra stycket i artikel 9 i Europakonventionen men den mer komplexa frågan är vad samvetsfriheten egentligen omfattar i en situation rörande vägran att utföra vissa arbetsuppgifter. Det förekommer alltså något delade meningar om vad samvetsfriheten egentligen omfattar, vilket visar att frågan är komplex. Jag instämmer till viss del i de skiljaktiga domarnas ställningstagande då det är svårt att se att samvetsfriheten har någon egentlig innebörd och rättslig substans om friheten inte omfattar en rätt för enskilda att utöva och att handla i enlighet med sitt samvete. Samtidigt ger ordalydelsen i artikel 9 inte stöd för de skiljaktigas tolkning av vad samvetsfriheten omfattar. Rättsligt sett hänför sig begreppet samvete i artikel 9 i Europakonventionen till något som enbart har att göra med den enskildes innersta tankar och känslor. Någon generell ståndpunkt om att samvetsfriheten innehåller en rätt att inte behöva agera i strid med sitt samvete har dessutom inte framförts av Europadomstolen i Strasbourg, vilken är den yttersta uttolkaren av konventionen. Ett skäl till detta kan vara att domstolen inte velat skapa något utrymme för ett absolut skydd för enskilda att få agera i enlighet med sitt samvete eller att få slippa att agera i strid med sitt samvete.²³ Ett obegränsat skydd för enskilda att av samvetsskäl undantas från vissa lagstadgade skyldigheter skulle onekligen kunna skapa svårigheter i den praktiska tillämpningen och skulle kunna få orimliga följder. Exempelvis skulle detta kunna medföra en absolut

och generell rätt för enskilda att vägra följa lagar och föreskrifter som de anser strider mot deras samvete. Likaså skulle arbetstagare kunna vägra att utföra vissa arbetsuppgifter, så fort de uppger genuina och seriösa samvetsskäl, vilket framgår av Eweida-fallet ovan.²⁴ Det skulle bland annat innebära att hälso- och sjukvårdspersonal som av samvetsskäl inte vill följa ett visst föreskrivet handlingssätt enligt gällande hälso- och sjukvårdslagstiftning skulle kunna avstå från detta, oavsett vilka konsekvenser underlåtenheten skulle kunna få för vårdgivare och patienter.

Sammanfattningsvis kan sägas att samvettsfriheten rättsligt sett inte tillför något särskilt skydd för enskilda att vägra agera i strid mot sina samveten, då det krävs att handlingen är grundad på en religion eller tro och därmed faller inom skyddsområdet för den angränsande religionsfriheten. Frågan om huruvida samvettsfriheten innebär en rätt för enskilda att avstå från att agera i strid med sitt samvete kan således besvaras nekande. Här bör dock betonas att precis som religions- och tankefriheten har samvettsfriheten inte definierats av Europadomstolen och har i begränsad omfattning omnämnts i Europadomstolens praxis, varför det fortfarande råder vissa oklarheter beträffande samvettsfrihetens närmare innebörd och tillämpning. Det framstår mot bakgrund av det hittills sagda som att samvettsfriheten har en begränsad självständig betydelse och omfattar i princip endast den enskildes absoluta rätt att ha en viss samvetsgrundad uppfattning.²⁵

Hälso- och sjukvårdspersonalens vårdvägran – när samvetet spelar roll

Vårdvägran och samvettsklausuler

Som inledningsvis nämndes har det historiskt sett uppkommit flera situationer där enskilda vägrat agera i strid med sitt samvete och som krävt lagstiftarens uppmärksamhet, inte minst beträffande värnpliktsvägran. De olika formerna av så kallad samvetsgrundad vägran att följa ett visst angivet handlingssätt eller vissa lagstadgade skyldigheter har alla gemensamt att de grundar sig på en ovilja att agera på

ett sätt som strider mot den enskildes samvetsbaserade övertygelse. I detta avsnitt ges exempel på en särskild form av samvetsgrundad vägran som förekommer inom vårdverksamhet, nämligen så kallad vårdvägran.

Med vårdvägran menas situationer där hälso- och sjukvårdspersonal avsiktligt och uttryckligen avstår från att medverka vid eller utföra viss vård, vårdåtgärd, behandling eller att informera om desamma av samvets-skäl (religiösa eller moraliska skäl).²⁶ Som tidigare nämnts har svensk hälso- och sjukvårdspersonal inte någon laglig rätt att befrias från att medverka vid eller utföra viss vård på grund av samvetsbetänkligheter. Det finns med andra ord inga så kallade samvetsklausuler i svensk sjukvårdslagstiftning som medger hälso- och sjukvårdspersonal en rätt att av samvets-skäl avstå från att medverka vid eller utföra viss vård. Trots att det inte finns en sådan rättsligt reglerad möjlighet för personal förekommer det ibland att hälso- och sjukvårdspersonal, såsom barnmorskor och gynekologer, idag upplever samvetskonflikter i sitt arbete, vilket de ovan nämnda barnmorskemålen vittnar om.

Vårdvägran som fenomen är inte något som enbart förekommer inom svensk sjukvård. Denna form av samvetsgrundad vägran har under det senaste decenniet blivit alltmer uppmärksam i flera länder i Europa.²⁷ Majoriteten av länderna i Europa har infört samvetsklausuler i nationell lagstiftning, men inte alla. Några av de länder i Europa som saknar samvetsklausuler är, förutom Sverige, Finland, Bulgarien och Tjeckien.²⁸ Två av Sveriges närmaste grannländer, Norge och Danmark, har emellertid infört samvetsklausuler i nationell abortlagstiftning. I Danmark finns även en rätt för personal att befrias från att medverka vid eller utföra fosterreduktion²⁹ och behandlingar som involverar blodtransplantationer.³⁰ Den norska lagstiftaren har även diskuterat möjligheten att tillåta personal att befrias från att utföra eller medverka vid assisterad befruktning, även om det inte vunnit gehör.³¹ I ett europeiskt perspektiv har frågan om vårdvägran och samvetsklausuler diskuterats flitigt. År 2010 antog till exempel Europarådets parlamentariska församling en resolution där medlemsstater uppmanas att införa bestämmelser om samvetsklausuler i bland

annat abortvården. Även om resolutionen inte är juridiskt bindande för medlemsstaterna, såsom Sverige, innebar den när den antogs en återaktualisering av frågan om vårdvägran även i en svensk kontext.

Några uppmärksammade fall

Situationen där hälso- och sjukvårdspersonal vägrar medverka till viss vård eller utföra vissa vårdrelaterade arbetsuppgifter blir sällan föremål för rättslig prövning. Ett av skälen till detta kan vara att dessa situationer i praktiken hanteras genom arbetsgivarens rätt att fördela arbetet och arbetsuppgifter mellan medarbetare.³² Möjligheten att omfördela arbetsuppgifter mellan arbetstagare kan alltså medföra att det inte uppstår en rättslig konflikt som måste hanteras av domstol. Därav finns det få domar som ger rättslig vägledning i frågan om vårdvägran.

Ett fall som däremot har avgjorts av Europadomstolen och som berör vårdvägran är det tidigare nämnda fallet Eweida och övriga mot Storbritannien. Fallet avsåg fyra olika käromål som alla handlade om arbetstagares religions- och samvetsfrihet på arbetsplatsen. En av de käreande, en brittisk terapeut (McFarlane), vägrade att ge parterapi till samkönade par, då han ansåg att det stred mot hans kristna äktenskapsuppfattning om att kärleksrelationer ska ingås av man och kvinna. Europadomstolen valde att pröva fallet utifrån religions- och samvetsfriheten och konstaterade inledningsvis:

Religious freedom is primarily a matter of individual thought and conscience. This aspect of the right set out in the first paragraph of Article 9, to hold any religious belief and to change religion or belief, is absolute and unqualified.³³

Som diskuterats ovan har alltså samvetsfriheten som sådan enbart en intern aspekt – som medger enskilda en absolut rätt att ha en viss övertygelse och ändra den, men inte en rätt att utöva den. Europadomstolen konstaterade även att religionsfriheten – till skillnad från samvets- och tankefriheten – inkluderar en rätt för enskilda att manifesteras sin religion. Gällande terapeutens agerande accepterade domstolen

att hans vägran att erbjuda parterapi till samkönade par var direkt motiverad av hans kristna tro, varför underlåtenheten betraktades som en religiös manifestation enligt artikel 9 i Europakonventionen.³⁴ Arbetsgivaren hade således begränsat terapeutens religionsfrihet när han tvingades lämna sin anställning. Europadomstolen fann emellertid att uppsägningen utgjorde en legitim begränsning av terapeutens rätt att utöva sin religion, med hänvisning till bland annat principen om icke-diskriminering.³⁵ Av detta avgörande följer bland annat att hälso- och sjukvårdspersonals vägran att ge viss vård och behandling kan bedömas som en skyddsvärd manifestation enligt artikel 9. Det förutsätter dock att yrkesutövarens ovilja att medverka vid eller utföra viss vård eller behandling är tydligt motiverad av en religion eller tro. En sådan bedömning är naturligtvis beroende av de särskilda omständigheterna i det enskilda fallet. Eftersom religiösa manifestationer kan begränsas enligt artikel 9 (2) innebär det att en sådan vårdvägran kan bli föremål för begränsning. Någon absolut rätt till vårdvägran finns således inte.

Ett annat fall som rör vårdvägran, men i en svensk kontext, är det så kallade barnmorskemålet från 2016 i Arbetsdomstolen (AD).³⁶ Fallet handlade om en barnmorska som sökt anställningar vid olika kvinnokliniker i en och samma region och som nekats samtliga anställningar med hänvisning till att hon av religiösa skäl inte ville medverka vid utförandet av abort, vilket ingår i en barnmorskas yrkeskvalifikationer och arbetskyldighet. Svenska domstolar har i fallet kommit fram till att arbetsgivare har en sanktionerad rätt att begära att en arbetstagare utför de arbetsuppgifter som ingår i arbetstagarens yrkeskvalifikationer, som i detta fall ansågs omfatta en skyldighet att medverka vid utförandet av abort. Detta grundades på det faktum att medverkan vid abort utgör ett viktigt och relevant kompetenskrav för barnmorskor vilket motiveras av det samhälleliga intresset av att säkerställa att kvinnor ges effektiv tillgång till abortvård. AD kom i sin rättsliga prövning fram till att villkoret för anställningen, det vill säga att utföra alla arbetsuppgifter som ingår i arbetskyldigheten, inklusive att medverka vid utförandet av abort, inte utgjorde vare sig diskriminering eller en kränkning av barnmorskans religions- och

samvetsfrihet, då medverkan vid abort uppgavs vara ett viktigt och relevant kompetenskrav för barnmorskor. Intressant att notera är att AD i sina domskäl hänvisar till det ovan nämnda Eweida-fallet och finner att barnmorskans vårdvägran troligtvis utgör en religiös manifestation enligt artikel 9 i Europakonventionen, men att det fanns legitima skäl att begränsa en sådan vägran – framför allt med hänvisning till kvinnors rätt till abort och intresset av att säkerställa en effektiv och säker abortvård.

Avgörandet talar för att hälso- och sjukvårdspersonal som söker anställning i ett vårdyrke inte kan anses ha fått sin religions- och samvetsfrihet kränkt om personen nekas anställningen på grund av att han eller hon förklarat sig ovillig till att utföra vissa arbetsuppgifter som ingår i arbetet och som är ett relevant krav att ställa på en sökande av en sådan anställning. Efter avgörandet i Arbetsdomstolen skickade barnmorskan tillsammans med sitt ombud en klagomålsansökan till Europadomstolen, där hon bland annat hävdade att agerandet att neka henne tjänsten utgjorde en kränkning av hennes samvetsfrihet. Samvetet, och framför allt samvetsfriheten, användes således av ombudet som en grund för den enskildes rätt att agera – eller snarare underlåta att agera – i en viss angiven vårdkontext, nämligen i förhållande till abortvård. Europadomstolen fann dock inte stöd för att pröva sakfrågan,³⁷ men frågan om barnmorskors samvetsfrihet har trots det gett upphov till såväl politisk som rättslig debatt.

Vårdvägran i flera vårdverksamheter

Abort används många gånger som exempel på vårdåtgärder inom vården som kan ge upphov till samvetsbetänkligheter. Det förekommer emellertid en mängd andra behandlingar, metoder och vårdåtgärder inom vården som personal av samvets-skäl skulle kunna ha svårt att utföra. Vissa av dessa upplevs generellt sett som mer moraliskt och religiöst känsliga än andra. Det kan till exempel handla om vårdåtgärder som berör vissa existentiella frågor om livets uppkomst och slut. Vissa yrkesutövare kan exempelvis uppleva vårdåtgärder såsom provrörsbefruktning (IVF), fosterdiagnostik och preimplantatorisk genetisk diagnostik som en form av manipulation av livets uppkomst,

instrumentalisering av mänskligt liv och kränkning av det mänskliga livets integritet et cetera. Det kan även handla om samvetsbetänkligheter inom palliativ vård – det vill säga vård i livet slutskede. Frågor som uppkommer och som kan spela roll för den enskildes samvete är bland annat hur respekten för människoliv och människovärdet kan bibehållas när vårdåtgärder, med potentiellt livskortande effekter, vidtas utan att patientens samtycke kan inhämtas. Beträffande tveksamheter gällande samtycke och respekten för patientens integritet kan sådana även uppkomma inom den psykiatriska vården. Flera tvångsåtgärder i samband med läkemedelsbehandling, såsom fastspänning med bälte eller elektrokonvulsiv behandling (ECT) vid svåra depressionstillstånd, kan ge upphov till samvetsbetänkligheter hos personalen, då dessa tvångsåtgärder tangerar området för den enskilda människans värdighet, självbestämmande och integritet. Det kan stå i strid med personalens övertygelse att tvinga patienter att genomgå ECT-behandling, även om metoden kan ge god effekt.³⁸

Ytterligare tänkbara vårdåtgärder som kan medföra samvetsbetänkligheter är sådana som ges trots att deras vetenskaplighet kan ifrågasättas. Det kan till exempel handla om behandlingar som prövats utifrån en vuxen population men där behandlingen i vissa fall även ges till barn med syfte att rädda liv, utan att dess effekter rörande barn är kända.

Generellt sett kan sägas att risken för samvetsbetänkligheter ökar i förhållande till hur pass etiskt känslig den aktuella vården är. Det kan antas att denna risk är som högst när det gäller etiskt eller religiöst kontroversiella metoder eller när det handlar om rättsligt oklara vårdåtgärder.

Avslutande reflektioner om framtida utmaningar

Om hälso- och sjukvårdspersonal känner sig tvingad att agera på ett sätt som strider mot den religiösa eller moraliska övertygelsen, finns risk för att rätten till religions- och samvetsfrihet kränks. Om personal av religiösa skäl agerar på ett sätt som inte är förenligt med hälso- och sjukvårdens krav, exempelvis genom att underlåta att

medverka vid eller utföra viss vård eller att utföra vissa vårdrelaterade arbetsuppgifter, finns risk för att patientsäkerheten och de regler som syftar till att skydda patientens integritet, självbestämmande och delaktighet sätts ur spel.³⁹ Hälso- och sjukvårdspersonalens möjlighet att med hänvisning till religions- och samvetsfriheten underlåta att medverka vid eller utföra viss vård måste således sättas i relation till patientens intresse av att få god och säker vård. Sådana intresseavvägningar kan komma att bli alltmer vanligt förekommande i samma takt som nya behandlingsmetoder eller åtgärder introduceras till följd av lagändringar.

En sådan vårdåtgärd som kan tänkas bli tillåten i framtiden och som kan ge upphov till samvetsbetänkligheter är så kallat läkarassisterat självvalt livsslut (dödshjälp), det vill säga att läkare på patientens begäran tillåts att skriva ut läkemedel så att patienten kan avsluta sitt liv.⁴⁰ Om det skulle bli tillåtet med läkarassisterat självvalt livsslut skulle det kunna leda till att läkare av samvetsskäl vägrar delta i sådan vård. Läkare ställs i dessa situationer inför behandlingssituationer och möjligheter de inte har kunnat beakta vid sina yrkesval eller i samband med anställning.

Ett exempel på en aktuell vårdåtgärd som kan komma att medföra samvetsbetänkligheter inom vården är så kallad organförberedande behandling för donation på levande människor. Det handlar om medicinska insatser som kan komma att vidtas på en levande människa utan att dennes vilja är klarlagd, i syfte att möjliggöra donation efter att denne har avlidit. Rent konkret kan en sådan åtgärd innebära att döende patienter får intensivvård, trots att patienten bedöms vara utom räddning och trots att åtgärder kan skada patienten, i syfte att möjliggöra organdonation.⁴¹ Detta är en fråga som nyligen behandlats av lagstiftaren och som berör flera etiskt känsliga ämnen, såsom principer om patientens autonomi och principen om att inte åsamka skada.⁴² Om denna lagstiftning antas kan det ge upphov till flera följdfrågor såsom hur situationer bör hanteras när personal av samvetsskäl inte vill medverka vid eller utföra organförberedande insatser. En annan aktuell vårdåtgärd som innefattar såväl etiska som rättsliga dilemman är vaccination inom vården. Med anledning

av covid-19-pandemin som bröt ut 2020 utvecklades ett vaccin som bland annat erbjudits hälso- och sjukvårdspersonal. Det har dock uppmärksammats att personal av olika skäl, däribland religiösa eller filosofiska skäl, nekat till att bli vaccinerade, vilket återigen aktualiserar frågan om gränserna för hälso- och sjukvårdspersonalens samvetsfrihet ställt mot ett allmänt folkhälsointresse.

Avslutningsvis kan sägas att samvetsbetänkligheter och olika former av vårdvägran är ett fenomen som verkar kvarstå. Utgångspunkten för att kunna tillgodose personalens samvetsgrundade önskemål om att avstå från att medverka vid eller utföra viss vård borde sammanfattningsvis vara – oavsett vilken vård yrkesutövaren vill befrias från – att vårdgivaren som har det övergripande ansvaret för vården har de resurser som krävs för att kunna befria personal från vissa arbetsuppgifter och samtidigt upprätthålla de kvalitetskrav som ställs på vården.

Noter

- 1 Se Kokkinakis mot Grekland, ansökan nr 14307/88, 25 maj 1993, s. 31.
- 2 Denna artikel innehåller en vidareutveckling av vissa centrala resonemang som återfinns i min avhandling: Zillén, Kavot, Hälso- och sjukvårdspersonalens religions- och samvetsfrihet: en rättsvetenskaplig avhandling om samvetsgrundad vägran och kravet på god vård. Uppsala, Uppsala universitet 2016.
- 3 Se bland annat prop. 1943:18, Om vapenfria värnpliktiga, prop. 1977/78:159, Om ändring i vapenfrilagen och prop. 1990/91:169, Ett nytt prövningsförfarande vid ansökan om vapenfri tjänst. Se även följande fall från Europadomstolen om värnpliktsvägran: Bayatyan mot Armenien, ansökan nr 23459/03, 7 juli 2011 (dom i stor kammare) och Bukharatyan mot Armenien, ansökan nr 37819/03, 10 april 2012.
- 4 Se Arbetsdomstolens dom AD 2017 nr 23 samt dom i mål nr T 2153-15 i Nyköpings tingsrätt.
- 5 Se Kristdemokraternas motion till Jönköpings landstingsfullmäktige, Anna-Karin Yngvesson, Torbjörn Eriksson och Erik Lagärde, inkommen 8 april 2014, och motion till Kronobergs landstingsfullmäktige, Eva Johnsson, Christer Henriksen och Rolf Sällryd, inkommen den 30 september 2014. Se bland annat följande motioner till riksdagen från Kristdemokraterna: 2000/01:K319, 2002/03:Ub495, 2005/06:K446, 2007/08:K378, 2010/11:K263, 2011/12:K281 och 2012/13:K220. Se även Sverigedemokraternas motion 2011/12:So642.
- 6 Sverigedemokraternas motion till Stockholms läns landsting, Lotta Nordfeldt, inkommen 14 februari 2018.

- 7 Se 180 § i protokoll från landstingsstyrelsen i Stockholms läns landsting, dnr: LS 2017-0344.
- 8 Prop. 1977/78:159, Om ändring i vapenfrilagen, s. 40f. och SOU 1977:7, Rätten till vapenfri tjänst, s. 98f. Se även Mats Aldén, *Samvete och samvetsfrihet: En analys av samvetskonflikter i det svenska samhället och av begreppen samvete och samvetsfrihet*, Lund: Lunds universitet, 2002, s. 13ff.
- 9 Carl-Axel Reuterskiöld, "Vår Regeringsforms Magna Charta", *Statsvetenskaplig tidskrift* 2 (1899), s. 281.
- 10 Victoria Enkvist, *Religionsfrihetens rättsliga ramar*, Uppsala: Iustus, 2013, s. 53, 56.
- 11 Lantförsvarsdepartementets betänkande, Fråga om värnpliktiga, vilka hysa samvetsbetänkligheter mot värnpliktstjänstgöring, 1918, s. 10ff.
- 12 Lantförsvarsdepartementets betänkande 1918, s. 10ff.
- 13 Betänkande, Vissa spörsmål inom värnpliktslagstiftningen, 14 oktober 1899, s. 62ff.; Görel Granström, *Värnpliktsvägran: En rättshistorisk studie av samvetsfrihetens gränser i den rättspolitiska debatten 1898–1925*, Uppsala: Uppsala universitet, 2002, s. 57f.; Reuterskiöld, "Vår Regeringsforms Magna Charta", s. 281ff. Några direkta rättigheter framgår inte av bestämmelsens formulering. Bestämmelsen avser i stället konungens skyldighet att inte begränsa enskildas religionsfrihet, Thomas Bull, *Regeringsformens renässans*, i Bull m. fl. (red.), *Allmänt och Enskilt – offentlig rätt i omvandling*, Uppsala: Iustus, 2013, s. 67ff.
- 14 Se bland annat Jan Rummelink, "General Report", i *Freedom of Conscience: Proceedings from Seminar Organised by the Secretariat General of the Council of Europe 12–14 november 1992*, Strasbourg: Council of Europe Press, 1993, s. 197–213 och Jean-François Renucci, *Article 9 of the European Convention on Human Rights – Freedom of Thought, Conscience and Religion*, Strasbourg, Council of Europe, 2005, s. 14. Se även Daniel Weinstock, "Conscientious Refusal and Health Professionals: Does Religion Make a Difference?", *Bioethics* 28:1 (2014), s. 8ff., om att religionsfriheten och samvetsfriheten ska behandlas som två separata friheter, då de tar sikte på olika intressen.
- 15 Taina Tuori, "From League of Nations Mandates to Decolonization: A Brief History of Rights", i Miia Halme-Tuomisaari & Pamela Slotte (red.), *Revisiting the Origins of Human Rights*, New York: Cambridge University Press, 2015, s. 282.
- 16 Se ordalydelsen i artikel 9 Europakonventionen och European Commission of Human Rights, *Preparatory Works of Article 9 of the European Convention on Human Rights (Travaux préparatoires)*. Dokument nr DH (56)14, Strasbourg, 16 augusti 1956, s. 16ff.
- 17 Se exempelvis Bernadette Rainey m. fl., *Jacobs, White & Ovey: The European Convention on Human rights*, 6 ed. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 412 och Ben Vermeulen, "Freedom of Thought, Conscience and Religion (Article 9)", i Van Dijk m. fl. (red.), *Theory and Practice of the European Convention on Human rights*, Haag: Intersentia, 2006, s. 753f., om att artikel 9 Europakonventionen inte omfattar en absolut rätt att agera i enlighet med sitt samvete.
- 18 Paul Taylor, *Freedom of Religion: UN and the European Human Rights Law and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 207f.; Carolyn Evans, *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*, New York: Oxford University Press, 2001, s. 132.

- 19 Se Taylor, *Freedom of Religion*, s. 119ff. och 153, om att enskilda har en absolut rätt enligt artikel 9 Europakonventionen att slippa tvingas att agera mot sitt samvete.
- 20 Eweida och övriga mot Storbritannien, ansökan nr 48420/10, 59842/10, 51671/10 och 36516/10 (15 januari 2013).
- 21 Eweida och övriga mot Storbritannien, 2013, Europadomstolen, skiljaktig bedömning av Vucinic och De Gaetano (avseende Ladele), punkt 2.
- 22 Ibid.
- 23 Taylor, *Freedom of Religion*, s. 119 och Lucy Vickers, "Religious Belief and the Employment Rights of Medical Staff", *Journal of Medical Law and Ethics* 2 (2014), s. 44.
- 24 Eweida och övriga mot Storbritannien, 2013, Europadomstolen, skiljaktig bedömning av Vucinic och De Gaetano (avseende Ladele), punkt 2.
- 25 Sierra Maria Dora Madero, *Religious Freedom, Conscientious Objections and the Secular State: A Comparative and Mexican Law Perspective*, Konferensrapport 14 juni 2007, s. 4.
- 26 Kavot Zillén, *Hälso- och sjukvårdspersonalens religions- och samvetsfrihet*, Uppsala: Uppsala universitet, 2016, s. 28.
- 27 Christina Zampas & Ximena Andión-Ibañez, "Conscientious Objection to Sexual and Reproductive Health Services: International Human Rights Standards and European Law and Practice", *European Journal of Health Law* 19:3 (2012), s. 231 och 233.
- 28 Anna Heino m. fl., "Conscientious Objection and Induced Abortion in Europe", *European Journal of Contraception and Reproductive Health Care* 18:4 (2013), s. 232.
- 29 Se 28 kap. 102 § i danska sundhetsloven. Fosterreduktion är ett medicinskt ingrepp som kan utföras när en kvinna är havande med flera foster (flerbörd). Ingreppet innebär att ett eller flera, men inte alla, foster avlägsnas.
- 30 6 kap. 24 § 3 st. i danska sundhetsloven.
- 31 Se norska odelstingsproposisjon, ot.prp.nr.33 (2007–2008), s. 52ff.
- 32 Zillén, *Hälso- och sjukvårdspersonalens religions- och samvetsfrihet*, s. 26ff.
- 33 Eweida och övriga mot Storbritannien, 2013, Europadomstolen, p. 80
- 34 Eweida och övriga mot Storbritannien, 2013, p. 108.
- 35 Eweida och övriga mot Storbritannien, 2013, p. 109.
- 36 AD 2017 nr 23
- 37 Ellinor Grimmark mot Sverige, ansökan nr 43726/17 (11 februari 2020).
- 38 Se exempelvis Jonathan Montgomery, "Conscientious Objection: Personal and Professional Ethics in the Public Square", *Medical Law Review* 23:2 (2015), s. 200–220, som bland annat tar upp ECT-behandling som ett exempel på en vårdåtgärd inom psykiatrivården som kan ge upphov till samvetsbetänkligheter för personal.
- 39 Med patientsäkerhet avses ett tillstånd i vården som har att göra med i vilken grad vården kan förhindra att patienter skadas i och av vården när exempelvis vården inte vidtar åtgärder som är motiverade med hänsyn till patientens tillstånd, 1 kap. 5 § patientsäkerhetslagen och prop. 2009/10:210, Patientsäkerhet och tillsyn, s. 191.
- 40 Smer rapport 2017:2, Dödshjälp. En kunskapssammanställning.
- 41 SOU 2019:26, Organbevarande behandling för donation.
- 42 Prop. 2020/21:48, Organdonation.

”Ska vi ha samvetsfrihet i Sverige?”

Samvetsfrihet som en medialiserad konflikt

Linnea Jensdotter

Jag anser att det mänskliga livet börjar vid befruktningen, då har vi alltså en liten människa och att utföra en abort är för mig som att utföra ett mord. Och att döda ett barn, tror inte jag att så många skulle ställa upp på. Så när man ser det på det sättet så blir det ganska enkelt.

Barnmorskan Ellinor Grimmark i ”Människor och tro”.¹

I dagens Sverige kan man observera en ökad sekularisering, där individer visar ett minskat intresse för beteenden såsom att delta i religiösa sammankomster, be till en högre makt eller bekänna en gudstro.² Trots detta har medialiserade konflikter om religion kommit att bli ett allt större samtalsämne i såväl offentliga diskussioner som i privata konversationer.³ Religion är i Sverige, som Susanne Wigorts Yngvesson uttrycker det, både ”en blind fläck och en hypersynlig företeelse”.⁴ Under senare år har en rad frågor kopplade till religion uppmärksammats såväl i politisk debatt som på tidningarnas ledar- och debattsidor och i sociala medier. Böneutrop, religiösa friskolor, att bära slöja i skolan och hälsningsritualer är alla frågor som avhandlats i olika offentliga forum. En annan sådan fråga är samvetsfrihet. Som beskrivs i inledningskapitlet förs denna debatt framför allt i relation till världen, och till de fall där barnmorskor av religiösa skäl drivit att få slippa utföra aborter inom den svenska sjukvården, däribland

barnmorskan Ellinor Grimmark som citeras i kapitlets inledning.⁵ Det som förenar frågorna ovan är att de, med religionssociologen Titus Hjelm's uttryck, är exempel på den nya synlighet som religion kommit att få i det offentliga. Religion diskuteras primärt som varande ett problem eller en tillgång för samhället, och kontroverser kring religion berör allt som oftast praktiker och inte de trosövertygelser som ligger bakom.⁶ Denna utveckling har skett parallellt med en förändring i det politiska landskapet, där värderingsfrågor hemmahörande på alternativa åsiktslinjer kommit att utmana de traditionella politiska vänster/höger-frågorna i den politiska debatten.⁷ Som en del av denna förändring har religion förflyttats från att vara en integrerad del av kulturellt och politiskt liv i ett tidigare relativt homogent samhälle, till att bli en social och politisk fråga för att hantera ett mer komplext samhälle. Utvecklingen har bland annat lett till en ökad politisering av religion, då religion blir en del av den politiska debatten om allt fler olika ämnen och sakfrågor. Tidigare studier har visat hur religion i debatter i de nordiska parlamenten sammankopplas med frågor som säkerhet, mänskliga rättigheter och migration,⁸ men också med biopolitiska frågor.⁹ Liknande processer går också att se i offentlig debatt, där diskussioner om relationen mellan religion och politik väcker ett stort engagemang – inte minst då de omdiskuterade frågorna rör tematik som jämställdhet och integration.¹⁰ I inledningskapitlet till denna bok behandlas Wigorts Yngvessons resonemang där hon bland annat härleder skepsisen till att tala om samvetsfrihet inom svensk politik till en generell misstro mot religiösa övertygelser. I enlighet med Hjelm's resonemang om den nya synligheten av religion i det offentliga ovan kan diskussionen om samvetsfrihet, såsom den kommit att föras i den svenska offentligheten, förstås som relaterad till frågan om vilken roll religion och religiösa praktiker ska spela i det offentliga Sverige. En diskussion som förs med utgångspunkt i en problematisk praktik – att inte vilja delta i aborter – snarare än utifrån de moraliska och religiösa övertygelser som motiverar denna vilja.¹¹

Jag kommer i detta kapitel att analysera debatten kring samvetsfrihet som en medialiserad konflikt, och jag ställer frågan om hur debatten om samvetsfrihet kopplas till religion och till frågan om

abort. Här är det värt att påpeka att diskussionen om samvetsfrihet som begrepp är begränsad till detta syfte. Mitt syfte är således inte att diskutera hur begreppet kan eller bör definieras och användas, utan jag nöjer mig med att se på hur den faktiska användningen av begreppet ser ut i det analyserade materialet. Analysen kommer att genomföras utifrån ett specifikt mediematerial: Sveriges Radios veckomagasin ”Människor och tro” och ett telefonväkteri med rubriken ”Ska vi ha samvetsfrihet i Sverige?” från den 11 december 2014, det är då barnmorskan Ellinor Grimmark drev frågan i svenska domstolar och diskussionen om samvetsfrihet var ett återkommande inslag i olika medier. I samband med programmet inbjöds lyssnare att ringa in till programmet och dela sin åsikt, men också att delta i debatt på de sociala nätverken Facebook och Twitter. Också detta material kommer att inkluderas i analysen. Detta specifika mediematerial gör att jag också resonerar kring hur mediemiljön bidrar till att strukturera konfliktens inramning och utveckling samt hur olika uttryck av känslor påverkar konfliktens dynamiker.

”Människor och tro” – ett public service-program om religion och livsåskådning

”Människor och tro” är ett veckomagasin i Sveriges Radios P1, med fokus på frågor om religion och livsåskådning. På sin webbsida beskrivs det som ett program som ”befinner sig i skärningspunkten mellan religion och politik” och ”fördjupar aktuella händelser med religiös anknytning och erbjuder historiska perspektiv, framåtblickande analyser, kommentarer och reportage”.¹² ”Människor och tros” programbeställning från 2016 tydliggör att programmet ska fokusera på religionens påverkan på individer och samhälle, och identifiera och debattera viktiga ämnen som rör religion och värderingar. I uppdraget ingår också att interagera med publiken. Att sända diskussion och debatt från platser utanför radiostudion är ett sådant sätt att skapa interaktion, via sociala medier är ett annat.

Public service-medier har en stark position i Sverige, trots en ökad konkurrens från andra aktörer.¹³ Sveriges Radio P1 kallar sig den

”talade kanalen [...] för kvalificerade nyheter” och har ett innehåll med fokus på vetenskap, dokumentär, kultur och livsåskådningsfrågor.¹⁴ Sammantaget når P1 cirka 15 procent av befolkningen.¹⁵ Programmet ”Människor och tro” kan ses som ett exempel på public service-mediernas utmaning och ambition om att tillmötesgå de regelbundna lyssnarna, som tillhör en välutbildad och medelålders del av befolkningen, samtidigt som man vill attrahera nya och yngre lyssnare vilka har en mer heterogen kulturell bakgrund och andra förväntningar på hur medier bör rapportera om frågor som rör religion och livsåskådning.¹⁶ Utöver detta berörs programmet också av den spänning som finns inbyggd i public service-mediernas uppdrag, att samtidigt främja kritisk diskussion och bidra till gemensamma kulturella referenspunkter.¹⁷

Telefonväkterier och sociala medier – villkorade offentliga diskussionsarenor

Telefonväkteri är ett radioformat som bjuder in lyssnare att dela sina åsikter, men i en form där mediet styr deltagandets villkor på ett väldigt tydligt och konkret sätt. Detta kan jämföras med hur de nyare medier som uppkommit i och med digitaliseringen möjliggör ett friare deltagande i debatter om angelägna frågor. På senare tid har dock en kombination av äldre och nyare medier blivit möjlig, där den direktsända debatten i radio kunnat kompletteras med just diskussion på olika sociala nätverk. I fallet med ”Människor och tros” telefonväkteri om samvetsfrihet inbjöds lyssnare att ringa in till programmet, men också att delta i debatt på Facebook och Twitter. Det som uppstår i mötet mellan dessa olika medieformer är en hybrid mediemiljö, där människor kan delta i offentlig diskussion i en fråga som de anser är angelägen.

Den hybrida mediemiljön bygger på en interaktion mellan äldre och nyare medier, med möjligheter för nya typer av aktörer att agera.¹⁸ Denna studie utgår från antagandet att den mix av medielogiker som karakteriserar den hybrida mediemiljön påverkar såväl formen för som innehållet i de diskussioner som förs i forumet, inklusive den

studerade diskussionen om samvetsfrihet. Påståendet att forum ger form går tillbaka till diskussionen om digitaliseringens effekter.¹⁹ Åsikterna om dessa effekter är många och av varierande karaktär, men en av dem är att digitaliseringen innebär en demokratisering i betydelsen att uppdelningen och maktbalansen mellan de som talar och de som lyssnar i den offentliga sfären har förändrats. Genom olika internetbaserade forum skapas möjlighet för den som vill att delta i offentlig interaktion och debatt.²⁰ Denna utveckling innebär också att den politiska kommunikationen och diskussionen förändras; genom förändringarna i medielandskapet får vanliga medborgare nya möjligheter att påverka den politiska debattens form och innehåll.²¹

En annan aspekt av detta relaterar till teorin om medialisering. Medialisering kan beskrivas som den process genom vilken medier i sig förändras och samtidigt interagerar med hur andra institutioner förändras, och därigenom påverkar hur exempelvis fenomen som familj, politik och skola ”görs”. Medier verkar i det större samhället genom att konstituera gemensamma erfarenheter som uttryckts i den offentliga sfären, men också i det inre genom att verka som medskapare till vardagslivets sociala rutiner och relationer.²² I och med medialiseringen spelar olika mediepraktiker en allt större roll för hur människor agerar och skapar roller för sig själva och andra, såsom att vara ”kristen”, ”muslim”, ”sekulär” eller ”ateist”. Interaktion, identifikation och tolkning är centrala aktiviteter för deltagare i medialiserade sammanhang och de roller som finns tillgängliga struktureras delvis genom medias ständiga närvaro.²³ Medielandskapets förändring påverkar således villkoren för engagemang i offentligheten, vilket gäller också för deltagandet i medialiserade konflikter om värderingsfrågor.²⁴ Som nämnts är det två olika medieformer som utgör den hybrida mediemiljö som är i fokus för denna studie: ett telefonväkteri i programmet ”Människor och tro” samt kommentarer på de sociala nätverken Facebook och Twitter. Telefonväkteri är en genre som används inom public service för att bjuda in lyssnare till radioprogram för att dela sina åsikter i en särskild fråga.²⁵ ”Människor och tro” lyfter fram programformen som ett sätt att stärka dialogen med lyssnarna, samtidigt som det möjliggör ett inifrånperspektiv på de olika diskuterade frågorna. Tidigare

forskning om telefonväkterier visar att de sätt som programmen är strukturerade på ofta innebär ett på förhand bestämt mönster som avgör vem som kan tala med vem, när, om vad och hur länge.²⁶ De telefonväkterier som hålls i ”Människor och tro” utmärker sig genom att bjuda in till kortare lyssnarinlägg i en förutbestämd sakfråga. Därtill närvarar inbjudna gäster som bidrar med sina egna perspektiv, men också kommenterar inläggen från de lyssnare som ringer in eller deltar på andra sätt. Ser man till deltagarna är de inbjudna gästerna representanter för olika organisationer, politiker, tidningsredaktörer, forskare eller statstjänstemän. Inringarna å sin sida har en övervikt av infödda svenskar, är i högre grad män än kvinnor och identifierar sig vanligtvis som antingen sekulära eller kristna.

Viljan att inkludera dialog och användargenererat material är inget nytt som kommit med digitaliseringen och de nya sociala medierna, utan har en lång tradition i olika former av medier. Telefonväkterier utgör ett exempel på sådan dialog, andra exempel är tidningarnas insändarsidor och familjespalter. Vad digitaliseringen för med sig är dock en mer interaktiv form, större räckvidd och en enkelhet som ger nya möjligheter för deltagande.²⁷ För äldre medier innebär dagens brokiga medielandskap möjligheten att kombinera olika former av deltagande. Så är fallet med ”Människor och tros” telefonväkterier där sociala medier används aktivt av redaktionen. Lyssnare uppmanas under sändning att höra av sig med sina åsikter via sociala medier och flera inlägg från Facebook såväl som Twitter läses upp under programmets gång.

Medialiserade konflikter – en offentlig förhandling av värden pådriven av känslor

Medier har en förmåga att provocera fram olika positioner och tydliggöra konfliktlinjer genom sin dramaturgi,²⁸ och bör idag förstås som en integrerad del av de sociala processer genom vilka samhällliga konflikter känns igen, definieras och i vissa fall löses.²⁹ Medievetaren Simon Cottle menar att medier i allt högre utsträckning spelar en både performativ och konstituerande roll för utvecklingen av konflikter.³⁰

Den medialiserade konflikten blir ett sätt att offentligt definiera, utmana och försvara viktiga värden, och fungerar därigenom ofta som en offentlig förhandling av viktiga samhälleliga värderingar.³¹ Konflikter bör inte enbart ses som medierade genom olika former av medier, utan bör också förstås som medialiserade. Med andra ord räcker det inte att konstatera att konflikter utspelar sig i en social miljö präglad av medier, därtill behövs en förståelse för att medier har en djupgående påverkan på konflikten i sig.³² I den medialiserade konflikten kan ett antal dynamiker identifieras: förstärkning (*amplification*), inramning (*framing*) och performativ agens (*performative agency*), samt med-strukturering (*co-structuring*). Dessa dynamiker påverkar på olika sätt konfliktens utveckling.³³

Ett av de sätt som dessa dynamiker sätts i spel på i den medialiserade konflikten är genom känslor. Detta gäller framför allt i sociala medier där användare kan uttrycka känslor på ett sätt som kan förstärka, förändra och förlänga konflikten. Mest synligt i dessa sammanhang är måhända känslor av ilska, men vid en närmare granskning finns ett betydligt större spektrum av känslor än de som är närvarande i de sociala nätverkens diskussionsforum.³⁴ De nyare mediernas struktur gör känslomässiga reaktioner till en viktig del i meningsskapandet. Genom att tolka en situation med hjälp av känslor som liknar dem som uttrycks av den som befinner sig i situationen skapas en närhet som inte går att uppnå enbart genom att tänka eller resonera på liknande sätt.³⁵ I denna förståelse av känslor och deras roll i medialiserade konflikter finns en performativ aspekt. Känslor är involverade i vår uppfattning om världen och är per definition relationella; med hjälp av känslor gör vi gränsdragningar och konstruerar förståelsen av ett ”jag”, ett ”vi” och ”de andra” på ett sätt som påverkar hur vi förhåller oss till dessa kategorier.³⁶ De medialiserade konflikter som är intensivast och pågår längst är ofta de som relaterar till teman som på olika sätt triggar känslor då de knyter an till fenomen som människor bryr sig mycket om och som upplevs som viktiga för deras identitetsskapande.³⁷ I detta kapitel vill jag se på hur den medialiserade konfliktens inramning – dess koppling till de båda känslorframkallande ämnena religion och abort – påverkar dess utveckling.

Samvetsfrihet – en återkommande fråga i ”Människor och tro”

Ett typiskt program av ”Människor och tro” är 44 minuter långt och innehåller ett antal längre reportage eller samtal med inbjudna gäster, nyheter i korthet där aktuella händelser sammanfattas samt en krönika från någon av Sveriges Radios korrespondenter. Återkommande är också temaprogram samt telefonväkteri.

Värdefrågor är ett ofta återkommande tema i olika typer av inslag i ”Människor och tro”, och bland dessa finns ett stort fokus på frågor om samvetsfrihet och abort, som förekommer i totalt femton olika programinslag under perioden januari 2014 till april 2015.³⁸ Fem av dessa handlar mer specifikt om frågan om samvetsfrihet. I maj 2014 sändes ett reportage om barnmorskan Ellinor Grimmark som drivit frågan om samvetsfrihet på EU-nivå, med en efterföljande debatt mellan kristdemokraten Mikael Oscarsson och moderaten Ulrika Karlsson. Följande fyra inslag sändes mellan oktober och december samma år: två nyheter i korthet om en motion om samvetsfrihet från Kristdemokraterna i Region Kronoberg, ett reportage om kritik från EU riktad mot Italiens samvetsfrihetslagstiftning samt det telefonväkteri med rubriken ”Ska vi ha samvetsfrihet i Sverige?” som jag analyserar mer ingående nedan.

Ser man på innehållet i de inslag om samvetsfrihet och abort som förekommer under perioden blir det tydligt att det är en tematik som kopplas samman med kristendom. På det politiska planet är det Kristdemokraterna som får stå som representanter för frågan. Som nämnts tidigare finns en tydlig sammankoppling mellan samvetsfrihet och abortfrågan, inte minst i de inslag som fokuserar på Sverige. Det är detta mönster som utgör den inramning den medialiserade konflikten får i det analyserade forumet.³⁹ Således, när frågan om samvetsfrihet diskuteras i programmets telefonväkteri sker det i en kontext där den är nära kopplad till frågan om abort samt till religion i form av kristendom.

Telefonväkteri – ”Hur resonerar du?”

Telefonväkteriet med rubriken ”Ska vi ha samvetsfrihet i Sverige?” inleds genom att ett avsnitt ur en intervju i ett tidigare program spelas upp. Där beskriver barnmorskan Ellinor Grimmark varför hennes samvete inte tillåter henne att delta i aborter, då hon likställer dem med mord. Programledaren informerar om att det inom kort väntas ett utlåtande från Europadomstolen angående Grimmarks fall och refererar också till det förslag om samvetsfrihet som lagts fram i Region Kronoberg tidigare samma höst. Ämnet introduceras för lyssnarna genom frågan om huruvida vi ska ha rätt till samvetsfrihet i Sverige eller inte och om det skulle påverka aborträtten. Lyssnarna uppmanas att ringa eller skriva till programmet på sociala medier under hashtaggen #samvetsfrihet.

I studion finns, förutom programledaren, en inbjuden panel. Panelen består av Kristina Ljungros, ordförande för RFSU, som tydligt tar ställning mot samvetsfrihet, vilket hon menar är ett sätt för abortmotståndare att flytta fram sina positioner snarare än en fråga som drivs inifrån från sjukvården. Den andra paneldeltagaren, Helena D’Arcy från den katolska organisationen Respekt, har en motsatt åsikt och intar en tydlig position för samvetsfrihet, då hon menar att det är en grundläggande rättighet för alla att få följa sitt samvete. Slutligen ingår i panelen också Kristina Söderlind Rutberg, överläkare och ledamot i Svenska Läkaresällskapets delegation för medicinsk etik. Hon representerar etikdelegationens ståndpunkt att det inte är önskvärt med en samvetsklausul inom svensk sjukvård. Däremot betonar hon att samvetsfrihet är en komplex fråga som behöver diskuteras och tydligt definieras, samt att det är en fråga som är större än abort.

I telefonväkteriet deltar totalt sex personer på telefon samt en person via ett förinspelat meddelande på telefonsvarare. Därtill läses fyra inlägg upp från de sociala nätverken Facebook och Twitter. Här

finns en spridning av åsikter för respektive mot samvetsfrihet, med en övervikt av dem som är för. Ett mönster i argumentationen är att de som är positiva till samvetsfrihet oftare hänvisar till att debatten borde breddas till att handla om mer än abort, medan de som uttrycker en negativ hållning tydligt fokuserar på just abortfrågan. En deltagare i programmet hänvisar till religiösa argument och menar att aborter borde förbjudas helt då det är att likställa med mord.

Liksom i tidigare analyser av telefonväkterier i ”Människor och tro”⁴⁰ är lyssnarnas deltagande tydligt villkorat av programmets format och struktur och programledaren styr diskussionens riktning genom att fördela ordet och ställa följdfrågor. Samtalen med lyssnare inleds i de flesta fall med en presentation av namn, i vissa fall också yrkestitel (lärare, läkare) och en fråga: ”Hur resonerar du?” Lyssnarna är generellt sett resonerande och reflekterande: de är vältaliga, argumenterar för sin ståndpunkt och svarar på frågor från programledaren. Samtidigt är det tydligt att panelen får ett stort utrymme att utveckla sina ståndpunkter i frågan, att kommentera varandras och inringarnas inlägg, och debatten i studion framställs återkommande som den primära. Detta tydliggörs bland annat då Helena D’Arcy (Respekt), som svar på ett inlägg från Kristina Ljungros (RFSU) i vilket hon kommenterar en inringare, replikerar: ”Låt oss hålla oss till debatten, jag tror inte att det är någon här som vill att aborter ska bli helt illegala i Sverige.” Detta trots att tre personer, den inringare Ljungros kommenterat samt ytterligare två via sociala medier, just innan uttryckt åsikten att aborter helt borde förbjudas. Det visar på en skev maktbalans mellan personer som närvarar i studion och de som deltar via telefon. Det är svårt att som inringare på lika villkor delta i en initierad debatt som pågår i studion, inte minst då den förs av personer som har som sitt jobb att driva den ena eller andra ståndpunkten i den fråga som diskuteras.

Som konstaterats tidigare har samvetsfrihet som en medialiserad konflikt en tydlig inramning där den kopplas till abort och religion. I telefonväkteriet är det framför allt kopplingen till abort som sätter sin prägel på diskussionen. Detta är måhända inte förvånande då ämnet introducerades med det citat som inleder detta kapitel, samt

frågan huruvida samvetsfrihet skulle påverka aborträtten. Genom en innehållsanalys av inläggen framgår det att kopplingen mellan samvetsfrihet och abort är starkare än den mellan samvetsfrihet och religion. Religion tas upp tre gånger i programmet: av en inringare som exempel på ett fiktivt scenario där en ung flicka från ”en mycket sträng kristen familj” får möta en barnmorska som övertalar henne att inte genomföra en abort vilket leder till att hon i slutet av scenariot dör, antingen genom självmord eller hedersrelaterat våld från familjen då hennes graviditet upptäcks; av Helena D’Arcy som ett sätt att avfärda Italien som jämförelseland då hon menar att Sverige ”inte [har] samma religion, samma tro som i Italien”; samt av inringaren Karin som tydligt utgår från religiös övertygelse då hon argumenterar mot abort: ”jag anser, liksom Gud Fader själv anser, att abort är mord”. Här kan man se hur programproduktionen påverkar vilket innehåll som kommer fram i sändningen: två av de kommentarer från Facebook som lästes upp kom från personer som i andra kommentarer uttrycker religiösa referenser som grund för sina åsikter mot abort. De delarna av deras argument inkluderas dock inte då kommentarerna läses upp i programmet.

#samvetsfrihet

Ser man till den del av diskussionen som utspelas på de sociala nätverksforumen Facebook respektive Twitter är inläggen relativt få i antal, med cirka 100 inlägg i respektive forum. ”Ska vi ha samvetsfrihet i Sverige?” är dock det telefonväkteri som genererat mest reaktioner på sociala medier under den undersökta perioden. Även om diskussionen på Facebook och Twitter pågår både innan och efter att själva programmet sänds är många inlägg direkta reaktioner på det som sägs i direktsändning.

Precis som i programmet finns ett stort fokus på abort och det finns en tydligt polariserande ton i diskussionerna. När religion berörs är det ofta genom religiösa argument mot abort. Kommentärstråden⁴¹ nedan är hämtad från Facebook och ger ett bra exempel på hur olika ståndpunkter kommer till uttryck i dessa diskussioner:

Sana: Ja! Men ska ha rätt till att neka medverkan till abort ... eftersom abort är ett mord.

Ida: Då är det bara att inte arbeta som barnmorska eller andra yrken där man kommer i kontakt med abort.

Sana: Tack för din kunskap. ... :-) Personligt anser jag ... att om en kvinna blir gravid ... är det en gåva från Gud. Och därför menar jag att abort fråntar kvinnors möjlighet att fostra ett barn.

Emma: Sana: din personliga tro ska knappast vara något du tvingar andra att leva efter.

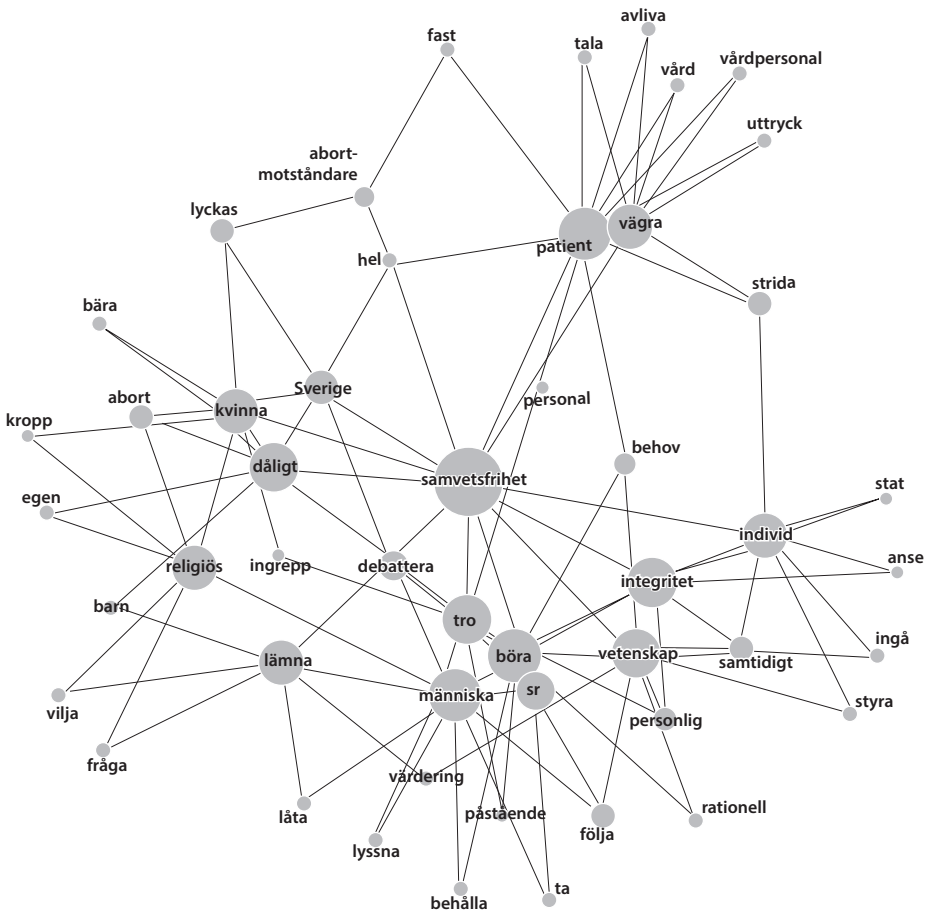
Sana: Hej Emma Nej den är helt min egen.

Emma: Fint. Låt då bli att skuldbelägga kvinnor som gör abort. Det som är en gåva för dig är en förbannelse för någon annan.

Kaj: Emma om du tror eller inte gör ingen skillnad. Gud finns i alla fall. Han är din andlige Far även om någon lurat dig att tro något annat. Verkligheten kan vi inte ändra på. Han älskar dig och vill ha gemenskap med dig!⁴²

Bland inläggen på Twitter återfinns flera tweetar från organisationer eller personer kopplade till sådana som uppmärksammar diskussionen av en fråga de är engagerade i. Det finns också konversationer mellan personer som börjar i sakfrågan men överger den till förmån för den typ av personangrepp som är vanliga i sociala medier. I båda forumen finns dock kommentarer som uttrycker en åsikt om samvetsfrihet eller abort, eller som söker diskutera sakfrågan med andra. Här används de olika forumens taggningsfunktioner för att debattera med en eller flera deltagare, liksom i konversationen ovan.⁴³

För att ge en överblick har jag gjort en analys av samförekomst av de ord som används i debatten på sociala medier.⁴⁴ I analysen visas det nätverk av ord som finns i anslutning till ordet samvetsfrihet.⁴⁵



Samförekomstanalys av kommentarer från sociala medier, #samvetsfrihet.

de femton ord som förekommer oftast tillsammans med samvetsfrihet inkluderas i kartan och samma procedur upprepas i sin tur i relation till dessa ord. Linjerna visar på hur orden hänger samman med varandra, och de linjer som är markerade visar på de starkaste sambanden.

Även om kartan primärt syftar till att ge just en överblick över den analyserade diskussionen är några iakttagelser värda uppmärksamhet.

För att börja med det centrala ordet ”samvetsfrihet” kan man konstatera att det sammankopplas med både ordet ”tro” och ordet ”religiös”,⁴⁶ och att det i det senare fallet finns ett markerat streck som indikerar en speciellt stark samförekomst mellan orden ”samvetsfrihet” och ”religiös”. Den starka kopplingen till religion i den medialiserade konflikten om samvetsfrihet blir således synlig också på denna karta. Här kan man vidare se att ett starkt samband också finns mellan ”samvetsfrihet” och ”människa”, vilket i sin tur är knutet till ”tro”, också det med ett starkt samband.

Att abortfrågan är central syns på flera sätt i kartan. Ett samband som indikerar det är att vägen mellan ”tro” och ”patient” går via ordet ”personal”. ”Patient” är del av ett kluster av ord som relaterar till sjukvården som skådeplats för konflikten om samvetsfrihet, vilket innefattar orden ”personal”, ”patient”, ”vägra”, ”vård”, ”avliva”, ”vårdpersonal”, ”tala”, ”uttryck” och ”behov”. Kopplingen till abort syns också genom ordet ”kvinna”, som kopplar vidare till orden ”kropp”, ”ingrepp” och ”bära”. Här finns också en sammankoppling mellan ”samvetsfrihet” och orden ”bör”⁴⁷ samt ”patient”, som i sin tur knyts samman av ordet ”behov”.

Ett annat kluster som är talande för debattens inramning är de ord som relaterar till individens självbestämmande över sin egen kropp. Här inkluderar jag orden ”integritet”, ”vetenskap”, ”personlig”, ”individ”, ”rationell”, ”stat”, ”anse”, ”styra”, ”ingå” och ”strida”. Jag menar att det framför allt är en negativ uppfattning om samvetsfrihet som slår igenom, vilket indikeras av ord som ”vetenskap” och ”rationell” som ofta används som kontrast till religiös övertygelse. Samtidigt är detta ett lämpligt ställe att påminna om att såväl argument för som mot samvetsfrihet ofta använder samma uppställning ord: att åtnjuta samvetsfrihet kan handla om individens personliga integritet, precis som patientens rätt att inte möta vårdpersonal som uttrycker samvetsbetänkligheter på sin arbetsplats kan vara en fråga om individens personliga integritet.

Vidare kan man se att ordet ”abort”⁴⁸ kommer först i andra ledet i relation till ”samvetsfrihet”, men att ”samvetsfrihet” har en direkt koppling till ordet ”abortmotståndare”. Det är värt att notera då det

kan ses som ett utslag av den åsikt som ofta uttrycks av dem som är negativa till samvetsfrihet: att debatten om samvetsfrihet främst används som ett verktyg för abortmotståndare att driva opinion mot abort i Sverige. Denna sambandskedja blir synlig genom kopplingen mellan orden ”abortmotståndare”, ”lyckas”, ”Sverige” och ”abort”. Den negativa hållningen indikeras därtill av ordet ”dåligt”. Men att kartan inte bara är resultatet av argument mot utan också för samvetsfrihet indikeras bland annat av att ordet ”avliva” är en del av klustret med sjukvårdsord som nämndes ovan, då det är ett ord som är vanligt förekommande i argument mot abort och för samvetsfrihet. Slutligen visar samförekomstkartan också på en debatt om själva debatten, vilket indikeras genom ord som ”sr” och ”debattera”.

Om telefonväkteriet innebar att det var svårt för dem som ringde in att delta i diskussionen om samvetsfrihet på lika villkor, finns det i sociala medier inte samma typ av strukturella hinder för deltagande. Det är inte endast de välartikulerade resonemangen som platsar i radio som uttrycks här, och ingen expertpanel kommenterar ens åsikter. Istället finns en större variation av inlägg där de resonerande och faktabaserade varvas med känslostyrda uppmaningar och med provocerande och chockerande påståenden. De hinder som uppstår är mer indirekta, och kommer av den ton och det tilltal som stundom präglar diskussionen. Inte alla vill gå in i en hetsig debatt på ett socialt medieforum, även om ämnet engagerar. Ser man till de åsikter som finns representerade i de analyserade diskussionerna på sociala medier förekommer åsikter för och mot samvetsfrihet i relativt jämn utsträckning.

Starka känslor och fördefinierade positioner – en diskussion på specifika villkor

I egenskap av en medialiserad konflikt kan diskussionen om samvetsfrihet förstås som en del av en offentlig förhandling om värdefrågor.⁴⁹ Tidigare forskning visar att de diskussioner som uppstår då religiösa praktiker uttrycks i offentlig handling ofta fungerar som ingångsport till större diskussioner om samhälleliga värderingar:⁵⁰ Vem får lov

att höras i det offentliga rummet? Vad innebär religionsfrihet? Hur definierar vi jämställdhet och jämlikhet? Det är exempel på frågor som aktualiseras i samband med den medialiserade konflikten om samvetsfrihet.

Den empiriska analysen visar att den inramning som diskussionen om samvetsfrihet har i ”Människor och tro” påverkar hur konflikten utspelas, både i den direktsända diskussionen i radio och på sociala medier. I egenskap av teman som triggar engagemang och känslor bidrar kopplingen till abort och religion till en hög konfliktnivå, både i ”Människor och tros” format och i mediedebatten om samvetsfrihet i stort. Såväl abort som religion hör till den typ av frågor vilka stort engagemang och starka känslor är knutna, och de upplevs inte sällan som viktiga för individens identitetsskapande.⁵¹ Här kan man se hur den medialiserade konfliktens inramning inte bara påverkar hur frågan diskuteras utan också vilka roller som finns tillgängliga för dem som engagerar sig i offentlig debatt.⁵² Den som känner starkt för en åsikt och vill uttrycka den i ett medialiserat sammanhang har ofta ett begränsat antal möjliga positioner att inta i debatten. I den diskussion som förs i sociala medier utgörs de positioner som driver debatten framåt av den övertygade kristna abortmotståndaren som ställs mot den sekulära abortförespråkaren. Diskussionen mellan dessa förs i ett högt och polariserande tonläge, där den andres argument ofta avfärdas som känslostyrda, irrelevanta eller ogiltiga.

Då religiösa argument framförs är det för samvetsfrihet och mot abort: ”Jag anser, liksom Gud Fader själv anser, att abort är mord”, som en av inringarna till programmet formulerar det. I direktsänd radio möts denna åsikt av följdfrågor från programledaren i syfte att utveckla resonemanget, men då liknande åsikter framförs i sociala medier stöter de på direkt motstånd. Mona Abdel-Fadil menar att åsikter uttryckta i sociala medier som krockar med de egna kärnvärdena ofta avfärdas som irrationella eller irrelevanta. Denna typ av värderingar är sammankopplad med den egna politiska subjektiviteten, vilket gör denna form av meningsutbyten till en känslomässig investering både för den som för fram de religiösa argumenten och den som avfärdar dem.⁵³ Även i denna debatt avfärdas de religiösa

argumenten som irrelevanta, framförda av ”religiösa pajasar”.⁵⁴ En person på Facebook uttrycker det på följande sätt i sin respons på en religiös argumentation mot abort: ”Oj. Jag inser nu att det inte är så stor idé att fortsätta diskutera med dig, Kaj, eftersom din argumentation grundar sig i en saga.”⁵⁵ Således, genom det sätt på vilket diskussionen struktureras i de sociala medieforum där den förs är det tydliga positioner med medföljande åsikter som får störst genomslag. Då dessa positioner relaterar till triggande ämnen som bidrar till det uppskruvade tonläge som ofta karaktäriserar diskussioner i sociala medier innebär det en intensifiering av konflikten. Ser man till telefonväkteriet är förhållandena andra och debatten styrs av en annan form av medielogik. Här premieras de resonerande inläggen och den som uttrycker en åsikt möts av en följdfråga av programledaren med syfte att få inringaren att utveckla sitt resonemang.

Diskussionen förs i ett specifikt forum: ett program i Sveriges Radio P1 inriktat mot religion och livsåskådningsfrågor, på programmets egen Facebook-sida samt på Twitter. Denna kombination av äldre och nyare medier skapar en hybrid mediemiljö där flera olika medielogiker bidrar till att strukturera den medialiserade konflikten. Utöver ”Människor och tros” specifika format och fokus och att diskussionen förs i ett telefonväkteri finns också public service-mediernas uppdrag att skapa debatt om aktuella frågor och upplåta plats för en stor bredd av åsikter.⁵⁶ Därtill kommer diskussionen i sociala medier, där diskussionen styrs av de sociala mediernas logiker snarare än av studioproducent och programledare. I jämförelse med diskussioner om samvetsfrihet i en annan hybrid mediemiljö, kommentarstrådar under nyhetsartiklar publicerade på Facebook av fem stora svenska nyhetsredaktioner,⁵⁷ är sammansättningen av åsikter en annan i de diskussioner som uppkommer i samband med ”Människor och tros” telefonväkteri. Medan detta program har en relativt jämn fördelning av åsikter för och emot samvetsfrihet online och en övervikt av argument för samvetsfrihet bland dem som hör av sig till telefonväkteriet, finns det i diskussionerna på tidningarnas Facebook-sidor en tydlig majoritet som är emot samvetsfrihet. Här kan man tänka sig att den specifika mediekontexten spelar in, vilket kan relateras till

den konfliktdynamik som betecknas som med-strukturering: den mediemiljö i vilken konflikten utspelar sig bidrar till att fördela de kommunikativa resurserna i konflikten.⁵⁸ ”Människor och tro” är ett program vars lyssnare kan antas vara särskilt intresserade av frågor som rör religion och livsåskådning och de kan därmed tänkas representera andra åsikter i frågan om abort och samvetsfrihet än vad som gäller för befolkningen i stort. Baserat på det material denna studie stödjer sig på går sådana slutsatser inte att dra, däremot visar jämförelsen med diskussionen på tidningsredaktionernas sidor ovan att genomslaget för åsikter som är kritiska till abort såväl som för samvetsfrihet är större i den hybrida mediemiljö som här studeras.

Slutsats

I ett demokratiskt samhälle behöver värderingsfrågor stötas och blötas. Det gäller också frågor där en stark konsensus lutar åt den ena eller andra sidan. Att religion har kommit att få funktionen som ingång till diskussioner om samhällseliga kärnvärden är således positivt. Samtidigt fungerar religion ofta som ett tema som väcker starka känslor, vilket tenderar att påverka diskussionens villkor. Så är fallet också i frågan om samvetsfrihet.

Utifrån den analys jag genomfört ovan kan man konstatera att den inramning som den medialiserade konflikten om samvetsfrihet har påverkar konfliktens utveckling, men också att de olika forum som står till buds påverkar vilka aktörer som deltar och därmed vilka åsikter som driver konflikten framåt. Genom sin inbjudan till diskussion skapar programmet ”Människor och tro” utrymme för en typ av aktörer, men också åsikter, som annars har ett begränsat utrymme i den offentliga debatten.

I en jämförelse mellan den debatt som äger rum i direktsänd radio och debatten på de sociala medierna Facebook och Twitter kan man se att konfliktens argument till viss del formuleras och utvecklas på olika sätt i de olika forumen. Gemensamt är att konflikten om samvetsfrihet förstärks genom att kopplas till tematik som väcker starka känslor: religion och abort. Men medan telefonväkteriet erbjuder ett utrymme

för dem som annars har svårt att komma fram i debatten och få sina argument tagna på allvar, de som stödjer tanken om samvetsfrihet, erbjuder de sociala medierna en känslodrivna diskussion mellan olika på förhand utmejslade positioner. Här dominerar abortfrågan, men med religiösa argument som en del av debatten. Även här kan man se att andelen som uttrycker sig positivt om samvetsfrihet är större än i diskussioner i andra hybrida mediemiljöer.

Utöver att resultatet visar på hur diskussionen om samvetsfrihet gestaltar sig i det analyserade medieforumet, visar det också på kontextens betydelse vid studiet av medialiserade konflikter. Den hybrida mediemiljön, i vilken debatten förs, bidrar i hög grad till att med-strukturera debattens utformning och utveckling. Det är en insikt värd att lägga på minnet. Det som framstår som en folkstorm på sociala medier kan i många fall vara en tillfällig vindil i ett väldigt specifikt vattenglas.

Noter

- 1 Sveriges Radio, ”Människor och tro: ’Ska vi ha samvetsfrihet i Sverige?’”, 11 december 2014, <https://sverigesradio.se/sida/avsnitt/472680?programid=416> (hämtad 29 februari 2020).
- 2 Inger Furseth, ”Secularization, Deprivatization, or Religious Complexity?”, i Inger Furseth (red.), *Religious Complexity in the Public Sphere*, Cham: Palgrave Macmillan, 2018, s. 170; Magnus Hagevi, ”Religious Change over the Generations in an Extremely Secular Society: The Case of Sweden”, *Review of Religious Research* 59:4 (2017), s. 499–518.
- 3 Knut Lundby, ”Introduction: Religion and Media in Cultural Conflicts”, i Knut Lundby (red.), *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, s. 3.
- 4 Susanne Wigorts Yngvesson, *Frihet till samvete*, Stockholm: Timbro, 2016, s. 28. Kursiv i original.
- 5 Se Zilléns kapitel i den här boken.
- 6 Titus Hjelm, ”Understanding the New Visibility of Religion: Religion as Problem and Utility”, *Journal of Religion in Europe* 7:3–4 (2014), s. 203–222.
- 7 Magnus Hagevi, *Den svenska väljaren 2014*, Malmö: Gleerups utbildning, 2015, s. 76–77; Jonas Ohlsson, Henrik Oscarsson och Maria Solevid, ”Ekvilibrum”, i Jonas Ohlsson, Henrik Oscarsson och Maria Solevid (red.), *Ekvilibrum: SOM-undersökningen 2015*, Göteborgs universitet, SOM-institutet, 2016, s. 20; Richard Svensson, ”Partiernas ideologiska positioner”, i Ulrika Andersson, Björn Rönnerstrand,

- Annika Öhberg och Patrik Bergström (red.), *Storm och stiltje*, Göteborgs universitet, SOM-institutet, 2019, s. 118.
- 8 Jonas Lindberg, "Politicisation of Religion in Scandinavian Parliamentary Debates 1988–2009", *Politics, Religion & Ideology* 15:4 (2014), s. 565–582.
 - 9 Lise Eriksson, "Intersections between Biopolitics and Religion: Cases of Politicisation of Religion in Finland and Norway", *Nordic Journal of Religion and Society* 32:1 (2019), s. 40–54.
 - 10 Linnea Jensdotter, *Religion och politik i hybrida mediemiljöer: En analys av kommentarer till nyheter om Miljöpartiet, Kristdemokraterna och Sverigedemokraterna på Facebook*, diss., Uppsala universitet, 2021.
 - 11 Se också Wigorts Yngvessons kapitel i denna bok.
 - 12 Sveriges Radio, "Om Människor och tro", 26 september 2012, <https://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=416&artikel=5285914> (hämtad 29 februari 2020).
 - 13 Knut Lundby, Stig Hjarvard, Mia Lövheim och Mona Abdel-Fadil, "Perspectives: Cross-Pressures on Public Service Media", i Knut Lundby (red.), *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, s. 84.
 - 14 Sveriges Radio, "Om P1", 12 mars 2018, <https://sverigesradio.se/artikel/6905339> (hämtad 14 september 2021).
 - 15 Kantar Sifo, "Lyssnarsiffror radio (ppm)", 2020, <https://www.kantarsifo.se/rapporter-undersokningar/radioundersokningar/lyssnarsiffror-radio-ppm> (hämtad 14 september 2021).
 - 16 Mia Lövheim och Linnea Jensdotter, "Contradicting Ideals: Islam on Swedish Public Service Radio", i Knut Lundby (red.), *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, s. 136.
 - 17 Knut Lundby, Stig Hjarvard, Mia Lövheim och Mona Abdel-Fadil, "Perspectives: Cross-Pressures on Public Service Media", i Knut Lundby (red.), *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, s. 88.
 - 18 Andrew Chadwick, *The Hybrid Media System: Politics and Power*, 2 uppl. New York: Oxford University Press, 2017, s. 4.
 - 19 I sitt kapitel tar Wigorts Yngvesson upp några av de samvetsrelaterade frågor som genereras av den teknologiska utvecklingen. Jag nöjer mig här med att stanna vid de mer konkreta sätten på vilka olika medieplattformar bidrar till att strukturera innehåll, såväl i fråga om vad som sägs som hur det sägs.
 - 20 Terje Rasmussen, "Internet and the Political Public Sphere", *Sociology Compass* 8:12 (2014), s. 1 316.
 - 21 Andrew Chadwick, *The Hybrid Media System: Politics and Power*, 2 uppl. New York: Oxford University Press, 2017, s. 289.
 - 22 Stig Hjarvard, "Mediatization and the changing authority of religion", *Media, Culture & Society* 38:1 (2016), s. 9.
 - 23 Knut Lundby "Interaction Dynamics in the Mediatization of Religion Thesis", i Knut Lundby (red.), *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, s. 302.
 - 24 Stig Hjarvard och Knut Lundby, "Understanding Media Dynamics", i Knut Lundby (red.), *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, s. 53–54.

- 25 Karin Nordberg, *Folkhemmets nya röster. Ring P1 – en alternativ offentlighet?*, Stockholm: Stiftelsen Institutet för mediastudier, 2006.
- 26 Joanna Thornborrow, ”Questions, Control and the Organization of Talk in Calls to a Radio Phone-In”, *Discourse Studies* 3:1 (2001) s. 119–121.
- 27 Susanne Almgren och Tobias Olsson, ”Deltagande användare – i princip och praktik”, i Anette Novak (red.), *Människorna, medierna & marknaden: Medieutredningens forskningsantologi om en demokrati i förändring*, Statens offentliga utredningar 2016:30, 2016, s. 378–379.
- 28 Kerstin Jacobsson och Erik Löfmarck, ”A Sociology of Scandal and Moral Transgression: The Swedish ‘Nannygate’ Scandal”, *Acta sociologica* 51:3 (2008), s. 203.
- 29 Stig Hjarvard, Mette Mortensen och Mikkel Fugl Eskjær, ”Introduction: Three Dynamics of Mediatized Conflicts”, i Mikkel Fugl Eskjær, Stig Hjarvard och Mette Mortensen (red.), *The Dynamics of Mediatized Conflicts*, New York: Peter Lang, 2015, s. 2–3.
- 30 Simon Cottle, *Mediatized Conflict: Developments in Media and Conflict Studies*, Maidenhead: Open University Press, 2006, s. 9.
- 31 *Ibid.*, s. 3.
- 32 Stig Hjarvard, Mette Mortensen och Mikkel Fugl Eskjær, ”Introduction: Three Dynamics of Mediatized Conflicts”, i Mikkel Fugl Eskjær, Stig Hjarvard och Mette Mortensen (red.), *The Dynamics of Mediatized Conflicts*, New York: Peter Lang, 2015, s. 3.
- 33 *Ibid.*, s. 8–10.
- 34 Mona Abdel-Fadil, ”The Politics of Affect: the Glue of Religious and Identity Conflicts in Social Media”, *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8:1 (2019), s. 19.
- 35 Zizi Papacharissi, *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 4.
- 36 Jfr Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, s. 7–10.
- 37 Mona Abdel-Fadil, ”The Politics of Affect: the Glue of Religious and Identity Conflicts in Social Media”, *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8:1 (2019), s. 29.
- 38 Under perioden sändes totalt 62 olika program.
- 39 Denna inranning kan sägas vara representativ för hur frågan om samvetsfrihet kommer upp i medier i stort, då diskussionen i de allra flesta fall sker med utgångspunkt i fallet med barnmorskan Ellinor Grimmark som av religiösa skäl inte vill delta i aborter.
- 40 Mia Lövheim och Linnea Jensdotter, ”Contradicting Ideals: Islam on Swedish Public Service Radio”, i Knut Lundby (red.), *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, s. 144–145.
- 41 Kommentarererna har inte redigerats, vilket innebär att eventuella stavfel eller grammatiska felaktigheter lämnats utan korrigerings.
- 42 Kommentar till: Människor och tro, ”Vad tycker du om samvetsfrihet i vården? Ska man få [...]”, Facebook-inlägg, 4 december 2014, <https://www.facebook.com/ManniskorOchTro/posts/814842121890736> (hämtad 6 december 2019).
- 43 Då ett namn nämns i kommentaren fungerar det som en så kallad tagg som riktar inlägget direkt till den personen.

- 44 Gregor Wiedemann och Andreas Niekler, *Hands-On: A Five Day Text Mining Course for Humanists and Social Scientists in R. Proceedings of the 1st Workshop Teaching NLP for Digital Humanities (Teach4DH@GSCL 2017)*, Berlin, 2017.
- 45 Samvetsfrihet inkluderar också följande ord: samvete, samvetsfrihetsklausul, samvetsfråga, samvetsfrågan, samvetsfrågor, samvetsklausuler, samvetsöm, samvetsömma, samvetet, samvetsfriheten.
- 46 Religiös inkluderar också ordet religiösa. Ordet religion saknas i sig på kartan. Jag har valt att inte lägga samman orden religion och religiös.
- 47 Som del av samförekomstanalysen genomförs en lemmatisering, vilket innebär att ord som böjs på olika sätt i texten kommer att läsas som ett och samma i analysen. I fallet med ordet *bör* så skrivs det på kartan ut i infinitivformen *böra*.
- 48 Abort inkluderar också orden: aborten, abortens, aborter, abortera, aborterad, aborterar, aborteras, aborterat, aborterna, abortfråga, abortfrågan, abortfrågor, abortion, abortvård.
- 49 Jfr Simon Cottle, *Mediatized Conflict: Developments in Media and Conflict Studies*, Maidenhead: Open University Press, 2006.
- 50 Mia Lövheim, "Religion, Mediatization, and 'Complementary Learning Processes' in Swedish Editorials", *Journal of Religion in Europe* 10:4 (2017), s. 366–383.
- 51 Jfr Mona Abdel-Fadil, "The Politics of Affect: the Glue of Religious and Identity Conflicts in Social Media", *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8:1(2019), s. 11–34.
- 52 Jfr Knut Lundby, "Interaction Dynamics in the Mediatization of Religion Thesis", i Knut Lundby (red.), *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, s. 299–314.
- 53 Mona Abdel-Fadil, "The Politics of Affect: The Glue of Religious and Identity Conflicts in Social Media", *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8:1(2019), s. 17.
- 54 Erwin Hun, "Lyssnar på 'människor och tro' om 'samvetsfrihet'. Religiösa pajasar ringer in och vill frånta kvinnans rätt till sin egen kropp. #svpol", Tweet, 11 december 2014, <https://twitter.com/erwinhun/status/543037603491373056> (hämtad 6 december 2019).
- 55 Kommentar till: Människor och tro, "På torsdag öppnar vi telefonslussarna igen! Samvetsfrihet är ämnet för [...]", Facebook-inlägg, 9 december 2014, <https://www.facebook.com/ManniskorOchTro/posts/817729744935307> (hämtad 6 december 2019).
- 56 Jfr Knut Lundby, Stig Hjarvard, Mia Lövheim och Mona Abdel-Fadil, "Perspectives: Cross-Pressures on Public Service Media", i Knut Lundby (red.), *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, s. 83–96.
- 57 Linnea Jensdotter, *Religion och politik i hybrida mediemiljöer: En analys av kommentarer till nyheter om Miljöpartiet, Kristdemokraterna och Sverigedemokraterna på Facebook*, diss., Uppsala universitet, 2021.
- 58 Jfr Stig Hjarvard, Stig, Mette Mortensen och Mikkel Fugl Eskjær, "Introduction: Three Dynamics of Mediatized Conflicts", i Mikkel Fugl Eskjær, Stig Hjarvard och Mette Mortensen (red.), *The Dynamics of Mediatized Conflicts*, New York: Peter Lang, 2015, s. 9.

Samvetet som förmågan att vara människa

Teologiska och filosofiska aspekter

Susanne Wigorts Yngvesson

Samvete är ett ord som används mer i vardagsspråk än i filosofiska sammanhang. Folk kan få dåligt samvete för något de har ätit eller för att inte ringa sina föräldrar tillräckligt ofta. Det har forskats ganska lite om vad samvete är eller hur det kan förstås, trots att det avspeglar något djupt mänskligt. Då och då aktualiseras begreppet samvete när det handlar om etiska, moraliska och politiska bedömningar av individers handlingar i det offentliga, vilket samtliga kapitel i denna antologi ger exempel på. I Sverige och Europa har samvetsfrihet åberopats i samband med vårdpersonals vädjan eller krav om att få avstå vissa handlingar i yrket, mest aktuellt i fråga om läkare och barnmorskor i samband med aborter. Det har då uppkommit diskussioner om tolkningar av Europakonventionens artikel 9 om tanke-, samvets- och religionsfrihet. Men vad är det egentligen vi menar när vi säger att människan har ett samvete? Och vilken roll ska det egna samvetet spela i relation till andras intressen?¹

I det här kapitlet kommer jag att presentera och diskutera samvetets idéhistoriska rötter utifrån ett urval teologiska och filosofiska argument. Det kommer visa sig att det historiskt sett finns en samsyn mellan flera av de tänkare jag tar upp, samtidigt som samvetsbegreppet också öppnar för avgörande skillnader mellan teologer och filosofer sinsemellan. Samvetet tolkas ofta som en förmåga hos människan som formar den hon blir i relation till Gud och människor. Denna uppfattning är stark även i ett sekulariserat samhälle, även ett där

Gud inte räknas in i samvetsfunktionen. Efter det att begreppet har diskuterats kommer jag i slutet av kapitlet att ställa några frågor som inte besvaras utan som pekar mot fortsatt forskning. De handlar om samvetets och människans roll i ett framtida än mer avancerat teknologiskt samhälle. När möjligheten finns att alltmer styra och kontrollera människors tankar och övertygelser, kommer samvetet då att få en mindre roll? Eller är det så att frågan om samvetet är mer viktig nu än någonsin förr? De frågorna är bra att ha med sig i läsningen. Men kapitlet startar i en annan tid, nämligen under kalla kriget och de hårdföra debatterna mellan kristna och kommunister om samvetsbegreppets status.

Under tiden som den tyske protestantiske teologen Gerhard Ebeling skrev på sitt verk om luthersk teologi, *Wort und Glaube* (1960–1995), beklagade han sig över sin tids antipati mot begreppet samvete. Det var flera med honom som under 1960-talet gjorde detsamma i Europa och i USA. Samtidigt pågick stora förändringar inom romersk-katolska kyrkan genom andra vatikankonciliet (1962–1965) som bland annat mynnade ut i deklARATIONEN om religionsfrihet, *Dignitatis Humanae*. En fråga rörde hur samvetsfriheten skulle tolkas. Jesuiten John Courtney Murray var drivande i frågan och liksom Ebeling betonade även Murray vikten av samvetsfrihet som försvar för en viss människosyn. De som aktivt ville marginalisera eller inte alls ta med begreppet var bland andra kommunistiska regimer och marxistiska ideologiska rörelser.² Eftersom kontroverserna utspelade sig under kalla kriget var frågan avgörande på flera nivåer. Resultatet skulle komma att få konsekvenser för framtiden. Ebelings analys handlade om det han såg som ”svårigheterna i relation till språkets sfär”, tillsammans med en ”generell förlust av tradition och en förbleknande verklighetsuppfattning”.³ Även Murray menade att samtiden behövde en injektion av nya moraliska mål och en intellektuell nivå jämförbar med de tidiga amerikanska förhandlingarna om konstitutionen. Det behövdes konsensus om ”pluralismen som konstitutiv för enhet” (*e pluribus unum*).⁴ För Murray gick vägen via romersk-katolska kyrkans reformer där hans syfte var att universalisera religions- och

samvetsfriheten i relation till en amerikansk version av den sekulära staten. I den analysen hade ”samvets”-filosoferna och teologerna med sig ett idéhistoriskt arv sedan drygt tvåtusen år och framtiden skulle bjuda på samvetskonflikter som ingen hade förutspått.

Samvete är mer än övertygelse

I Sverige finns under 2000-talet, liksom under andra halvan av 1900-talet, också en antipati mot samvetsbegreppet.⁵ Orsaken är inte densamma som när Ebeling skrev, men i fråga om språket hade han troligen rätt. Ordet samvete gnisslar i en svensk sekulär kontext där det har kommit att associeras med konservativa religiösa falanger som hotar vissa fri- och rättigheter (ofta kvinnors). I Sverige används ofta övertygelsefrihet istället för samvetsfrihet, trots att den allmänna förklaringen om de mänskliga rättigheterna (1948) översätter *conscience* med samvete. Exempelvis använder riksdagen, Humanisterna och förvånansvärt nog även Ekumeniakyrkan och Svenska Missionsrådet begreppet övertygelse istället för samvete. En förklaring kan vara att man har översatt det till övertygelse utan att reflektera djupare över det. En annan förklaring kan vara att ordet samvete uppfattas som känsligt i det djupt sekulariserade Sverige. Att byta ord förändrar dock innebörden eftersom övertygelse inte är samma sak som samvete. Övertygelse är en konsekvens av samvetet, dess *sylogismus practicus* eller dess *intellectus*, det vill säga bedömningar av konkreta situationer och val. Samvetsbegreppet inbegriper en människosyn. Möjligen representerar lättheten med vilken man använder övertygelse det ”lätta samvetet” hos den moderna människan, en beskrivning som gjordes 1941 av den protestantiske teologen Reinhold Niebuhr. Samvete i djup mening innebär självreflektion och insikt om att vara en splittrad varelse.⁶ Ett liknande argument finns hos påven Benedictus XVI när han diskuterar en romersk-katolsk uppfattning om själen och indirekt samvetet: ”Vårt jag inskränks ofta till det som kallas ’psyke’, och själens hälsa förväxlas då med en känsla av välbefinnande [vilket är] en fundamental oförmåga att förstå det andliga livet.”⁷

Under senare tid har begreppet dock blivit vanligare i Sverige, inte minst genom den så kallade barnmorskedebatten.⁸ I politiken och i medierna är det endast dess *sylogismus practicus* som diskuteras, vilket tenderar att göra samvetsfrågor till positionskrig som saknar analyser av begreppets underliggande människosyn. En förmodad opinionsundersökning i Sverige om samvetsbegreppet skulle förmodligen identifiera begreppet med abortmotståndare och dem som vägrar militärtjänstgöring vid allmän värnplikt.⁹ Om man också frågade folk om deras uppfattning om samvete är det sannolikt att majoriteten anser sig ha ett samvete men däremot torde det bli färre som beskriver sig som delaktiga i motståndshandlingar, själva ha dömts eller vore villiga att dömas rättsligt av samvetsskäl. Det är troligt att de flesta försvarar rätten till samvetsfrihet i princip, även om få håller med den abortvägrande barnmorskan eller pacifisten som vägrade värnplikt under kalla kriget. När samvetet vaknar hos någon kan hen välja att agera mot strömmen eller vägra lyda en viss lag. Den reformerta författaren Marilynne Robinson, vars romaner är fyllda av samvetsfrågor, beskriver hur ”tron att ens handlingar är godkända av ens samvete kan inspirera till en vilja att stå emot seder eller konsensus i frågor som annars skulle ha betraktats som felaktiga eller skamfyllda”.¹⁰

Det är inte lätt att definiera samvetet bortom etymologin. Robinson pekar på dess undanglidande karaktär: ”Genom att ha observerat mig själv och andra, tror jag att samvetet finns. Jag är lite förvånad över att det försvinner för mig medan jag skriver.”¹¹ Begreppet är undflyende men avgörande i en västerländsk kontext för tolkningen av att vara människa: ansvarig, självreflekterande, fri att agera med en rationell förmåga. I dagligt tal använder vi begreppet för att avslöja oss själva eller andra med att ha brutit mot ett ideal eller en överenskommelse, ofta av moralisk art. En får dåligt samvete av att äta godis eller ljuga, medan en annan äter mängder av godis och ljuger utan samvetsförebåelser. Det är det lätta samvetet, som enligt Niebuhr karakteriserar den moderna människans ytlighet inför samvetet. Oavsett om samvetet är djupt eller lätt illustrerar exemplen att vi med samvete menar både något individuellt och kulturellt som kan variera mellan personer och sammanhang. Ordet samvete innebär att

vi vet något tillsammans med andra (och med Gud) och att det finns normer, lagar och sociala koder som påverkar hur samvetet reagerar.

Samvete härleds ur grekiskans *syneidenai* och *synderesis* som betyder (intuitiv) kunskap, vetenskap (med sig själv) och självreflektion. Samvete är en akt genom självreflektion och självmedvetande som handlar om att (be)döma sig själv. Latinets *conscientia* har samma betydelse fast tydligare samband mellan den teoretiska och praktiska innebörden; kännedom om sig själv inåt och i relation till Gud och omvärlden.¹² Det latinska *con* understryker företeelsens relationella betydelse av ”med”, det vill säga att det är ett vetande tillsammans med andra människor, varelser eller med Gud. Samvetet fungerar inte i ett vakuum. När Augustinus i *Bekännelser* offentligt beskriver sin självreflektion är han kompromisslös. Det är Gud som låter honom se sig själv: ”du [Gud] tvingade mina ögon att se på mig, för att jag skulle upptäcka min missgärning och hata den. Jag kände den, men jag förnekade den, jag värjde mig för den, jag glömde bort den.”¹³ Hos Augustinus är självreflektionen en förnuftets akt mer än känslans, men kristna teologer intar senare olika syn på samvetet som emotionellt respektive rationellt. Inom romersk-katolska kyrkan finns två grenar: franciskaner som identifierar samvetet som emotion samt dominikaner och jesuiter som definierar det som sinnets förmåga att göra moraliska omdömen.¹⁴

Teorier om den naturliga lagen ligger till grund för samtliga teologiska tolkningar av samvetet, framför allt dess implikationer. Enligt protestanten Paul Tillich kan det kort sammanfattas till tre punkter: att det goda måste förverkligas och det onda undvikas; att varje varelse måste leva i enlighet med sin goda natur samt att varje varelse ska sträva efter lycka, det vill säga en harmoni med sig själv och sin omgivning.¹⁵ En liknande definition formuleras av katoliken Murray: att människor är förnuftiga, att verkligheten är begriplig samt att människan är förpliktigad att handla eller avstå från att handla i syfte att främja det gemensamma goda.¹⁶ Argumenten för att förverkliga detta skiljer sig åt mellan teologer och filosofer, exempelvis mellan romersk-katolska och protestantiska, vilket har att göra med olika förståelser av människan och synden.

En annan fråga är hur vi avgör vad som skiljer samvetshandlingar från lättja eller motvilja att utföra vissa handlingar. Det är utmanande att genomskåda ens egna bevekelsegrunder men ännu svårare att bedöma andras. Utifrån sett är det ”inte alltid lätt att skilja ett slumrande samvete från ett som väger konsekvenser”.¹⁷ Dessutom: när någon agerar utifrån samvetsskäl kan resultatet bli ödesdigert. Sådant har fått filosofer och teologer att skilja mellan samvetets form och dess innehåll. Cicero och Seneca beskrev samvetet som en ”rättegång” av en själv i den etiska sfären, både som dömande och försvarande.¹⁸ Genom att dela upp samvetet i en inre och yttre sfär kan den som döms i lagens mening vara fri i förhållande till sitt samvete och vice versa.

Samvetet är inte ett organ, något som människan ”har” i meningen att hon äger det, utan något hon medför med sitt varande och som formar vem hon blir med sina begränsningar. Att lyssna till det är därför en förpliktelse om hon vill utveckla sina förmågor och dygder som människa. Murray är en av dem inom den romersk-katolska kyrkan som tydligast har argumenterat för en sådan uppfattning i modern tid. Efter *Dignitas Humanae* (1965) och andra vaticankonciliet förändrades kyrkans synsätt i förhållande till den religiösa och kulturella pluralismen i världen. Samvetet var inte längre något som kyrkan, enligt sin egen uppfattning, förfogade över utan en transcendent, okränkbar rättighet och kapacitet hos varje person. Med det perspektivet engagerade sig Murray i implementeringen och uttolkningen av religions-, tanke- och samvetsfrihet.¹⁹

Detta *varande* som samvete medför att människan är ansvarig, det vill säga att hon svarar an mot sin inre röst och till världen omkring henne. Paul Tillich beskriver det medvetna samvetet som ”anrop och svar på samma gång”. Samvetet är som en rättegång där den inre rösten både anklagar och blir anklagad, frikänner och blir frikänd, i en pågående självreflekterande process. För Tillich innebär det att människan ”erfar sig själv som någon som inte är identisk med sig själv, men vars essens det är att vara frågande inför identiteten av sig själv. Endast genom att vara frågande är hennes identitet given.”²⁰ Både Tillich och Ebeling hör till en protestantisk teologisk tradition där samvetets anklagande roll har en särskild betydelse. Den medför

att personen kan öppna sig för Guds nåd och förlåtelse som frikänner henne från skuld. Argumentet lyder i tre versioner, först enligt Ebeling: ”Samvetet kan inte göra annat än att definiera människan som en splittrad varelse, hålla henne fast i hans splittring, hans självmotsägelse”.²¹ Hos Tillich: ”När självet upptäcker splittringen mellan vad hon är och vad hon borde vara är samvetets grundläggande karaktär uppenbar – medvetenheten om skuld”.²² Och hos Martin Luther:

Samvetet [är] fritt från lagen, men kroppen måste lyda den [...] Då därför samvetet förskräckes av lagen och kämpar med Guds dom, får man varken fråga lagen eller förnuftet till råds utan förlita sig på nåden ensam och på Ordets tröst [...] Man måste stiga upp i ett mörker, där varken lagen eller förnuftet lyser utan endast den gåtfulla tron [...].²³

Gud, människan och samvetet

Romersk-katolska och protestantiska uppfattningar om samvetet har sina rötter i läran om den naturliga lagen och är i hög grad influerade av Thomas av Aquino. Under reformationen utformar dock protestantiska teologer en annan syn på samvetet än den som varit rådande från skolastiken. Med en generaliserad jämförelse beskrivs en romersk-katolsk samvetssyn som att människan inom sig bär förmågan att agera som en *imago Dei*, som Guds avbild med potentiell förmåga att inse skillnaden mellan gott och ont. Hos protestantiska teologer betonas istället synden som hindrar människan från att på egen hand göra det goda i världen. Människan behöver Gud som verkar genom henne. Det är i den processen som samvetet blir ett verktyg, en anklagande eller frikännande inre röst för att göra det goda och avstå det onda. Eftersom det inte går att lita på omdömet menar vissa teologer, såsom kalvinisten William Ames, att samvetet är sinnets eller tankens funktion snarare än viljans, vilken drivs av begär.²⁴

Oavsett denna skillnad gäller både för katoliker och protestanter att samvetet antas ha en transcendent egenskap samtidigt som det är beroende av världen vi lever i. Samvetet fyller ingen funktion i sig

själv. Det är i relation till andra och till Gud som det sätts i rörelse. När man beskriver samvetet som en inre röst ska den alltså inte separeras från världen. Det transcendenta, Gud och världen ”kan endast uttryckas tillsammans”.²⁵ Argumentet är viktigt för både ett romersk-katolskt och ett protestantiskt synsätt eftersom förståelsen utan det skulle riskera att öppna för en dualism mellan det inre och det yttre. Utifrån ett kristet teologiskt synsätt kan människan alltså betraktas som hel endast om samvetet förutsätts, vilket inte betyder att alla därmed använder sitt samvete. Men det är endast när det aktiveras som hon är en *totus homo* och en *persona*. Murray tog avstamp i den naturliga lagen och universaliserade samvetsbegreppet som en mänsklig kapacitet, det vill säga att det är förmågan och inte resultatet som är skyddsvärd. Därmed kan inte heller kyrkan förfoga över sanningen hos den enskilde. Motsvarande förståelse finns även i de bibliska texterna, även om en filosofisk distinktion saknas. Samvetet framstår som en ”guide” för hur de första kristna ska förstå sig själva i världen. En fråga rörde om man kan äta offerkött som blivit kvar efter hedniska riter. Det är inte köttätandet det kommer an på utan tron, skriver Paulus och tillrättavisar dem som vill göra det till en moralisk fråga. Men om handlingen riskerar att leda någon fel i tron så bör man hellre avstå. Det är en samvetsfråga.²⁶ Resonemanget är ytterligare ett exempel på samvetets sociala funktion.

Tidigare nämnde jag att samvetsbegreppet har en särskild betydelse för religion, att religioner överlag analyserar meningsfrågor, etik och relationen till Gud och gudar. Före upplysningen finns dock inte denna åtskillnad eftersom ”religion” inte uppfattas som en separerad del av samhället. Samvetet hör till livets helhet. Det är utgångspunkten hos Paulus, Thomas och Luther och som återkommer i argument hos Tillich, Niebuhr, Ebeling, Murray och Benedictus XVI. Ett annat synsätt utvecklades i pietistiska rörelser som utformar det Tillich kallar en ”samvetets religion”.²⁷ De drar ut vissa konsekvenser av protestantismens betoning av synden och Guds ord varigenom anklagandet tenderar att få större betydelse än befrielsen genom nåden. Det är genom lidande och samvetskval som människan blir mottaglig

för sanningen. Samvetet uppfattas föreskriva specifika handlingar istället för att vara den vägledande funktionen i olika sammanhang.

Här är det tillfälle att påminna om de ”frikyrkliga rörelser”, ofta pietister och kväkare, som under reformationen och väckelsen driver kravet på samvetsfrihet för sina övertygelser. Förskjutningen mellan ”den naturliga lagen”-positionen och pietisternas är att de förra talar om en kapacitet hos alla medan de senare snarare försvarar den specifika övertygelsen som nås genom hjärtats omvändelse. Utan att ha detaljstuderat frågan menar jag att samma sorts skillnad framträder även idag, till exempel vad gäller abortfrågan och vårdpersonals samvetsfrihet.²⁸ Samvetets religion och dess förståelse av tolerans är inte ett resultat av reformationens teologi utan av andlighet och mysticism, anser Tillich.²⁹ Anabaptister som Thomas Müntzer, som ledde det stora bondeupproret 1524–1526, föreställde sig att den heliga anden guidade människan genom att tala till henne ur djupet av själen, snarare än att hon fann sin egen väg utifrån självreflektion och förnuftet i relation till Gud och världen, vilket var en syn som återfanns hos kväkare under 1600-talet.

Huvudsyftet med den naturliga lagens samvetssyn är alltså inte att skydda övertygelsen utan kapaciteten. Det är inte resultaten som värnas utan det som behövs för att människan ska kunna disponera den. Det finns ju ingen som slutligt kan säga om ett samvete har rätt eller fel, inte heller hur det påverkar framtiden. Det är den enskildes förhållande till sig själv och andra som ansvarig som inverkar på samvetet som livgivande eller dödsbringande – oavsett konsekvenserna av en handling. I meningen att en person är ansvarig finns ytterligare en skillnad mellan en (senare) romersk-katolsk och protestantisk uppfattning versus pietisters, kväkares och anabaptisters. När de senare åberopade Gud som stöd för sin övertygelse kunde även den högre makten anses ansvarig och inte den enskilda personen ensam.

Den naturliga lagens teologi och filosofi inkluderar Gud i samvetsfunktionen men förutsätter inte den heliga andens tydliga guidning. I luthersk teologi är Gud snarare frågan än svaret, det vill säga sanningen som ställs till varje människas inre genom samvetet. Gud

är inbegripen i samvetet och verkar i det fördolda som *deus absconditus*. Gud är osynlig och omöjlig att förfoga över. Människan är också en konsekvens av samvetets funktion och därigenom är samvetet en del av hennes varande, hennes yttersta angelägenheter är samvetets. Världen är också ett fenomen av samvetet genom människans medvetande. ”Begreppet ’värld’ frambringar hela verklighetens uttryck som en fråga”, skriver Ebeling. Det är vackert. Poetiskt. Samvetet möter världen med sinnenas och trons öppenhet. Den kommer till henne och hon till den. Eftersom samvetet förhåller sig till en oviss framtid implicerar det även slutet och döden, det vill säga villkor som gäller för alla människor lika. Samvetet kan dock förhålla sig på olika sätt inför villkoren, antingen som döden i andlig och fysisk mening eller som ett livgivande och hoppfullt samvete som bejakar framtiden oavsett vad människan har att vänta sig.³⁰ Det senare innebär inte att vägen är lätt men att människor ändå kan välja sanningens och frihetens väg, eftersom ”[s]anning och frihet är oskiljaktiga”.³¹ För den som väljer att möta en oviss framtid öppet, men med tillit och hopp, kan en Jag och Du-relation av inre frihet öppna sig. Alternativet är att människan av oro inför framtiden fångas i egocentricitet och begränsar sin frihet. Hon förmörkar framtidssynen genom att fastna i sin egen föreställningsvärld.³²

År 1694 översatte biskop Jesper Swedberg den tyska psalmen ”Gud låter här sin christenhet”. Den uttrycker tankesättet om trons förhoppning inför den ovissa framtid som kommer:

O Herre Gud! war mild och god,
 när wi med döden stride;
 din Ande gifwe kraft och mod,
 att wi i frid aflide;
 så skole wi med godt behag
 dig sjunga på den stora dag.
 O Gud! hör hwad wi bedje.³³

Att verkligheten är relation är ett synsätt som går som en röd tråd genom historien: ”Gud framstår som *frågan* i radikal mening, frågan

till helheten, till början och till slutet.”³⁴ Ett annat citat finns hos Augustinus som år 397 skriver: ”Inför dina [Guds] ögon har jag blivit en gåta för mig själv, och just däri består min brist.”³⁵ Frågan leder till självreflektion och den möjliga anklagelsen eller frikännandet. Ordningen är viktig: först frågan från Gud som känns igen i samvetet som sedan hittar en relation tillbaka Gud och allt annat (eller inte). Samvetet bejakar frågan men förutsätter inte att Gud är på det ena eller andra sättet. Det är genom frågans funktion som samvetsfriheten blir möjlig att universalisera. Oavsett om en person har en gudstro eller inte är det alltså möjligt att nå en överenskommelse om samvetet. Den baseras på fenomenet i sig och inte på en trosbekännelse, förutsatt att man i någon form bejakar den naturliga lagen. Både hos exempelvis Tillich och Ebeling uppfattas samvete som ”det villkor utifrån vilket det blir möjligt att förstå vad som menas med ordet ’Gud’”.³⁶ Tron förutsätter alltså samvetet med dess frågor, tvivel och självreflektion, men samvetet förutsätter inte gudstron.

Det är ur de teologiska argumenten och stoicismen³⁷ som filosofen John Stuart Mill utvecklar sin uppfattning om människans frihet och samhällets roll. Trots att han var kritisk till teologiskt grundade argument för politiska friheter beskriver han den andliga friheten och samvetsfriheten som förutsättningar för yttrande- och religionsfrihet. De har en ovillkorlig betydelse för sanningssökandet för hela samhället. Liksom för teologerna är frågan avgörande för Mill, men formuleras främst från den sanningssökande medborgarens utgångspunkt:

Det är de styrandes så väl som den enskildes plikt att bilda sig så sanna åsikter som möjligt; att bilda sig dem med omsorg och aldrig tvinga dem på andra, förr än de äro fullkomligt säkra på, att de hava rätt.³⁸

Samvetet är ”medvetandets inre värld” och den behöver frihet ”i den mest vidsträckta mening”, det vill säga ”frihet i tankar och känslor; fullkomlig frihet i åsikter och meningar angående alla ämnen”.³⁹ Mill analyserar inte samvetet som fenomen utan dess funktion; dess roll för friheten inom varje person och för det gemensamma goda.

Lagen, samvetets etik och friheten att ha fel

Samvetet beskrivs av teologer och av Mill som en inre röst i relation till kunskaper och erfarenheter: som *conscientia*. Mellan personens två sfärer – *forum internum* och *forum externum* – pågår en ständig dialog och förhandling, i förlängningen ett villkor för det demokratiska samhällskontraktet. Teologer och politiska filosofer har mycket gemensamt kring hur samvetet definieras, men det finns förstås också grundläggande argument som skiljer dem åt. Tillich beskriver relationen mellan det inre och det yttre: ”Det moraliska samvetet drivs bortom den sfär där det är giltigt till sfären från vilken det måste motta sin villkorade giltighet.”⁴⁰ Niebuhr menar att varje ögonblick bär på en spänning mellan självets inifrånperspektiv på världen och självets utifrånperspektiv som självtranscendens.⁴¹ Murray säger att ”det spelar ingen roll om samvetet har rätt eller fel. Det ligger inte inom ramen för samhällets eller statens kompetens att avgöra huruvida samvetet har rätt eller fel”,⁴² eftersom funktionen är överordnad resultatet.

Enligt Mill ska (samvets)friheten inte begränsas annat än om dess handling begränsar andras frihet: ”det enda ändamål, som berättigar människor att [...] inblanda sig uti den enskildes fria handlingar, är *självförsvaret* [...] [eller att handlingen] medför skada för någon annan”.⁴³ Men det är inte givet att varje skada legitimerar inskränkningar av samvetshandlingar. Det bör bedömas utifrån ett proportionalitetskrav med utgångspunkt att ytterst sett värna friheten. Det är inskränkningar av den grundläggande friheten som behöver motiveras. År 1971 skulle John Rawls hävda en liknande intuitiv princip för omdömen om frihet, men då utan ”teologiska” kriterier: ”Det räcker med att om det alls går att enas om någon princip [bakom okunnighetens slöja], så måste det vara principen att alla ska ha samma frihet.”⁴⁴ Rawls argument bygger på en kantiansk etik, inte minst samvetets roll för det kategoriska imperativet. Från aristoteliskt håll har Martha C. Nussbaum bidragit med liknande förståelser av samvetsbegreppet. Dessa filosofer är överens med teologerna om

definitionen av samvetet som en förmåga eller funktion snarare än som specifika övertygelser.

Även om de politiska filosofernas argument bygger på en teologisk förförståelse av samvete och frihet skiljer det sig på några punkter. Ingen av dem förutsätter Gud som den yttersta friheten och sanningen. Deras människosyn skiljer sig också från teologernas, tydligast från protestantisk teologi där människan anses vara skadad genom synden. Deras uppfattning står närmare en romersk-katolsk, där människan inte förlorade sin essentiella förmåga till moraliskt omdöme i syndafallet. Hon har fortfarande frihet att välja det goda. En sådan uppfattning påminner om John Lockes syn på människan som föds som en *tabula rasa* och i sin natur har den eftersträvansvärda kapaciteten att handla gott. Enligt radikal protestantism är människan däremot förstörd efter syndafallet och kan endast återupprättas genom Guds kärlek.⁴⁵ Dessa olikheter får konsekvenser för hur handlingar som utförs av samvetsskäl realiseras. Även i världen ska handlingarna präglas utifrån lagen, kärlekens lag, *justitia originalis*. Den som endast lyder lagen blir fånge i egot medan den som reflekterar över sig själv når insikt i sina otillräckligheter och motvilliga attityder. Den som lyder utan kärlek upplever ett ”ängsligt samvete” för det är ”[n]är kärleken till Gud överskrider lydnaden, [som själen är] centrerad vid sin sanna källa och mål utan reservation”. Detta är dessvärre omöjligt att realisera fullt ut på grund av synden.⁴⁶

Samvetet regleras i *forum externum* genom moral och lagar. Att följa lagen och den allmänna moralen kan överensstämja med den enskildes samvete och då är samvetet överksam. Ett passivt samvete kan å ena sidan innebära att personen uppnått harmoni i enlighet med den naturliga lagen och är tillfreds med sakernas tillstånd. Det kan å andra sidan också tyda på att personen är samvetsloj, att hen låter sig manipuleras och är bekväm när tvivel istället skulle behöva väcka samvetet. Tillichs ord för detta är ”vi-samvete”, vilket han förknippar med ett slags kulturell instängdhet: ”I en krets av ett obrutet vi-samvete kan inget individuellt samvete visa sig.”⁴⁷ Den enskildes samvete spelar alltså en avgörande roll för utveckling och förändring.

Tillichs argument överensstämmer med Mills, Murrays och Niebuhrs angående samvetets roll för samhällets gemensamma goda.

En annan ingång till begreppet ”vi-samvete” är ”mänsklighetens samvete” och ”världssamvete”. Det används till exempel i FN-dokument och innebär att människosläktet förväntas vara intuitivt överens om att vissa handlingar utgör ”brott mot mänskligheten”.⁴⁸ Ebeling skulle förmodligen ha varit negativ till ett sådant synsätt även om han förstås inte skulle försvara brott mot mänskligheten. Men eftersom samvetet hör till det konkreta, aldrig till det generella, blir föreställningen om ett världssamvete missledande eftersom det antas manifesteras bortom den individuella erfarenheten.⁴⁹ Även om jag inte stött på argumentet hos andra i det material jag har studerat är det inte osannolikt att flera teologer skulle hålla med Ebeling. Skillnaden i synsätt kan förklaras av att folkkrätten föreskriver en moral för det kollektiva samvetet snarare än anförtror individen samvetsfrihetens funktion. Å andra sidan är det också tänkbart att man utifrån den naturliga lagen ändå kan försvara ett begrepp som världssamvete, eftersom brott som exempelvis folkmord borde väcka samvetets röst hos den enskilde i linje med argumentet om att samvetet fungerar i relation med andra.

Både katoliker och protestanter är överlag överens om att lagen, den goda och sanna lagen, är inskriven i människans hjärta. Människan vet skillnaden mellan gott och ont men uppgörelsen med självet kan brista eller modet svika när det väl gäller. I relation till världen, lagarna och Gud kan personen ”pröva” samvetets röst. Det är självreflektionens praktik som utförs livet igenom och utgår från ”erfarenhet av lag och skuld”, menar Tillich. Utan lagen och skulden kan vare sig självmedvetande eller samvete utvecklas.⁵⁰ Samvetet är i luthersk teologi en rättegång som äger rum inom människan. Det uppfattas som lagens verktyg som hjälper personen att se sanningen om sig själv. Hon befinner sig under lagen, *sub lege*, och hennes vilja är trålbunden under synden. Genom Guds ord och evangeliet kan en ”radikal omkastning” ske, eller en omvändelse som öppnar henne för nåden.⁵¹ Inför lagen och Anklagaren är dock människan alltid skyldig eftersom hon är genomsyrad av synd. När hon inser

det och vänder om möter hon Befriaren. Lagen är den första kontakten mellan människan och Gud, det vill säga genom samvetet som syndarens väg till rättfärdighet, *justitia peccatoris*. När människan speglar sig i lagen som är inskriven i hjärtat riktar hon anklagelsen mot sig själv och utan tro kan det leda till förtvivlan, men med tro visar anklagelsen riktningen mot ånger och bättring.⁵²

När de världsliga lagarna överensstämmer med Guds lag är de goda enligt naturrätten. När de inte gör det kan samvetet bli den motkraft som motiverar till motstånd. ”När samvetet kallar får det sitt innehåll genom att bli åberopat, det vill säga genom att människan antar utmaningen.”⁵³ Detta är ett ständigt livsvillkor som alla måste förhålla sig till. När personens övertygelser kolliderar med lagar, ideologier eller allmän moraluppfattning blir samvetet det instrument som driver människan att agera alternativt att döva samvetets röst. Genom historien finns det otaliga exempel på individer och grupper som har kämpat för frihet från tvång även när det har fått ödesdigra konsekvenser. Samvetsfrihet är radikal genom att den förutsätter förändring av både oss själva och samhället. För exempelvis Murray gällde utmaningen även för kyrkan, att ”avstå från varje yttre tvång”, det vill säga att anförtro folk att agera efter eget omdöme. Kyrkan förkunnar sin lära men ska inte begränsa människors frihet att följa den eller att avstå.⁵⁴

Som jag tidigare varit inne på är samvetet inte isolerat från världen eller Gud. Samvetet driver människan att agera och ta ansvar för sina handlingar, både för dem som utförs och dem som hen väljer att inte genomföra. Människan formas till någon genom samvetet och är därmed ansvarig för vad hon gör och blir. I fråga om ansvar är den katolska och lutherska uppfattningen likartad, som ett ansvar hos människan utifrån de förutsättningar hon har. De världsliga lagarna ska sträva efter att garantera människans värdighet och frihet så att hon får de bästa förutsättningar att utveckla sin potentialitet tillsammans med andra. Ingen kan dock ersätta den enskildes ansvar, inte Gud, inte regeringen, inte kyrkan. Institutionerna har däremot ett ansvar att skydda den enskilde. Oavsett hur lagarna i praktiken utformas och praktiseras kan de däremot aldrig upphäva personens

ansvar. Det är en del av hennes natur.⁵⁵ Ett avslutande citat av Ebeling får sammanfatta argumentet:

Människans tvivel över sin egen identitet, denna identitet som aldrig är slutgiltigt given och alltid är uppfordrande, konstituerar människans ansvar. Att identifiera oss själva med våra förflutna handlingar är att ansvara för dem. Att fatta ett beslut och därför identifiera oss med våra föregående handlingar är att ansvara för dem. Att fatta ett beslut och därför identifiera oss själva med framtida möjligheter är på samma sätt att ansvara för dem. Att identifiera oss själva med oss själva är att ansvara för oss själva.⁵⁶

Avslutande reflektion

Bland de teologer och filosofer som har återopats i detta kapitel finns det en grundläggande samsyn på hur samvete ska tolkas. Den formuleras ofta utifrån den naturliga lagen men kan också motiveras oberoende av den. Med samvete följer en uppfattning om att människan (som art) har förmåga till självreflektion och självmedvetande, en förväntan om att sträva efter det goda och undvika det onda utifrån moraliska omdömen samt att samvetet inte är isolerat utan står i relation till Gud och världen.

En tydlig skillnad mellan en romersk-katolsk och en protestantisk samvetssyn är syndens roll. Enligt en romersk-katolsk uppfattning närvarar synden, det destruktiva, som ett begär eller en frestelse som människan har förmåga att bekämpa. Hon har inte förlorat sin kapacitet som Guds avbild. Enligt en luthersk teologi har synden däremot fördärvat människan så att hon inte utan kärlekens lag och gudstron kan inse sin egen roll i fördärvet. Människan behöver kärlek för att kunna se sig själv som hon är och leva sitt liv i frihet och sanning. I båda fallen har samvetet en avgörande roll för att människan ska kunna förverkliga sina potentialer. Samvetet är inte ett organ utan en förmåga. De delar också synen på ansvar som en konsekvens av samvetet, att svara an på den inre rösten likväl som det som sker i världen och Gud – *forum internum* och *forum externum*. När Mill

utvecklar sin syn på samvetet förutsätter han en människosyn som i hög grad påminner om teologernas, utan att ta med Gud som ett uttalat kriterium. Liksom hos teologerna är det frihet och sanning som eftersträvas och samvetet har en avgörande roll för uppfattningar om det goda samhället.

En annan teologisk linje har drivits av pietistiska rörelser som har föreskrivit vilken moral som samvetet ska följa och även förväntar sig att Gud talar direkt till samvetet och ger den enskilde riktlinjer att följa. De traditioner som härrör från anabaptistier, pietister och kväkare är inte djupstuderade i detta kapitel där främst skillnader mellan olika teologiska och filosofiska perspektiv på samvete och samvetsfrihet varit centralt. En hypotes är dock att olikheter i samvetssyn mellan katolsk, protestantisk och pietistisk syn framträder i dagens debatter där samvetsbegreppet återigen har fått en renässans efter det sena 1900-talets diskussioner.

Man kan fråga sig om samvetsfrihet är ett begrepp som fungerar i vår tid. När John Courtney Murray under 1960-talet argumenterade för en framkomlig väg mellan olika positioner visavi samvetet gjordes det mot bakgrund av en (föreställd) allmän konsensus. Han är långt ifrån ensam om en sådan uppfattning. John Rawls och Jürgen Habermas är två av de mest namnkunniga efter Murray som försvarat en sekulär liberal demokrati. Robin Lovin ställer dock i en artikel om arvet efter Murray frågan om det över huvud taget finns en föreställd allmän konsensus idag.⁵⁷ Samvetsbegreppet har fått en renässans i diverse moraliska ställningstaganden och kidnappats av religiösa grupper för att driva en övertygelse. En skillnad mellan Murrays samtid och vår är att teologer (eller filosofer) inte längre deltar på ett lika självklart sätt i att forma den politiska offentligheten, vilket innebär att ett begrepp som samvete förlorar sina filosofiska och innehållsmässiga referenser och historia. Frågan är större än en sekularisering av språket. Det handlar om hur vi språkligt sett förstår grundläggande värden om människosyn och verklighetstolkning. Förändringen verkar vara densamma i USA som i Sverige.⁵⁸

Idag är också den naturrättsliga traditionen kritiserad på ett sätt som den inte var före 1900-talet genom exempelvis rättsrealismen och

värdenihilismen. Frågan blir då om samvetsbegreppet kan kombineras med sådana synsätt eller med konstruktivistiska uppfattningar om människan. Utifrån argumentet att samvetet är en förmåga och en funktion borde det vara rimligt bortom ett beroende av den naturliga lagens position. Om samvetet sedan kan förstås bortom det antropocentriska och bejaka Gud – som en *deus absconditus* snarare än som en viss trosbekännelses Gud – beror på den människosyn och verklighetstolkning som försvaras. En genomreflekterad syn på detta är mer relevant för samvetsbegreppet än om samhället är sekulärt eller inte, men tendensen att tala om övertygelse istället för samvete avslöjar en oförståelse för begreppets historiska rötter och innebörd. Samtliga av de teologer som nämns i kapitlet argumenterar för samvetet som en förmåga hos människan och inte en makt som någon religion kontrollerar. Det är därför ett allmänmänskligt och teologiskt begrepp utifrån både teologernas och filosofernas position.

En aspekt som inte har berörts är konsekvenser av den teknologiska utvecklingen i form av programvaror och maskiner som styr människors beteenden. Socialpsykologen Shoshana Zuboff och andra analyserar konsekvenser av mjukvaruprogram som syftar till att förutse människors behov och begär. Programvaror som också påverkar människors tankar och åsikter i långt större utsträckning än tidigare.⁵⁹ Är det möjligt i den övervakningskapitalistiska världen att värna sitt inre rike? Är det Googles röst jag hör i mitt inre? Kommer vi ärligt att kunna säga att vi fattar våra egna beslut och tar ansvar för dem? Och kommer den som följer sitt samvete i opposition mot makten att skickas på interneringsläger för omprogrammering? Om detta håller på att ske är det en grundläggande förändring av människan som art. Om samvete är en grundläggande förmåga blir hon något annat utan det. Frågan är vad. Kanske är samvetsfriheten mer viktig nu än någonsin tidigare.

Noter

- 1 För en rättslig diskussion om vårdpersonals samvetsfrihet, se Kavot Zilléns bidrag. För en analys av mediediskussionen om samvetsfrihet för barnmorskor i Sverige, se Linnea Jensdotters bidrag. Linde Lindkvist visar i sitt bidrag hur samvetsfrihet synliggjorde att svensk rätt kunde dra åt ett annat håll än ett folkrättsligt ramverk när det gällde specifika politiska frågor under senare delen av 1900-talet.
- 2 För vidare läsning om marxistiska strömningar se Linde Lindkvist, *Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 32–43 samt Susanne Wigorts Yngvesson, *Frihet till samvete*, Stockholm: Timbro, 2016, s. 123–137. En annan och vidare ideologisk kartläggning görs av Hille Haker som identifierar fyra politiska kontexter som påverkade den samtida debatten om religions- och samvetsfrihet: den franska laïcitémodellen, den spanskinspirerade återkristningsmodellen efter Franco, den sovjetiska ateistiska samt den amerikanska versionen av den sekulära staten. Murray utgår enligt Haker från den amerikanska. Hille Haker, "The Right to Religious Freedom – A Theological Comment", *Loyola University Chicago Law Journal* 50:1 (2018), s. 107–136, s. 120–122.
- 3 Gerhard Ebeling, *Word and Faith*, SCM Press: London, 1963, s. 407, 421.
- 4 Miguel H. Díaz, "An Unfinished Project: John Courtney Murray, Religious Freedom, and Unresolved Tensions in Contemporary American Society", *Loyola University Chicago Law Journal* 50:1 (2018), s. 8f. Murrays position var inte självskrivnen i romersk-katolska kyrkan. Kontroverserna rörde kyrkans roll som sanningförvaltare och tolkningsföreträdet. Murray ville förändra kyrkans självbild från den enda innehavaren av religiösa sanningar till "möjligheten av att upptäcka sanning" inom katolicismen, det vill säga det allmänna med acceptans för religiös pluralism som "historiskt faktum och värde". Díaz, s. 12. Se även Robin Lovin, "Religious Freedom and Public Argument: John Courtney Murray on 'The American Proposition'", *Loyola University Chicago Law Journal* 50:1 (2018), s. 32, som framhåller att konsensus i vår tid inte handlar om lösningar utan snarare om problembeskrivningar.
- 5 Jfr Wigorts Yngvesson, s. 71–76, 117–123 där jag bland annat argumenterar för att yttrandefrihet har en stark ställning i Sverige medan samvetsfrihet beskrivs som undantag att tolerera eller inte.
- 6 Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York: Charles Scribner's Sons, 1947, s. 93–122.
- 7 Benedictus XVI, "Caritas in Veritate", *Den katolska socialläran. Dokument 1891–2015*, Stockholm: Veritas, 2009, kap. VI:76.
- 8 Se Wigorts Yngvesson, s. 71–107, 112, 137 samt Linnea Jensdotters bidrag.
- 9 För en historisk inblick i hur samvetsvägran inom militären först utformades i Sverige, se Görel Granströms bidrag.
- 10 Marilynne Robinson, *What are We Doing Here? Essays*, New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2018, s. 3.
- 11 Robinson, s. 9.
- 12 Ebeling, s. 417; Kenneth, E. Kirk, *Conscience and its Problems: An Introduction to Casuistry*, London: Longmans, Green and Co, 1948, s. 379.

- 13 Augustinus, *Bekännelser*, översättning: Bengt Ellenberger, Skellefteå: Artos, 2003, VIII, VII:16.
- 14 Kirk, s. 379.
- 15 Paul Tillich, *Morality and Beyond*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1963, s. 71.
- 16 John Courtney Murray, *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1993, s. 111f.
- 17 Robinson, s. 4.
- 18 Tillich, s. 66.
- 19 Díaz, s. 2f.; Lindkvist, s. 38–39.
- 20 Ebeling, s. 417.
- 21 Ebeling, s. 422.
- 22 Tillich, s. 67.
- 23 Martin Luther, *Stora Galaterbrevskomentaren*, https://logosmappen.net/uppbygelse/luther/sgal/gal2/gal2_13.htm (hämtad 14 september 2021), 2:13.
- 24 Kirk, s. 380.
- 25 Ebeling, s. 411. Även om det finns gemensamma teologiska argument för samvetet så har konsekvenserna i tillämpningen skilts åt, vilket har varit sammankopplat med makt. Den romersk-katolska och den protestantiska teologin om samvete är en sak och tillämpningen en annan. Se exempelvis Anna Nilsson Hammars bidrag i denna antologi.
- 26 1 Kor. 8:1–13.
- 27 Tillich, s. 69–70. I sammanhanget är det värdefullt att jämföra med Johannes Ljungbergs bidrag. Han argumenterar för att samvetet i Sverige med pietismen blev ett politiskt verktyg och att begreppet alltmer kom att uppfattas som kollektivt. I Göran Gunnars bidrag visas också att samvetsbegreppet blev väsentligt i kampen för religiösa minoriteter och därmed kom att forma förståelsen av samvetet som kollektivt och mer än tidigare knutet till religionsfrihet.
- 28 Se Wigorts Yngvesson, s. 97–107. Argumentationsanalysen kan ge ett preliminärt stöd för min hypotes om dagens skillnader mellan olika positioner om samvetsfrihet i praktiken.
- 29 Tillich, s. 73.
- 30 Ebeling, s. 413.
- 31 Ebeling, s. 421; Niebuhr, s. 271.
- 32 Niebuhr, s. 271, 293.
- 33 Jesper Swedberg, *Then svenska psalmboken, med tre stycker som ther til höra, och på följande blad vpteknade finnas, uppå Kongl. Majtz. Nådigaste befaling [...] åhr M DC XCIII. Med flit öfwersedd, förbättrad, och förmehrad: och vngdomen til fromma, vti thene beqwäme storlek åhr 1695. Af trycket vtgången*, J. J. Stockholm: Genath, 1695, psalm 195.
- 34 Ebeling, s. 412, 413.
- 35 Augustinus, V, XXXIII: 50.
- 36 Ebeling, s. 418f. Mill har ett liknande argument, John Stuart Mill, *Om friheten*, Stockholm: Bonniers förlag, [1859] 1917, s. 38.
- 37 För en kommentar om skillnader mellan luthersk och stoisk syn på frihet och människans kapacitet, se Niebuhr, s. 291f.
- 38 John Stuart Mill, *Om friheten*, Stockholm: Bonniers förlag, [1859] 1917, s. 30, 57.

- Skälen till sanningskriteriet sammanfattas av Mill på s. 87. Andlig frihet motsvarar i originaltexten ”spiritual” som används i fem sammanhang: *authority, domination, interest, conformation* samt *development*.
- 39 Mill, s. 19.
- 40 Tillich, s. 81.
- 41 Niebuhr, s. 278.
- 42 Murray, s. 148.
- 43 Mill, s. 15, 20.
- 44 John Rawls, *En teori om rättvisa*, översättning: Annika Persson, Göteborg: Daidalos, 1996, s. 207. För en utförligare kommentar se Wigorts Yngvesson, s. 68–76.
- 45 Niebuhr, s. 269.
- 46 Niebuhr, s. 293.
- 47 Tillich, s. 66.
- 48 Se exempelvis ICISS, *The Responsibility to Protect*, Ottawa: International Development Research Centre, 2001, s. 31.
- 49 Ebeling, s. 420.
- 50 Tillich, s. 67.
- 51 Ebeling, s. 410.
- 52 Niebuhr, s. 274.
- 53 Ebeling, s. 419f.
- 54 Díaz, s. 13f.
- 55 Díaz, s. 11f. Díaz stödjer sin argumentation på David Hollenbachs analys av John Courtney Murray.
- 56 Ebeling, s. 418.
- 57 Lovin, s. 26.
- 58 Lovin, s. 33. Jämförelsen med Sverige är min egen.
- 59 Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London: Profile Books, 2019, s. 376–492.

Vad ropar Roger Williams till vår tid?

En personlig betraktelse

Leif Ericsson

Samvetsfrihet är i djupaste betydelse en personlig frihet. Samvetsfrihetens betydelse för en person kan man förstå genom personens egen livshistoria. Varje människa erfar sitt eget sätt att väcka sitt samvete, att våga ha samvete. Första gången frågan om samvetsfrihet ställdes på sin spets i mitt liv var när jag som tidig tonåring gick med min mamma, pappa och lillebror i högmässan. Varje söndag stod jag upp i bänkraden och rabblade trosbekännelsen: ”Jag tror på ...” och mot slutet ”Vi tro ock på ...”

En söndag drabbades jag av orden ”jag” och ”vi”. Av att jag svor en ed personligt och kollektivt. Jag blev torr i mun och öronen hetade när jag rabblade denna ed utan övertygelse. Jag tvingade mig att ta ställning till trosbekännelsen, ett ord i taget. Om jag inte kunde stå för ett visst ord var jag tyst och hoppade över det. Orden skulle vara mina egna, annars var jag falsk. För varje högmässa blev min trosbekännelse allt kortare. Till slut hade den krympt samman till prepositioner, bindeord och verb som jag kunde acceptera när de förlorat sitt sammanhang:

Jag tro på ... ock på ... hans ... vår ... vilken är ... av den ... född av ... , korsfäst, död och ... nederstigen till ... på tredje dagen ... igen, uppstigen till ... sittande på ... högra sida, därifrån igenkommande till att ... Vi tro ock på ... en ... de ... syndernas förlåtelse, de ... och ett ... liv.

Syndernas förlåtelse och livet var det enda som blev kvar.

Kyrkans trosbekännelse förlorade makten över mig. Jag hade upplevt ordens makt och upptäckt hur jag kunde befria mig. De små orden ”jag” och ”vi” bar laddningar som jag hade blivit hyperkänslig för. Jag hade gjort min första erfarenhet av intellektuell samvetsfrihet.

Ett andra avgörande tillfälle var när jag gjorde värnplikt 1965. I utbildningen till värnpliktig underofficer ingick att hålla ett föredrag. Jag valde att tala om Vietnamkriget. I februari hade USA inlett ett urskillningslöst bombkrig över Vietnam. Jag var inte alls beredd på den reaktion mitt föredrag och ställningstagande framkallade. Jag drevs genom korridoren på regementet till kaptenen för att förhöras. Befälen stämplade mig som farlig och kommunist för att jag tog ställning mot USA:s militarism. Utan att jag anat det hade mitt ställningstagande uppgraderats till en allvarlig konfrontation mot befälen och militären. Jag utsattes för ett övergrepp mot min person av den svenska statsmakten. Allt brast för mig och jag föll i gråt inför kaptenen. Min samvetsövertygelse möttes med våld av staten.

Tillsammans med några vänner startade jag 1969 föreningen Ordfront. Vi gav under 1970-talet ut flera böcker om Vietnamkriget. Statens säkerhetsorganisationer – Säpo och IB – övervakade oss och i en rapport fann jag uppgiften att Säpo betecknade mig som en ”samhällsfiende”.¹ Jag frågade mig om det var jag eller statens säkerhetsapparat som var ”samhällsfiende”. Krigsvägrarna i USA, vi som protesterade mot Vietnamkriget, vi som följde våra samveten uppfattade jag som dem som försvarade samhället och demokratin.² Min erfarenhet av staten var att den upprätthöll sin makt med hjälp av våld.

Vid Vietnamkrigets slut drabbades jag av ännu en omskakande livserfarenhet. Jag hade i tio år arbetat med opinionsbildning mot USA:s folkmordskrig i Indokina. Med några dagars mellanrum 1975 var krigen i Vietnam och Kambodja slut. Mellan 1,5 och 1,7 miljoner människor, en femtedel av hela befolkningen i Kambodja, beräknas ha dött av terror och svält under de röda khmerernas år vid makten, varav uppemot en halv miljon avrättades.³

När uppgifterna om folkmord i Kambodja kom slog en förnekelsemekanism till. Stora delar av den vänster där jag var aktiv framstod

för mig som i grunden omoralisk. Ideologisk övertygelse ställdes över fakta. Tilltro till auktoriteter och gruppsolidaritet var starkare än samvetsövertygelser. Genom att tillämpa en sträng källkritik kom Noam Chomsky fram till att man inte kunde dra några slutsatser om folkmord. Han underkände alla rapporter som otillförlitliga och hävdade att uppgifterna om folkmord var ett led i USA:s propagandakrig och att dödstalen i Kambodja var oerhört överdrivna.

Jag drabbades av ett starkt ifrågasättande av det jag sysslade med. Jag fick upprepade ångestattacker som jag kopplade till den stegrade stress jag upplevde över mitt liv. Det kändes som att mitt jag gick sönder.

Först genom kontakten med Willy Strzelewicz som skrivit boken *De mänskliga rättigheternas historia* (Ordfront 1983) som flykting i Sverige under andra världskriget hittade jag en moralisk och politisk hållning som bar. 79 år gammal och bräcklig utstrålade han en varmvishet och berättade om sitt dramatiska liv. Han hade som ungt kommunist flytt från Tyskland till Tjeckoslovakien, flytt vidare undan kommunisterna till Norge. Efter Tysklands ockupation av Norge flydde han till slut till Sverige. Han hade ägnat flyktingåren åt att studera de mänskliga rättigheterna, enligt honom kärnan i humanismen.

Mina erfarenheter under dessa tidiga ungdomsår formade min grundsyn på samvetsfrihet och förhållandet mellan individen, gruppen och staten. Kopplingen mellan egna erfarenheter och allmängiltiga principer gör det möjligt att tränga in i och förstå samvetets funktion.

Jag upptäcker Roger Williams

På 1980-talet fick jag upp ögonen för baptisten⁴ Roger Williams i en gammal tysk bok om författningshistoria.⁵ Där skildrades han som den förste som formulerade mänskliga rättigheter på ett modernt sätt som rättigheter som varje människa äger av sig själv och som staten ska garantera. Han hade flytt med sin fru Mary i februari 1631 till Massachusetts från det religiösa förtrycket i England. New England i Nordamerika hade emellertid förgiftats av de europeiska idéerna om antidemokrati, prästvælde och intolerans. I Massachusetts förföljdes, bötfälldes, pryglades och landsförvisades baptister, kväkare och andra

som inte accepterade den engelska kyrkans lära. Williams anklagade den engelske kungen för att häda när denne påstod sig vara en kristen kung och att Europa var den kristna världen.

Vintern 1636 utvisades Williams från Massachusetts och grundade kolonin Rhode Island på principen om absolut samvetsfrihet, demokrati och att stat och kyrka skulle hållas strikt åtskilda.

Under de fem åren innan han fördrevs från Massachusetts hade Williams umgåtts med den amerikanska urbefolkningen och gjort anteckningar till ett unikt antropologiskt lexikon över engelska och narragansetspråket.⁶ Han talade flytande ett eller flera amerikanska ursprungsspråk. Han skrev att ”naturen inte känner någon skillnad mellan européer och amerikaner i blod, födsel, kropp etc.”⁷ ”De vilda amerikanerna”, skrev Williams, ”var hänsynsfullare och hyggligare i sina inbördes göranden och låtanden, och även mot främlingar, än engelsmännen vanligtvis brukar vara”.⁸

Roger Williams syn på samvetet bygger på fenomenologiska iakttagelser, det vill säga hur människors medvetande uppfattar samvetet:

- alla människor känner till fenomenet samvete
- samvetet kan inte övermannas av viljan
- samvetet är både en intuitiv och en intellektuell förmåga
- samvetet är känsligt
- samvetet kan utvecklas
- samveten kan stå emot varandra
- samvetet kan deformeras genom tvång
- samvetet kan förvrängas av konformitet, i värsta fall utplånas.

Olika aspekter av samvetet enligt Roger Williams

Enligt Williams har världsliga handlingar alltid andliga konsekvenser.⁹ I det samhälle och den kyrka han lämnade i Europa hade relationer mellan människor bestämts av maktförhållanden och våld. Genom att göra sig öppen för människor och erfarenheter vann han en egen uppfattning om demokratin, om kyrkan, om religion och om samvetet. Williams hävdade att samvetet är en moralisk auktoritet och förmåga som alla människor äger: ”Detta samvete finns hos hela

mänskligheten, mer eller mindre, hos judar, turkar, katoliker, protestanter, hedningar, etc.”¹⁰ ”Samvete med gott och ont” har ”varje primitiv indian”.¹¹

Han menade att samvetet är förutsättningen för en gemensam grundläggande moral och samvaro. Samvetet uppfattar de moraliska principer, den naturrätt, som alla människor förväntas acceptera och som all moralisk diskussion utgår från.

I den klassiska naturrätten föreställde man sig att människan har en kärna av orubbliga gudsprinciper. För Williams har samvetet samma roll som i stoicismen men för honom äger det också känslor och fantasi. Trots att han betonade dess religiösa uppgift uppfattade han samvetet som en allmän moralisk förmåga att styra en persons liv (likt det stoiska begreppet *hegemonikon*). Det är källan till vår praktiska identitet: det är ”i själva verket människan”, det är ”indeed the man”.¹²

Williams var förtrogen med Thomas av Aquinos filosofi. Samvetet består enligt Thomas av Aquino av två ”kamrar”: dels Guds principer, naturrättens principer, dels en moralisk intellektuell slutledningsförmåga. Williams såg samvetet som bestående av tre delar: intuitionen (som uppfattar naturrättens principer), den intellektuella slutledningsförmågan (som tillämpar naturrättsprinciperna på en konkret situation) och viljan (att handla utifrån principer och den egna slutledningsförmågan). Han ansåg liksom Thomas av Aquino att samvetet kan begå misstag. Till skillnad från de puritaner som hade makten över kyrkan i New England och som var snabba med att inskränka samvetsfriheten för andra vars samveten var ”falska”, hävdade Williams att samvetet måste vara lika fritt som tanken. Denna frihetliga syn på samvetet delade han med Thomas av Aquino.¹³ Men Williams menade däremot att samvetet måste få fritt spelrum så länge inte någon annan skadas.

Samvetet står inte opåverkat av omgivningen enligt Williams, det kan påverkas av moralisk skolning. Omgivningens samveten kan mobilisera ett stärkt samvete hos den enskilde. Omvänt kan omgivningen urholka en persons samvete.

Intuitionen

Williams vände sig emot kväkarnas intuitiva syn på samvete som underskattade intellektets roll samtidigt som han hävdade att varje människa har tillgång till naturrättens gudomliga principer. Enligt Thomas av Aquino kommer naturrättens allmänna principer till människan ”så som människan slås av en idé, hon skaffar sig den inte medvetet utan den kommer bara till henne. Dessa principer är inte intuitiva utan nödvändiga och logiskt sanna, de kan inte vara falska eftersom *synteresis*¹⁴ bara fungerar som mottagare av dem”.¹⁵ I sin polemik mot kväkarna jämförde Roger Williams deras ”inre ljus” med sin egen förståelse av ”light of nature”, naturens ljus, som han beskrev som en förmåga att tillägna sig moralisk kunskap.

Intellektet

Williams ansåg att moraliska överväganden och handlingar äger rum i förnuftet, vilket består av såväl intellektet (”mind”) som viljan (”heart”).¹⁶ Dessa inre förmågor är enligt Williams intellektuella till sin karaktär.¹⁷

Samvetet kan ta miste, dra fel slutsatser. Men det är inget argument mot samvetsfrihet. Samvetet binder personen, inte för att det är gudomligt utan så verkar samvetet inom en person.

Jag intervjuade rättsfilosofen Ronald Dworkin i New York hösten 1997. Han var född i Providence i Rhode Island, och jag utgick från att hans tankar hade rötter till Williams. Men Dworkin använde begreppet integritet istället för samvete.

”Samvete”, sa Dworkin, ”har en något annorlunda klang i mina öron än integritet. En del av samvetstraditionen bygger på en mer omedelbar känslomässig reaktion, på mer spontanitet än vad integritet enligt min mening innebär. Det rör sig om en betydelsenyns, men för mig är integritet inte detsamma som en spontan reaktion. Integritet är en noga övertänkt – och så gott det går – genomresonerad ståndpunkt till skillnad från samvetet som är mer intuitivt. Integritet tillför något till samvetet, något som behövs för konsekvensens skull.”¹⁸

Dworkin menade att intuition inte räcker utan samvetet kräver också en intellektuell prövning. Denna argumentation kan tolkas

som en sammansmältning av kväkarnas intuitiva syn och Williams mer intellektuella syn på samvetet.¹⁹

Viljan

När Williams beskrev den inre moraliska förmågan tillskrev han aldrig viljan en självständig roll. Fastän viljan kan nonchalera eller öppet trotsa samvetet har viljan inte sådan makt att den med viljemakt kan förändra eller skyla över eller manipulera samvetets vittnesbörd.²⁰

Dialog

Williams analyserade motståndarnas argument noga och bemötte dem strikt. Titeln på hans främsta verk är talande nog ”Den blodiga dogmen att förfölja, i samvetets namn, diskuterad i ett samtal mellan Sanning och Fred”.

Han anklagade kväkarna för att förväxla sitt inre med Guds röst och utmanade dem på en maratondebatt i två gånger tre dagar.²¹ Hans argumentation rymde inte hat och ont uppsåt, även om han ibland också tappade humöret och argumenterade fränt. Dialog förutsätter gott uppsåt. Ett syfte med dialog är att undvika övergrepp från bägge sidor.²² I Rhode Island hindrades aldrig någon religiös sekt att verka utan till den lilla kolonin sökte sig inte bara anhängare till allsköns puritanska sekter såsom gormare, sökare, baptister, kväkare, anabaptister, familister och millenarister utan också judar från hela världen.

Tvång och konformitet

Samvetet kan inte tvingas till förändring, men det kan ändras genom argumentation, sökande, undersökning, det vill säga en intellektuell process, och på så sätt stödjäs av viljan. Därför är tvång meningslöst. Tvång stärker ofta samvetsövertygelser.

Att försöka tvinga fram en religiös eller moralisk övertygelse var enligt Williams att göra våld på människans identitet. Personlig tro och övertygelse hör till kärnan i en människa, det är en oskiljaktig del av personen och kan inte påtvingas personen.²³ Trosuppfattningar är förbundna med individens personliga strävan efter sanning genom fritt sökande.

Inte endast religiös tro utan även moraliska övertygelser hör till de samvetsövertygelser som måste skyddas, enligt Williams. Att tvinga en person att ändra sin djupa övertygelse kan istället resultera i att övertygelsen blir än mer bergfast. Williams använde ofta metaforen ”sjärlig våldtäkt”, ”soul rape”, om övergrepp på personlig övertygelse.²⁴ Av detta skäl, menade Williams, var pluralism nödvändigt i mänskliga samhällen och skulle uppnås med tolerans, tålmod och dialog.

Samhällsfred

Williams ansåg att samhällsfreden var viktig att upprätthålla. En regering har rätt att inskrida mot medborgarnas övertygelser, oavsett om de är religiösa eller moraliska, om de uppenbart hotar samhällsfreden eller överskrider moraliska normer som varje människa förväntas omfatta, till exempel att det är fel att döda oskyldiga människor.²⁵ Han hävdade att det finns gränser för moralisk tolerans och att en viss grad av medborgerlig konsensus när det gäller moraliska värden tvärs över religiösa och kulturella gränser är nödvändig för ett fungerande samhälle.²⁶

Samvetsföljelser hotar samhällsfreden: ”Därför försäkrar jag, det finns ingen doktrin, ingen lära, som så direkt och uppenbart bryter städernas fred, som doktrinen att plåga eller straffa varandra i samvetets eller religionens namn.”²⁷ I själva verket är snabbaste vägen till fred inte påtvingad religiös enhetlighet utan en politik präglad av frihet.

Samvetsövertygelser är samhällets grundval och dess överlevnad förutsätter frihet och ärlighet. Samvetet som ett samhälles oberoende grundval riskerar att förstöras om det tvingas att rätta sig efter sociala normer.²⁸ Därför riskerar tvång att försvaga, förstöra eller rent av utrota samvetsförmågan hos människor. Williams befarade att systematiskt förtryck av samvetet tvingade fram konformitet, uppmuntrade människor att inte ge akt på sina samveten, att korrumpera sina moraliska förmågor och klippa av länken mellan det mänskliga intellektet och viljan.²⁹

Samvetet är ömtåligt, det kan avtrubbas och paralyseras och måste därför skyddas. Men ett paralyserat samvete kan väckas.

Motstående samveten och medborgaranda

För Williams var det uppenbart att människors samveten kunde stå emot varandra. Han hävdade att våra samveten ska verka i frihet trots att olika samveten kan krocka med varandra och stå mot varandra. Samvetets makt ska respekteras samtidigt som han ansåg det nödvändigt med en medborgaranda, *civility*, så att människor respekterar varandra på en grundläggande miniminivå.³⁰ Medborgaranda förutsätter såväl medborgarnas aktiva samveten som en moralisk dialog i samhället och respekt för en medborgerlig regering.

När Williams återvände från en resa till England 1654 möttes han av uppslitande fraktionsstrider i Rhode Island vilket fick honom att skriva ett upprört brev till medborgarna som han inledde med orden: ”Jag är likt en människa i en stor dimma. Jag vet inte riktigt hur jag ska styra”. Han upplevde att efter allt slit hade han belönats endast med ”Bedrövelse och Sorg och Förbittring” orsakat av ”Splittringen och Förvirringen inom oss själva”.³¹

Williams argumenterade för att samhället ska skydda samvetsfriheten. Han ansåg att förtryck av samvete ibland kunde motiveras med hänsyn till samhällsfreden och det allmännas bästa. Men det var likväl förtryck av samvetet och i grunden fel.

Williams var i första hand praktiker, inte teoretiker. Insikterna om samvetets natur fick han i praktiska livet, men också genom filosofisk och teologisk slutledning.

Staten ska vara sekulär

Den gängse uppfattningen i den europeiska protestantismen och i grannkolonierna i New England var att kyrka och stat hängde ihop. Williams hävdade tvärtemot principen att stat och kyrka måste hållas åtskilda, staten måste avhålla sig från att blanda sig i andliga frågor. Staten skulle istället garantera samvetsfriheten och samhällsfreden. Religionen och samvetena måste vara fria.

Staten måste vara sekulär, religiöst neutral, för att respektera människornas religiositet. Den moderna sekulära staten är inte en antireligiös idé.

Rhode Islands lagstiftning om samvetsfrihet

Platsen där Roger Williams slog sig ner kallade han Providence, Guds omsorg: ”I en känsla av Guds barmhjärtiga försyn gentemot mig i min nöd kallade jag platsen Försyn eftersom jag önskade att den skulle vara som ett härbärge för människor som plågades av samvetsnöd”.³² Narragansetthövdingarna Canonicus och Miantonomo överlät ett landområde till Williams.³³

Begreppet samvete infördes i staden Providences konstitution 1640: ”Såsom tidigare har gällt för stadens friheter: stå fortsatt fast vid Samvetsfrihet”.³⁴

Williams hävdade att en person skulle varken bli ”tvingad att underkasta sig att lyda sådana läror och dyrkan” som beslöts av staten eller ”förföljd på grund av att han omfattar eller tillämpar det hans samvete säger honom är Sant”. Samvetsfriheten förutsatte att personen ifråga inte gjorde sig skyldig till ”brott mot den medborgerliga freden eller stadens fred, tillämpad riktigt”.³⁵

I kolonin Providences grundlag 1647 skrevs in att ”eljest än vad som här är förbjudet får alla människor leva i enlighet med vad deras samveten bjuder dem”.³⁶ Lagen inleds med ett godkännande av den rätt till självstyre som det engelska parlamentet gett kolonin och förklarade att ”den form av styrelseskick som upprättats i Providence Plantations är Demokratisk, det vill säga, ett styre upprättat genom fritt och frivilligt samtycke av alla, eller av majoriteten [,] av de fria bosättarna”.³⁷

Även om Providence kallade sig själv en demokrati var det inte en demokrati i modern betydelse. De fria invånarna inkluderade varken kvinnor eller alla vuxna manliga invånare. Samvete var det grundläggande begreppet som inkluderade alla människor till skillnad från begreppet demokrati som var föränderligt.

Joshua Verin, en av de första inbyggarna tillsammans med Roger Williams, förbjöd sin hustru att delta i gudstjänster i Providence och slog henne när hon insisterade på att delta. Han förlorade sin rösträtt enligt beslut 21 maj 1638 av staden Providence: ”Det beslöts att

Joshua Verin på grund av överträdelsen av förbudet att inskränka samvetsfriheten förlorar sin rösträtt tills han förklarar det motsatta”.³⁸

När monarkin avskaffades befarade den demokratiska utjämnrörelsen *levellers* i England att det största hotet skulle bli en lagligt tillsatt men självständig regering. Levellers krävde 1647 under inbördeskriget en skriven författning som garanterade medborgerliga rättigheter vilka en demokratisk regering inte fick kränka. Men rörelsen krossades med vapen 1649. Det blev i Rhode Island som levellers idéer förverkligades.

Rhode Island utsattes för ständiga angrepp från grannkolonierna Massachusetts, Connecticut och Plymouth. Därför skickades Roger Williams och John Clarke till London 1652 för att försöka få till stånd ett säkrare fribrev från den engelska staten. Efter två år återvände Williams till Rhode Island och lämnade Clarke att förhandla i tio år med parlament, regering och kung.

År 1663 utfärdade den engelske kungen en författning för Rhode Island som grundades på en absolut samvets- och religionsfrihet som inte fick inskränkas av lagar:

ingen person [får] i nämnda koloni, vid något tillfälle, hädanefter på något sätt ofredas, straffas, oroas, eller ifrågasättas för avvikelser i religiös uppfattning, [som] inte uppenbart stör samhällsfreden i sagda koloni; utan alla och envar får, från tid till annan, för all tid framgent, fritt och fullt följa sina egna avgöranden och samveten när det gäller religiösa angelägenheter, [...] förutsatt att de uppträder fredligt och lugnt, och inte använder denna frihet till tygellöshet och gudlöshet, ej heller till medborgerlig skada eller yttre oordning för andra; [...] *trots vad varje motstridig lag stadgar* [...].³⁹

I Rhode Islands författning gavs medborgarna rätt att följa sina samveten även om lagen stadgade annorlunda. Denna princip att samvetet kan stå över lagen – eller åtminstone vara jämbördigt med lagen – präglade tidigt såväl delstaternas som federala lagar.

I George Washingtons berömda brev till kväkarna 1789 gav han dem rätt att vägra militärtjänst:

Jag försäkrar er mycket uttryckligen att enligt min åsikt ska alla människors samvetsbetänkligheter behandlas med stor finkänslighet och ömhet och det är min önskan och begäran att lagarna alltid må vara i hög grad så anpassade till dessa som hänsyn till skydd av nationens säkerhet och väsentliga intressen kan rättfärdiga och tillåta.⁴⁰

Denna rättstradition skapades av kristna sekter som baptister och kväkare i Nordamerika och spelade en stor roll långt senare under medborgarrättsrörelsen och protesterna mot Vietnamkriget.

Williams och Rhode Island tolkade författningen bokstavigt, så som de hade tillämpat den tidigare stadgan från 1644 då puritanerna kontrollerade det engelska parlamentet och befann sig i krig med kungen. Därför var det viktigt att Rhode Island erhöll en bekräftelse på dessa principer av den återupprättade Stuart-monarkin. I författningen från 1663 var Rhode Islands religionsfrihet inskriven. Stadgan tog inte upp frågan om icke-troende men Roger Williams och Rhode Island erkände samvetsfriheten för icke-troende och icke-kristna såväl som för kristna. Rhode Island avvek inte från dessa principer förrän man på 1700-talet tvingades av Storbritannien att beröva katoliker rösträtt.⁴¹

För Williams var samvetsrättens omfång stort. Han protesterade mot att de engelska kolonisterna beslagtogs ursprungsbefolkningens mark, att den tvångskonverterades till kristendomen, att det var tvång att gå i kyrkan, att söndagen var vilodag, att kvinnor inte bar huvudduk, att kväkarna sålde sprit till indianerna, att prästerna var betalda, att den engelske kungen kallade sig kristen och genom att kalla sig kristen hade rätt att stjäla indianernas egendom med mera.

I kungens fribrev är Roger Williams tydliga rågång mellan samvets- och religionsfrihet upphävd. Formuleringen är analog med FN:s konvention om medborgerliga och politiska rättigheter och Europakonventionen när det gäller förbudet att använda samvetsfriheten till ”medborgerlig skada eller yttre oordning för andra”.⁴² Det revolutionerande med fribrevet är att samvets- och religionsfriheten garanterades även om det fanns lagar som upphäver den.

Efter Rhode Island infördes samvetsfrihet i en rad amerikanska delstaters grundlagar. När kolonin Pennsylvania grundades 1682 slog

man fast att en person som lever ”fredligt och följsamt enligt den medborgerliga regeringen, får i inget fall bli ofredad, eller diskriminerad på grund av hans eller hennes samvetsövertygelse eller praktik”.⁴³

I James Madisons ursprungliga förslag till det första rättighets-tillägget i USA:s författning var ordvalet ”samvetsfrihet”⁴⁴ och inte ”religionsfrihet”⁴⁵, men det avlogs. Samvete och religion sågs ofta som identiska begrepp – eller åtminstone som överlappande begrepp under 1600- och 1700-talen. Men valet av ord skulle få konsekvenser i framtiden.

Williams gjorde ingen åtskillnad mellan religion och samvete. Med rätten till samvetsfrihet avsåg han rätten att hävda varje religiös eller filosofisk övertygelse. Ibland använde han begreppet samvete i en vidare betydelse än religiös. Han kunde använda argument som inte var religiösa samtidigt som han menade att hans tänkande var en korrekt förståelse av kristendom. Williams var unik genom att han förespråkade tanke- och yttrandefrihet för troende såväl som icke-troende, för katoliker, muslimer och ateister.⁴⁶

Baptister i Roger Williams efterföljd spelade en avgörande roll vid utformningen av den amerikanska rättighetsförklaringen 1791 och det första rättighetstillägget: ”Kongressen får inte stifta någon lag som gäller religion eller förbjuder dess fria utövning.”⁴⁷ Thomas Jefferson använde Roger Williams bildspråk: ”bygga en mur av åtskillnad mellan kyrkan och staten”.⁴⁸

Martin Heideggers och Stanley Milgrams syn på samvete och auktoritet

Roger Williams fenomenologiska⁴⁹ tolkning av samvete har efterföljare i bland andra Martin Heidegger (1889–1976) och Stanley Milgram (1933–1984).

Martin Heidegger såg samvetet som ett ursprungligt tillvarofenomen med vissa egenskaper:⁵⁰

- Samvetet *talas* i tigangets modus.⁵¹
- Samvetsrop kommer ur mig och över mig och riktas till mig.

- Samvetsrösten ropar rent av mot vår egen vilja.
- Samvetsrösten är aldrig planerad, förberedd eller avsiktligt fullföljd av oss själva.
- Samvetet är en främmande röst.
- Samvetets röst talar på ett eller annat sätt i första hand om ”skuld”, ”skyldig”.

Det är iakttagelser som var människa själv kan göra. Samvetet talar till mig, men jag hör det inte. Därför kan Heidegger säga att samvetet talar i tigandets form. Samvetsrösten kan bli stark som ett rop, det kommer både ur mig själv och är samtidigt riktat till mig.

Thomas av Aquino skrev att samvetet mumlar. Heidegger skulle lagt till att mumlandet sker i tigandets modus. Samvetsrösten varierar i styrka från mummel och tal till rop, och smärtan kan variera från styng, en rysning, till ångest. Dessa beskrivningar försöker fånga hur medvetandet uppfattar samvetet – och de tar samvetets existens hos människan som given.

Heidegger skiljer på ”Mannet” och ”Självet”. Heidegger skrev att Självets möjligheter är att innerligast kunna-vara-sig-själv. Mellan Mannet och Självet råder en spänning. Jag uppfattar Mannet som samhället, föräldrar, arbetskamrater, chefer och så vidare som gemensamt representerande konvention och anpassning. Alla de som försöker att påverka mina livsval, som försöker att sälja in sina uppfattningar, beordra mig att göra saker utan att det nödvändigtvis är i samklang med min egen övertygelse.

Om Mannet får överhanden över Självet kan Självet inte längre välja sina egna möjligheter och hör inte samvetsropet utan endast Mannets röst. Då har Självet flytt undan ångest in i Mannets förmenta frihet. Victor Klemperer skrev i sin dagbok *Intill slutet vill jag vittna* den 2 april 1944: ”Tagna en och en är utan tvivel nittionio procent av de anställda i mer eller mindre hög grad antinazistiska, judevänliga, krigsfientliga, tyrannitrötta [...] men rädslan för den ensamma procenten regeringstrogna, för fängelse, bila och kula binder dem”.⁵²

Vem är det som ropar? Heidegger svarar att samvetsropets ropare är det Självet som befinner sig i ångest. Det är ett ångestrop, ett anrop

till den egna ”skyldigvaron” ”som avbryter borthörandet på Mannet”, och ”som väcker ett hörande av Självet”. Skyldigvaro förstår jag som Självet medvetande om sin existens som ansvarstagande för sin egen tillvaro och förmågan till skuld för sina handlingar.

Vem är det då som lyssnar? Att förstå anropet är en beslutsamhet hos Självet ”att-vilja-ha-samvete”. Självet lyssnande till samvetets anrop ger Självet möjligheten att ta ansvar för sin egen existens.

Mannet har smitit från skyldigvaron och följer lätthanterliga regler och offentliga normer. Genom Självet beslutsamhet att ”vilja ha samvete” upptäcker Självet situationens möjligheter och upphäver obeslutsamheten. Samvetsrösten vittnar om ett ”kunna-vara-sig-självt”. Samvetsrösten är ett ångestrop som väcker ett hörande av Självet. Att vilja-ha-samvete, att ha en beredskap för ångest och att vara ansvarig är den existentiella förutsättningen för Självet att vara ansvarigt och att ta sig in i det faktiska handlandet.⁵³

Stanley Milgram var socialpsykolog och forskare vid Yale University i USA och närmade sig frågan om samvete på ett experimentellt empiriskt sätt. Han frågade sig om det som hände i Nazityskland också skulle kunna hända i USA, i en demokrati. Milgram begränsade sin frågeställning till förhållandet mellan en persons samvete och en auktoritet som inte använder våld. Med andra ord inte en individs situation i ett auktoritärt fascistiskt samhälle eller en auktoritär organisation som använder hot, skräck och våld.

Milgram utförde en rad experiment där frivilliga utsatte ett ”offer” för elstötar som påstods variera i styrka upp till livsfarliga. Slutsatserna av experimenten var att en mycket stor andel (75 procent) utsatte ”offret” för farligt starka stötar om denne inte sågs eller hördes.

Milgram sammanfattade sin slutsats på följande sätt. En avgörande fenomenologisk förändring hos

en person som träder in i ett auktoritärt system är att han inte betraktar sig själv som ett handlande subjekt med egna syften utan ser sig som en agent som utför en annan persons vilja. När en individ uppfattar sina handlingar på det sättet sker tydliga förändringar i hans beteende och inre sätt att fungera [...] Jag betecknar detta tillstånd

som agenttillståndet [...] Till skillnad från det autonoma tillståndet, det vill säga när en person ser sig som självständigt handlande.⁵⁴

Milgrams iakttagelse var att när en människa träder in i ett auktoritärt system ser hon inte sig själv som ett självständigt subjekt som handlar utifrån sina egna moraliska övertygelser utan istället agerar hon som ombud och utför en annan persons vilja.

Milgram varierade sina experiment genom att ersätta den auktoritära experimentledaren bland annat med en icke-auktoritär ledare som uppmuntrade deltagarna till att följa sitt samvete eller agera med stöd av andra som följde sitt samvete. Andelen som vägrade utdela elstöt var 70 procent om de mötte, såg och hörde sitt offer. Andelen som vägrade ge elstötar var 90–100 procent när de hade stöd av andra eller en icke-auktoritär experimentledare som uppmuntrade dem till att följa sitt samvete.

Det finns beröringspunkter mellan Martin Heideggers och Stanley Milgrams fenomenologiska undersökningar av samvetet. Vårt normala tillstånd i samhället är att befinna oss i olika roller som ombud för andra personer eller krafter. Även Heidegger såg att samvetet kunde förfalla och korrumpas. Vårt demokratiska system har institutionaliserat agentrollen, ombudsrollen, och reducerat utrymmet som ansvariga autonoma personer.

Vårt samvete är inlåst inom det gängse offentliga brusets murar, regler och normer. Som autonom person är uppgiften att bryta sig loss. Beslutet att bryta sig ut är frihetsögonblicket. Samvetet ropar att jag ska ta plats i den yttre verkligheten, att jag existentiellt går under om det är en avgrund mellan mitt samvete och hur jag uppträder i den yttre verkligheten.

Roger Williams observation att samvetet är samhällets oberoende grundval ser jag som en generell formulering av Heideggers och Milgrams slutsatser. Tanken återfinns i FN:s förklaring om de mänskliga rättigheterna (1948) som tillkom efter andra världskriget och Förintelsen: ”[...] enär ringaktning och förakt för de mänskliga rättigheterna lett till barbariska gärningar, som *upprört mänsklighetens samvete* [...]”.⁵⁵

En demokratisk utveckling av samvetsfriheten

I det följande kommer jag att argumentera för att de tre friheterna tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet är intimt sammanflätade men också viktiga var för sig.

Rhode Island blev ett föredöme genom att staten inte fick befatta sig med religion. Statens uppgift var att garantera människornas samvets- och religionsfrihet som var medfödda enligt naturrätten. Det var embryot till mänskliga rättigheter, något som allt fler stater skulle skriva in i sina författningar. Motsvarande frihetssträvanden fanns samtidigt i Europa men verkade under svårt förtryck. Den svenska 1600-talspacifisten Anders Pedersson Kempe levde ständigt på flykt under de stora krigens tid – trettioåriga kriget, kungligt envælde och religiöst förtryck. Han bar på en övertygelse: Den soldat som lyder order har sjunkit till djurens nivå. Desertören är den autentiska människan. Att förgripa sig på en människa är att förgripa sig på Gud.⁵⁶ Roger Williams och Anders Kempe tog båda avstånd från statskyrkorna: Tron är grundad på en personlig inre övertygelse som aldrig kan påtvingas individen. Gud söker man i sitt inre.

Sedan antagandet av FN:s deklaration om mänskliga rättigheter, som tillkom som direkt resultat av andra världskriget och förintelsen, är grunden för samvetsfriheten inte längre religion och Gud utan mänsklig värdighet:

Vi, de förenade nationernas folk, beslutna att rädda kommande släktled undan krigets gissel, som två gånger under vår livstid tillfogat mänskligheten ousägliga lidanden, att ånyo betyga vår tro på de grundläggande mänskliga rättigheterna, på den enskilda människans värdighet [...] ⁵⁷

Mänsklig värdighet är det fundament som mänskliga rättigheter och internationell rätt vilar på idag. Mänsklig värdighet förutsätter samvetsfrihet, som skyddar förmågan till moraliska ställningstaganden och samvetets uttryck i form av moraliska bedömningar, beslut och

handlingar. Samvetsfriheten ska ge lagligt erkännande och skydd åt idén om moralisk förpliktelse.⁵⁸

Människans värdighet, personens värdighet, är överordnad den demokratiska statsmakten och visar på personens avgörande betydelse i det demokratiska samhället. Mänsklig värdighet är mer än ett värde. Värdigheten förenar de rättsliga, moraliska, etiska och religiösa dimensionerna hos människan.

Samvetsfriheten har trängts undan av religionsfriheten, yttrandefriheten och tankefriheten. Under Vietnamkriget godtog inte amerikanska domstolar samvetsvägrare som hävdade att kriget var orättfärdigt trots att de inte var pacifister. När krigsmotståndet växte godtog Högsta domstolen 1970 ett fall av samvetsvägran som inte grundade sig i religion: ”all those whose consciences, spurred by deeply held moral, ethical, or religious beliefs, would give them no rest or peace if they allowed themselves to become a part of an instrument of war”.⁵⁹ I maj 2004 dömdes Camilo Mejía av en militärdomstol i USA för att ha deserterat till ett års fängelse, degradering från sergeant till menig och avsked på grund av dåligt uppförande. Camilo Mejía hade under sin tjänstgöring i Irak vägrat utföra krigsbrott av samvetsskäl.⁶⁰

Den moraliska friheten har reducerats till en inre frihet. Europadomstolen skiljer på inre samvetsfrihet och att manifesteras politiskt.

Trots den långt gångna sekulariseringen i vardagslivet har samvetet reducerats rättsligt till att bli liktydigt med religion. Den moraliska dimensionen i samvetsfrihet har eliminerats. Vapenvägran accepterades i Sverige länge endast på kristen grund. Undantag från totalförsvarsplikten beviljas endast om man är ansluten till ett visst religiöst samfund. År 2016 avslog Europadomstolen ett fall av samvetsvägran med motiveringen att argumenten inte var religiösa utan snarare politiska.

Samvetsfriheten har desarmerats genom att den klätts i religiösa termer. Sverige är ett sekulariserat samhälle men när artikel 18 i FN:s konvention om medborgerliga och politiska friheter (ICCPR) översattes till svenska valdes ett konsekvent religiöst språkbruk: *belief* blev ”tro” och inte ordbokens alternativ ”övertygelse” på svenska, *observance*

blev ”iakttagande av religiösa sedvänjor” istället för ”bruk” eller ”efterlevnad”, *practice* blev ”andaktsövningar” och inte ”praktik” eller ”tillämpning” som är likvärdiga översättningsalternativ. Religiösa tolkningar av de mångtydiga rika engelska begreppen tog över den moraliska samvetsfriheten.

Det krävs en moralisk och rättslig precisering av samvetsfriheten

Enligt Roger Williams är samvetet den förmåga med vilken varje människa söker meningen med livet värd vår fulla respekt.

Genom att särskilja samvetsfrihet från yttrandefrihet och religionsfrihet kan en demokratisk rättsstat skapa en särskild rättslig betydelse åt moralisk förpliktelse.⁶¹

Genom att erkänna att en person kan förpliktigas av sitt eget samvete snarare än en överordnads beslut accepterar en rättsstat principen om personligt ansvar. Människor kan vara moraliskt bundna av plikter som inte finns i lagen. En demokratisk rättsstat ska erkänna att mänsklig värdighet binder en människa. Det är utgångspunkten för ett demokratiskt rättssystem, som måste hantera paradoxen att individerna ska acceptera och följa beslutade lagar och samtidigt ha rätt att bryta mot dem när de krockar med deras samveten.

Sekulariseringen av samvetsfrihet innebär att samhället måste utvidga samvetsfriheten till att omfatta tillämpningen av rent moraliska förpliktelser, till skillnad från religiösa förpliktelser. Moraliska förpliktelser är inte endast beslut – de manifesteras i konkreta handlingar.

Till samvetsfriheten hör oupplösligt samvetsansvaret, ytterst ett straffansvar om personen missbrukar sin samvetsfrihet. Plikten och rätten att följa sitt samvete gentemot gällande nationell lag och överordnades beslut skrevs inte bara in i Nürnbergprinciperna utan även i folkmordskonventionen 1948 (art. IV), Genèvekonventionen 1949 (art. 16), i tortyrkonventionen 1984 (art. 2) och i stadgan för krigsförbrytartribunalen för före detta Jugoslavien (art. 7).

Europakonventionens (1959) förbud mot tortyr (art. 3) har kommit att tolkas så att det likställs med tortyr att tvinga en människa att handla mot sitt samvete.⁶²

Samvetsförmågan är samhällets grundval

Samvetsförmågan är samhällets grundval enligt Williams och dess överlevnad förutsätter frihet och ärlighet. Han befarade att en systematisk ringaktning av samvetet tvingade fram konformitet, vande och uppmuntrade människor att inte ge akt på sitt samvete, att korrumpdera sina moraliska förmågor:

Att göra våld på människors samveten genom medborgerlig makt är så långt från att göra människor trogna Gud och människan, att det är raka vägen till att göra en människa dubbelt falsk: medborgerligt och fysiskt straff orsakar vanligtvis att människor spelar hycklare, döljer sin religion och följer tidvattnet ut och in, det visar all erfarenhet från världens alla nationer [...] Att förpliktiga samvetet gång på gång, tvärsenot eller utan dess egen övertygelse, försvarar och förorenar det, så att det (som alla andra förmågor) förlorar sin styrka, och själva karaktären av ett gemensamt ärligt samvete.”⁶³

Folkrörelserna – väckelsen, nykterhetsrörelsen, arbetarrörelsen, kvinnorörelsen och rösträttsrörelsen – drev fram det demokratiska genombrottet i Sverige. Under efterkrigstiden har bland annat Vietnambörelsen, antiapartheidrörelsen, HBTQ-rörelsen, flyktingstödet och klimatrörelsen varit drivande i att fördjupa demokratin.

Den plötsliga förändring som präglade Sverige de senaste åren där politikerna gjort helt om i flyktingpolitiken, vilket många kallat hållningslöshet – ”följer tidvattnet ut och in” – skadar allvarligt våra samveten. Tusentals människor bistår ensamkommande barn som flytt från Afghanistan mänskligt och materiellt och genom att motsätta sig riksdagens och myndigheternas brutalitet.⁶⁴

Folkrörelsernas roll som moralkälla riskerar att sina. Staten har blivit den främsta moralleverantören genom lagstiftning. Risker med

en alltmer statsstyrd och politikerstyrd moral är ett inre samvetsförvinande och framväxten av en lydnadskultur.

Den amerikanske rättsfilosofen John Rawls (1921–2002) var präglad av Vietnamkriget och drog slutsatsen att ett omfattande medborgerligt motstånd mot regeringen inte leder till kaos utan tvärtom räddar demokratin: samvetet är samhällets moraliska grund. Samma slutsats som Roger Williams drog 300 år tidigare. John Rawls ansåg att ”[e]n allmän benägenhet att tillgripa medborgerligt motstånd när detta är berättigat ger stabilitet åt ett välordnat, eller nästan rättvist, samhälle”.⁶⁵

Under Vietnamkriget vägrade 350 000 män att inställa sig till militärtjänst eller deserterade. Det är sannolikt en av de största samvetsvägrarrörelserna genom historien och kan ses som en allmän benägenhet till medborgerlig ohörsamhet. Mellan 800 och 1 000 amerikanska vägrare och desertörer ansökte om asyl i Sverige.⁶⁶ Omkring 300 personer dömdes till kännbara böter i Sverige för protester mot Vietnamkriget.⁶⁷

Sverige har en lång tradition av rättsrealism och auktoritär legalism.⁶⁸ Enligt svensk rättstradition har individen en svag ställning gentemot politiska beslut. Detta kan exemplifieras med följande skrivning i Solna tingsrätts dom över de aktivister som tog sig in på Bromma flygplats i april 2007 med hänvisning till nödläge för klimatet:

Utrymmet för enskilda personer att själva göra en sådan intresseavvägning och till skydd för allmänna intressen handla på ett sätt som hindrar utövningen av en sådan verksamhet som varit föremål för ingående prövning av statsmakterna har emellertid i svensk rätt ansetts utomordentligt begränsat, och det kan, när ett sådant ingripande sker, endast undantagsvis komma ifråga att med tillämpning av 24 kap 4 § brottsbalken fria från ansvar på grund av nöd. Endast om det t. ex. på grund av olyckshändelse eller olyckstillbud föreligger en akut fara att den aktuella risken förverkligas blir den enskilde berättigad att utöva den nu omtalade nödrätten.⁶⁹

Domstolen använder alltså uttrycket ”som varit föremål för ingående prövning av statsmakterna” för att avvisa protester. Statsmaktens

suveränitet frontalkolliderar här med individens suveränitet. Det är emellertid inte självklart att staten prövat den aktuella frågan mer ingående än de som protesterar. Kravet på att det ska föreligga ”en akut fara” för att risken ska förverkligas utesluter de flesta faror.

Demokratin behöver utvecklas så att individerna får större makt. Lagtolkningen måste kunna härledas till grundläggande moralprinciper för att respekten för rättsstaten ska kunna upprätthållas.

Roger Williams budskap till vår tid

Vår tid präglas av en kollektiv utsatthet genom existentiella hot från kärnvapenkrig, klimatförändringar, vapenindustrins makt, politisk förföljelse och brutala krig som orsakar stort lidande och stora flyktingströmmar. Människor reagerar på extrem grymhet med att deras samveten avtrubbas.⁷⁰ Dessa hot skulle kunna utlösa omfattande samvetemotstånd istället för det tillstånd av en kollektiv samveteparalysering som är ett resultat av en försvagad samvetesfrihet.

Václav Havel (1936–2011) skrev efter Sovjetunionens övergrepp på Tjeckoslovakien 1968 som om även han hade Roger Williams i tankarna:

[...] det tror jag är en grundläggande och viktig erfarenhet – att en enda skenbart maktlös människa, som högt vågar ropa ett sanningens ord och som står för det med hela sin person och hela sitt liv och är beredd att betala dyrt för det, märkligt nog har större makt, fastän hon formellt är rättslös, än tusen anonyma väljare [...] Består inte utsikten om en bättre framtid för denna världen i en internationell gemenskap mellan [...] människor som försöker göra en reell politisk kraft av ett fenomen som idag förhånas så av maktens teknologi, det mänskliga samvetet?⁷¹

För Roger Williams var samvetet samhällets oberoende men känsliga och sårbara grund. Kanske är det ett bevis på det ogrumlade samvetets kraft att det är Greta Thunberg, en flicka i tonåren, som nu skapat

en världsomfattande rörelse för att motverka klimatförändringarna. Det som demokratin har misslyckats med.

Den viktigaste samhällsuppgiften är att skydda och stärka människors samvetsförmåga. Så kan vi möjliggöra en förändring av samhället.

Noter

- 1 Magnus Hjort, *Hotet från vänster: Säkerhetstjänsternas övervakning av kommunister, anarkister m. m. 1965–2002*, Forskarrapport till Säkerhetstjänstkommissionen, SOU:2002:91, s. 88.
- 2 USA har ännu inte ställts till svars för folkmordet i Indokina.
- 3 Ulf B. Andersson, ”Förnekandets anatomi”, *Ordfront magasin* juli/aug. 2005; Sveriges Radio, ”Bakgrund Kambodja – Historisk dom om folkmordet”, 26 juli 2010.
- 4 Roger Williams var prästutbildad i England. I Boston vägrade han att ansluta sig till församlingen men accepterade att bli präst i Salem vilket emellertid den kyrkliga styrelsen i Massachusetts inte godtog. Efter att han utvisats från Massachusetts och flytt till Rhode Island blev Roger Williams i mars 1639 baptist och bildade den första baptistförsamlingen i Amerika. Han kvarstod emellertid endast några få månader. Han kallade sig senare sökare. Från ”A Biographical Introduction” av Edward Bean Underhill, publicerad i Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed and Mr. Cotton’s Letter Examined and Answered*. Edited for The Hanserd Knollys Society, London: J Haddon, 1848.
- 5 Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 4 uppl. (1895) 1927.
- 6 Roger Williams, *A Key to the Language of America*, London: Gregory Dexter, 1643.
- 7 Citerat efter Edwin S. Gaustad, *Liberty of Conscience: Roger Williams in America*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1991, s. 28.
- 8 Citerat efter Edwin S. Gaustad, *Liberty of Conscience: Roger Williams in America*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1991, s. 29.
- 9 Ciprian Simut, ”Basis of Religious Freedom: Roger Williams (1604?–1683) and the Concept of Religious Freedom”, *Cross-Cultural Management Journal* 2 (2016), s. 178.
- 10 Roger Williams, *The Bloudy Tenent Yet More Bloudy*, s. 508–509; James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004, s. 81.
- 11 Roger Williams, *George Fox*, s. 443; James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004, s. 81.
- 12 Roger Williams, *The Bloudy Tenent Yet More Bloudy*, s. 440; citerat efter Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality*, New York: Basic Books, 2009, s. 52.

- 13 James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004.
- 14 Enligt Thomas av Aquino består samvetet av *synderesis*, som tar emot naturrättens gudomliga principer, och *conscientia*, som är den intellektuella förmågan att tillämpa naturrättens principer på konkreta handlingar.
- 15 Bo Hansson, *Vetenskap som undanflykt och andra uppsatser om religion, moral och metod*, Lund: Teologiska institutionen, 1991.
- 16 Williams definierade samvetet som "a persuasion fixed in the minde and heart". John David Calvin, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004, s. 82.
- 17 "All light, or truth natural, civil, or divine, it comes from without, and is received by the internal faculty according to the capacity, nature, and measure of it. All truth or falsehood, light or darkness, is first espied by the watch or sentinel, fancy or comprehension, &c. From thence it is conveyed to the Court of Guard, where Captain Reason or his Lieutenant, common Sense and Experience, taketh examination, and memory keeps a Record of proceedings which go on by degree to Actions, &c." Roger Williams, *George Fox*, s. 370–71; John David Calvin, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004, s. 83.
- 18 Intervju med Ronald Dworkin, 18 november, 1997. Min översättning från engelskan.
- 19 Begreppet samvete har en flertusenårig tanketradition. Näraliggande begrepp som integritet, förmåga till moraliskt val, civil olydnad med flera kompletterar och stödjer varandra. Vissa traditioner som judendomen och islam saknar begreppet samvete. Enligt rabbinen Morton Narowe är den judiska innebörden av samvetet "någonting undångömt". Imamen Hamid Vålsan har beskrivit samvetskval som något som vandrar över bröstet och skapar oro. Se *Ordfront magasin* 1 (1991).
- 20 Henry David Thoreau utvecklade Roger Williams syn på samvetsmakt genom att ge viljan makt att stödja samvetet.
- 21 Roger Williams, *George Fox digg'd out of his burrowes, or, An offer of disputation on fourteen proposals made this last summer 1672 (so call'd) unto G. Fox, then present on Rhode-Island in New England*, Boston, 1676.
- 22 Ciprian Simut, "Basis of Religious Freedom: Roger Williams (1604?–1683) and the Concept of Religious Freedom", *Cross-Cultural Management Journal* 2 (2016), s. 177f.
- 23 James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004, s. 53.
- 24 Se t.ex. Roger Williams, *The Bloudy Tenent*, s. 60, 182; James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004, s. 150.
- 25 James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004, s. 54.
- 26 James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004, s. 54.
- 27 Roger Williams: *The Bloudy Tenent Yet More Bloudy*, s. 71; James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004, s. 62.

- 28 James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams. Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004, s. 87.
- 29 Roger Williams, *The Bloudy Tenent Yet More Bloudy*, s. 230; James Calvin Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, London: Westminster John Knox Press, 2004, s. 64.
- 30 Teresa M. Bejan, "The Bond of Civility': Roger Williams on Civility and the Limits of Toleration", *History of European Ideas* 37:4 (2011), s. 409–420.
- 31 "I am like a Man in a great Fog. I know not well how to steer". "Griefe and Sorrow and Bitterness" orsakat av "the Divisions and Disorders within our selves". Ur Roger Williams brev till Town of Providence, ca augusti 1654. Citerat efter Alan E. Johnson, *The First American Founder: Roger Williams and Freedom of Conscience*, Pittsburgh: Philosophia Publications, 2015, s. 219.
- 32 "having in a Sense of Gods mercefull providence unto me in my destress called the place providence I desired it might be for a shelter for persons destressed for Conscience". The Correspondence of Roger Williams 2:751, citerat efter Alan E. Johnson, *The First American Founder: Roger Williams and Freedom of Conscience*, Pittsburgh: Philosophia Publications, 2015, s. 62.
- 33 Edwin S. Gaustad, *Liberty of Conscience: Roger Williams in America*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1991, s. 48.
- 34 "As formerly hath benn the libertyes of the Towne: so Still to hold forth Libertye of Conscience". Alan E. Johnson, *The First American Founder: Roger Williams and Freedom of Conscience*, Pittsburgh: Philosophia Publications, 2015, s. 71.
- 35 "constrained to yield obedience to such doctrines and worships" ... "persecuted because he holdeth or practiseth what he beleeves in conscience to be a Truth"... "breach of the Civill or Citie-peace, properly so called". Alan E. Johnson, *The First American Founder: Roger Williams and Freedom of Conscience*, Pittsburgh: Philosophia Publications, 2015, s. 147.
- 36 "otherwise than thus what is herein forbidden, all men may walk as their consciences persuade them". The 1647 Code of Laws, s. 32–37. Citerat efter Alan E. Johnson, *The First American Founder: Roger Williams and Freedom of Conscience*, Pittsburgh: Philosophia Publications, 2015, s. 170.
- 37 "the form of government established in Providence Plantations is Democratical, that is to say, a government held by the free and voluntary consent of all, or the greater part [,] of the free inhabitants". The 1647 Code of Laws, s. 18. *The Proceedings of the First General Assembly of the Incorporation of Providence Plantations, and the Code of Laws Adopted by that Assembly in 1647*, red. William R. Staples, Providence, RI, 1847. Innebörden av begreppet "free inhabitants" växlande över åren. Alla bosättare var inte invånare med lagliga rättigheter. Först en tid efter att en person anlänt till kolonin kunde han tas upp som invånare och erhålla vissa rättigheter till gemensam mark, att tjänstgöra i jury m. m. Se Alan E. Johnson, *The First American Founder. Roger Williams and Freedom of Conscience*, Pittsburgh: Philosophia Publications, 2015, s. 163, s. 171f.
- 38 "It was agreeede that Joshua Verin upon the breach of a covenant for restraining the liberty of conscience shall be withheld from the liberty of voting till he shall declare the contrary." Citerat efter Alan E. Johnson, *The First American Founder: Roger Williams and Freedom of Conscience*, Pittsburgh: Philosophia Publications, 2015, s. 82.

- 39 "That our royal will and pleasure is, that no person within the said colony, at any time hereafter, shall be any wise molested, punished, disquieted, or called in question, for any difference in opinion in matters of religion, and do not actually disturb the civil peace of our said colony; but that all and every person and persons may, from time to time, and at all times hereafter, freely and fully have and enjoy his and their own judgements and consciences, in matters of religious concerns, throughout the tract of land hereafter mentioned; they behaving themselves peaceably and quietly, and not useine this libertie to lycentiousnesse and profanenesse, nor to the civil injury or outward disturbance of others; any law, statute, or clause, therein contained, or to be contained, usage or custome of this realme, to the contrary hereof, in any wise, notwithstanding." Översättning av Eleanor Rapier och Leif Ericsson. Citerat efter Edwin S. Gaustad, *Liberty of Conscience*, s. 194 och Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of [...]*, 2008, s. 49. Min kursivering L. E. Observera att stavningen växlar beroende på vilken källa som använts.
- 40 "I assure you very explicitly, that in my opinion the conscientious scruples of all men should be treated with great delicacy and tenderness: and it is my wish and desire, that the laws may always be as extensively accommodated to them, as a due regard for the protection and essential interests of the nation may justify and permit." Detta citat och citaten från Roger Williams är översatta av Eleanor Rapier och Leif Ericsson. Citerat efter Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York: Basic Books, 2009, s. 14.
- 41 Mejlkorrespondens med Alan E. Johnson 2020-01-23. Jag vill uttrycka min tacksamhet till Alan E. Johnson, University of Chicago, som beredvilligt svarat på mina mejlfrågor om Roger Williams.
- 42 Citerat efter Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York: Basic Books, 2009, s. 14.
- 43 "peaceably and quietly under the civil government, shall in any case be molested, or prejudiced for his or her conscientious persuasion or practice". Edwin S. Gaustad, *Liberty of conscience*, 1991, s. 196.
- 44 "rights of conscience".
- 45 "free exercise of religion".
- 46 Alan E. Johnson, *The First American Founder: Roger Williams and Freedom of Conscience*, Pittsburgh: Philosophia Publications, 2015, Appendix E. Samt mejlkorrespondens med Alan E. Johnson 2020-01-23.
- 47 "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof".
- 48 "building a wall of separation between Church & State". Alan E. Johnson, *The First American Founder: Roger Williams and Freedom of Conscience*, Pittsburgh: Philosophia Publications, 2015, s. 300.
- 49 Fenomenologin undersöker hur samvetet ger sig till känna för subjektet.
- 50 Se Martin Heidegger, *Varat och tiden*, Lund: Doxa, 1981 [1927], del 2, andra kapitlet s. 51.
- 51 *Modus* betyder talarens förhållningssätt till det utsagda, det vill säga i det här fallet tiger talaren.
- 52 Victor Klemperer, *Intill slutet vill jag vittna: Dagböcker 1933-1945*, Stockholm: Norstedts, 2020, s. 675.

- 53 Martin Heidegger utsågs till rektor för Freiburgs universitet. Den 3 november 1933 proklamerade Heidegger i *Freiburger Studentenzeitung*: "Führern själv och endast Führern är den nuvarande och den kommande tyska verkligheten och dess lag". Heideggers Själv övermannades av Mannet. Hans eget liv bekräftade hans tankar om Själv et och Mannet. Jag vill tacka Kent Pettersson som hjälpt mig genom våra samtal att förstå Heideggers tankar.
- 54 Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, London: Pinter & Martin, 1997 [1974], s. 133: "However, there is a phenomenological expression of this shift to which we do have access. The critical shift in functioning is reflected in an alteration of attitude. Specifically, the person entering an authority system no longer views himself as acting out of his own purposes but rather comes to see himself as an agent for executing the wishes of another person. Once an individual conceives his action in this light, profound alterations occur in his behavior and his internal functioning. These are so pronounced that one may say that this altered attitude places the individual in a different state from the one he was in prior to integration into the hierarchy. I shall term this the agentic state, by which I mean the condition a person is in when he sees himself as an agent for carrying out another person's wishes. This term will be used in opposition to that of autonomy – that is, when a person sees himself as acting on his own."
- 55 Min kursivering.
- 56 Ronny Ambjörnsson, "Krig och fred. Om en glömd pacifist från de stora krigens tid", i Gunnar Broberg, Ulla Wikander & Klas Åmark (red.), *Tänka, tycka, tro: Svensk historia underifrån*, Stockholm: Ordfront, 1993.
- 57 Inledningsorden i Förenta nationernas stadga, antagen 26 juni 1945, i San Francisco.
- 58 Rafael Domingo, "Restoring Freedom of Conscience", *Journal of Law and Religion* 30:2 (2015), s. 176–193.
- 59 *Welsh v. United States*, 398 U.S. 333, 1970. Citerat efter Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York: Basic Books, 2009, s. 172.
- 60 Camilo Mejía, *Road from Ar Ramadi: The Private Rebellion of Sergeant Camilo Mejia*, New York: New Press, 2007.
- 61 Rafael Domingo, "Restoring Freedom of Conscience", *Journal of Law and Religion* 30:2 (2015), s. 176–193.
- 62 Martin Scheinin, "Conscience and refusal", i *The Right to Refuse Military Orders*, Helsingfors: Peace Union of Finland, 1994; Leif Ericsson, "Klarar samvetet kraven?", i Lars Ingelstam, Johnny Jonsson & Berit Åqvist (red.), *Spår av Gud: Vänbok till Valborg Lindgärde, rektor vid Teologiska högskolan Stockholm*, Stockholm: Teologiska högskolan, 2006.
- 63 Roger Williams, *The Bloudy Tenent Yet More Bloudy*, 1652, s. 209.
- 64 Se t. ex. dokumentationen i Thord Eriksson, *Dom som stod kvar*, Stockholm: Natur & Kultur, 2019.
- 65 John Rawls, *En teori om rättvisa*, Göteborg: Daidalos, 1999 [1971], s. 362 (min markering).
- 66 Uppgift från samtal med Hans Göran Franck.
- 67 T. ex. dömdes Peter Matthis Sköld 1965 till 120 000 kr i dagens penningvärde för att ha delat ut flygblad på Hötorget mot USA:s krig i Vietnam.

- 68 Den tyske rättsfilosofen Jürgen Habermas menar att civil olydnad får sin värdighet ur respekten för den demokratiska rättsstatens grundläggande principer: ”Om åklagare och domare inte respekterar denna värdighet utan förföljer lagöverträdaren som kriminell och dömer ut de vanliga straffen förfaller de till en auktoritär legalism.” ”[...] den civila olydnaden [är] ofta den sista möjligheten att korrigera misstag i lagstiftningen och rättstillämpningen eller att initiera förnyelse.” Se *Ordfront magasin* 1 (1991).
- 69 Solna Tingsrätt, Dom 2009-03-17 B 7413-07.
- 70 Robert Jay Lifton, *The Climate Swerve: Reflections on Mind, Hope and Survival*, New York: New Press, 2017. Recenserad av Tor Wennerberg, *Dagens Nyheter*, 8 september 2017.
- 71 Václav Havel, *Politik och samvete*, Stockholm: Charta 77-stiftelsen, 1984.

Tackord

Redaktörerna vill rikta ett stort tack till författarna till bokens enskilda bidrag. Det har varit en lång resa från idéamtal, via långdragna diskussioner om textutkast till extern peer-review och språkgranskning. Under hela vägen har det dock känts som ett privilegium att få arbeta med en grupp människor som har så många olika kunskaper, erfarenheter och perspektiv.

Vi vill även tacka Yvonne Maria Werner och seminariet i Historia och Religion vid Lunds universitet som skapade en plats där idén till *Samvete i Sverige* kunde ta form. Tack till Enskilda Högskolan Stockholm, som bidrog med lokaler och lunchpengar för det arbetsmöte hösten 2019 där bokens struktur och inriktning fastlades.

Ett stort tack till den vetenskapligt ansvarige, Arne Bugge Amundsen, och till de två anonyma granskare som för Kriteriums räkning bidrog med en kvalificerad genomlysning av bokens vetenskapliga kvaliteter. Tack till Åsa Arping, Lena Larsson och Kriteriums redaktionsråd för ert stöd genom hela processen.

Vi är lyckligt lottade som fått arbeta med så stöttande och tålmodiga redaktörer vid Nordic Academic Press. Tack Annika Olsson, Carmen Robertson Salas och Måns Winberg för att ni hjälpt oss att ro detta i hamn. Tack också till Carolin Frick på Lönegård & Co för arbetet med omslaget.

Bokens utgivning har möjliggjorts genom tryckbidrag från Kungl. Patriotiska Sällskapet, Samfundet Pro Fide et Christianismo, Stiftelsen Karl Staaffs Fond för frisinnaade ändamål, samt Stiftelsen Längmanska kulturfonden.

Linde Lindkvist & Johannes Ljungberg
Strängnäs & Köpenhamn tidig höst 2021

Om författarna

Leif Ericsson bildade Ordfront tillsammans med fem vänner hösten 1969 och var vd för Ordfronts tryckeri och förlag 1975–2002, samt chefredaktör för *Ordfront magasin* 1988–2004. Han var initiativtagare till DemokratiAkademin 1993, utbildningen i mänskliga rättigheter på Teologiska Högskolan Stockholm 1995, samt Mänskliga rättighetsdagarna 2000. Under perioder har han tjänstgjort som lärare på Teologiska Högskolan Stockholm i mänskliga rättigheter och yttrande- och tryckfrihet, samt på Ordfronts kurser om demokrati och mänskliga rättigheter. Han är redaktör för boken *Att samtala fram en ny värld* (2015), samt självbiografin *Som om en förändring är möjlig. Det tar så lång tid att bli människa* (2021).

Görel Granström är docent i rättsvetenskap och verksam vid Juridiska institutionen, Umeå universitet. Hon disputerade i rättshistoria med en avhandling som handlade om samvetsömma värnpliktsvägrare i Sverige under perioden 1898–1925. Hon forskar och undervisar i rättshistoria och om brottsoffers rättigheter, både i ett rättshistoriskt och nutida perspektiv, med ett särskilt fokus på offer för hatbrott.

Göran Gunner är docent i missionsvetenskap och lektor vid Enskilda Högskolan Stockholm. Han undervisar i kurser som berör religions- och övertygelsefrihet liksom internationell humanitär rätt. Forskning har bedrivits inom områden som religionsfrihet, kristen sionism och minoriteter i Mellanöstern. Intresset berör också religionsfrihet som en mänsklig rättighet. Bland de senaste publikationerna kan nämnas att han är medredaktör för *Freedom of Religion at Stake. Competing Claims among Faith Traditions, States, and Persons* (2019) och *Human Rights, Religious Freedom and Faces of Faith* (2019).

Linnea Jensdotter är doktor i religionssociologi, verksam vid Uppsala universitet och Centrum för mångvetenskaplig forskning om religion och samhälle. Hennes primära forskningsintresse berör frågor relaterade till religion, politik och medier, såsom den ökade synligheten av religion i det offentliga, religion som en allt mer politiserad fråga i svensk politik och hur digitaliseringen påverkar det offentliga samtalet om religion och politik i nyare och äldre medier.

Linde Lindkvist är docent i mänskliga rättigheter vid Enskilda Högskolan (f.d. Teologiska Högskolan) i Stockholm. I sin forskning intresserar han sig främst för frågor som rör de mänskliga rättigheternas historia, barns rättigheter och religionsfrihet. Hans avhandling från Lunds universitet handlar om tillkomsten av religionsfrihetsartikeln i FN:s Allmänna förklaring om mänskliga rättigheter från

1948 och har bland annat belönats med Oscar II:s pris för bästa humanistiska avhandling vid Lunds universitet. En reviderad version av avhandlingen publicerades av Cambridge University Press, 2017. I sitt pågående postdoktorprojekt studerar Lindkvist tillkomsten av FN:s konvention om barnets rättigheter från 1989.

Johannes Ljungberg är doktor i historia och innehar en postdokortjänst vid Centre for Privacy Studies, Köpenhamns universitet, inom det interdisciplinära forskningsprogrammet PRIVACY, finansierat av Danmarks grundforskningsråd över sex år. Programmet utforskar olika former av privatliv i elva europeiska städer under tidigmodern tid, det vill säga perioden innan skydd för privatliv blev formulerat som en rättighet. Han forskar även om toleransens gränser i tidigmodern tid, och bedriver ett biografiskt inriktat bokprojekt om läkaren, alkemisten och radikalpietisten Johann Conrad Dippel.

Anna Nilsson Hammar är doktor i historia och arbetar som forskare och programkoordinator vid Historiska institutionen, Lunds universitet. Hon är biträdande föreståndare för Centrum för Kunskapshistoria (LUCK). Hennes forskningsintressen rör tidigmodern historia med särskilt fokus på frågor om religion, moral och det inre livet, samt kunskaps-cirkulation, kunskaps-hierarkier och vardaglighet. Hon har även publicerat texter om digital historia och digitalt kulturarv.

Biörn Tjällén är docent och lektor i historia vid Mittuniversitetet. Han forskar om medeltida politiskt tänkande och kyrkohistoria.

Susanne Wigorts Yngvesson är professor i etik vid Enskilda Högskolan Stockholm. De etiska frågor hon forskar om rör teknologi, medieetik samt religions- och samvetsfrihet med monografier som *Frihet till samvete* (2016), *Övervakad* (2018) och antologin *Teknoteologi* (2021). Forskningen inriktas även på teologi med frågor om människans villkor, exempelvis genom monografin *All din nåd är öppen famn. Psalmernas sjungna teologier* (2019) samt teologiska artiklar om film, prosa och poesi samt teologiska förståelser av övervakning och teknologi.

Kavot Zillén är docent och lektor i offentlig rätt vid Stockholms universitet och forskar framför allt om medicinsk rätt och mänskliga rättigheter inom vården. Hennes forskningsintresse ligger i gränslandet mellan etik, juridik och medicin och hon försvarade sin medicinrättsliga avhandling år 2016 om religions- och samvetsfrihet inom vården.

Joachim Östlund är docent i historia och verksam som lektor vid Historiska institutionen vid Lunds universitet. Hans huvudsakliga forskning rör sig inom fältet globalhistoria under tidigmodern tid och mer specifikt teman som kulturmöten, slaveri, diplomati och vetenskapshistoria i en medelhavskontext. Till hans senaste publikationer kan nämnas: *Vid världens ände. Sultanens sändebud och hans berättelse om 1700-talets Sverige* (2020), *The Egyptian Mummy: Curious Collectors and Contested Commodities in the Eighteenth Century* (2020), *The Swedish Consulate in Tripoli and Information Gathering on Diplomacy, Everyday Life, and the Slave Trade, 1795–1844* (2019).

