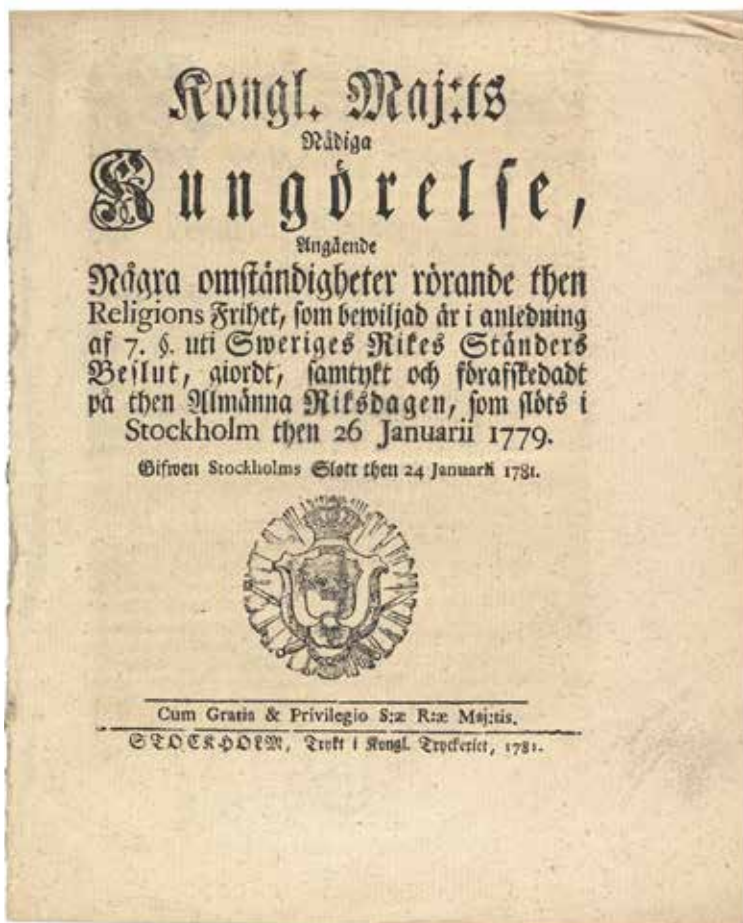




OPINIONSFRIHET OCH RELIGION



Opinionsfrihet och religion

Redaktör:
Bo Lindberg

Konferenser 98



KUNGL. VITTERHETS HISTORIE OCH
ANTIKVITETS AKADEMIEN

Opinionsfrihet och religion. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien (KVHAA). *Konferenser* 98. Stockholm 2018. 124 s.

Abstract

(Freedom of opinion and religion.) This volume is the result of a conference in November 2016 in commemoration of the Swedish Freedom of the Press Act of 1766. The Act was remarkably liberal and is considered an important national heritage in concordance with cherished values in modern Sweden. Usually, stress is laid upon the political significance of the Act. The conference, however, focused on the freedom of opinion in relation to religion, an important issue in the 18th century, and increasingly so today.

Jonas Nordin gives a profiled outline of the conflict between religion and freedom of opinion from antiquity to modernity. *Gustav Björkstrand* looks into the dramatic discussion of religious censorship in the committee preparing the Act of 1766; it appears to have been on the verge of being abolished. *Stig Strömholm* relates the fate of freedom of opinion in Napoleonic and post-Napoleonic France, highlighting the role of Benjamin Constant. *Mohammad Fazlhashemi* provides a Muslim aspect of the topic, describing various strategies vis-à-vis religion of Muslim rulers in the past; he also accounts for contemporary discussions among theologians and philosophers. *Maarit Jänäterä-Jareborg* discusses the relation between freedom of opinion, religion and the rights of women, with examples from the practice of Swedish authorities. *Susanne Wigorts Yngvesson* compares freedom of opinion to the more ethically coloured concept of conscience. *Hans Ingvar Roth* deals with the limits of the freedom of opinion, referring to The Universal Declaration of Human Rights (UDHR) of 1948. *Ove Bring* accounts for a number of cases involving the freedom of opinion tried by the European Court. Finally, *Ludvig Beckman* discusses the possibility of making freedom of opinion, usually considered a collective right motivated by public utility, an individual right.

Keywords

religion, freedom of opinion, freedom of the press, Sweden, human rights, women's rights, conscience, Muslim countries, UDHR, European Court



© 2018 Författarna och KVHAA, Stockholm, Sverige

ISBN 978-91-88763-06-8

ISSN 0348-1433

Utgivare	Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien (KVHAA, The Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities) Box 5622, SE-114 86 Stockholm, Sweden http://www.vitterhetsakad.se
Distribution	eddy.se ab, Box 1310, SE-621 24 Visby, Sweden http://vitterhetsakad.bokorder.se
Omslagsbild	Gustav III:s toleransedikt. Kongl. Maj:ts Nådiga Kungörelse ... then 24 Januarii 1781. Kongl. Tryckeriet, Stockholm. Foto: Kungliga biblioteket, Stockholm
Grafisk form	Bitte Granlund/Happy Book
Tryck	DanagårdLiTHO, Ödeshög, 2018

Innehåll

Förord	7
<i>Jonas Nordin</i> : Från tro till tvivel. Religionsundantaget i äldre tryckfrihetsdebatt	11
<i>Gustav Björkstrand</i> : Anders Chydenius och trosfriheten	29
<i>Stig Strömholm</i> : Napoleon, Benjamin Constant och tryckfriheten	37
<i>Mohammad Fazlhashemi</i> : Teologiska föreställningar för och emot yttrandefrihet i muslimsk kontext	45
<i>Maarit Jänäterä-Jareborg</i> : Yttrandefrihet, religion och kvinnors rättigheter	63
<i>Susanne Wigorts Yngvesson</i> : Hur hör samvetsfrihet och yttrandefrihet ihop?	85
<i>Hans Ingvar Roth</i> : Yttrandefriheten och dess gränsdragningar	93
<i>Ove Bring</i> : Tryckfriheten i Europadomstolens praxis	101
<i>Ludvig Beckman</i> : Fri åsiktsbildning och yttrandefrihet som individuell rättighet	113

Förord

”Opinionsfrihet” är enligt Nationalencyklopedin samlingsnamnet för yttrandefrihet, informationsfrihet, mötesfrihet, demonstrationsfrihet och religionsfrihet. De fyra första friheterna faller inom den i vid mening politiska sfären. Den femte, religionsfriheten, avser friheten att utöva sin religion, numera också friheten *från* religion i den meningen att man inte skall behöva bevista och delta i religiösa aktiviteter. Uttrycken för opinionerna behöver inte vara verbala; även ideologiskt, kulturellt och religiöst betingade symboler kan bli kontroversiella från opinionsfrihetens synpunkt.

Ordet opinionsfrihet – som är en modern term – kan ge intrycket att den är absolut; det gäller i synnerhet yttrandefriheten som har en heroisk historia. Men så är naturligtvis inte fallet. Opinionsfriheterna har alltid varit underkastade inskränkningar. Före moderniteten var religionen den viktigaste av dessa. Avvikelser i religionen var farliga, inte bara från teologisk synpunkt utan också från politisk, eftersom religionen ansågs vara ett nödvändigt sammanhållande band i staten. Sedan åstadkom sekulariseringen att religionen blev mindre viktig för statens sammanhållning, vilket beredde vägen för religiös tolerans.

Den religiösa toleransens framväxt är en av de klassiska framstegsberättelserna i västerländsk historia, med Voltaire i en huvudroll på 1700-talet, men det skall sägas att viktiga argument för trosfrihet ofta har kommit från reformivrare ur religionens egna led. Politiskt motiverad inskränkning av opinionsfriheterna har följt med in i den moderna tiden, och i diktatoriska regimer verkstälts med hänsynslös kraft. Men i det västerländska samhälle som berömmar sig av demokratin har den politiska opinionsfriheten blivit i princip accepterad.

Opinionsfriheten är ständigt kontroversiell. Den ställer demokratisk insyn mot legitim sekretess, allmänintresse mot personlig integritet, provokationer mot konventioner, modernitet mot tradition. För närvarande har motsättningarna blivit skarpare

beroende på migration, radikalisering och sätt att använda nya sociala medier. Härtill kommer religionens återkomst. Den yttrar sig på olika sätt, inte minst i närvaron i de västerländska samhällena av migranter från länder där religionen har kvar mycket av den samhällsupprätthållande funktion den tidigare hade i Väst. Religionen har genom migrationen blivit en social realitet som aktualiserar opinionsfrihetens problematik.

Texterna i den här volymen härrör från en temadag på Kungl. Vitterhetsakademien anordnad i november 2016 med anledning av 250-årsminnet av den svenska tryckfrihetsförordningen av år 1766. Jubileet föranledde flera arrangemang där den märkliga förordningen gjordes till ett nationellt historieärv i samklang med de värden Sverige vill stå för i nutiden. I planeringen av symposiet bestämdes att det skulle ges en tyngdpunkt som inte har beaktats så mycket i det övriga firandet, alltså opinionsfriheten och religionen, med inriktning på svenska förhållanden. Flertalet bidrag behandlar alltså detta tema.

Några texter ger den historiska bakgrunden. Jonas Nordin skriver om ”religionsundantaget i äldre tid”, det vill säga att religionen fram till 1700-talet var det ”främsta hindret” för opinionsfriheten. Nordin beskriver, med nedslag i antiken, Europa och Sverige, frihetens och toleransens utveckling under intryck av sekulariseringen och av att religionen successivt förlorade sin statsbärande funktion och blev en privatsak.

Gustav Björkstrand granskar tillkomsten av tryckfrihetsförordningen 1766 och religionens plats däri. Tesen är att Anders Chydenius, den märkvärdige prästen och upplysningsmannen, sannolikt ville avskaffa censuren också av religiösa skrifter.

Stig Strömholm beskriver tryckfriheten i Frankrike på Napoleons tid. Religionen hölls där ganska kort, beroende dels på en fransk ”gallikansk” tradition av självständighet gentemot påven, dels upplyst sekularisering i revolutionens efterföljd. Men gudstjänsterna skulle ändå avslutas med en bön för regimen.

Mohammad Fazlhashemi skriver om olika sätt att betrakta förhållandet mellan religion och stat inom islam. I 1500-talets mogulrike i Indien tolererade kung Akbar olika religioner, enligt den strategi som har brukat tillämpas i mångnationella imperier. I safavidernas persiska rike på 1600-talet å andra sidan gjorde de shiamuslimska rättslärdarna anspråk på att kontrollera den politiska maktens efterlevnad av religionens regler. Fazlhashemi redogör också för nutida islamiska tänkares ambitioner, särskilt Hussein Ali Montazeris, att anpassa relationen mellan religion och stat efter moderna förhållanden.

Om aktuell opinionsfrihetsproblematik skriver Maarit Jänterä-Jareborg i sin juridiska analys av konflikterna kring bärandet av muslimska huvudbonader (*niqab* och *hijab*). Här utmanas jämställdheten mellan könen av ett symbolladdat religiöst bruk av kläder samtidigt som muslimers rätt till sina religiösa uttryck kan uppfattas som kränkt av kritiken.

Susanne Wigortz Yngvesson tar upp ett slags djupaspekt av yttrandefriheten i sin undersökning av dess förhållande till samvetet. Samvetet uppfattas i religiös tradition, men också av somliga filosofer, som en inre domstol hos människan som avgör vad som är rätt och fel. Samvetet kan inte tvingas av en yttre makt, och den som handlar utifrån sitt samvete gör därför anspråk på en mer genuin, ofta också respekterad, opinionsfrihet.

Det tre sista bidragen handlar inte specifikt den religionsrelaterade problematiken. Ove Bring redogör för en rad tryckfrihetsmål som har varit uppe i Europadomstolen och ger därigenom en instruktiv provkarta på vad som ryms inom fältet och av de avväganden om rimlighet och proportionalitet som måste göras i ärendenas hantering.

Hans Ingvar Roth preciserar yttrandefriheten och dess gränser. Han skriver också om yttrandefrihetens plats i FN-deklarationen om mänskliga rättigheter 1948 och påpekar att intentionen bakom deklarationen inte bara var att reglera förhållandet mellan stater och mellan staterna och deras medborgare utan också att vara ett etiskt rättesnöre för människorna i vardagen.

Ludvig Beckman, slutligen, utgår från iakttagelsen att tryckfriheten alltsedan 1700-talet har motiverats med de *kollektiva* nyttigheter den åstadkommer: att bekämpa korruption, stimulera vetenskapen, bekämpa fördomar med mera; nuförtiden gäller det att garantera den fria åsiktsbildningen. Samtidigt beskrivs tryckfriheten en *individuell* rättighet. Beckman argumenterar för att den motsägelsen går att överbrygga, varigenom yttrandefriheten som individuell rättighet säkras.

Bo Lindberg

Från tro till tvivel

Religionsundantaget i äldre tryckfrihetsdebatt

Jonas Nordin

Människans möjligheter att uttala sina tankar och åsikter offentligt är tidsbundna. Att det skulle vara en rättighet som må utövas utan några i förväg lagda hinder har under större delen av historien betraktats som en absurd föreställning.¹ Begränsningarna av det fria ordet har varierat i tid och rum, men även när vi studerar den tidiga tryckfrihetstraditionen på 1700-talet har fyra ämnen i regel varit undantagna: religion, grundläggande politiska värden, ärekränkning samt osedlighet. De här undantagen finns i den svenska tryckfrihetsförordningen från 1766; de existerade faktiskt om än inte formellt i Storbritannien under 1700-talet; de infördes i *Code genevois* 1791, i den polska konstitutionen från samma år och i Norges grundlag av 1814, med mera.² I Europakonventionen om mänskliga rättigheter från 1950 har däremot ett av dessa fyra ämnen försvunnit från de områden som får omges av formföreskrifter och inskränkningar – nämligen religionen.³ Likadant ser det ut i nu gällande svensk tryckfrihetslagstiftning (SFS 1949:105). Där formuleras skydd för statsskicket, där finns bestämmelser

1 Jonas Nordin, "Från uppfostrade undersåtar till upplysta medborgare. Censur och tryckfrihet från medeltiden till 1700-talet", i: Bertil Wennberg & Kristina Örtenhed (red.), *Fritt ord 250 år. Tryckfrihet och offentlighet i Sverige och Finland – ett levande arv från 1766*. Stockholm 2016.

2 *Kongl. Maj:ts nådige förordning, angående skrif- och tryckfriheten*, 2/12 1766, § 1–3; *Code genevois, sanctionné en Conseil souverain, le lundi 14 Novembre 1791*, 2:VI, Genève 1791; "Constitution for Kongeriget Norge", 17/5 1814, § 100; Anna Grzeskowiak-Krwawicz, "Le debat polonais sur la liberté de parole dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle", *Acta Poloniae Historica*, 1997:75. Om de facto-inskränkningarna i den förhållandevis vidsträckt brittiska tryckfriheten under 1700-talet, se Fredrick Seaton Siebert, *Freedom of the press in England 1476–1776*. Urbana 1965, kap. 13–18.

3 "Europeiska konventionen om skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna", 10/12 1948, artikel 10.

om förtal och förolämpning, och där finns stadganden om vissa typer av sexuella skildringar, men om religion sägs ingenting.⁴

Begränsningar av yttrandefriheten har varit samhällseliga skyddsmekanismer snarare än egentlig åsiktskontroll. Att religion har avförts från katalogen av potentiellt vådliga eller samhällsomstörtande ämnen indikerar att synen på teologiska frågor har genomgått en fundamental förändring. I följande reflektioner skall jag argumentera för att religionen har haft en särskild ställning i äldre tryckfrihetsdebatt och jag framför tre enkla poänger som tillsammans bildar en orsakskedja:

1. Religionen har genom historien varit det enskilt viktigaste hindret för en fri åsiktsbildning.
2. 1700-talet såg det största paradigmskiftet i Europas intellektuella historia. Alla invanda föreställningar om samhället ställdes då på huvudet och förbyttes i sin motsats.
3. Det etablerades en ny ontologi som i stället för tro vilade på ett grundläggande tvivel – detta var i sin tur en nödvändig förutsättning för yttrandefrihet så som vi känner den.

Medborgarskap som exklusivt företräde

En betydande del av vår politiska vokabulär är lånad från den grekiska antiken, men i flertalet fall rör vi oss med begrepp som hade en helt annan innebörd för grekerna än för oss i dag. Mest framträdande är naturligtvis ordet *demokrati*, nära förbundet med det grekiska frihetsbegreppet (*eleutheria*). Bägge har främst studerats med exempel från det klassiska Athen, men även med denna begränsning blir det problematiskt att göra jämförelser mellan antik demokrati och modern.

Frihet var ett mångtydigt begrepp, men i alla sina innebörder var det kopplat till medborgarskap och dess antonym var slaveri.⁵ Att vara medborgare innebar att tillhöra en privilegierad kast som medgav både en rätt och en skyldighet att delta i styret av staten.⁶ De friheter som följde med det grekiska medborgarskapet hade en offentlig

4 Tryckfrihetsförordning, SFS 1949:105, kap. 7. Religion nämns på ett ställe: kap. 7:4:11, om ”hets mot folkgrupp, varigenom någon hotar eller uttrycker missaktning för folkgrupp”, med anspelning på bland annat trosbekännelse. Denna paragraf syftar dock till att skydda grupper av människor, inte till att begränsa en religionskritisk diskussion.

5 Mogens Herman Hansen, *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles, and ideology*. 2 utg. London 1999, s. 74ff. Hansen identifierar sju olika innebörder av *eleutheria* i ”The ancient Athenian and the modern liberal view of liberty as a democratic ideal”, i: Eric W. Robinson (red.), *Ancient Greek democracy. Readings and sources*. Oxford 2004, s. 173f.

6 För en negativ värdering av grekisk demokrati, se Paul Veyne, *Kände grekerna till demokratin? samt Olympia i antiken*. Stockholm 1991. För en positiv värdering, se Hansen (2004) och densammes *Demokratiets historie fra oldtid til nutid*. Köpenhamn 2012.

sida, som främst rörde skyldigheter, och en privat, som främst rörde rättigheter. Medborgarskapet hade utvecklats parallellt med plikten att militärt försvara statsstaten; att verka politiskt kan betraktas som en civil försvarsplikt.⁷

Det athenska medborgarskapet är på många sätt jämförbart med senare tiders adelsskap, som genom stora delar av Europas historia varit förknippat med såväl militära som politiska och civiladministrativa förpliktelser. I Athen var det en plikt, åtminstone av moralisk karaktär, att delta i styret av staten och många offentliga ämbeten lottades ut. Med denna skyldighet följde friheten att yttra sig i folkförsamlingen, men det var en frihet under ansvar, för medan en talare kunde hållas rättsligt ansvarig för de åsikter han propagerat inför folkförsamlingen kunde inte folkförsamlingen krävas på ansvar för att med sina röster ha stött samma åsikt. En klok stat ”bör ej visa ringaktning mot den som ej fått sitt råd igenom, ännu mindre straffa honom”, säger en kritisk röst hos historikern Thukydides. ”Ni skulle döma med större besinning om det vore lika farligt att rösta för ett förslag som att framlägga det.”⁸

Ett republikanskt ståndssamhälle

För grekerna var människan till sin natur en samhällsvarelse, och denna uppfattning var i hög grad även romarnas. Romarna inspirerades i sin statsfilosofi av grekerna, men hade en mer utvecklad syn på staten och dess funktioner, inte minst för att de kom att administrera ett långt mer sammansatt imperium. De politiska förhållandena skiftade naturligtvis avsevärt under romarrikets tusenåriga tillvaro, och dess historia har varit en exempelsamling ur vilken snart sagt varje västerländsk statsteoretiker hämtat underlag för diskussion. Det som intresserar här är förhållandet mellan individ och statsmakt, framför allt i de moment som har haft bäring på senare tider.

Den romerska historien delas traditionellt in i fyra stadier: kungatiden, republiken, principatet och dominatet. Det var en reell skillnad i styrelseformer mellan republiken och det tidiga kejsardömet (principatet), men den republikanska statsteorin levde ännu kvar och formade det politiska språkbruket – formellt var kejsaren *primus inter pares*. Under dominatet försvann i praktiken den republikanska chimären, och en gudomligt sanktionerad politisk ordning trädde i stället. Förändringarna var långsamma och mindre intressanta än kontinuiteten i den grova skiss som det här bara kan bli fråga om.

Grekisk statsteori var i realiteten monistisk, det vill säga staten betraktades som en

7 Hansen (1999) s. 90; Hansen (2012) s. 22f; Aristoteles, *Politiken*. Övers. Karin Blomqvist, Jonsered 1993, 1297a.

8 Thukydides, *Kriget mellan Sparta och Athen*. Övers. Sture Allén, Stockholm 1978, 3:42, 43; Hansen (1999), s. 83f, 232f; Melissa Lane, *Greek and Roman political ideas*. London 2014, s. 103–108.

enhet som motsvarade summan av delarna. Lagskipande, lagstiftande och verkställande makt var därför ett och detsamma och det fanns inga formella mekanismer som skulle hindra staten från att slå över i pöbelvälde eller tyranni. Romarna laborerade däremot med olika statsorgan som var sinsemellan oberoende och avsedda att balansera varandra: senaten, magistrater, folkförsamlingar, konsuler, tribuner och så vidare. Bland ämbetena fanns två censorer, som hade hand om folkräkning och skattskrivning. Med tiden utvecklades en praxis att de även skulle hålla uppsikt över medborgarnas uppträdande ochandel. Ostentativt överdåd, osedligt leverne, mened och svikande av religiösa plikter kunde leda till social stigmatisering eller förlust av status och politiska rättigheter. En sådan kontroll av dygd och moral var uttryck för de offentliga behovens företrädare framför de privata i det romerska samhället.⁹ När begreppen *censor* och *censur* åter dök upp i vokabulären under medeltiden var det just i meningen moralisk vakthållning.

Förutom den fundamentala skillnaden mellan fria och slavar hade den romerska republiken en mängd formella och informella graderingar som avgjorde individens status, rättskapacitet samt sociala och politiska förmåga.¹⁰ I Rom tillämpades därför inte den aritmetiska rösträtt som Platon och Aristoteles hade kritiserat. Omröstningar i folkförsamlingarna skedde i röstavdelningar som definierades av status och inkomst. Inom varje sådan avdelning fattades majoritetsbeslut. Även om alla medborgare var representerade varierade därmed deras relativa inflytande. Till skillnad från i de grekiska demokratierna fanns heller ingen självskriven förslags- och yttranderätt i de romerska folkförsamlingarna. De som antog lagarna hade alltså inte rätt att formulera dem. Det fanns hörande församlingar (*contiones*) som användes för att implementera beslut, men där deltagarna saknade yttranderätt.¹¹ Allt i allt hade den romerska republiken en tydligare klassuppdelning även bland fria medborgare än de grekiska demokratierna. Den romerska republiken, har det sagts, styrdes med folkets medgivande, men inte av folket.¹² Med det romerska statustänkandet lades grunden till senare tiders europeiska ståndssamhällen.

9 Alan E. Astin, "Regimen morum", *The Journal of Roman studies*, 1988:78.

10 Alfred Söllner, *Romersk rätts historia. En introduktion*. Stockholm 2008. s. 36–39; Paul J. du Plessis, Clifford Ando & Kaius Tuori, *The Oxford handbook of Roman law and society*. Oxford 2016, kap. 27.

11 Johan Magnus Sundén, *De romerska antikviteterna till de studerandes tjänst*. 2 utg. Uppsala & Stockholm 1928, s. 148ff; Fergus Millar, *The Roman republic in political thought*. Hanover 2002, s. 144ff; Lane (2014), s. 264f.

12 Richard S. Katz, *Democracy and elections*. New York 1997, s. 18. Enligt en aktuell omtolkning kan detsamma sägas om det bysantinska kejsardömet, som skall ha behållit mer av Roms republikanska karaktär än vad som tidigare förmodats; se Anthony Kaldellis, *The Byzantine republic. People and power in New Rome*. Cambridge, MA & London 2015.

Kristendomens egalitarism kompromissas bort

Med denna prolog har jag velat lyfta fram att en grundläggande olikhet i rättskapacitet och medborgerlig status hade etablerats redan i de antika republikerna. Kristendomen introducerade ett nytt normsystem som predikade människors lika värde, en radikal föreställning i en miljö dominerad av slavekonomier. Men något omedelbart slut på slavsamhället innebar inte kristendomen. Den etablerades i den grekisk-romerska världen genom en form av kompromiss där två normsystem konvergerade mot en gemensam punkt: den medfödda likheten erkändes, men statussystemet bibehölls. Samtidigt slöts borgfred mellan de bägge parterna genom att staten skänkte auktoritet åt kyrkan och kyrkan skänkte ideologiskt stöd åt staten.¹³

Alltifrån det att kristendomen etablerade sig som romersk statsreligion har framför allt den världsliga kyrkan haft ett grundläggande pedagogiskt problem i dikotomin mellan lärans fundamentala jämlikhetsideal och samhällets eviga orättvisor, som inte bara varit av reell utan även av formell karaktär. Människan var förvisso Guds avbild men också en samhällsmedlem, och som sådan undergiven överheten. När kyrkan strävat efter kontroll över inte bara somliga, utan över samtliga, själar har denna spänning utgjort ett hot mot dess maktställning eftersom alternativa, mer egalitära, tolkningar av kyrkans budskap inte har kunnat tolereras.

De imperiebyggande romarna under republiken och principatet försökte däremot aldrig tvinga på någon sin religion. Polyteister är i regel mer toleranta och eklektiska i förhållande till andra trosriktningar än monoteister.¹⁴ "According to the maxims of universal toleration, the Romans protected a superstition which they despised", skrev 1700-talshistorikern Edward Gibbon. Hans uppfattning är relevant i sammanhanget, inte för dess empiriska bärighet, utan för den statskloket han läste in i det romerska förhållningssättet jämfört med den religiösa intolerans som företrätts av kristendomen ända in till hans samtid. Kristna har genom historien åsamkat varandra större skada i sina inbördes strider än vad de hedniska kejsarna någonsin utsatte dem för, menade Gibbon som levde i brytpunkten mellan den förmoderna och den moderna världen.¹⁵ Den romerska fördragsamheten med andra religiösa yttringar var, även när den uppblandades med nedlåtenhet, ett uttryck för självsäkerhet och styrka.¹⁶ En absolut gräns för toleransen gick däremot vid ifrågasättande av Roms politiska och juridiska överhöghet. De kristna byggde inte sin statsuppfattning på folkets medgivande, utan på

13 Norman F. Cantor, *Antiquity. The civilization of the ancient world*. New York 2003, s. 173–176.

14 Voltaire, *Traktat om toleransen*. Övers. Gustaf Åman-Nilsson, Stockholm 2015 [1763], s. 62ff, 66ff.

15 Edward Gibbon, *The Decline and fall of the Roman Empire*, I–VII. Utg. John Bagnell Bury, London 1909 (1776–1789), II, s. 147f, 417f.

16 Se exempelvis *ibid.*, I, s. 53ff; II, s. 28, 36, 87–89, 76, 147f, 311, 467, 482; III, s. 32.

himmelska dekret. Lydnadsplikten var absolut eftersom även en orättfärdig kejsare hade sitt mandat från ovan. Att lyda honom var att utstå en gudomlig prövning.¹⁷ Den enligt Gibbon primitiva kristendomen lät sig därför svårligen förenas med republikanska ideal och åsiktsfrihet. Skulle en sådan kombination åstadkommas behövde den kristna världen reformera sina ideologiska grundvalar, och det var också vad som skedde under den epok Gibbon levde i.

Kyrkans anspråk på absolut sanning

De stora monoteistiska religionerna skiljer sig från de polyteistiska genom att vara skriftbundna. Bibeln blev tidigt en helig urkund som kunde underkastas exeges men inte ifrågasättas. Den utgjorde en orörlig punkt som var satt ovan diskussion, och kyrkans dominerande roll i andlig och intellektuell verksamhet från medeltiden och framåt medförde en långtgående kontroll av åsikter. Eftersom den auktoriserade kristna världsbilden formade en helhet och kyrkan redan från 300-talet lierades med den världsliga makten kom denna kontroll även att omfatta vetenskapliga, politiska och moraliska ämnen. Religionen var det område som stod emot längst när kraven på ökad öppenhet började formuleras.

Vi behöver inte ägna tid åt medeltidens i sammanhanget ganska statiska idéhistoria, utan rör oss fram till 1400-talets andra hälft och konsten att trycka böcker med lösa typer. Den nya uppfinningen välkomnades av kyrkan eftersom den underlättade framställningen av fastställda bibelutgåvor och andra normerande texter. Ganska snart blev man emellertid varse att irrläror kunde spridas med samma lätthet som auktoriserad kunskap. Gutenbergs bibel trycktes under 1450-talets andra hälft och den första kända censurstadgan utfärdades i Köln 1479. Det första censursämbetet inrättades i Gutenbergs egen hemstad Mainz år 1485. I bägge fallen stod den teologiska litteraturen i centrum för uppmärksamheten.

För romarna hade censur handlat om att upprätthålla anständighet och god ordning medan senmedeltidens kyrkliga censorer i första hand slog vakt om de rätta dogmerna. För romarna var moral en mänsklig egenskap som fortplantades i själslivet och manifesterades i samhällslivet, men för den kristne var moral en reflex av en gudomlig avsikt som planterats hos den enskilde. Moralisk vakthållning ingrep därför i individens andliga sfär på ett sätt som varit okänt under antiken.¹⁸

Hos de kyrkliga lärarna fanns givetvis en många gånger uppriktig strävan att frälsa själar i medvetenhet om en större insikt i de eviga sanningarna. Det var en naturlig självrättfärdighet som kom dels av en ojämlig tillgång till kunskap, dels av övertygelsen

17 Ibid., II, s. 313f, 361–364, 376.

18 Jfr Lane (2014), s. 139ff; Adrian Goldsworthy, *Augustus. First emperor of Rome*. New Haven & London 2014, s. 460f.

om att det fanns en absolut gudomlig ordning. Att läraren skulle leda menigheten såsom föräldern leder sitt barn var därför en djupt känd plikt, som kanske inte alltid tas på fullt så stort allvar som den borde av historieforskningen. Den har också inneburit att kyrkan haft ett intresse av att styra över människans inre liv medan statsmakten nöjt sig med att kontrollera yttranden och gärningar.

Trots tapper kamp lyckades väl kyrkan aldrig helt freda sitt åsiktsmonopol. Den kristna läran har alltid upplevt en spänning mellan det logiska och det mystiska – det vi kan veta och det vi kan känna. Tvivlet har varit den reflekterande kristnes ständiga följeslagare. Reformationen innebar den så långt allvarligaste utmaningen av kyrkans intellektuella hegemoni, men det var i första hand den förnuftsbaseade delen av teologin som utmanades, inte den emotionella.¹⁹

Protestanterna kom ganska omedelbart att ta boktryckarkonsten i anspråk för att kritisera den katolska enhetskyrkan. Men någon uppluckring av åsiktstvånget innebar inte detta: de olika protestantiska sekterna ville inte komplettera utan ersätta påvekyrkans trossatser. Ett belysande exempel är John Miltons *Areopagitica* (1644), som räknas till tryckfrihetshistoriens portalskrifter. Den tillkom under den engelska revolutionen, kort efter att det lilla tryckfrihetsfönster som öppnades i dess inledning återigen hade stängts. I sin kritik av censurens både förnuftsvidrighet och ineffektivitet levererade Milton en uppsjö av aforistisk klokskap som fått genklang genom seklen. Anmärkningsvärd var hans förtröstan på att kunskap kunde göra nytta men aldrig skada, en för tiden inte helt vanlig uppfattning.

And again if it be true, that a wise man like a good refiner can gather gold out of the drossiest volume, and that a fool will be a fool with the best book, yea or without book, there is no reason that we should deprive a wise man of any advantage to his wisdom, while we seek to restrain from a fool, that which being restrain'd will be no hindrance to his folly.²⁰

Milton förkastade censurinstitutionen eftersom ordets väktare av praktiska skäl aldrig kunde ha samma djupa insikter i ett ämne som de lärda författarna: "I hate a pupil teacher, I endure not an instructor that comes to me under the wardship of an overseeing fist."²¹ Han avskydde både det fysiska och det intellektuella tvång som vidhäftade censuren. Det var ett övergrepp mot det gudomliga i människan: "[He] who kills a Man kills a reasonable creature, Gods Image; but hee who destroyes a good Booke, kills reason it selfe, kills the Image of God [...]"²²

19 Michael A. Mullet, *Martin Luther*. London & New York 2004, s. 54, 62; Erland Sellberg, *Kyrkan och den tidigmoderna staten. En konflikt om Aristoteles, utbildning och makt*. Stockholm 2010, s. 61ff, 83ff.

20 John Milton, "Areopagitica" (1644), i: *Complete prose works of John Milton*, II: 1643–1648. New Haven & London 1959, s. 521.

21 *Ibid.*, s. 533.

22 *Ibid.*, s. 492.

Förnuftet kommer inte inifrån människan själv, utan är inplanterat av Gud, menade Milton. Han talade också om den sanna kristna friheten, som hade predikats av Paulus. Det är mer välgörande, mer välbetänkt om alla kan tolereras än om alla måste tvingas, sade han i ett fint försvar för samvetsfriheten. Det vändes dock omedelbart i sin motsats: ”I mean not tolerated Popery, and open superstition [...] but those neighboring differences, or rather indifferences, are what I speak of [...]”²³ Toleransen inskränkte sig alltså till en acceptans av de protestantiska läror som ändå låg så nära varandra att olikheterna blev försumbara. Miltons misstro mot påvekyrkan vilade på det som utgivaren av hans skrifter kallat den stående protestantiska anklagelsen: papisternas oförsonlighet och strävan efter såväl andligt som världsligt herravälde.²⁴ Vi (protestanterna) är fördragsamma, medan de (katolikerna) förintar alla sina motståndare, är kärnan i Miltons budskap. Någon grundläggande förståelse byggd på tolerans är med andra ord svår att skönja.

Censuren principiell – yttrandefriheten pragmatisk

Trots Miltons inlägg blev censuren kvar ännu ett halvsekel i England. När den avskaffades 1695 var det John Locke som serverade argumenten åt underhuset. Han menade att censuren var ett ingrepp i människans naturliga rättigheter. Men den naturliga rättighet som avsågs var inte yttrandefriheten, utan äganderätten. Censuren innebar ett otillbörligt intrång i boktryckarnas förfoganderätt över de texter de hanterade.

I fråga om tolerans hade Locke samma utgångspunkt som John Milton: Tvång var ett ineffektivt instrument för att få människor att ändra uppfattning, men om villfarande andar fick frihet att själva söka sanningen skulle de ofelbart finna den i evangeliet. Katoliker kunde däremot inte tålas eftersom de stod under beskydd av och betjänade en främmande myndighet och därmed underminerade statens oberoende.²⁵

Bland det fåtal skrifter som vid denna tid förde fram ett principiellt försvar för tryckfrihet märks *A Letter to a Member of Parliament, shewing, that a restraint on the press is inconsistent with the Protestant Religion, and dangerous to the Liberties of the Nation* från 1698. Pamfletten har tillskrivits både deisten Matthew Tindal och skriftställaren Daniel Defoe. Här talades kanske för första gången om tryckfrihet som en medfödd mänsklig rättighet: ”Whosoever therefore endeavours to hinder Men from communicating their Thoughts, (as they notoriously do that are for restraining the Press) invade the natural Rights of Mankind [...]”²⁶

En betydande del av texten ägnades åt det förnuftsvidriga i att censurera teologiska

23 Ibid., s. 565.

24 Ernest Sirluck, ”Introduction”, i: *ibid.*, II, s. 178–181, 565 not 285.

25 John Locke, ”A letter concerning toleration” (1689), i: *The works of John Locke in nine volumes*, V. London 1824, s. 19, 46.

26 *A Letter to a Member of Parliament, shewing, that a restraint on the press is inconsistent with the Protestant Religion, and dangerous to the Liberties of the Nation*. London 1698, s. 7.

tankar. Religiös övertygelse skall bygga på kunskap, inte på doktrin, menade författaren. Att blint anamma en religion är inte mycket bättre än att helt sakna religion. Den som omfattar en lärosats vill av naturliga skäl befordra den till nya anhängare, och sekterister av alla schatteringar framhäver av den orsaken sina egna och vanställer motståndarnas argument. Fri upplysning kräver därför fri press.²⁷

Denna argumentation ter sig som prologen till en traktat om samvetsfrihet, men mynnar ut i samma självrättfärdigande protestantism som hos Milton och Locke. När var och en fritt får bruka sitt förnuft kommer det papistiska mörkret skingras och de evangeliska sanningarna uppenbaras:

Men as they are more or less hindered from communicating their Thoughts, are more or less stupid and ignorant, and their Religion more or less corrupted: And this is not only true with relation to Mahometans and Pagans, who suffer no Printing at all, except the Chinese (whose Knowledg above other Eastern Nations seems to be owing to that Art, tho among them wonderfully rude and imperfect) but with respect to Christians, amongst whom one would think it almost impossible, considering what Light and Knowledg the Gospel brought into the World, that any should be so grosly ignorant and superstitious as the Papists are, or that the Christian Religion should be so much depraved as it is amongst them: and what is this owing to, but the denying the People the Liberty of the Press, and all other ways of freely debating matters of Religion?²⁸

Tryckfrihet var alltså ett verksamt medel att föra människor ut ur det papistiska mörkret och in i det evangeliska ljuset. Men även denna mycket försiktiga toleranstraktat var för mycket för somliga och den möttes av flera motpamfletter.²⁹

Mot en sekulariserad statsrätt

Fler exempel kan anföras för att underbygga min poäng, men en sammanfattning tjänar syftet bättre: Religionen ansågs vara *vinculum reipublicae*, det bindemedel som cementerade den mänskliga samlevnaden. I ett samhälle som strävar mot en gudomligt bestämd harmoni är man inte betjänt av en fri och kritisk debatt; där behöver man bara förhålla sig till och tolka de religiösa urkunderna. Sanningen är på förhand given och inget man behöver resonera sig fram till. Även då man förespråkade tolerans har den varit villkorad. Man har medgivit yttrandefrihet av praktiska skäl eller åt sina meningsfränder, men ytterst sällan av principiella skäl och åt sina meningsmotståndare. Censurens tillskyndare, å andra sidan, har måhända agerat egennyttigt men i regel

²⁷ Ibid., s. 3–7.

²⁸ Ibid., s. 8f.

²⁹ Donald Thomas, *A long time burning. The history of literary censorship in England*. London 1969, s. 36f.

anfört principiella motiv: det har varit överhetens moraliska plikt att värna de eviga sanningarna och undersåtarnas frälsning.

För att komma ifrån den läsnig som det här innebar för en fri åsiktsbildning krävdes någon form av tankemodell som, med bibehållen respekt för de religiösa övertygelserna, kunde ställa teologin vid sidan av samhällstänkandet och lämna utrymme för reformer. En sådan trojansk häst fann man under 1600- och 1700-talen i naturrätten, som var ett återuppväckt och anpassat antikt idékomplex.

När romarna byggde sitt imperium hade de observerat att vissa rättsliga och moraliska föreställningar föreföll vara gemensamma för alla folk och religioner. Mord, stöld och äktenskapsbrott var företeelser som var förbjudna i alla samhällen man mötte. Detta måste alltså avspegla en medfödd och därmed gudomlig rättsordning. Romarna var toleranta i religiösa frågor och de var pragmatiska som imperiebyggare. Man tillät de enskilda provinserna att utforma sina religiösa sedvänjor och lokala lagar efter eget huvud så länge de grundläggande rättsreglerna var gemensamma, det vill säga så länge de inte stred mot den naturliga lagen.

Naturrätten blev på 1600-talet en grundläggande teori för moralen, rätten och samhället. Naturrätten var förnuftig, universell och sanktionerad av Gud. Men den innefattade inte de teologiska frågorna om nåd och frälsning, vilka vilade på den uppenbareda kunskapen i Bibeln. Därmed öppnades vägen för ett sekulariserat tänkande om människan som samhällsvarelse i denna värld. Gud kunde successivt ställas åt sidan. En efter en ställdes de gamla sanningarna om samhället på huvudet och alla begrepp vändes i sin motsats. De grundläggande skillnaderna kan sammanfattas i tre dikotomier:

religiöst–sekulärt

kollektiv–individ

stabilitet–förändring

Den förmoderna samhällsuppfattningen var framför allt inriktad på livet i det efterkommande. I den moderna, sekulariserade statsrätten har religionen blivit en privatsak och politiken sysslar bara med världsliga frågor. I det förmoderna samhället var kollektivet – korporationen – viktigare än individen, medan de enskilda medborgarnas välfärd i dag utgör grunden för ett lyckligt samhälle. Vi bygger samhället nedifrån och upp, inte uppifrån och ned. I det förmoderna samhället sökte man efter jämvikt, en ursprunglig och naturlig stabilitet, medan modern politik är inriktad på att möta förändringar.

I Sverige kan man se ett tydligt inflytande från dessa nya idéer under frihetstiden. Redan vid frihetstidens tredje riksdag 1723 uttalades en principförklaring som sedan kom att vara officiell doktrin under resten av epoken. Med stöd i katekesen hade bon-

deståndet argumenterat för ett återställande av den starka kungamakten. Sade inte Paulus, att all överhet är av Gud och att den som sätter sig upp mot överheten sätter sig upp mot Gud? En ständerkommission utsågs att döma i saken och avgav en principförklaring:

[...] den werldzliga Öfwerheten är och bör hållas för en Guds skickelse, så hade dock Öfwerheten dess wälde medelbart genom dem, som honom updragit macht och wäld öfwer sig at råda pch regera; aldenstund Gud icke föreskrifwit något wist Regeringssätt, utan lämnat uti ett fritt folks egit godtfinnande, at icke allenast sielf wällia sig Öfwerhet, utan ock hwad loffligt Regeringssätt, de efter tidernas beskaffenhet och sielfwa folkeslagets art worde för sig säkrast och nyttigast finnandes [...] ³⁰

Två decennier senare trycktes domslutet ordagrant i partitidskriften *En Ärlig Svensk* som ett uttryck för hattregimens officiella syn på statsrättens fundament.³¹ I den fiktiva dialogformen argumenterade författaren likväl mot dem som ville skilja på andligt och världsligt. ”Du och dina likar wiljen så gerna hafwa Stats-läran skild ifrån all Religion”, skrev han. Själv företrädde han den traditionella uppfattningen att de var oupplösligt förbundna. ”I tänken icke efter, at om ej Religion, Lag och Samwete woro til och utöfwades uti en Stat, så woren I sielfwe med all eder inbillade klokhet de uslaste diur på jorden.”³² Det naturrättsliga tankekomplexet var emellertid rikt och höll på att anta formen av en överideologi. Det lånade sig därför även till mer radikala tolkningar, vilket kan ses av den svenska tryckfrihetshistorien.

Från tro till tvivel

På riksdagen 1739 presenterade den unge kanslitjänstemannen Henning Adolf Gyllenberg det första förslaget om tryckfrihet i Sverige. Det var inte särskilt detaljerat, men det var välformulerat och hade en tydlig idé.

At hvar och en medborgare utan tvång och uppsyningsman får lägga sina tanckar under det almännas fria omdöme, det bortjagar det barbariska mörckret i et land, det främjar täflingen mellan vittra pennor, hvarigenom sanningen altmer och mer upblåncker, och det hjälper et frijt folck till at kiänna sig sielf, sin styrcka och sin svaga.³³

30 Rikens ständers kommissions dom över Abraham Dahlén m.fl., i R5615: ”Protokoll och handlingar i saken över kommissarien Osthof”, vol. 2, Riksarkivet.

31 *En Ärlig Svensk*. Stockholm 1755, s. 365ff.

32 *Ibid.*, s. 338f.

33 ”Kammarherren Grefve H. Gyllenborgs memorial om tryckfrihet”, i: *Sveriges ridderskaps och adels riksdags-protokoll från och med år 1719*, 11:III: 1738–1739, bilagor. Stockholm 1889, s. 71.

Någon fullständigt frisläppt tryckfrihet såg inte Gyllenborg framför sig, snarare en avskaffad förhandscensur enligt engelsk modell. Tankar som stred mot regering, religion eller goda seder – alltså den vanliga triptyken – kunde straffas efter lag, ansåg han. Varifrån Gyllenborg fått inspirationen till sitt förslag går inte att säga, men han hade disputerat i Lund för David Nehrman (Ehrenstråhle), som var fromt kristen men samtidigt verksamt bidrog till att etablera naturrätten i de inhemska juridikstudierna.

Gyllenborgs förslag presenterades nära riksdagens avslutning och blev aldrig föremål för seriös diskussion. Även om författare som Anders (Bachmanson) Nordenkrantz från denna tid drev opinion i frågan kom det att dröja tjugo år innan det återigen hettade till i tryckfrihetsfrågan. Då beslutade sig Peter Forsskål för att utmana censuren med en plädering för stärkta civila rättigheter.

Redan titeln på Peter Forsskåls välbekanta *Tankar om borgerliga friheten* avslöjar en naturrättslig påverkan.³⁴ Att hans tankar avsåg den *borgerliga* friheten antyder att det fanns en annan frihet, och det var den naturliga friheten. Enligt naturrätten var människan född fri, men hon hade tvingats överge en del av denna frihet för att vinna trygghet och öka sin välfärd i det som kallades borgerlig samlevnad, det vill säga i samhällen.

Just detta anknöt Forsskål till i inledningen av sin pamflett: ”Ju mera man får lefwa efter eget behag, ju mera är man *fri*”, slog han fast i första meningen.³⁵ Om människan vore alltigenom dygdig skulle friheten vara oproblematiske, förklarade han, men eftersom hon behärskas av passioner måste dessa passioner tyglas av lagar. Och när man lever under förnuftiga och gemensamt överenskomna lagar, då råder en rätt borgerlig frihet. Detta var en direkt anknytning till Montesquieu, som bara ett decennium tidigare postulerat: ”Frihet är rätten att göra allt det som lagarna tillåter.”³⁶ Å ena sidan är alltså människan fri till sin grundläggande natur. Å andra sidan måste denna frihet balanseras av lagar för att människan skall vara trygg.

Vad sade då Forsskål om religionen? Var den också nödvändig för människans trygghet? Forsskål rundade först ämnet genom att tala om lagar och seder. ”Borgerliga frihetens lif och styrka består för den skulle uti en *inskränkt Regering*, och en *oin-*

34 Det har skrivits mycket om denna lilla pamflett, se framför allt Henrik Schück, *Från Linnés tid. Peter Forsskål*. Stockholm 1923. Av senare forskning märks Carl Gustaf Spangenberg, ”Tankar om den borgerliga friheten. Peter Forsskåls skrift om tryckfriheten 250 år”, i: Per Ström (red.), *Nya professorer. Installation hösten 2009*. Uppsala 2009; Jonas Nordin, ”Peter Forsskål 1732–1763. En Linnélärlunge i kamp för civila rättigheter”, *Svenska Linnésällskapets årsskrift*, 2013; Ere Nokkala, ”Peter Forsskål – skrivfriheten och offentlighetsprincipen”, i: Wennberg & Örtenhed (red.), (2016).

35 Jag citerar här efter Peter Forsskål, *Tankar om borgerliga friheten. Originalmanuskriptet med bakgrundsteckning*. Red. David Goldberg m.fl., Stockholm 2009.

36 Montesquieu, *Om lagarnas anda...* Inledning och urval Stig Strömholm, övers. Dagmar Lagerberg, (1748) Stockholm 1998, XI:3.

skränkt skriffrihet”, sammanfattade han i pamflettens nyckelparagraf (§ 7). Därefter kom emellertid en välbekant begränsning: ”allenast hårdt answar stadnar på allt skrifwande, som utan gensäjelse är oanständigt och innehåller hädelse emot Gud, skelsord mot enskilda och retelser till uppenbara laster”. Han nämnde alltså blasfemi, ärekränkning och osedlighet, men inte politisk uppvigling. Statsskicket berördes däremot i den åttonde paragrafen:

Gudomliga uppenbarelsen, förnuftiga Grundlagar och enskildtas heder, kunna ej af en slik skriffrihet lida någon farlig anstöt. Ty sanning segrar alltid, då den får med samma fördelar bestridas och förswaras.

Den senare vändningen erinrar så starkt om John Milton (”who ever knew Truth put to the wors, in a free and open encounter”) att man nästan vill ana ett direkt beroende.³⁷ Men medan Milton gömde en ofördragsamhet under toleransens språkdräkt förefaller Forsskål snarast ha gjort det motsatta. Hela stycket bör tolkas som en besvärjelse riktad mot censurens försvarare. Forsskål ville lugna dem som beförde att samhället skulle gå under av en fri debatt och exemplifierade med just de tre ämnesområden som ansågs mest känsliga. Senare i pamfletten (§ 11) intog han tydligare en för tiden intressant hållning där religionen liksom tidigare tycktes bära på uppenbarad sanning, men trots det kunde reduceras till en privatsak:

Samwetet grundar sig wäl ofta på falska meningar. Hwilka ingalunda böra tålas, om de aldeles gå ut på samhällens och menniskjors förderf, såsom Jesuiternas trolösa reglor. Men merendels kunna de, som ett felande samwete tyckes göra farliga, blifwa goda medborgare, om allenast samhället litet lämpar sig efter deras wilfarelse.

Som exempel nämnde Forsskål mennoniterna, som inte själva ville bära vapen, men som gärna betalade pengar till soldaternas underhåll. Det var alltså personens gärningar, inte hennes tankar och värderingar som hade betydelse, menade han. Denna sorts vidsynthet var en helt ny tanke i 1700-talets Sverige.

En tolerans grundad i tvivel hade Forsskål förebådat redan i sin avhandling framlagd i Göttingen 1756 med kritik mot Christian Wolffs kunskapsfilosofi och det som denne kallade den tillräckliga grundens lag. Inget är eller sker utan tillräcklig grund, menade wolffianerna. Forsskål invände att en *tillräcklig* grund blir inte bara determinerande, utan rent deterministisk. Matematiska sanningar är tvingande, menade han, men förändringar i världen kan inte vara det. Forsskål stannade vid att det som vi inte kan betvivla måste vara sant, men eftersom förmågan att tvivla är subjektiv kan vi aldrig nå säker kunskap. Vad vi kan göra är att lita till våra förnimmelser, *sensus communis*,

³⁷ Milton (1959), s. 561.

vilket är att tro i en forskande mening. Begreppen tro och vetande bytte med andra ord plats. Forsskål rörde sig från tro, i en teologisk mening, till vetande, i en prövande mening, där alla sanningar är preliminära och vi *tror oss veta*.³⁸ Med ett sådant ödmjukt förhållningssätt till den egna kunskapsbildningen följde också en förlåtande attityd gentemot andras avvikande uppfattningar. Då har vi rört oss hela vägen från tro till tvivel och kanske förstätt något mer om varför yttrandefrihet går från att vara samhällsfördärvande till att vara nödvändig för samhället under just denna epok.

I det rättsliga efterspelet vägrade Peter Forsskål uppvisa den foglighet som var en underförstådd premis i det svenska censurväsendet och han demonstrerade därmed dess relativa maktlöshet. Flera av hans tankar var dock ännu alltför radikala och något absolut genomslag för den sekulariserade statsrätten var det ännu inte tal om. När det så kallade tredje utskottet, som beredde tryckfrihetsfrågan vid 1765–1766 års riksdag, gick till omröstning vann det radikala förslag som förordade ett avskaffande av all censur. Vid ärendets vidare beredning smög sig övervakningen av teologiska skrifter emellertid åter in, och i den utfärdade förordningen kom förhandsgranskningen att bevaras på detta område. Det var en nödvändig kompromiss för att få prästeståndet att bifalla lagförslaget och sannolikt var det många andra riksdagsmän som ansåg denna lösning tryggast.³⁹

Jag inledde denna utläggning med konstaterandet att tanken på en fri opinionsbildning historiskt har uppfattats som befängd. Till det har främst två skäl bidragit: För det första har människan alltid primärt betraktats som en samhällsvarelse. Den enskildes rättigheter har därför alltid fått stå tillbaka för kollektivets behov. För det andra har statsrätten i den kristna världen vilat på religiösa dogmer. Vissa absoluta sanningar har varit höjda över ifrågasättande och det har därmed funnits en skarp gräns för vad som varit möjligt att yttra. En sekulariserad statsrätt och religionens förpassande till den privata sfären var därför en nödvändig förutsättning för att lyfta denna slöja över den fria åsiktsbildningen. Detta blev upplysningstänkandets mest centrala bidrag till den europeiska historien, även om processen var lång.

38 Johan Dellner, *Forsskåls filosofi*. Stockholm 1953, s. 3ff, 61–84, 184f.

39 Förhandscensuren diskuterades vid sammanträdet 21/4 1766. Protokollet är delvis obskyrt med många rättelser och tillägg. Den fråga omröstningen gällde löd: ”Bifaller högl. Utskottet, at all Censur upphörer”; R3405, Riksarkivet, pag. 388r. Innebörden i diskussionen har utsatts för olika tolkningar; se Pentti Virrankoski, *Anders Chydenius. Demokratisk politiker i upplysningens tid*. Stockholm 1995, s. 189ff; Marie-Christine Skuncke, ”Tryckfriheten i riksdagen 1760–62 och 1765–66”, i: Wennberg & Örtenhed (2016), s. 120f. Se även bidraget av Gustav Björkstrand på s. 29 i denna volym.

REFERENSER

Otryckt material

Riksarkivet (RA), Stockholm

R3405: Tredje utskottet 1765–66, protokoll och bilagor, pag. 388^r.

R5615: ”Protokoll och handlingar i saken över kommissarien Osthof”, vol. 2. Rikens ständers kommissions dom över Abraham Dahlén m.fl.

Tryckt material

A Letter to a Member of Parliament, shewing, that a restraint on the press is inconsistent with the Protestant Religion, and dangerous to the Liberties of the Nation (1698), London.

Aristoteles (1993), *Politiken*. Övers. Karin Blomqvist, Jonsered.

Astin, Alan E. (1988), ”Regimen morum”, *The Journal of Roman studies*, 78.

Cantor, Norman F. (2003), *Antiquity. The civilization of the ancient world*. New York.

Dellner, Johan (1953), *Forsskåls filosofi*. Stockholm.

En Ärlig Svensk (1755), Stockholm.

Forsskål, Peter (2009), *Tankar om borgerliga friheten. Originalmanuskriptet med bakgrundsteckning*. Red. David Goldberg m.fl., Stockholm.

Gibbon, Edward, (1909 [1776–1789]), *The Decline and fall of the Roman Empire*, I–VII. Utg. John Bagnell Bury, London.

Goldsworthy, Adrian (2014), *Augustus. First emperor of Rome*. New Haven & London.

Grzeškowiak-Krwawicz, Anna (1997), ”Le debat polonais sur la liberté de parole dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle”, *Acta Poloniae Historica*, 75.

Hansen, Mogens Herman (1999), *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles, and ideology*. 2 utg. London.

Hansen, Mogens Herman (2004), ”The ancient Athenian and the modern liberal view of liberty as a democratic ideal”, i: Eric W. Robinson (red.), *Ancient Greek democracy. Readings and sources*. Oxford.

Hansen, Mogens Herman (2012), *Demokratiets historie fra oldtid til nutid*. Köpenhamn.

Kaldellis, Anthony (2015), *The Byzantine republic. People and power in New Rome*. Cambridge, MA & London.

”Kammarherren Grefve H. Gyllenborgs memorial om tryckfrihet” (1889), i: *Sveriges ridderskaps och adels riksdags-protokoll från och med år 1719*, 11:III: 1738–1739, bilagor. Stockholm, s. 71.

- Katz, Richard S. (1997), *Democracy and elections*. New York.
- Lane, Melissa (2014), *Greek and Roman political ideas*. London.
- Locke, John (1824 [1689]), "A letter concerning toleration" i: *The works of John Locke in nine volumes*, V. London 1824.
- Millar, Fergus (2002), *The Roman republic in political thought*. Hanover.
- Milton, John (1959 [1644]), "Areopagitica", i: *Complete prose works of John Milton*, II: 1643–1648. New Haven & London.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat (1998 [1748]), *Om lagarnas anda ...*
Inledning och urval Stig Strömholm, övers. Dagmar Lagerberg. Stockholm.
- Mullet, Michael A. (2004), *Martin Luther*. London & New York.
- Nokkala, Ere (2016), "Peter Forsskål – skrivfriheten och offentlighetsprincipen", i: Bertil Wennberg & Kristina Örtenhed (red.) (2016), *Fritt ord 250 år. Tryckfrihet och offentlighet i Sverige och Finland – ett levande arv från 1766*. Stockholm.
- Nordin, Jonas (2013), "Peter Forsskål 1732–1763. En Linnélärjunge i kamp för civila rättigheter", *Svenska Linnésällskapets årskrift*.
- Nordin, Jonas (2016), "Från uppfostrade undersåtar till upplysta medborgare. Censur och tryckfrihet från medeltiden till 1700-talet", i: Bertil Wennberg & Kristina Örtenhed (red.) (2016), *Fritt ord 250 år. Tryckfrihet och offentlighet i Sverige och Finland – ett levande arv från 1766*. Stockholm.
- du Plessis, Paul J., Clifford Ando & Kaius Tuori (2016), *The Oxford handbook of Roman law and society*. Oxford.
- Schück, Henrik (1923), *Från Linnés tid. Peter Forsskål*. Stockholm.
- Sellberg, Erland (2010), *Kyrkan och den tidigmoderna staten. En konflikt om Aristoteles, utbildning och makt*. Stockholm.
- Siebert, Fredrick Seaton (1965), *Freedom of the press in England 1476–1776*. Urbana.
- Sirluck, Ernest (1959), "Introduction", i: *Complete prose works of John Milton*, II: 1643–1648. New Haven & London.
- Skuncke, Marie-Christine (2016), "Tryckfriheten i riksdagen 1760–62 och 1765–66", i: Bertil Wennberg & Kristina Örtenhed (red.) (2016), *Fritt ord 250 år. Tryckfrihet och offentlighet i Sverige och Finland – ett levande arv från 1766*. Stockholm.
- Spangenberg, Carl Gustaf (2009), "Tankar om den borgerliga friheten. Peter Forsskåls skrift om tryckfriheten 250 år", i: Per Ström (red.), *Nya professorer. Installation hösten 2009*. Uppsala.
- Sundén, Johan Magnus (1928), *De romerska antikviteterna till de studerandes tjänst*. 2 utg. Uppsala & Stockholm.
- Söllner, Alfred (2008), *Romersk rätts historia. En introduktion*. Stockholm.

- Thomas, Donald (1969), *A long time burning. The history of literary censorship in England*. London.
- Thukydides (1978), *Kriget mellan Sparta och Athen*. Övers. Sture Allén, Stockholm.
- Wennberg, Bertil & Örtenhed, Kristina (red.) (2016), *Fritt ord 250 år. Tryckfrihet och offentlighet i Sverige och Finland – ett levande arv från 1766*. Stockholm.
- Veyne, Paul (1991), *Kände grekerna till demokratin? samt Olympia i antiken*. Stockholm.
- Virrankoski, Pentti (1995), *Anders Chydenius. Demokratisk politiker i upplysningens tid*. Stockholm.
- Voltaire (Arouet, François-Marie) (2015 [1763]), *Traktat om toleransen*. Övers. Gustaf Åman-Nilsson, Stockholm.

Anders Chydenius och trosfriheten

Gustav Björkstrand

Forskningen kring tryckfriheten, offentlighetsprincipen, religionsfriheten och en del andra centrala frågor under senare delen av 1700-talet i det svenska riket har kommit i ett nytt läge efter det att Anders Chydenius samlade skrifter föreligger i fem band på originalspråket svenska och i fem band med översättning till modern finska. Den källkritiska utgåvan av allt det som Chydenius har skrivit har försetts med kommentarer av ett trettiotal experter på olika områden i Finland och Sverige. Centrala delar av hans författarskap har därtill översatts till engelska.¹ Det skall bli intressant att se vilka omvärderingar av gängse uppfattningar som blir följden när forskarna har tillgång till Chydenius hela produktion och lätt kan studera den, inte bara i tryckt form utan också i den nätversion som inom kort kommer att bli tillgänglig.

Frihetsidealet var dominerande i Anders Chydenius tankevärld och verksamhet. Han sammanfattar sin syn i följande välkända formulering: ”Jag talar alenast för det ena lilla; men välsignade ordet Friheten.”² Vi skall se litet närmare på vad det innebar för hans insatser när det gäller införandet av tryckfrihet, offentlighetsprincip och religionsfrihet.

Anders Chydenius principiella syn på skriv- och tryckfriheten och på betydelsen av en fri tillgång till information kommer tydligt till uttryck i inledningen till både hans koncept till tryckfrihetsmemorial och i hans av Anders Kraftman undertecknade

-
- 1 Se Anders Chydenius, *Samlade skrifter*, 1–5. Utg. Maren Jonasson & Pertti Hyttinen. Helsingfors & Stockholm 2012–2016, fortsättningsvis ACSS; Anders Chydenius, *Kootut teokset*, 1–5. Toimittaneet Maren Jonasson & Pertti Hyttinen. Porvoo 2012–2016; *Anticipating The Wealth of Nations. The selected works of Anders Chydenius (1729–1803)*. Ed. Maren Jonasson & Pertti Hyttinen, introduction Lars Magnusson. Transl. Peter C. Hogg. New York 2012.
 - 2 Citat ur ”Tankar om Husbönders och Tjenstehjons Naturliga Rätt”, ACSS 3, s. 148.

nästan helt likalydande tryckfrihetsmemorial. Det behövs egentligen inga bevis, säger Chydenius, att en ”billig skriv- och Tryckfrihet” är av grundläggande betydelse för ”ett fritt Regimente”. Ständerna behöver den för att kunna stifta goda lagar, ”lagskipare” för sina ämbeten och de ”lydande” för att de skall få kunskap om lagens fordringar, ämbetsmannamaktens gränser och sina egna skyldigheter. Någon censor behövs inte. Om ett yttrande är orimligt, vederläggs det snart. Är det byggt på sanning, är det oöverbaserligt, om tvetydigt, så letas sanningen fram genom nya skrifter. Det bör dock, enligt Chydenius, finnas undantag från vad som fritt kan tryckas. Allt som rör grunderna i religionen skall förhandsgranskas av teologisk fakultet eller en lärd teolog, allt som stöter regeringsformen och allt som försmädligt angriper personer och kränker dygd och goda seder kan i efterhand bli föremål för åtal och dom.³

Chydenius skrift och de två övriga inlämnade memorialen i frågan togs upp för behandling i Stora deputationen i augusti 1765. Deputationen delegerade ärendet till ett särskilt utskott, tredje utskottet eller tryckfrihetsutskottet, där östra riksdelen var påfallande starkt representerad av biskop Carl Fredrik Mennander från Åbo och kaplanen Chydenius från Nedervetil, borgmästaren Erik Miltopaeus från Ekenäs och bonden Henrik Paldanius från Savolax. Medlemmarna från östra riksdelen var anmärkningsvärt aktiva i utskottsbehandlingen. Det betänkande om skriv- och tryckfrihet som utskottet avgav den 18 december 1765 var skrivet av Chydenius och undertecknat av en medlem av vart och ett av de fyra stånden. Tre av dessa kom från östra riksdelen, nämligen Mennander, Miltopaeus och Paldanius. Av de fem personer som var involverade i undertecknandet kom hela fyra från den östra riksdelen.⁴ Det var alltså inte bara fråga en kamp mellan hattar och mössor, utan frågan hade också en klar regionalpolitisk aspekt. I de perifera delarna av riket var frågan om skriv- och tryckfriheten och bristen på offentlighet när det gällde officiella handlingar särskilt aktuell. För den som ville påverka utvecklingen var det svårt att få den nödvändiga informationen från Stockholm.

Chydenius fick en stark ställning i utskottet, inte bara för att han så kraftfullt drev frågan med en genomtänkt argumentering utan också för att han i de avgörande skedena fungerade som sekreterare i utskottet och skrev dess betänkande. En intressant fråga gäller upphävandet av censuren för religiösa skrifter. En allmän uppfattning har varit att han höll fast vid prästeståndets uppfattning att den borde bevaras, och den kommer till uttryck i bland annat Pentti Virrankoskis stora biografi om Chydenius samt i Henrik Knifs vetenskapliga kommentar i Anders Chydenius *Samlade skrifter*, 1. Frågan är dock om situationen är så klar.⁵

3 ACSS 1, s. 365–371.

4 E. G. Palmén, *Politiska skrifter af Anders Chydenius å nyo utgifna*. Helsingfors 1880, s. 113–118.

5 Pentti Virrankoski, *Anders Chydenius. Demokratisk politiker i upplysningens tid*. Stockholm 1995, s. 186–196; Henrik Knif, ”Kommentar till koncept till tryckfrihetsmemorial och memorial om tryckfrihet”, ACSS 1, s. 372–377.

Redan E. G. Palmén fäste i sin bok om Anders Chydenius politiska skrifter år 1880 uppmärksamhet vid Chydenius svar i den avgörande behandlingen i tredje utskottet den 21 april 1766. Mötesordföranden baron Christoffer von Kochen ställde följande proposition till de fyra stånden: ”Bifaller högl[ovliga] Utskottet at all Censur upphörer?” Borgarna och bönderna röstade ja. Inom adeln segrade nejsidan med två röster mot en. Prästeståndets medlemmar var oeniga. Prosten Anders Forssenius från Skara röstade ja som borgarna och bönderna, men instämde däremot med adelns nej när det gällde censur av skrifter i teologiska ämnen. Chydenius svarade att han stödde propositionen i ”thet hela”. Palmén drar slutsatsen att Chydenius var beredd att avskaffa också den andliga censuren, eventuellt i ett taktiskt syfte. Virrankoski bestrider detta och menar att Chydenius svar enbart gällde den politiska censuren. Denna uppfattning kan dock knappast vara riktig eftersom frågan om andlig censur uttryckligen var aktuell på mötet. Censorn Oelreich hänvisade till att censuren behövdes på grund av ”irriga satser” särskilt i ”theologicis”, vilket kunde leda till ”ateisteri och fritänkeri”. Chydenius replikerade att en ”sönderdelt frihet vore ingen frihet och ett blandat tvång vore ett fullkomligt tvång”.⁶

Frågan aktualiserades på nytt när man skulle granska protokollet från mötet den 16 maj. Tredje utskottet kunde konstatera att Chydenius skrivit betänkandet så att utskottet företrädde uppfattningen att censuren av andliga skrifter skulle bevaras. Den var nödvändig för religionen och den ”derpå beroende själavården”. Vid mötet hävdade en del av medlemmarna att det bara var prosten Forssenius som, liksom adeln, ville bevara den andliga censuren, underförstått att också Chydenius varit för ett avskaffande av den. Chydenius replikerade nu, anmärkningsvärt nog, att han hela tiden understött ett bevarande av den andliga censuren.⁷

Hur skall nu Chydenius som det förefaller helt motsatta uppfattningar förstås? Kan det vara så att han var av den principiella uppfattningen att all censur borde avskaffas, alltså också för andliga skrifter, och att han gav uttryck för den genom sitt svar i ”thet hela”. När han sedan skrev betänkandet ville han formulera sig så att han inte äventyrade möjligheten att få ett positivt slutresultat i huvudfrågan gällande politisk censur och offentlighet och därför behöll den andliga censuren. Han visste att prästeståndet skulle fälla hela förslaget om det inte innehöll andlig censur. Ur taktisk och pragmatisk synvinkel var det därför bättre att acceptera den än att hela den viktiga frågan föll än en gång. I sin självbiografi från år 1780 till Kungl. Vetenskaps- och Vitterhetssamfundet i Göteborg påpekar han att ifall en ledamot av prästeståndet varit frånvarande från ut-

6 Palmén (1880), s. 122–147; Virrankoski (1995), s. 188–192; Marie-Christine Skuncke, ”Tryckfriheten vid riksdagen 1760–62 och 1765–66”, i: Bertil Wennberg & Kristina Örtenghed (red.), *Fritt ord 250 år. Tryckfrihet och offentlighet i Sverige och Finland – ett levande arv från 1766*. Stockholm 2016, s. 120–121.

7 Palmén (1880), s. 133–134.

skottets möte den 21 april 1766 – han avser biskop Mennander – så hade prästeståndet haft en majoritet för andlig censur med två röster mot en och ”intet betänckande hade Kunnat emanera”.⁸ Principiellt kan han alltså ha varit för ett avskaffande av all censur – han var i så fall övertygad om att en fortsatt diskussion också i teologiska frågor skulle korrigera felaktiga uppfattningar – men ur realpolitisk synvinkel, och för att få ett konkret resultat om avskaffande av censorsämbetet, var det i detta skede nödvändigt att bevara den andliga censuren för att det formella kravet på att tre stånd skulle stå bakom förslaget skulle uppfyllas. Det som talar för att Chydenius uppträtt taktiskt är att han tog med sig konceptbetänkandet när han reste tillbaka till sin församling i Gamlakarleby, men av allt att döma fanns det en kopia som sedan användes. Förslaget till förordning kunde däremot inte skaffas fram, vilket ledde till att borgmästare De la Rose åtog sig uppdraget att skriva ett nytt förslag.⁹ Intressant är att Chydenius i en senare levnadsbeskrivning från sitt sista år 1803 inte berör frågan med ett enda ord, vilket är så mycket mer egendomligt som han i den tidigare självbiografin 1780 ansett att det var den fråga som han arbetade mest för och som var ögonstenen för ett fritt rike.¹⁰ Prästeståndets medvetna motstånd mot avskaffandet av censur för andliga skrifter framgår också av att biskop Filenius och ett par andra personer inlämnade en reservation till protokollet i den avslutande redigeringen, i vilken de krävde en fortsatt teologisk censur. Denna begäran upprepades när man skulle sammanställa förslaget till förordningstext. Prästeståndet ville alltså med alla medel försäkra sig om att granskningen av teologiska skrifter skulle fortsätta. Att prästeståndet upprepade gånger ville försäkra sig om att censuren bevarades för andliga skrifter kan ha berott på att man fruktade för att Chydenius tidigare framförda uppfattning om att den kunde slopas skulle komma in i det slutliga beslutet.¹¹

Frågan är om man kan få en klarare bild av Chydenius agerande genom att granska hur han uppträdde i andra sammanhang. Här är hans memorial gällande religionsfrihet av särskilt intresse. Tillkomsten av memorialet har jag utförligt redovisat för i min kommentar i Anders Chydenius *Samlade skrifter*, 3.¹² Här skall jag gå in på de principiella motiveringar han framför för religionsfrihet. Chydenius hävdar bestämt att ”erfarenheten och alla tiders Historier” otvetydigt bevisar att ”mildhet, tålsamhet, uplysning och en sachtmodig underwisning” är de enda medel som kan omvända ”wilfarande menniskor”. Detta säger han alltså i en tid då konventikelplakatet är i kraft.

8 ACSS 3, s. 297–300; Skuncke (2016), s. 121.

9 Skuncke (2016), s. 122.

10 ACSS 3, s. 522–539.

11 Palmén (1880), s. 147.

12 Gustav Björkstrand (2015), ”Kommentar till koncept till ’Memorial, angående Religions-Frihet’, manuskript till ’Memorial, angående Religions-Frihet’ och Memorial angående Religionsfrihet”, ACSS 3, s. 203–209.

Om några främlingar kommer till landet och vill dyrka den evige och allsmåttige Guden, ”alles vår Fader”, enligt sin övertygelse kan detta inte rubba landets heliga evangeliska lära. Stockholm har inte blivit kalvinskt fastän reformerta har firat offentliga gudstjänster enligt sin lära, Danmark inte judiskt och Preussen inte romersk-katolskt fastän där finns judar och katoliker. Därför borde alla främlingar oberoende av ålder, kön, stånd eller trosbekännelse äga rätt att komma in i landet sedan de svurit kungen tro och lydnad och därefter ”försäkras om fulkomlig samwets frihet för sig, sina barn och efterkommande”.¹³

Chydenius memorial innebär en öppen brytning med uppfattningen sedan 1500-talet i regeringsformer, regentförsäkringar och religionsstadgor att enhet i religionen är ett grundvillkor för såväl statens som kyrkans fortbestånd. I 1686 års kyrkolag föreskrevs att den som övergav sin tro skulle förklaras arvlös och landsförvisas. Svenska historiker har ofta framfört att initiativet till memorialet egentligen kom från Gustav III och att den erkänt radikale kaplanen Chydenius utvaldes som medlem av prästeståndet, där motståndet var störst, att framföra förslaget.¹⁴ Jag är inte övertygad om att denna förklaring är riktig. Österbotten, varifrån Chydenius kom, var väckelserörelsernas förlovade land. Rättegångarna mot separatister avlöste varandra. Chydenius hade i sin egen församling i Gamlakarleby sett att religiösa övertygelser inte förändras ens om straffet blev landsförvisning. Jag hänvisar till ett sextiotal så kallade skevikare, från just Gamlakarleby, som år 1732 tvingades lämna landet sedan de vägrat att underkasta sig kyrkans påbud om dop och kyrkobesök. De irrade sedan omkring i Europa utan att bli emottagna någonstans innan de fick en fristad på Värmdö år 1745. Som kyrkoherde i staden var Chydenius väl medveten om deras öde och ville säkert så långt möjligt underlätta deras situation. Det är sannolikt att han tog upp deras öde i sitt samtal med kungen i december 1778 när han bad om beskydd för sitt initiativ.¹⁵ Det fick han också genom ett välregisserat spel av kungen, där liknande initiativ antagligen på hans anstiftan inlämnades också från andra stånd för att motståndet mot reformen skulle förlora i kraft. Kungen var tydligt nöjd med riksdagens positiva beslut och såg till att memorialet översattes till franska och latin och publicerades i åtminstone sex franska tidningar 1779, alltid med uppgiften att initiativet hade tagits av Anders Chydenius.¹⁶

Ett tydligt belägg för att frågan om religionsfriheten också kunde beröra landets egna invånare är att Gustav III sommaren 1779 – alltså efter det att memorialet godkänts – sökte upp skevikarna och förde ett samtal med dem. Vad som sades i samtalet

13 Ibid., s. 188–189.

14 Ibid., s. 204.

15 S. Loimaranta, *Erikssonien mystillis-separatistinen liike vuoteen 1745*. Lahti 1940; Harry Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria*, 5. *Individualismens och upplysningens tid*. Stockholm 2000, s. 66–67; André Swanström, *Separatistledare i 1700-talets Österbotten*. Åbo 2004; ACSS 3, s. 204–205.

16 Björkstrand (2015), s. 207.

vet vi inte, men det är anmärkningsvärt att han gjorde detta besök. Det stöder tanken att Anders Chydenius hade tagit upp frågan med kungen och att han var principiellt för en allmän trosfrihet, även om han i sitt memorial endast talar om främlingar som vill komma till landet, eftersom redan ett sådant beslut var ytterst svårt att genomdriva. I toleransediktet som gavs i januari 1781 förklarades skevikarna stå under dess beskydd och ansågs ha de rättigheter ediktet omfattade, även om de i vissa trosfrågor hade en annan uppfattning än den svenska kyrkan.¹⁷ Chydenius principiella inställning framgår också av att han kraftigt underströk att religiösa övertygelser inte kan rättas till med maktmedel utan endast genom upplysning och undervisning. Detta gällde naturligtvis även landets egna invånare. De avslutande orden i memorialet pekade i samma riktning. Chydenius sade sig vara rörd över sina ”med-menniskors olyckor”, ord som knappast bara syftade på främlingar. Han ville att riket skulle bli ”ett välsignat skygd för alla förtrykta” och därmed stort med ”lyckeliga” undersåtar.¹⁸ Det skulle inte förvåna om hans tankar i detta sammanhang speciellt gick till de tidigare medlemmarna i hans egen församling, de olyckliga skevikarna.

När man tar del av Anders Chydenius övriga skriftliga produktion är det tydligt att han genomgående använder sig av en rationell argumentering, utom när det gäller uppenbarade sanningar, där Bibeln måste få det avgörande ordet.¹⁹ I sina predikningar argumenterar han emot fritänkare och företrädare för andra religioner, främst muslimer, med förnuftsargument utan att kräva kraftåtgärder mot dem. Ännu mer intressant är den inbjudan till en skrivtävling som Chydenius efterlyste i *Dagligt Allehanda* år 1781. Bo Lindberg förmodar i sin kommentar i *Samlade skrifter* att initiativet föranleddes av att skalden Johan Henrik Kellgren i *Stockholmsposten* beklagat sig över hur svårt det var för en god poet att samtidigt vara en god kristen. Lindberg hänvisar också till en dikt där Kellgren tecknar ett stoiskt ideal av en ”stadig man” som reder sig utan hoppet om frälsning. I skrivtävlingen skulle deltagarna, enligt Chydenius, jämföra den hedniska och kristna moralläran och visa den senares överlägsenhet.²⁰

Det principiellt intressanta i tävlingsinitiativet är att Chydenius inte efterlyser censur av kristendomskritiska inlägg i debatten eller i olika skrifter. Han vill i stället ha korta och ”sanfärdiga” argument som belägg på att det förnuftiga i antikens epikuréers och stoikers och i andra religioners moralläror egentligen berodde på att de hämtat inspiration från Guds tio bud i Gamla testamentet.²¹

17 Lenhammar (2000), s. 150.

18 ACSS 3, s. 190.

19 Carola Nordbäck, *Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar 1781–82*. Åbo 2009, s. 130–131; Gustav Björkstrand (2016), ”Anders Chydenius teologiska åskådning”, ACSS 5, s. 33–60, särskilt s. 46.

20 ACSS 5, s. 77–83; Bo Lindberg, ”Kommentar till Inbjudan till skrivtävling”, ACSS 5, s. 84–85; Nordbäck (2009), s. 172–173.

21 ACSS 5, s. 77–81.

Även om Anders Chydenius i sin religiösa åskådning var starkt påverkad av pietismen är han samtidigt en företrädare för naturrätten och upplysningen. Bo Lindberg säger i sin kommentar att Chydenius representerar en *kristen* upplysning, hur paradoxal en sådan sammanställning än ter sig.²² Chydenius hade en stark tilltro till att man med förnuftets hjälp kunde övertyga dem som hade avvikande uppfattningar och att villfarelser och brister kunde rättas till genom en övertygande argumentering med sakskalet. Det gällde inte bara på det ekonomiska området, när det gällde tjänstefolks rättigheter och andra reformer som han ville genomdriva, utan också på det religiösa området. Till det förnuftiga hörde även att man i varje situation måste pröva vad som var möjligt att genomdriva och ställa reformkraven i relation till detta. Det är mot den här bakgrunden som man måste fråga sig om inte Chydenius argumentering för avskaffande av censur och för religionsfrihet skall tolkas så att han var för ett avskaffande av den andliga censuren och införande av trosfrihet också för landets egna inbyggare. Av realpolitiska skäl valde han dock att företräda en mer moderat linje eftersom han ville nå konkreta resultat. Han var därmed betydligt radikalare än man hittills har ansett.

REFERENSER

- ACSS = Chydenius, Anders (2012–2016), *Samlade skrifter*, 1–5. Utg. Maren Jonasson & Pertti Hyttinen, Helsingfors & Stockholm.
- ACKT = Chydenius, Anders (2012–2016), *Kootut teokset*, 1–5. Toimittaneet Maren Jonasson & Pertti Hyttinen, Porvoo.
- Anticipating The Wealth of Nations. The Selected Works of Anders Chydenius (1729–1803)* (2012), Ed. Maren Jonasson & Pertti Hyttinen, introduction Lars Magnusson. Transl. Peter C. Hogg. (Routledge Studies in the History of Economics.) New York.
- Björkstrand, Gustav (2015), ”Kommentar till koncept till ’Memorial, angående Religions-Frihet’, manuskript till ’Memorial, angående Religions-Frihet’ och Memorial angående Religionsfrihet” i: ACSS 3.
- Björkstrand, Gustav (2016), ”Anders Chydenius teologiska åskådning”, i: ACSS 5.
- Knif, Henrik (2013), ”Kommentar till koncept till tryckfrihetsmemorial och memorial om tryckfrihet”, i: ACSS 1.
- Lenhammar, Harry (2000), *Sveriges kyrkohistoria*, 5. *Individualismens och upplysningens tid*. Stockholm.
- Lindberg, Bo (2016), ”Kommentar till Inbjudan till skrivtävling”, i: ACSS 5.
- Loimaranta, S. (1940), *Erikssonien mystillis-separatistinen liike vuoteen 1745*. (Suomen kirkkohistoriallisen seuran julkaisuja 43.) Lahti.

22 Ibid., s. 84–85.

- Nordbäck, Carola (2009), *Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar 1781–82*. Diss. Åbo.
- Palmén, E. G. (1880), *Politiska skrifter af Anders Chydenius å nyo utgifna*. Helsingfors.
- Skuncke, Marie-Christine (2016), ”Tryckfriheten vid riksdagen 1760–62 och 1765–66” i: Bertil Wennberg & Kristina Örtenhed (red.), *Fritt ord 250 år. Tryckfrihet och offentlighet i Sverige och Finland – ett levande arv från 1766*. Stockholm.
- Swanström, André (2004), *Separatistledare i 1700-talets Österbotten*. Diss. Åbo.
- Virrankoski, Pentti (1995), *Anders Chydenius. Demokratisk politiker i upplysningens tid*. Stockholm.

Napoleon, Benjamin Constant och tryckfriheten

Stig Strömholm

Den fransk-schweiziske författaren och politikern Benjamin Constant (1767–1830) är berömd framför allt som upphovsman till den åtminstone delvis självbiografiska romanen *Adolphe* (1816), som brukar beskrivas som ett av den franska romantikens genombrottsverk. I sin samtid var han kanske mest känd som den betydligt mer berömda madame de Staëls älskare under ett tiotal stormiga år. Constant var emellertid också religionshistoriker och religionspsykolog; under hela sitt vuxna liv, som var starkt präglad av revolutions- och Napoleontidens våldsamma omstörtningar, arbetade han med ett stort arbete om religionen, som han själv uppfattade som sitt främsta verk och som i sen tid kommit att erkännas som en pionjärinsats. Slutligen var Constant politiker och politisk författare. Han företrädde sedan ungdomen en klart liberal uppfattning. I politikerrollen debuterade han med den inflytelserika madame de Staëls stöd redan i slutet av 1790-talet, förvisades från den franska arenan av Napoleon men kom tillbaka efter Napoleons fall, bekämpade först häftigt kejsaren men anslöt sig under oväntade och märkliga omständigheter till denne under de hundra dagarna – den period på våren 1815 då Napoleon efter att ha lämnat sin förvisningsort, ön Elba, återtog väldet i största delen av Frankrike, stampade fram en armé och genomförde det fälttåg som slutade med debaclet vid Waterloo den 18 juni 1815.

Under dessa hundra dagar hann den företagsamme korsikanen inte endast med att kriga. Han stiftade också en ny konstitution för sitt kejsardöme, lyckades få den godkänd genom folkomröstning i de delar av landet som han behärskade på våren 1815 och promulgerade den vid en högtidlighet, som med en hänsyftning på frankisk historia (där ”majfältet” var en årlig mönstring av rikets krigsmakt) benämndes ”majfält” – *champ de mai*. I utarbetandet av denna författning, kallad ”tilläggsakten till kejsardömetets konstitutioner”, *l'Acte additionnel*, spelade Benjamin Constant en avgörande roll.

Det gick fort dessa vårdagar 1815. Den 19 mars, den dag då kung Ludvig XVIII flydde från Paris – på natten mellan den 19 och den 20 tog Napoleon nattkvarter i Tuileriepalatset – publicerades i en ansedd tidskrift en artikel i vilken Constant våldsam angrep kejsaren, som han liknade vid Attila och Djingis khan. Efter att ha gått under jorden hos USA:s sändebud lyckades han få postskjuts nordvästut från Paris, men vände sedan han tillryggalagt ett tjugotal mil – trots de uppenbara risker detta innebar. Motiven för denna tvärvändning är oklara. Constant säger själv att han hade börjat hoppas att Napoleon skulle ha tagit lärdom av sina motgångar och blivit mottaglig för liberala idéer. Ett bidragande motiv kan ha varit att Constant sedan ett halvår var lidelsefullt förälskad i den vackra madame Récamier, vid vars fötter han bokstavligen talat suttit varje dag i ett halvårs tid.

Constant tar försiktiga kontakter med Napoleons omgivning, kejsarens rådgivare talar om vikten av att vinna en briljant och ansedd politisk skribent. Den 14 april kallas Constant till Tuilerierna, den 18 har han med sig ett utkast till konstitution, den 20 utnämns han till medlem av *Conseil d'Etat*. Den folkomröstning som godkänner den nya napoleonska regimen hålls den 22 april, vid "majfältet" den 1 juni sker det formella godkännandet av *l'Acte additionnel*, av de invigda ironiskt kallad *la Benjamine*.

Napoleons Benjamine och Ludvig XVIII:s charta

Mellan sammanträdena i lagstiftningsärendet skriver Constant på det verk som skall förklara och kommentera den nya konstitutionen. Resultatet av hans mödor, en volym om ett par hundra sidor med rubriken *Principes applicables à tous les gouvernements constitutionnels* levereras från tryckeriet den 29 maj – tre veckor före Waterloo. Det är mer än en lagkommentar. Det är också en lysande plaidoyer för ett frihetligt statsskick. Det skulle inte ha varit möjligt för Constant att få boken färdig under de hektiska vårveckorna om han inte haft en förlaga, som han börjat skriva redan 1806 och under de mellanliggande åren bearbetat mot bakgrund av de erfarenheter han gjort i sin egenskap av välinformerad och lidelsefullt engagerad iakttagare av det politiska spelet.

Till det bakgrundsmaterial som *la Benjamines* upphovsmän inte kunde undgå att ta ställning till hörde den författning, *la Charte constitutionnelle* – i dagligt tal "chartan" – som den år 1814 på den franska kungatronen återinsatte Ludvig XVIII hade utfärdat redan den 4 juni 1814 (efter att ha förkastat ett förslag som tidigare på våren utarbetats av den då ännu fungerande kejserliga senaten och den regering som styrde Frankrike efter Napoleons abdikation).

Chartan var förvisso inte någon liberal konstitution; framför allt hade den tillkommit utan varje medverkan av folket, som en ensidig kunglig viljeakt: "... vi har av egen vilja, frivilligt och fritt utövande vår kungliga myndighet, förunnat och förunnat, medgivit och oktrojerat våra undersåtar, för vår egen del och för våra efterträdare, i all

framtid, följande konstitutionella charta ...” En skarp formulering av Ludvigs ståndpunkt återfinns i textens artikel 57, som erinrar om en officiellt gällande princip i engelsk rätt: ”All rätt utgår från kungen; den skipas i hans namn av domare som han insätter i deras ämbeten.” Icke desto mindre återspeglar den bourbonska chartan den utveckling som ägt rum sedan 1789. I dokumentets ingress heter det: ”Vi har insett att våra undersåtars önskemål om en konstitutionell charta var uttryck för ett verkligt behov.” På de punkter som är av intresse i detta sammanhang innefattar Ludvig XVIII:s charta regler som är väsentligt mer liberala än de som gällde under den napoleonska regimen före 1814. *La Charte* representerar därför en frihetsnivå som *la Benjamine* av uppenbara politiska skäl måste respektera och helst överträffa.

Det förtjänar påpekas att i ett praktiskt viktigt hänseende är skillnaden mellan 1814 års charta å ena sidan, den napoleonska regimen före 1815 liksom *la Benjamine* å den andra obetydlig: det handlar inte om demokratiska författningar i 2000-talets mening. Politisk rösträtt tillkom endast män som betalade minst 300 franc om året i direkt skatt. För valbarhet till deputeradekammaren gällde väsentligt högre skattekrav. Det innebar att omkring år 1815 färre än 100 000 medborgare av en befolkning om över 27 miljoner hade rösträtt, färre än 15 000 var valbara till deputeradekammaren.

Som en del av bakgrunden till de båda konstitutioner som diskuteras här har man att se 1789 års deklARATION om de mänskliga och medborgerliga rättigheterna. Dess artikel 11 lyder så: ”Fritt meddelande av tankar och åsikter är en av de dyrbaraste mänskliga rättigheterna: varje medborgare kan således tala, skriva och trycka fritt under ansvar för missbruk av denna rättighet i de fall som lagen bestämmer.” Den bourbonska chartan hänvisar inte uttryckligen till denna text, men innehållet i chartans kapitel om ”fransmännens offentliga rättigheter” (artikel 1–12) omfattar bestämmelser som i allt väsentligt svarar mot den allmänt hållna rättighetsförklaringens innehåll. Chartan erkänner alla fransmäns likhet inför lagen, likhet i fråga om skattebördor och lika rätt till civila och militära ämbeten. Enligt artikel 4 är allas individuella frihet garanterad; ingen får åtalas eller gripas utan stöd i lag och iakttagande av lagliga former. ”Var och en”, heter det i artikel 5, ”bekänner sin tro med samma frihet och njuter samma skydd för sin religionsutövning.” Artikel 6 tillägger emellertid försiktigtvis att ”den katolska, apostoliska och romerska religionen” är statsreligion. ”Den kungliga skattkammaren” svarar enligt artikel 7 för löner åt det katolska prästerskapet, men också för löner åt övriga kristna religioners tjänare.

Chartans artikel 8 lyder: ”Fransmännen har rätt att utge och låta trycka sina åsikter under iakttagande av de lagar som bör bestraffa missbruk av denna frihet.” Minst lika stort praktiskt intresse hade otvivelaktigt artikel 9, där det heter att äganderätten är okränkbar och att denna princip också gäller sådan egendom som betecknats som ”nationaliserad”: det är de många förvärvarna av kyrklig egendom eller emigranternas jord under revolutionsåren som lugnas genom denna regel. För bondebefolkningen

var säkert också artikel 12 välkommen: utskrivning av manskap avskaffas; arméns och flottans rekrytering skall regleras i lag. För liberala iakttagare var artikel 65 viktig: juryinstitutionen bibehålles, stadgas det; ”de förändringar som en längre erfarenhet skulle kunna få att framstå som nödvändiga kan endast ske i form av en lag”.

Vad säger nu *la Benjamine* i dessa frågor? Artikel 52 säger helt kort: ”juryinstitutionen bibehålles”. Det var en hjärtefråga för Constant, som kraftfullt utvecklar sin syn på jurysystemet i sina *Principes politiques*. Religionsfriheten blir likaledes föremål för lakonisk reglering; enligt artikel 62 är ”alla tillförsäkrade fri religionsutövning”. Ämnet behandlas i gengäld ingående i *Principes politiques*, där Constant uttalar sig positivt, i känslomättat varma ordalag, som förebådar romantikens religiösa renässans, om den religiösa känslan men samtidigt skarpt kritiserar de hierarkiska strukturer och de formaliteter och riter som kommit att känneteckna religionens yttre uttryck. Det är uppenbart att författaren främst riktar sin kritik mot den katolska kyrkan; han var själv ättling av hugenottiska adelsmän som lämnade Frankrike på 1600-talet och uppfostrad i reformert tro.

Något fylligare är behandlingen av pressfriheten i *l'Acte additionnel*. Artikel 64 lyder så: ”Varje medborgare har rätt att utan föregående granskning trycka och offentliggöra sina tankar förutsatt att han undertecknar dem. Efter offentliggörandet är han underkastad ansvar enligt lag och skall dömas av jury även om det handlar om en ordningsföreseelse.” Motivet till att ”ordningsföreseelser” särskilt omnämns är att myndigheterna visat sig ha en tendens att hänföra påstådda missbruk av tryckfriheten till denna – i och för sig lindrigare – brottstyp för att kunna döma över dem i polisdomstolarna, som inte hade någon jury. Kapitlet om tryckfriheten i *Principes politiques* är mycket kortfattat; Constant hade redan på sommaren 1814 utgivit ett par skrifter i ämnet. I en av dem hänvisar han särskilt till tryckfriheten i Sverige; han beskriver den som obegränsad, men noterar också de inskränkningar som genomfördes 1810.

Tryck- och religionsfriheten

Det kan förefalla som om såväl tryckfrihet som religionsfrihet tillförsäkrats en någorlunda lika stark ställning i den bourbonska chartan och i Napoleons *Benjamine* – som för övrigt torde tillhöra de mest kortlivade konstitutionerna i Europas oroliga historia: den var gällande i 38 dagar. I fråga om de båda friheterna är emellertid saken mer komplicerad när man sänker blicken från den tunna luften på de konstitutionella principernas upphöjda nivå och betraktar den samhälleliga vardagsverkligheten. Det kan för det första konstateras att varken Ludvig XVIII:s charta eller Napoleons *Acte additionnel* erkänner någon generell *yttrandefrihet*; det är det *skrivna, i tryck utgivna* ordets frihet som skyddas.

Härtill kommer två rättskällor som inte berördes av den napoleonska *Acte addition-*

nel och som initialt heller inte påverkades av Ludvig XVIII:s charta, men som hade avgörande betydelse på religionsfrihetens och tryckfrihetens områden.

Den ena var konkordatet den 15 juli 1801 mellan den franska republiken, som då leddes av förste konsuln Napoléon Bonaparte, och Den heliga stolen. Överenskommelsen ratificerades den 15 augusti samma år av påven Pius VII, och dess genomförande i Frankrike reglerades av en lag av den 8 april 1802. Den ordning som genom konkordatet kom att gälla för den romersk-katolska kyrkan i Frankrike utsträcktes redan 1802 till de två protestantiska bekännelser som var godkända i landet, den reformerta och den lutherska. År 1808 blev även den mosaiska bekännelsen föremål för motsvarande reglering.

Konkordatsregimen skulle överleva både kejsardömet, de båda bourbonska restaurationsmonarkierna, det andra kejsardömet och den tredje republikens första trettio år. Den upphörde då den franska staten genom en ensidig rättsakt, lagen den 9 december 1905, helt bröt alla förbindelser mellan stat och kyrka – *nästan* helt, tillägger emellertid en vän av fullständig ordning.

Artikel 2 i 1905 års lag stadgar att staten åtar sig att svara för kostnaderna för *aumônerie*, det vill säga själavård med vad därtill hör, i syfte att säkra fri tillgång till religionsutövning vid offentliga anstalter som läroverk, skolor, sjukhem och fängelser. Märkligt nog nämner lagtexten i denna uppräknning inte krigsmakten, som blev ett av de viktigaste arbetsfälten för statligt finansierat *aumônerie*. Fältprästerna skulle komma att spela en betydande roll, inte minst under de båda världskrigen. De politiska klasserna i tredje republikens Frankrike – lärare, advokater, godsägare, fabrikörer och köpmän – visste värdet av att de bondpojkar som de mönstrade in till en två- eller treårig värnpliktstjänstgöring och sedan sände ut i krig (eller vid behov skickade iväg mot ohörsamma arbetare) var lojala i kraft av grundlig andlig förberedelse. Statsfinansierade *aumôniers* verkar såvitt bekant ännu under den femte republiken.

Konkordatregimen är vidare alltså gällande i de områden som varit delar av det napoleonska Frankrike men efter 1870 års nederlag tillfallit det tyska riket och således vid konkordatets upplösning år 1905 inte utgjorde franskt territorium; de återförenades med Frankrike genom Versaillesfreden 1919. Biskoparna i Strasbourg och Metz utnämns således fortfarande, i enlighet med konkordatet, av den franska regeringen. Alla ändringsförslag i det hänseendet – bland annat ett av dåvarande presidentkandidaten François Hollande 2012 – har mött starkt motstånd hos befolkningen i Alsace och Lorraine och inte kunna genomföras.

Den andra rättskälla som hade betydelse för tryckfrihetens och även religionsfrihetens förverkligande var 1810 års strafflag, *le Code pénal* – även den en författning som skulle överleva 1800-talets och 1900-talets växlande regimer, låt vara med allt fler ändringar. I strafflagen finns bestämmelser som konkretiserar de konstitutionella portalparagraferna om medborgerliga fri- och rättigheter. Några lagstadganden (artikel

109 och 114) innehåller straffbud till skydd för vad som kallas medborgarnas *droits civiques*. I definitionerna av detta begrepp innefattas *inte* religionsutövning. Angrepp i tal och skrift mot religionen var straffbara endast om de innefattade störande av allmän ordning, säkerhet och moral – skyddsobjekt av klart sekulär prägel. Något straff för *hädelse* – ett begrepp som hade lett till några av de mest uppmärksammade och kritiserade rättsskandalerna under den gamla regimens slutskede (affärerna Calas, Sirven och de la Barre, som väckte Voltaires indignation) – förekommer inte i den napoleonska straffrätten.

Ett avsnitt som omfattar artiklarna 199–208 i *Code pénal* fastslår däremot tämligen stränga straff för kyrkliga befattningshavare (*ministres du culte*) som i sin offentliga ämbetsutövning muntligen eller skriftligen kritiserar landets regering, en lag, en kejsarlig förordning eller annat offentligt beslut. Straffet – i normalfallet tre månaders till två års fängelse – skärps kraftigt om vederbörande kyrkomans uttalanden manar till ohörsamhet, och än strängare bedöms gärningen om den de facto lett till upplopp. I sådana fall kan den skyldige dömas till deportation, en påföljd som ofta benämndes ”den torra giljotinen”; förhållandena i de kolonier dit dömda deporterades ledde regelmässigt till att de inte överlevde länge. *Code pénal* utandas misstro mot den självständiga organisation som kyrkan utgjorde även genom att strafflagen uttalar stränga förbud mot prästers korrespondens i trosfrågor med kyrkoföreträdare i andra länder. Samma misstro kommer till uttryck i artikel 291 *Code pénal*, som föreskriver att föreningar, bland annat sådana med religiöst syfte, inte får bildas utan regeringens tillstånd.

Gallikanism

Konkordatet innebar en omfattande och hårdhänt genomförd omorganisation av den franska katolska kyrkan, bland annat av stiftsindelningen. Landet indelades i 10 kyrkoprovins och 59 stift. Ett starkt statligt inflytande på kyrkans verksamhet var i och för sig inte någon nyhet i Frankrike. Alltsedan 1300-talet hade de franska kungarna, oftast med stöd av landets jurister och inte sällan med prästerskapets samtycke, vidhållit principen att kyrkans främste företrädare, påven, inte hade någon rätt att blanda sig i den världsliga maktens angelägenheter. Under Ludvig XIV:s regering hade de franska biskoparna undertecknat en förklaring (den 19 mars 1682), där denna uppfattning kommer till tydligt uttryck. Den främste talesmannen för ståndpunkten att den franska kyrkan har en betydande självständighet gentemot påvestolen – denna ståndpunkt brukar betecknas *gallikanism* – var den berömde Bossuet, biskop i Meaux.

Konkordatet av år 1801 kan sägas bekräfta och utveckla den gallikanska tesen om den franska kyrkans självständighet gentemot Rom och starka samhörighet med den franska staten. Sålunda skulle ärkebiskopar och biskopar utnämnas av staten för att sedan motta den kanoniska vigningen av påven. Staten åtog sig att avlöna prästerskapet.

Alla biskopar och andra präster skulle avlägga trohetsed till regeringen. Och liksom under *l'ancien régime* skulle varje gudstjänst avslutas med en sjungen förbön för regimen. I stället för *Domine, salvum fac regem* blev det nu "... *salvam fac rem publicam*" (de första åren, då konsulatsregimen var i kraft lydde bönen "*salvos fac Consules*").

Konkordatet kompletterades av en helt intern statlig lagstiftning, de så kallade organiska artiklarna av den 8 april 1802, som var mycket detaljerade. De ålade prästerskapet att vara klädda "på franskt vis och i svart", dock att biskoparna ägde rätt att bära ett kors samt anlägga lilafärgade strumpor (sic!). Klockringning fick äga rum endast för att kalla menigheten till gudstjänst; ringning i annat syfte krävde tillstånd av polisen. Lagstiftaren hade inte glömt hur kyrkklockor kunde användas i oroliga tider. Ärkebiskoparnas, biskoparnas och församlingsprästernas löner fastställdes i dokumentet, som givetvis också förbjöd offentliggörande av utländska kyrkomötens handlingar innan de godkänts av regeringen. Överhuvudtaget innehåller de organiska artiklarna en rad föreskrifter som i praktiken innebär att en långtgående statlig kontroll och censur inrättas i alla de situationer där kyrkan kan misstänkas företräda en hållning som står i strid med statens intressen, sådana de uppfattades av dess ämbetsmän.

Ett visst skydd för religion och religionsutövning ger de organiska artiklarnas artikel 7, där det stadgas att *Conseil d'Etat* har domsrätt i fråga om "angrepp mot religionen och den frihet som lagar och förordningar tillerkänner dess tjänare". Betydligt mer utförlig är emellertid artikel 6, som har udden riktad mot religionens talesmän. Stadgandet talar om "oberättigad maktutövning, maktmissbruk, brott mot republikens lagar och förordningar, brott mot de kanoniska regler som har giltighet i Frankrike, angrepp på den gallikanska kyrkans friheter, privilegier och sedvänjor och varje företag eller förfarande som äger rum i religionsutövning och som kan kränka medborgarnas heder, utan skäl störa deras samveten eller i förhållande till dem urarta till förtryck, skada och offentlig skandal". Även här är det *Conseil d'Etat* som har domsrätt; berörda enskilda har talerätt, men i brist på enskild klagande skall vederbörande prefekt agera *ex officio*.

Epilog

La Benjamines livslängd blev som nyss konstaterats 38 dagar. Ludvig XVIII:s charta av 1814 skulle med vissa förändringar överleva julirevolutionen 1830, men upphävas i samband med februarirevolutionen 1848. Med sina 34 år blev denna motvilligt accepterade kompromissprodukt den mest långlivade författning som 1800-talets Frankrike fick uppleva. Under de 34 åren växte sig den katolska kyrkan starkare och framför allt stärktes banden med Rom. Gallikanismen var på reträtt. *Ultramontanismen*, den lära som sökte ledning bortom bergen, noterade stora framgångar, inte minst i kraft av den romantiska rörelsen i litteratur och konst.

Konkordatet och de organiska artiklarna förblev emellertid i huvudsak orörda och skulle så förbli ända tills konvulsionerna kring Dreyfus-affären kring sekelskiftet 1900 blev den kris som ledde till konkordatets upphävande 1905. Även Napoleons *Code pénal* skulle leva länge. Den förblev i kraft, låt vara med många och viktiga ändringar, tills den ersattes av en helt ny strafflag den 1 mars 1994.

Yttrandefriheten skulle förbli ett ideologiernas och idéernas slagfält under större delen av 1800-talet. På det fältet skördade oppositionsmannen Benjamin Constant frodiga lagrar när han uppträdde i den franska deputeradekammaren till sin död i december 1830. En uppfattning som i hela Europa tycks ha delats av revolutionsängsliga regeringar var att det är de små och tunna skrifterna som är farligast. Luntor gör inga revolutioner, ansågs det. Kampen om småskrifternas frihet hade Constant inlett redan 1814, och han skulle inte förtrötas. Restaurationsregimen i Frankrike, liksom Karl XIV Johans regering i Sverige, förbehöll sig makten att dra in förgrifliga periodica. Hur saken skulle ha utvecklats om *la Benjamine* förblivit i kraft efter sommaren 1815 vet vi inte, och kontrafaktiska funderingar är inte mycket värda. Det finns knappast anledning att tro att en napoleonsk regim skulle ha varit mycket mer liberal än restaurationsregeringarna och julimonarkin. Brorsonen Napoleon III visade ett ganska hårdhänt handlag med oppositionell press, även om han mjuknade under sin sista tio regeringsår. Tryckfrihetsfrågan fick en liberal lösning först genom den lag av den 29 juli 1881 som ännu, även den flitigt lappad, är alltjämt gällande.

REFERENSER

- Strömholm, Stig (2016), *Benjamin Constant och den liberale Napoleon. De hundra dagarnas konstitution och Constants kommentar*. (Acta Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis 26), Uppsala.
- Todorov, Tzvetan (1997), *Benjamin Constant. La passion démocratique*. Paris.
- Wood, Dennis (1993), *Benjamin Constant. A biography*. London & New York.

Teologiska föreställningar för och emot yttrandefrihet i muslimsk kontext

Mohammad Fazlhashemi

En tillbakablick i historiens backspegel visar att relationen mellan institutioner och makthavare i muslimska länder och det fria ordet har varit mycket komplicerad. Det finns otaliga exempel på hur man har ansträngt sig för att inskränka det fria ordet. Under de senaste decennierna har vi sett flera exempel på protester mot det som klassats som blasfemiskt eller upplevts som kränkande av muslimska rättslärdar, muslimska institutioner och världsliga makthavare i muslimska länder. I en del fall har upplevelsorna lett till kraftiga protester eller sanktioner mot publiceringsföretag och i andra fall har de verbala fördömandena och avståndstagandena övergått till gatuprotester. Här finns också exempel på blodiga terrorattentat riktade mot publicister som i sin tur lett till politiska förvecklingar. Några av de mest kända exemplen under den senaste tiden är reaktionerna mot den brittiske författaren Salman Rushdies bok *Satansverserna* i slutet av 1980-talet, protesterna mot den danska tidningen *Gyllandspostens* teckningar av islams profet Muhammed under 00-talet och senast massakern på redaktionen på den franska satirtidningen *Charlie Hebdo* efter att tidningen publicerat satirteckningar av profeten Muhammed.

Bilden är emellertid inte entydig. Vid närmare betraktande finner vi att det parallellt med inskränkningarna för yttrandefriheten har funnits exempel på religiösa företrädare och makthavare som värnade om det fria ordet. Sådana exempel finns både under islams historia och under vår samtid. Frågan är hur detta stöd har motiverats. Vilka teologiska argument har det fria ordets försvarare använt i sin argumentering? Hur ska man förstå/förklara de nutida muslimska tänkarnas stöd för yttrande- och tryckfrihet?

En annan och kanske lika viktig fråga är vad som är viktigast i detta sammanhang, religiösa och teologiska föreställningar eller religiösa aktörer. Denna frågeställning ansluter till den klassiska frågan: "Vad kom först, hönan eller ägget?" Spelar de religiösa föreställningarna i sig en roll för stödet åt det fria ordet och har idétraditionerna någon egen verkan, eller är det aktörerna och företrädarna som ger dem effekt?

Ett första exempel är hämtat från de muslimska mogulhärskarnas era i Indien under 1500- och 1600-talen. Riket grundades av en av Timur Lenks ättlingar, Babur (1483–1530), men det var under hans barnbarn, kung Akbar, som mogulriket nådde toppen av sin maktställning. Under sin långa tid vid makten (1556–1605) styrde kung Akbar över ett av de mäktigaste rikena i Indiens historia. Han hade makten över ett vidsträckt område på den indiska subkontinenten, det vill säga stora delar av dagens Indien, Pakistan och Bangladesh samt delar av dagens Afghanistan. Mogulhärskarna var sunniter men hade goda relationer med det shiamuslimska safavidiska riket i Persien (1501–1736). Den relativt konfliktfria relationen ledde till att de två rikena tog starka intryck av varandra på en rad olika områden. Det viktigaste utbytet skedde inom konst och kultur, men också på filosofins och teologins områden.

Det som var unikt för mogulriket var att härskarna, till skillnad från vad som var fallet i de andra muslimska rikena, styrde över ett rike vars befolkning till största delen bestod av icke-muslimer. Förutom hinduer fanns kristna, zoroastrier (parser), och hela den rika mångfalden av religioner som av hävd har funnits på den indiska subkontinenten. Medan kung Akbars förfäder: grundaren Babur och Akbars egen far Homyayun (1508–1556), förde en restriktiv politik mot andra religioners följeslagare drev Akbar en inkluderande politik som präglades av pragmatiskt tänkande. Med erfarenheterna från sina förfäders exkluderande politik, som hade väckt starkt motstånd, och influerad av den sufiska traditionen inom islam, hanterade han muslimernas minoritetssituation i riket på ett helt annat sätt. I stället för sekterism lade han grunden för en politik som tog vara på de gemensamma sanningar som finns i olika religioner.

Kung Akbar strävade efter en utjämning mellan de olika religiösa grupperna i Indien och framför allt mellan de största religionerna hinduism och islam. Hans religionspolitik gjorde det möjligt för icke-muslimer, däribland hinduer, att utöva sin egen religion, ha egna tempel eller bära religiösa symboler. Bristande respekt för andra religioner var liktydigt med bristande respekt för Gud, framhöll Akbar, och uppmuntrade till dialog mellan religioner. Han bjöd in företrädare för islam, hinduism, kristendom, judendom, zoroastrier, sikher med flera att delta i religionsdialoger i den särskilda lokal som han inrättade för detta ändamål, ett hus för bön och bedjande, *Ebadat khane*. Han ville utveckla en sorts förnuftsorienterad religionstolkning som samtidigt var inspirerad av islamisk mystik. Målet var att ta fasta på gemensamma och grundläggande moraliska normer och sanningar. Det handlade om sammansmältande tendenser i en religionstolkning som skulle höja blicken över sekteristiska gränser.

Akbars nya politik gick ut på att motarbeta varje form av intolerans, oavsett vilken religiös gruppering eller tolkningstradition som stod bakom den. Han riktade exempelvis kritik mot en intolerant och exkluderande tolkning av islam samtidigt som han angrep behandlingen av de kastlösa i enlighet med kastsystemet inom hinduismen, som även fått fotfäste bland muslimer. Bland annat avskaffade han de fördelar mus-

limer hade när de sökte tjänster inom mogulrikets förvaltning, administration eller armé. Den personliga dugligheten och meriterna skulle vara avgörande, proklamerade han. Denna politik fick som följd att många icke-muslimer, däribland många hinduer och zoroastrier, fick anställning inom statsförvaltningen och armén. Den nya kursen inom religionspolitiken sammanföll med ekonomisk utveckling och tillväxt i riket.

Akbars toleranta religionspolitik fick genomslag också på andra områden. Bland annat innebar det att religiös tillhörighet inte var avgörande för betalning av skatt. Han avskaffade den shariabaserade extraskatt som icke-muslimer skulle betala till staten. Detta var en åtgärd som ogillades av de mer traditionella muslimska krafterna, i synnerhet sunnitiska rättslärda, i mogulriket.

Till skillnad från osmaner och safavider, som skapade isolerade och av varandra oberoende öar av till hälften självständiga minoritetsgrupper utifrån bestämmelserna om bokens folk i islam, gick kung Akbar sin egen väg. Han gav uttryck för en sorts toleranstanke som var unik i sitt slag. Han luckrade upp gränsdragningarna mellan människor på grund av deras religionstillhörighet. Denna toleranstanke är visserligen inte densamma som den moderna toleranstanken, som bygger på individuella fri- och rättigheter. Den kan däremot ses som en väg bort från de tidigare beprövade modellerna i osmanernas och safavidernas samhällssystem. Islams minoritetsställning i mogulernas rike kan ha spelat en avgörande roll för denna utveckling.

Kung Akbar kunde blicka tillbaka på sina förfäders politik, men också på den exkluderande politik som han själv hade bedrivit fram till 1570-talet. Han kunde konstatera att denna politik inte hade varit så lyckosam. Han besteg tronen blott 14 år gammal och till en början följde han i stort sett sina förfäders politik som hans förmyndare dikterade för honom.

Han kunde dock med tiden utvärdera den förda politiken och insåg hur kontraproduktiv den var. Han valde i stället den pragmatiska och realpolitiska linjen. En av hans åtgärder var att minska de sunnitiska rättslärdas inflytande över en rad olika områden, däribland relationerna med andra religiösa grupperingar. Det var denna politik som gjorde det möjligt för honom att ingå allianser med den mäktiga hinduiska adeln. Till Akbars sufiska och pragmatiska drag kan också läggas hans tydliga maktpolitiska ambitioner. Han föredrog att bygga allianser baserade på konsensus och inkludering snarare än på konfrontation och exkludering. Denna politik tjänade hans maktambitioner bättre än den restriktiva och exkluderande politik som tenderade att öka motsättningarna. Den relativa stabilitet som rådde under hans tid kan ses som ett resultat av att kungen valde en ny kurs.

Konst- och kulturlivet utvecklades under kung Akbars och hans efterträdares tid. Miniaturmålnings och arkitektur upplevde ett stort uppsving under mogulernas era. Ett annat område som upplevde en öppning var det fria ordet. Akbars maning till religionsdialog innebar att företrädare för andra religioner kunde ge uttryck för sina fö-

reställningar. I detta ingick också kritik mot andra religiösa föreställningar, däribland islam.

Akbars efterträdare, sonen Jahangir (1569–1627) och sonsonen Shah Jahan fortsatte i hans fotspår, men denna utveckling avstannade efter att en av Shah Jahans söner, Aurangzeb (1618–1707), tagit över makten med stöd av traditionalistiska sunnitiska rättslärdar som ogillade Akbar och hans efterträdares politik. Aurangzeb återföll i de tidiga mogulhärskarnas restriktiva politik. Han återinförde exempelvis den extraskatt som icke-muslimer skulle betala. Aurangzebs exkluderande politik ökade motsättningarna mellan hinduer och mogulernas styre. Samtidigt ökade spänningarna mellan olika etniska och religiösa grupperingar. Riket blev allt mer instabilt och kastades in i inbördes stridigheter innan det avskaffades av engelsmännen 1856, som koloniserade Indien.

Beroendeställning och maktens legitimitet

Safavidernas maktövertagande i dåvarande Persien (1501–1736) satte visserligen stopp för uppsplitande maktkamper i landet, men det unika parallella maktsystemet som de skapade missgynnade yttrande- och tryckfriheten. För första gången sedan 650-talet, då det persiska riket föll för arabernas invasion, skapades ett geografiskt sammanhängande rike i Persien. Det unika med safavidernas maktövertagande var deras sätt att skaffa religiös legitimitet för sin maktställning. Som brukligt under den här perioden, i såväl muslimskt dominerade områden som i Europa, skulle den världsliga makten välsignas och legitimeras av de religiösa institutionernas företrädare. Safaviderna kunde inte hämta den religiösa legitimiteten från sunnitiskt håll eftersom sunniislams företrädare var allierade med det osmanska riket. Safaviderna valde i stället att utropa shiaislam som statsreligion och bjöd in en rad mycket högt uppsatta företrädare för shiaislam som fanns utspridda i Mellanöstern till sitt rike. Safaviderna erbjöd de shiamuslimska rättslärdar stora världsliga maktbefogenheter. De fick makten över rättsväsendet, utbildningsväsendet och den sociala omsorgen. Förutom dessa världsliga maktbefogenheter fick de rätt till religiös skatteuppbörd och rätten att, i skydd av safavidernas militära och världsliga makt, sprida shiaislam i deras rike, som till största delen bestod av en befolkning som bekände sig till sunniislam. I gengäld skulle de shiitiska rättslärdar ge den politiska makten religiös legitimitet. Detta var ett erbjudande som var helt oemotståndligt för de shiitiska rättslärdar som under långa perioder från 630-talet fram till 1500-talet hade upplevt förföljelser och trakasserier från sunnitiskt håll.

Safavidernas erbjudande lade grunden för ett parallellt maktsystem som gav de shiamuslimska rättslärdar ett visst inflytande över den världsliga politiken. Samarbetet hade också betydelse för det fria ordet. De shiitiska rättslärdars inflytande över det safavidiska kungahuset innebar att de i egenskap av religiösa makthavare kunde utöva inflytande över kulturpolitiken.

Ett av tidens högsta religiösa ämbeten som en rättslärde kunde ha i safavidernas rike var *Shejk al-islam* – den högste rättslärde i safavidernas huvudstad Isfahan. En av de shiitiska rättslärda som utsågs till detta ämbete var den rättslärde Kamarei (d. 1655). Som innehavare av det högsta av kungamakten uppbackade religiösa ämbetet drogs Kamarei in i det storpolitiska spelet och i dragkampen mellan ärkerivalerna osmanerna och safaviderna. Han fick bland annat rycka in för att bemöta de religiösa argument som osmanerna använde för att motivera sina maktpolitiska ambitioner.

I början av 1620-talet angrep osmanerna Bagdad och belägrade staden för att återerövra den från safaviderna. När de intagit staden anställde de en massaker på dess shiitiska civilbefolkning. Osmanernas erövring av Bagdad var ett led i den maktpolitiska dragkampen mellan de två rivalerna. Massakern på shiiter var däremot ett led i en parallell sekteristisk rivalitet och hade ett avskräckande syfte. Den skulle försvaga det folkliga stödet för safaviderna i regionen.

Massakern försvarades av den dåvarande högste sunnitiske religiösa ledaren, stormuftin i Istanbul, Noa Efendi (d. 1646). I en *fatwa* slog han fast att shiiter skulle betraktas som avfallingar och att det var rätt att massakrera dem. Kamarei fick i egenskap av safavidernas högste religiösa företrädare i uppdrag att bemöta den sunnitiske stormuftins religiösa argument.

Kamarei skrev då boken *Jam'e safavi* som ett svar på den osmanske stormuftins *fatwa* och tillbakavisade hans argument om att shiamuslimer skulle betraktas som avfallingar. Kamarei underkände den sunnitiske stormuftins *fatwa* och beskrev massakern som en oförlätlig synd, ett obarmhärtigt mordande av oskyldiga civila.¹

Kamarei gick bitvis längre än många shiitiska rättslärda tidigare gjort. Hans bok hade karaktären av en motskrift, skriven på beställning av kungahuset mot den sunnitiske stormuftins *fatwa*. Kamarei sänkte sig till samma nivå som den osmanske stormuftin och hemföll i likhet med honom åt sekterism. Han manade shiamuslimer att avbryta allt samröre och alla kontakter med sunniter. De borde avstå från giftermål, socialt umgänge och handel med sunniter samt från att äta deras mat, då han betraktade dessa som orena.²

Det inflytande som det parallella maktsystemet gav de religiösa ledarna gjorde det möjligt för dem att påverka yttrande- och tryckfriheten i safavidernas rike. Ett exempel är Kamareis begäran att hindra publiceringen av ett verk som hade fått publiceringstillstånd av de safavidiska myndigheterna. Han vände sig mot det kungliga beslutet att låta översätta den sunnimuslimske teologen och mystikern al-Ghazalis (1058–1111) bok *Ihya' ulom al-din* (Återuppväckande av religionens kunskaper) till persiska. Kamarei lade fram tolv punkter som enligt honom visade att det var fel att låta översättningen och utgivningen av boken fullbordas. Han framhöll att det inte förelåg någon

1 Rasoul Jafarian, *Safaviyye dar arse-ye din, farhang va siyast*, III. Qom 2000, s. 1168.

2 Ibid., s. 1174.

rimlig motivering till att låta översätta en bok av en sunnitisk tänkare i ett shiitiskt rike. En översättning av en av sunniislams främsta teologer skulle kunna tolkas som att shiitiska teologers arbeten inte stod i paritet med dennes bok, vilket enligt Kamarei inte stämde med verkligheten. Enbart det faktum att översättningen hade auktoriserats av högsta instans, det vill säga kungahuset, kunde således tolkas som att shiitiska teologer inte ansågs kunna prestera på samma nivå. Detta skulle i sin tur ge sunniislam oförtjänt uppmärksamhet i ett shiitiskt rike. Hans viktigaste argument var dock det faktum att boken skrivits av en sunnitisk tänkare; i ett shiitiskt rike skulle man inte hämta sina förebilder bland sunniter, vilkas läror ju var irrläror.³

Kamarei var i lika hög grad engagerad i de shiitiska rättslärdas intensiva debatt kring samarbetet med de safavidiska kungarna, och den underström av djup motvilja som riktades mot dem själva på grund av detta samarbete. Han såg deras närvaro vid hovet och deras samarbete med kungahuset som ett sätt att förebygga eller undanröja kungahusets återkommande snedsprång och misstag. Han tycks ha sett de rättslärdas blotta närvaro och deras maningar till kungamakten som en garanti för att komma till rätta med dessa problem.

Hans grundläggande föreställning var att makthavare påverkas av sina medarbetare, och att det därför var motiverat med de rättslärdas ständiga närvaro vid hovet. De dagliga samtalen med dem skulle ha en god påverkan på kungen, ansåg han. Ett exempel på detta slags påverkan framkommer i hans mycket kraftfulla reaktion mot utgivningen av en bok i safavidernas rike. Boken hade skrivits av en författare som i sin tur låtit sig påverkas av en indisk författare. Denne hade påstått att Koranen inte var av gudomlig härkomst och att den hade sammanställts av människan. För att bevisa detta skrev den indiske författaren själv en bok som enligt honom var mycket lik Koranen. Den indiske författaren hade fått publiceringstillstånd under den tidigare nämnde indiske kungen Akbars styre. Kamarei gick till hårt angrepp mot den indiska boken som ifrågasatte profeten Muhammed och Koranen. Han var mycket kritisk mot Akbars toleranta religionspolitik som medfört publiceringstillstånd till en sådan bok. Kamarei radar upp exempel på hur illa det har gått för Indien under kung Akbars tid där man jämställt högt uppsatta muslimska religiösa lärda med otrogna. Det som väckte Kamareis ilska var att den indiske författaren ville bevisa för omvärlden att han kunde skriva en bok liknande Koranen. Kamarei pekade på att det nu hade gått så långt att en författare i safavidernas rike hade skrivit en bok inspirerad av den indiska boken. Kamarei påminde kungen om att han måste agera mot utgivningen av boken i enlighet med det safavidiska kungahusets åtagande att försvara (shia-)islam. Han lyckades övertala den sittande safavidiske kungen, som stod i en beroendeställning till de shiamuslimska religiösa ledarnas legitimitetsförklaring, att stoppa bokens utgivning.⁴

3 Ibid., s. 1187–1190.

4 Ibid., s. 1175–1178.

Rättvisa och stabilitet

Det som skilde Kamarei från hans föregångare var att han inte gick in i diskussionen kring hur man ur ett religiöst perspektiv skulle ge den safavidiska kungamakten religiös legitimitet. Hans utgångspunkt var den klassiska uppfattningen att den världsliga makten de facto låg i safavidernas händer. Det som skilde safaviderna från andra makt-havare var att de sade sig vilja försvara shiaislam samtidigt som de gav de rättslärda makt och inflytande i samhället. Efter att ha konstaterat detta går han vidare med att ange motiven för att de shiitiska rättslärda ska vårda sina kontakter med kungamakten. Han framhåller att det viktigaste skälet för de rättslärdas aktiva närvaro i maktens korridorer är att de fyller ett tomrum under den tolfte shiitiske imamens frånvaro.⁵ Om de rättslärda drog sig undan skulle den shiitiska civilbefolkningen sakna verkliga representanter i den världsliga maktens centrum. Dessas plats skulle då med all sannolikhet övertas av andra krafter som på intet sätt hade den shiitiska allmänhetens bästa för ögonen.⁶

Samtidigt som han argumenterade för att shiitiska rättslärda skulle ta plats i maktens korridorer arbetade han för att kungahuset skulle avsätta ännu större ekonomiska resurser till de rättslärdas förfogande. Han tycks ha varit medveten om ekonomins stora betydelse för de rättslärdas möjlighet att sätta sin prägel på samhället. Härutöver framhöll Kamarei att de rättslärda borde få allt större inflytande i samhället. Kungen måste se till att en högste rättslärd utses i varje stad, och att alla därefter skulle följa dessa rättslärdas råd och maningar. På detta sätt skulle de rättslärda se till att den religiösa lagen implementerades i riket, vilket skulle leda till att samhället präglades av rättvisa och rättrådighet. Han påminde kungahuset om den gamla regeln att rättvisa leder till stabilitet. Han framhöll också att kungahuset i förlängningen skulle tjäna på att värna om de rättslärdas jurisdiktion.⁷

En närmare titt på Kamareis skrifter visar att han, vid sidan av representationsfrågan, hade en viktigare avsikt med samröret med kungahuset, nämligen att de rättslärda skulle utöva kontroll över det. Vid sidan av att slå vakt om de rättslärdas ekonomiska situation och deras ökade närvaro i samhället var han således en av de främsta förespråkarna för uppfattningen att alla kungliga beslut skulle grundas på en solid religiös bas. Han framhöll att i ett kungarike som sade sig värna om shiaislam fick inga beslut eller åtgärder inom det världsliga området stå i strid med religiösa lagar och bestämmelser.⁸

5 Enligt tolvimamitisk shiamuslimsk tro lever den tolfte shiitiske imamen al-Mahdi (f. 868) – som inledde ett underjordiskt liv på 870-talet för att undkomma det abbasidiska kalifatets dödspatruller – i fördoldhet och kommer att återvända och frälsa världen och skapa ett rättvist rike tillsammans med Jesus Kristus, någon gång i framtiden.

6 Jafarian (2000), s. 1173.

7 Ibid., s. 1172.

8 Ibid.

Utmärkande för Kamarei var att han, som påpekats ovan, inte ansträngde sig för att ge safavidernas väg till makten någon religiös legitimitet. Han konstaterade endast att de hade tagit över den världsliga makten, och att de var lojala mot shiaislam och dess företrädare. I centrum för hans intresse stod i stället den nya roll han ville ge de rättslärda. Han ville förmå de safavidiska kungarna att skaffa sig religiös legitimitet för alla beslut som de fattade för att styra sitt rike. Detta innebar en sensationell uppgradering av de rättslärdas roll, eftersom alla beslut i princip skulle godkännas av dem och förankras i den religiösa traditionen. I praktiken innebar detta att de rättslärda skulle fungera som den instans eller institution varifrån kungamakten hämtade legitimitet för sitt maktutövande, i stället för att reduceras till närvarande vid hovet. Kamarei tycks alltså ha velat förändra de rättslärdas tidigare rådgivande och informella roll – som han jämförde med fågelskrämmors funktion – med reell makt. Tillvägagångssättet skulle bli att i varje läge avgöra huruvida ett kungligt beslut stod i överensstämmelse med religionens referensramar eller inte.⁹

Det parallella maktsystem som safaviderna inrättade gjorde det möjligt för de shiitiska rättslärda att flytta fram sina positioner. Det kunde ske därför att det safavidiska kungahuset stod i en beroendeställning till de religiösa ledarna. Ytterligare en faktor som bidrog till denna utveckling var de safavidiska kungarnas egen maktställning. Auktoritära och starka kungar lämnade inte något större utrymme åt de religiösa ledarna. Kung Abbas I (1529–1629), som var mycket mäktig och auktoritär, dikterade bokstavligen för sina handplockade religiösa ledare hur de skulle välsigna hans maktställning. Under tider då makten låg i händerna på svaga kungar, som exempelvis den siste safavidiske kungen Sultan Hussein (1668–1726), fick de religiösa ledarna större spelrum.

Religiös motivering för yttrandefrihet

Under modern tid har många muslimska tänkare engagerat sig i arbetet med att värna de mänskliga rättigheterna och det fria ordet. Flera muslimska akademiker har engagerat sig i frågan om försvaret för yttrande- och tryckfrihet. Några av de mest kända namnen är professorn i islamiska studier Abdulaziz Sachedina (f. 1942), rättsprofessorn Abdullahi an-Naim (f. 1946), islamologiprofessorn Amina Wadud (f. 1952), religionsprofessorn Kecia Ali (f. 1972), filosofen Abdulkarim Soroush (f. 1945).

En del av dessa akademiker, som exempelvis den marockanske filosofen Mohammed al-Jabri (1935–2010) eller den algerisk-franske idéhistorikern Mohammed Arkoun (1928–2010), talar om behovet av yttrandefrihet för muslimska tänkare i deras arbete med att utveckla ett kritiskt förhållningssätt till det islamiska tankegodset. De efterlyser en kritisk analys av allt, från Koranen och traditionen till samtida teo-

⁹ Ibid.

logiska och politiska tankegångar som hämtar näring från islam. De talar om en analys som inte kan eller får börja med en definition av vad den islamiska traditionen och arvet kan tillåtas vara. Deras analysmodell är fri från nostalgi och kombinerar historiskt och kritiskt tänkande med yttrandefrihet som ackompanjeras av ett inkluderande synsätt där alla som kallar sig muslimer studeras som en del av den islamiska traditionen.

Men om man ska hålla sig till de så kallade traditionella företrädarna för islam är den iranske storayatollan Hussein Ali Montazeri (1922–2009) den mest namnkunnige. Han inledde sitt politiska engagemang med att ur ett religiöst perspektiv legitimerade ett teokratiskt styre. I ett av sina verk, *Dirasat fi wilayat al-faqih* (Lektioner i de rättslärdas styre), som bestod av flera band, förankrade han den teokratiska styrelseformen som går under beteckningen *Velayat-e faqih* (den rättslärdes styre) i islams urkunder. Han var också en av de ledande krafterna i den författningsförsamling som lade fram förslaget till den nya författningen i Iran efter revolutionen 1979. Hans religiösa rang och dignitet och nära samarbete med ayatolla Khomeini (1902–1989) ledde till att han så småningom utsågs till dennes efterträdare.

Mot slutet av 1980-talet hade han dock omvärderat sitt stöd för denna styrelseform, varvid han avpolletterades och avfördes från posten som ställföreträdande högste rättslörd och blivande efterträdare till ayatolla Khomeini. Hans tilltagande kritik ledde till att han sattes i husarrest och hans hem och arbetsplats angreps vid ett flertal tillfällen av islamistisk mobb. Formellt hävdades hans husarrest efter några år, men fram till sin död i december 2009 var hans kontakter med omvärlden strikt bevakade av iransk polis och underrättelsetjänst.

Montazeris kritik utgick från hans inblick i den stora klyfta mellan vision och verklighet som hade uppstått när man börjat implementera den teokratiska styrelseformen. Han besvärades av dess tillkortakommanden och de totalitära inslagen. Vid slutet av 1980-talet hade han kommit fram till att denna styrelseform hade drabbats av samma brister som de shiitiska rättslärdarna en gång i tiden kritiserade den tidigare regimen för. Kritiken gällde framför allt avsaknaden av rättssäkerhet och de grova övergrepp mot mänskliga rättigheter som begicks i islams namn. Han kritiserade bland annat begränsningarna av grundläggande politiska fri- och rättigheter som yttrandefrihet, mötesfrihet och rätten att få bilda politiska partier och fackliga organisationer samt fri press. Han riktade också hård kritik mot avsaknaden av rättssäkerhet vid de summariska rättegångarna mot politiska motståndare, massavrättningarna av politiska fångar och statens ingripande i medborgarnas privatliv.

Det är också utifrån denna diskrepans mellan vision och verklighet, samt en förnuftsorienterad teologisk tolkningstradition, som han gjorde upp med sitt stöd till den teokratiska styrelseformen. I mitten av 1980-talet slog han fast att idén om världsligt/politiskt styre inte härrör ur religionen. Världsligt styre har en sekulär karaktär, som bygger

på konventioner och sociala kontrakt som människor har upprättat för att tillgodose olika behov i samhället. Han anser att islam inte motsätter sig detta och tolkar Koranens uppmaning till rådslag som att det världsliga/politiska styret hämtar sin legitimitet från valurnorna. Eftersom legitimiteten hämtas från medborgarnas röster förändras formerna för det världsliga styret med tiden. I islams begynnelse var det klan- och stamsamhällets traditioner som gällde. I dag är det annorlunda eftersom strukturerna i det mänskliga samhället har genomgått en total förändring. Vetenskapens utveckling, de ökade kommunikationsmöjligheterna och annat har påverkat det mänskliga samfundet, och därmed också formerna för det världsliga styret, skriver Montazeri.¹⁰

Även här fortsätter han att hämta sina referensramar från religionen och är hela tiden fast förankrad i den islamiska idétraditionens mylla. Det som skiljer denna tolkningstradition från andra är att Montazeris förnuftsorienterade inriktning öppnar dörren både för ett rationellt förhållningssätt och en vilja att skapa harmoni mellan tolkningen av islam och det moderna samhällets referensramar. När han talar om religionsfrihet sker detta utifrån Koranens utsaga om att det inte får förekomma tvång i trosfrågor. Montazeri gick emot flertalet av sina samtida storayatollor i denna fråga och framhöll att tro och religiositet ska betraktas som en rättighet och inte som en plikt. Han framhöll att islam erkänner människans rätt att med hjälp av sitt förnuft välja sin tro och världsbild och att ingen får förneka henne denna rättighet.¹¹

När han försvarar yttrandefrihet och rätten att byta tro hänvisar han till en koranvers som talar om att Gud har lärt människan talets konst.¹² Han bygger sitt försvar för yttrandefriheten på en retorisk fråga. Hur kan Gud å ena sidan lära människan talekonsten och å andra sidan begränsa den? Som svar på sin egen fråga säger han att man måste utgå från att alla människor har rätt att uttrycka sina åsikter, oavsett om de är rätt eller fel. Man får enligt honom inte uppsåtligen förtala eller förvränga någons åsikter eller förolämpa sådant som de håller för heligt. Att däremot uttrycka sin åsikt eller mening ska vara tillåtet. Ingen får dömas för kätteri, förtal eller förolämpning bara för att man uttrycker sin uppfattning, skriver han.

Montazeri förankrar denna uppfattning i islams historia och hämtar prejudicerande exempel därifrån. Han hänvisar till exempel till shiainslams historia och lyfter fram ett par shiitiska imamer som ordnade dialogmöten med sina meningsmotståndare, bland vilka också fanns ateister. Vid sådana möten lyssnade imamerna på sina meningsmotståndares idéer, även om de gick emot deras uppfattningar, samtidigt som de lade fram sina egna argument.¹³

¹⁰ www.rahesabz.net/story/17168.

¹¹ Hussein Ali Montazeri, *Resale-ye buquq*, (Avhandling om rättigheter). Qom 2006, s. 21–22.

¹² ”Han har skapat människan och lärt henne att [tänka rätt] och uttrycka sig klart.” Koranen 55:3–4.

¹³ Montazeri (2006), s. 50–52.

Montazeri gör på samma sätt när han ger sitt stöd för lika rättigheter oavsett religiös tillhörighet. Även här hänvisar han bland annat till följande vers ur Koranen (2:62).

De som tror [på denna Skrift] och de som bekänner den judiska tron och de kristna och sabierna [ett monoteistiskt religiöst samfund i gränslandet mellan judendom och kristendom, *förf.:s anm.*] – ja [alla] som tror på Gud och den Yttersta dagen och som lever ett rättskaffens liv – skall helt visst få sin fulla lön av sin Herre och de skall inte känna fruktan och ingen sorg skall tynga dem.

Problemet är dock att när man tittar närmare på koranversen kan man konstatera att den talar utifrån ett inomreligiöst perspektiv och utlovar att olika grupper av troende ska få ”sin fulla lön”. Dessutom har den traditionella shariarätten, trots denna vers, infört en del begränsningar för andra trosbekännare än muslimer och infört juridiska restriktioner för dessa. Montazeri slår dock fast att alla människor, oavsett trostillhörighet, ska åtnjuta samma medborgerliga rättigheter, och han går emot varje form av juridisk begränsning som innebär diskriminering. Alla människor ska åtnjuta lika rättigheter på grund av att de är människor, skriver han. Denna slutledning sker utifrån en förnuftsbasead logisk argumentation som upphäver den trosinriktade shariatolkningens begränsningar av yttrandefrihet och medborgarnas fri- och rättigheter på grund av trostillhörighet eller avsaknad av tro.

Det här sättet att argumentera utifrån religiösa urkunder bygger på en specifik samexistens mellan förnuft och tro där förnuftet har en utslagsgivande roll som gör det möjligt att lösa de knutar som har skapats genom den historiska tolkningen av shariarätten. Det är utifrån denna utgångspunkt som han understryker värnandet av yttrande- och tryckfrihet.

Han skriver att alla erfarenheter från såväl islams som andra kulturers historia visar att makt är korrumpierande och att makthavare vars befogenheter inte begränsas och kontrolleras utan undantag leder till maktmissbruk. Han understryker att det är viktigt att man utformar mekanismer för att kontrollera makthavarna. Oavsett om det är rättslärdar eller andra som sitter vid makten är det viktigt att de inte har obegränsade maktbefogenheter. I dagens värld har man utformat mycket sofistikerade metoder för att tygla makthavarnas befogenheter. Muslimer kan utan problem ta till sig dessa kunskaper, skriver Montazeri. Som exempel nämner han den modell där maktens institutioner är oberoende av varandra. Men detta räcker inte, framhåller han. Ännu viktigare är att allmänheten har insyn i makten och åtnjuter medborgerliga rättigheter som yttrande- och mötesfrihet för att kunna uttrycka sin mening om makthavarna. Han understryker att ju större insyn medborgarna får i makten, desto mindre blir risken för korrruption och lagöverträdelse från makthavarnas sida, och tillägger

att dagens moderna kommunikation har underlättat medborgarnas möjligheter att få insyn i makten.¹⁴

I detta sammanhang ser vi en av Montazeris innovationer som är rätt unik i sitt sammanhang. Han gör en nytolkning av islams grundregler som går ut på att de troende ska ägna sig åt att uppmana till det tillbörliga och förhindra det otillbörliga. Han anser att tillämpningen av dessa regler i islams begynnelse begränsades till det personliga och individuella ansvar som varje troende skulle försöka leva upp till. I en teokrati, där statsmakten har en religiös karaktär, använder sig staten av samma regler för att kontrollera medborgarna. Det Montazeri gör är att vända på perspektivet. Med tanke på den förändring som samhället har genomgått ska medborgarna utifrån dessa regler utöva kontroll över makten. Vid sidan av det individuella ansvaret ska tillämpningen av dessa grundregler gå till så att medborgarna bildar fria medier som åtnjuter yttrande- och tryckfrihet, politiska partier, fackliga organisationer och sociala nätverk för att med hjälp av dessa kanaler granska maktens institutioner.¹⁵

Montazeri tar dessa principer till intäkt för religionens välsignelse av yttrande- och tryckfrihet och andra grundläggande medborgerliga fri- och rättigheter. Hans uppfattningar är den totala motsatsen till ayatolla Khomeinis uppfattning som utgick från att det var de högsta rättslärda som i egenskap av ställföreträdare för den dolde imamen hade rätten till *wilaya*, att utöva världsligt styre. Skillnaden mellan de två teorierna är, som Montazeri uttrycker det, att det i hans modell är det mänskliga förnuftet som är den viktigaste ledstjärnan, och sett ur ett rationellt perspektiv återstår ingen annan utväg än att allmänheten ska välja de styrande.¹⁶

Han öppnar dock dörren för att de rättslärda ska kunna spela en viktig roll, under förutsättning att allmänheten väljer en religiös styrelseform. Ansvaret för att utarbeta själva styrelseformen och utse diverse befattningshavare med mera har av shiaislams sharia lagts på de sakkunniga. Han poängterar dock att de sakkunniga omfattar både de högsta rättslärda och andra experter. En viktig förutsättning är att de sakkunniga måste ta intryck av sin tids rådande omständigheter och förutsättningar.¹⁷ Han anser att det är möjligt att genom logisk slutledning komma fram till att det ligger i ett samhälles intresse att de styrande anlitar de bästa sakkunniga på diverse områden. Han påpekar dock att samma uppfattning går att härleda ur den shiitiska traditionen. Med hänvisning till ett uttalande från den förste shiitiska imamen Ali, som uppmanade sina ståthållare runt om i det muslimska riket att dra nytta av experternas och de sakkunnigas kunskaper, drar han slutsatsen att denna tradition är praxis även inom shia. Han framhåller att man måste anlita experter som har specialiserat sig på olika kunskaps-

14 Hussein Ali Montazeri, *Eslam din-e fetrat*. Teheran 2008, s. 624–625.

15 Ibid., s. 643–644.

16 Hussein Ali Montazeri, *Hokumat-e dini va boquqe ensan*. Teheran 2009, s. 16.

17 Montazeri (2008), s. 595.

områden och att de rättslärda måste undvika att ge sig in på områden där de saknar kunskaper.¹⁸

Han skriver att en rättslörd som sitter i maktställning i och för sig kan förlita sig på sina expertkunskaper, men måste ta intryck av allmänhetens önskemål och följa fackfolkets och vetenskapsmännens sakkunnigutlåtanden. Han betonar att trots att uttolkningen av sharia är de rättslördas jurisdiktionsområde måste de välkomna allmänhetens och de sakkunniga experternas delaktighet.¹⁹ I detta sammanhang spelar yttrande- och tryckfrihet en central roll. Det vill säga att alla medborgare får möjlighet att framföra sina synpunkter och åsikter utan risk för repressalier eller förföljelser.

Montazeri berör också den nyss nämnda centrala frågan i shiitisk politisk idéhistoria som gäller de rättslördas rätt till allmänt överinseende, *wilaya al-amma*, över den världsliga makten. Han anser att den här frågan blir aktuell först om och när allmänheten väljer en religiös styrelseform. I så fall har den högste rättslörde, eller en grupp av de mest välrenommerade rättslärda, rätt att kontrollera att de lagar som stiftas i landet överensstämmer med shiitisk sharialag. De högsta rättslärda har emellertid inte rätt att ingripa på områden som de inte behärskar. De ska alltså inte blanda sig i sådant som ligger utanför deras kunskapsområden. Under förutsättning att allmänheten inte väljer en religiös styrelseform kan de rättslärda i likhet med alla andra medborgare använda sig av sin yttrandefrihet som en grundläggande rättighet för att ge uttryck för sina uppfattningar om hur de ser på olika frågor. Deras religiösa auktoritet och dignitet ger dem emellertid inte rätt att försöka tvinga på majoriteten en minoritetsuppfattning.²⁰

Ett led i Montazeris nya tänkesätt var att tona ner de rättslördas betydelse för den politiska styrelseformen. Det viktiga är inte att en rättslörd sitter vid makten. En härskares personliga religiositet har enligt honom inte någon större betydelse för hur statsmakten agerar. En härskare som bekänner sin tro till religionen men behandlar sina medborgare på ett grymt och obarmhärtigt sätt skiljer sig inte nämnvärt från en icke-religiös härskare som agerar på samma sätt. Med hänvisning till ett uttalande från profeten som ska ha sagt att ett rike kan bestå med ogudaktighet, men inte med förtryck och ondska, påminner han om att förutsättningen för att härskarmakten ska få religiös legitimitet inte är härskarnas religiositet utan snarare huruvida härskarmakten behandlar sina medborgare på ett rättvist sätt eller inte.²¹

18 Montazeri (2009), s. 33–34.

19 Montazeri (2008), s. 595–596.

20 Montazeri (2009), s. 21–23.

21 Montazeri (2008), s. 605–606.

Minoriteternas rättigheter

I sina diskussioner kring allmänhetens rätt att välja vilken styrelseform de än önskar är Montazeri noga med att påpeka att det vore orealistiskt att tro att alla medborgare i ett samhälle ska uppnå total konsensus om det politiska systemet. Mångfalden bland människorna gör att de kommer att rösta på olika alternativ. Det enklaste sättet att hantera den här frågan anser han vara majoritetsbeslut. I varje fråga måste den grupp som uppnår majoritet få bestämma under en viss mandatperiod.²² Han understryker att majoritetsstyre är den viktigaste förutsättningen för att det mänskliga samfundet ska kunna fungera, det är den styrelseform som överensstämmer med förnuftet eftersom det är högst irrationellt att låta en minoritet styra över en majoritet.²³

Han är emellertid starkt emot det han kallar majoritetens tyranni och understryker att majoriteten inte får kränka minoritetens grundläggande mänskliga rättigheter. Bestämmelser om behandlingen av de religiösa minoriteter under islamiskt herrevälde som går under beteckningen bokens folk går tillbaka till islams begynnelse. Montazeri lyfter snarare fram behandlingen av minoriteter ur ett bredare perspektiv. Dit hör behandlingen av politiska motståndare och oliktänkande samt religiösa sekter som inte erkänns som bokens folk eller som till och med har klassats som otrogna eller avfallingar. Han anser att man måste börja se på människor som medborgare och inte i första hand utgå från deras religiösa tillhörighet eller politiska hemvist. Att se på människor som medborgare i ett land innebär att de ska ha samma grundläggande medborgerliga rättigheter oavsett vilken religiös tillhörighet de har och oavsett om de är oliktänkande.²⁴

En kort tid före sin död fick Montazeri en förfrågan om behandlingen av människor som bekänner sig till bahaisekten, som varit utsatt för religiös och politisk förföljelse i Iran sedan mitten av 1800-talet. Han ansåg att bahaierna ur ett strikt religiöst/muslimskt perspektiv hamnade i kategorin otrogna, men att detta inte skulle ha någon betydelse för deras grundläggande medborgerliga fri- och rättigheter. Dessa människor ska, enligt Montazeri, åtnjuta samma grundläggande medborgerliga rättigheter som alla andra medborgare. Bahaiernas trosföreställningar angår enbart dem själva, och med hänvisning till Koranens budskap att tvång inte får förekomma i trosfrågor ansåg han att staten inte skulle lägga sig i medborgarnas trosföreställningar.²⁵ Det viktiga är att alla medborgare i ett land garanteras samma grundläggande mänskliga rättigheter, skriver han.²⁶

22 Montazeri (2009), s. 17.

23 Ibid., s. 21.

24 Montazeri (2008), s. 637.

25 Han hänvisar till följande verser: "Tvång skall inte förekomma i trosfrågor", 2:256. och "Över deras sinnen har du ingen makt" (Du kan inte kontrollera deras tro), 88:22.

26 Montazeri (2009), s. 154. Se även www.rahesabz.net/print/7549.

Samtidigt uppmärksammar Montazeri ytterligare en fråga som har varit mycket omdiskuterad, nämligen statsmaktens befogenheter att ingripa i människors privatliv. Med hänvisning till utvecklingen i Iran efter revolutionen 1979 skriver han att statens uppgift är att värna om individuella och politiska fri- och rättigheter för medborgarna. Staten ska däremot inte lägga sig i medborgarnas privatliv, deras åsikter, val av kläder, livsstil och så vidare. Den senare frågan har varit en av de mest brännande i den teokratiska styrelseformen i Iran efter 1979, där statsmakten har utgått från att det ligger i de rättslärdas jurisdiktion att bestämma över medborgarnas åsikter, klädval och livsstil. Kvinnors kläder har varit en het fråga i landet sedan 1979. De har tvingats klä sig i heltäckande slöja eller sjal och kapp. Även män har fått känna på restriktioner i fråga om kläder och frisyr med mera. Montazeri anser att ingrepp i människors privatliv och individuella fri- och rättigheter strider mot naturliga rättigheter och därigenom mot shariatens, som enligt Montazeri står i samklang med dessa rättigheter.²⁷

Han tillbakavisar också föreställningen att de högsta rättslärdas, i egenskap av den dolde imamens ställföreträdare, har rätt att ingripa i medborgarnas åsikter och privatliv. Man ska skilja mellan de rättslärdas rätt att få uttrycka sin mening om det tillbörliga och det otillbörliga och deras rätt att få ingripa i människors privatliv. Ett annat argument är att även om ett sådant förfarande kunde förekomma i forna tider får man inte ta det till intäkt för att det ska ske i dag, eftersom det inte går att jämföra situationen i forna tiders samhälle med de förhållanden som råder i dag och med de övernationella konventioner som numera reglerar individens rättigheter.²⁸

Paradigmskifte

I diskussionen om skyddet av människans okränkbara värdighet talar man om en rad grundläggande uppfattningar och värderingar inom islam som tjänar ädla syften. Dessa sträcker sig över tid och rum, men formerna för hur de ska tillvaratas kan variera med hänsyn till omgivande omständigheter. Den viktigaste uppgiften blir att skapa harmoni mellan dessa ädla syften och tidens anda.²⁹

Denna utgångspunkt öppnar för möjligheten att överge den historiska tillämpningen av de ädla syftena till förmån för nya. Under den förmoderna eran var det brukligt att knyta skyddet av rättvisa till religiös tillhörighet eller till människors egenskaper, som kön. I dag däremot definieras rättvisa så att alla människor ska ha rätt till samma civila och medborgerliga fri- och rättigheter. Många av de föreställningar som förknippas med rättvisa i dag var helt "otänkta" under den förmoderna eran, men det finns

27 Montazeri (2008), s. 621.

28 Ibid., s. 597–598.

29 Mohsen Kadivar, "The Principles of Compatibility of Islam and Modernity." Paper från ett internationellt symposium, *Islam, Society & Modernity*, Bryssel 7–8 oktober, 2004.

ingenting som hindrar nutida muslimer att ta till sig nya definitioner av rättvisa.³⁰ I och med att man inte vill låta sig styras av de historiska tillämpningarna kan värnet av rättvisa knytas till en styrelseform som bygger på demokrati och respekten för mänskliga fri- och rättigheter.

Ett annat exempel inom detta område är Koranens föreställningar kring begreppet människans värdighet. I Koranen talas det om att Gud har skänkt mänskligheten stor värdighet. Värdigheten knyts till människans särställning i skapelsen och en rad andra förmåner.³¹

I likhet med diskussionerna kring rättvisa och rättsskänsla begränsas en nytolkning av innebörden i begreppet mänsklig värdighet inte till dess motsvarighet under profetens tid. En omtolkning av definitionen är enligt muslimska nytänkare människans rätt till autonomi, det vill säga att i egenskap av enskild individ bli respekterad för den hon är samt rätten till grundläggande mänskliga fri- och rättigheter. I de medborgerliga rättigheterna ingår yttrande- och religionsfrihet.

Det är genom en ändamålsenlig tolkning som man inte fastnar i de historiska formerna för vad som illustrerar mänsklig värdighet. Det är också genom denna tolkningsmodell som man anser sig kunna förverkliga Koranens eget budskap om att det inte ska råda något tvång i tron. Tro och religiositet blir en mänsklig rättighet och inte en plikt. Människans värdighet innefattar rätten att med hjälp av sitt förnuft välja sin tro och världsbild och ingen får förneka henne denna rättighet.³² Människan får på så sätt rätt att välja sin trosriktning, liksom att avstå från tro eller till och med att byta religion. Det är också utifrån detta perspektiv som man kan skilja mellan människans trosföreställningar och hennes medborgerliga fri- och rättigheter. Den enskildes tro eller avsaknad av tro blir ovidkommande faktorer i fråga om medborgerliga rättigheter.

Människan i centrum

Den teleologiska, ändamålsenliga, tolkningen av de ädla syftena är bara en i raden av de modeller varigenom människans värdighet ska kunna tillvaratas. En annan ingång i denna debatt är att tillämpa en antropocentrisk tolkningstradition som sätter människan i centrum. Denna tolkningsmodell är kritisk mot den traditionella islamiska teologins teocentriska perspektiv som sätter Gud i centrum. Den går ut på att definiera människans olika plikter i förhållande till Gud. Människan ska ständigt vara på sin vakt för att utföra sina plikter i rätt ordning. Hon ska inte överträda utsatta gränser eller bryta mot diverse förbud, och hon ska fullfölja de bud som varje troende muslim är skyldig att följa.

30 Mohammad Mojtahed Shabestari, *Taammulati dar qerat-e ensani az din*. Teheran 2004, s. 47–48.

31 Koranen, 17:70.

32 Montazeri (2006), s. 21–22.

Problemet med en sådan pliktcentrerad tolkning är att människans rättigheter sätts på undantag, eftersom hennes civila och medborgerliga rättigheter blir avhängiga hennes pliktrogenhet. Det pliktcentrerade perspektivet måste därför ersättas med ett rättighetscentrerat perspektiv. Människans grundläggande medborgerliga fri- och rättigheter måste garanteras och det är den enskilda individen som avgör hur långt hon eller han vill gå när det gäller att vara trogen de olika religiösa plikterna.³³

Denna tolkningstradition skiljer mellan människans tro och hennes medborgerliga rättigheter. Detta därför att det inte finns något logiskt samband mellan individens trosföreställningar och hennes medborgerliga rättigheter. Även om en åtskillnad mellan medborgerliga rättigheter och tro är inte var främmande under den förmoderna eran har den ingen bärighet i dag. Det är snarare så att ett förnekande av människans medborgerliga fri- och rättigheter med hänvisning till hennes trosföreställningar eller avsaknad av tro är att betrakta som ett brott mot människans värdighet.³⁴

Muslimska nytänkare anser att den pliktcentrerade tolkningstraditionen kränker människans värdighet. I stället för att se på människan som en varelse med plikter ser man på henne som en varelse med en rad grundläggande fri- och rättigheter. Utgångspunkten är att varje individ, oavsett sin religiösa pliktrogenhet, ska garanteras en rad grundläggande medborgerliga rättigheter och individuella friheter. Det är enbart utifrån detta perspektiv man kan värna om människans okränkbara värdighet, understryker de.³⁵

Avslutning

Många samtida muslimska tänkare tycks koppla diskussionerna kring människans okränkbara värdighet till föreställningarna om hennes särställning i skapelsen, hennes samhörighet med Gud och egenskap som rationell varelse med fri vilja. Trots dessa grundföreställningar har man i den traditionella tillämpningen skilt mellan människors rättsliga och medborgerliga rättigheter på grund av bland annat kön och trostillhörighet. Muslimska reformister och nytänkare har allt sedan mitten av 1800-talet presenterat olika modeller för att lösa det här problemet. Karaktäristiskt för deras tankegångar är det paradigmskifte som de har genomgått. Detta skifte är någonting som har sin grund i att deras tolkningar har varit starkt påverkade av det moderna samhällets nya sociala, kulturella, politiska och ekonomiska referensramar.

De muslimska tänkarnas nytolkningar kan karaktäriseras som ett försök att besvara modernitetens utmaningar. Deras utgångspunkt är att acceptera moderniteten för

33 Mohammad Mojtahed Shabestari, *Naqdi bar qeraat-e rasmi az din: bubranha, chalesha va rabe halha*. Teheran 2000, s. 19.

34 Ibid., s. 314.

35 Adbulkarim Soroush, *Mudara va mudiriyyat*. Teheran 1997, s. 432–434.

att därigenom bejaka den islamiska traditionen, eller åtminstone delar av den. Detta arbete kräver i sin tur att de, med den tyske filosofen Jürgen Habermas terminologi, översätter centrala begrepp och föreställningar i den islamiska idétraditionen till det rådande moderna offentliga förnuftet. Översättningarna sker till ett språk och dess tillhörande terminologi och begreppsapparat som är gemensamt för både troende och sekulära. En av konsekvenserna av deras arbete är att en rad grundläggande fri- och rättigheter, däribland yttrandefrihet, som förknippas med moderniteten, inte framstår som någonting främmande. Parallellt med detta framhållas islams föreställningar som kompatibla med dessa rättigheter och därmed moderniteten. Översättningarna har i sin tur varit resultatet av en rad paradigmskiften som tillkommit under modernitetens påverkan. En förutsättning för dessa skiften har emellertid varit den öppenhet och mottaglighet som muslimska nytänkare visat. Mot denna bakgrund har delar av traditionen nytolkats, andra delar har reviderats medan en del områden har, som den muslimske filosofen Tariq Ramaden uttrycker det, fått läggas på is.

REFERENSER

- Jafarian, Rasul (2000), *Safaviyye dar arse-ye din, farhang va siyasat*, 1. Qom.
- Kadivar, Mohsen (2004), "The Principles of Compatibility of Islam and Modernity." Paper från ett internationellt symposium, *Islam, Society & Modernity*. (Interdisciplinary centre for the study of religion and laicity: The Free University, Bryssel, Belgien), 7–8 oktober.
- [Koranen] Bernström, Mohammed Knut (1998), *Koranens budskap*. Stockholm
- Mojtahed Shabestari, Mohammad (2000), *Naqdi bar qeraat-e rasmi az din: buhranba, chalesha va rahe halha*. Teheran.
- Mojtahed Shabestari, Mohammad (2004), *Taammulati dar qerat-e ensani az din*. Teheran.
- Montazeri, Hussein Ali (2006), *Resale-ye huquq*. Qom.
- Montazeri, Hussein Ali (2008), *Eslam din-e fetrat*. 3 utg. Teheran.
- Montazeri, Hussein Ali (2009), *Hokumat-e dini va hoquqe ensan*. 2 utg. Teheran.
- Soroush, Abdulkarim (1997), *Mudara va mudiriyyat*. Teheran.

www.rahesabz.net/story/17168 (hämtad 2010-07-11).

Yttrandefrihet, religion och kvinnors rättigheter

Maarit Jäntere-Jareborg

Om religiöst motiverade uttrycksformer som utmanar andra

Hur religioner ser på kvinnor och förhåller sig till kvinnors rättigheter är en ständigt aktuell fråga. I frågeställningen ingår även utrymmet för kvinnor att uttrycka sig i religiösa termer.

Det har på senare år inträffat ett antal medialt mycket uppmärksammade incidenter vilka på en och samma gång aktualiserar frågor om yttrandefrihet och religionsfrihet, jämställdhet mellan kvinnor och män samt påstådd diskriminering. Incidenterna har i regel haft koppling till en muslimsk kontext och kommer att beskrivas nedan i korta drag. I en efterföljande polemik kring det inträffade eller identifierade har beskyllningar om islamofobi parats med uttryckta farhågor om hot mot det sekulära västerländska samhället. Denna artikel är ett försök till en juridisk exposé kring problematiken och hur den har bemötts av rättssystemet.

I vårt land har aktuella incidenter handlat om kvinnors och flickors rätt att uppträda, exempelvis i skolan eller i rättssalen, i en klädsel som allmänt uppfattas som uttryck för en viss religiös tro, såsom en ”muslimsk” *hijab*, *niqab*, eller *burqa*. Har skolledningen eller rättens ordförande rätt att kräva att flickorna eller kvinnorna avlägsnar ett religiöst plagg för att få delta i undervisningen eller närvara vid rättegången? I vilken mån skyddar rättssystemet beslöjade kvinnor från allmänhetens mindre respektfulla reaktioner? Det har även handlat om ”handskakningsincidenter” då en man eller en kvinna av trosbaserade skäl avstått från att ta en person av motsatt kön i hand i offentliga sammanhang. Ett annat exempel, hett och polariserat debatterat sommaren 2015, är så kallade ”förortstrakasserier” riktade mot kvinnor av den egna gruppens män i minoritetstäta förorter. Kvinnor som inte rättade sig efter en anspråkslös och from klädsel eller livsstil vittnade om restriktioner i den egna rörelsefriheten inom förorten och dess offentliga rum, och om en oro för den egna tryggheten. Den här aktuella problematiken är ingalunda begränsad till Sverige utan har alleuropeisk relevans.

Det finns dock ett land i Europa som sticker ut särskilt i sammanhanget, nämligen

Frankrike. Frankrike kan något tillspetsat hävdas gå i bränschen för ett reaktionärt förhållningssätt i Europa när sekulära värden uppfattas vara hotade. Den franska polisens ”burkinirazzior” sommaren 2016 mot kvinnor som bar den muslimska baddräkten ”burkini” på franska stränder har etsat sig fast i minnet.¹ Men redan år 2010 införde Frankrike ett lagförbud, på offentlig plats, mot huvudbonader som täcker hela ansiktet. Frankrike figurerar även i mål om religiöst baserad diskriminering som drivits vidare till Europas två övernationella domstolar, nämligen Europadomstolen för mänskliga rättigheter (Europadomstolen, Strasbourg) eller Europeiska Unionens domstol (EU-domstolen, Luxembourg). Klagande i dessa fall har varit muslimska kvinnor som hindrats från att bära en muslimsk klädsel i det offentliga rummet eller på arbetet och som följaktligen har upplevt sig vara utsatta för religionsbaserad diskriminering. De övernationella domstolarnas ställningstaganden har direkt svensk relevans eftersom de tolkade regelverken är gemensamma för Europarådets eller EU:s samtliga medlemsstater. Jag kommer att fästa särskild uppmärksamhet vid Europadomstolens dom i målet *S.A.S. mot Frankrike*, som domstolens Stora kammare avkunnade år 2014. Från EU-domstolen kan noteras två under våren 2017 meddelade avgöranden i målen *Achbita* och *Bouagnaoui*, som kommer att beröras kortfattat. Målen kom till EU-domstolen för tolkningsbesked på begäran av belgisk respektive fransk domstol.

Vad är problemet – och vad säger juridiken?

Varför är fall som dessa en källa för dissonans och starkt polariserade meningar? Det sägs ibland att vad vi ”ser” beror på vår egen inställning och vad vi själva lägger vikt vid. Men även juridiskt sett kan olika tolkningar bli aktuella. Motsättningarna mellan sekulärt och religiöst inspirerade förhållningssätt kan förväntas öka i det svenska samhället, varför ett rättsligt perspektiv är synnerligen påkallat.

Av bärare brukar exempelvis en slöja, vare sig den endast täcker huvudet (*hijab*) eller även täcker hela ansiktet (*niqab* och *burqa*), motiveras som ett viktigt uttryck för den egna religiösa identiteten och därmed som ett sätt att utöva den egna religionen. Sett från detta perspektiv skulle ett lagförbud inskränka kvinnans självbestämmanderätt, yttrandefrihet och religionsfrihet samt – beroende på omständigheterna – även kunna innebära diskriminering (direkt eller indirekt) utifrån hennes tro. Kvinnan skulle nämligen inte fritt kunna utöva sin religion och inte heller vara fullt delaktig i det offentliga livet eller arbetslivet. För kritiker däremot kan en slöja, och särskilt en heltäckande sådan, framstå som en symbol för religiös fundamentalism och kvinnoförtryck. Den uppfattas då både förnedra och ”sexualisera” kvinnor, och ses som svärförenlig med målsättningen om ett jämställt samhälle. I en intervju förklarade den norska statsministern Erna Solberg att hon uppfattade bärandet av *niqab* och *burqa* som ett politiskt

¹ Polisens aktioner bedömdes senare av fransk domstol strida mot lagen.

ställningstagande, i syfte att utmana gränserna i det norska samhället.² En heltäckande slöja kan även uppfattas som en säkerhetsrisk.

I dessa fall konfronteras inte minst den enas (upplevda) *positiva religionsfrihet*, det vill säga rätten att utöva sin religion, med den andras (upplevda) *negativa religionsfrihet*, i detta fall rätten att slippa utsättas för andras religiösa manifestationer. Båda sidor kan försvara sin position med att i annat fall riskerar grundläggande värden i ett egalitært och öppet samhälle att sättas ur spel. Men kan båda sidor ha och få rätt samtidigt? Vikten av integration i samhället kan inte heller nonchaleras i sammanhanget, vilket den norska statsministern gjorde klart.

Vid den juridiska bedömningen aktualiseras ett antal regleringar om grundläggande fri- och rättigheter,³ i såväl den svenska regeringsformen (RF) som den Europeiska konventionen för mänskliga rättigheter och grundläggande friheter (Europakonventionen). Denna konvention, antagen år 1950 inom Europarådet och ratificerad av Sverige år 1952, gäller som lag i Sverige sedan 1995. Den intar vidare en särställning i det svenska rättssystemet genom att inga lagar eller föreskrifter får meddelas i strid mot Europakonventionen (RF, 2 kap. 19 §). I sista hand slår Europadomstolen vakt om hur de konventionsenliga rättigheterna ska tolkas, i regel på ett för den enskilde gynnsamt sätt, om en annan lösning inte är påkallad på grund av bred enighet bland konventionsstaterna. Domstolens ställningstaganden binder staterna i liknande fall. Inom den så kallade EU-rätten aktualiseras, förutom Stadgan om de grundläggande friheterna (1995), EU-rättens förbud mot diskriminering. Härtill kommer ett antal av Sverige ratificerade internationella konventioner, av vilka i synnerhet konventionen om avskaffande av allt slags diskriminering av kvinnor, antagen av Förenta Nationerna år 1979 (FN:s kvinnokonvention), är av särskild relevans för denna framställning. I ett vidare, primärt *politiskt perspektiv* aktualiseras även RF:s allmänna målsättningsparagrafer, såsom det allmännas skyldighet att verka för att demokratins idéer blir vägledande inom samhällets alla områden, och att främja religiösa minoriteters möjligheter att behålla och utveckla ett eget kultur- och samfundsliv (RF, 1 kap. 2 § 6 st.).

Självständiga, sammanflätade och ibland konkurrerande rättigheter

Tre rättigheter i förgrunden

I detta bidrag vill jag lyfta fram samspelet mellan *yttrandefrihet* och *religionsfrihet*, som båda tillhör kategorin ”opinionsfriheterna”, samt *jämställdhet mellan män och kvinnor*.

2 Se Mia Holmgren, ”Norge. Statsministern: Du får inte jobb hos mig med niqab”, *Dagens Nyheter*, 19 oktober 2016.

3 Se exempelvis Karin Åhman, ”2 kap. RF, Europakonventionen och EU:s stadga om grundläggande rättigheter – en jämförelse”, *Svensk Juristtidning 100 år, Jubileumsskrift*. Uppsala 2016, s. 460–478.

Dessa brukar betraktas som tre självständiga mänskliga rättigheter som dessutom, i alla liberala demokratier, utgör grundläggande demokratiska värden. Förutom i nationella grundlagar fastställs var och en av dessa rättigheter i ett antal internationella människorättsdokument, antagna inom ramen för FN, Europarådet eller EU, alltså mellanstatliga organisationer där Sverige är en aktiv medlem. Inom ett rättssystem (såsom det svenska rättssystemet) kan rättigheterna således grunda sig på ett flertal olika instrument, med något olika lydelse. De nu aktuella rättigheterna betraktas ofta som universella, i bemärkelsen att de avses gälla för var och en, utan någon åtskillnad, och överallt.

Vad kvalificerar sig som vad?

Hur definieras dessa rättigheter? Hur förhåller de sig till varandra och vad gäller när de synes konkurrera eller till och med stå i konflikt med varandra?⁴ När flera regelverk bekräftar en viss rättighet, vilket av dem gäller? När kan en persons rättigheter bedömas stå i konflikt med andra personers fri- och rättigheter eller allmänna samhällsintressen? Till saken hör att mänskliga rättigheter i allmänhet inte är absoluta, utan kan begränsas genom lag.

Den stora utmaningen visar sig vara att på ett förutsebart och juridiskt hållbart sätt – som alltså skulle hålla vid domstol – fånga in rättigheternas område och innebörd i ett ständigt föränderligt samhälle. Särskilt begreppet ”religion” och därmed religionsfrihetens innebörd i RF ställer till problem genom att de har definierats mycket vagt.⁵ Lagförarbetena är knappa och torftiga. Den bristande utförligheten i dessa förarbeten förmodas bero på den utbredda skepsis som fortfarande på 1970-talet fanns mot idén om mänskliga rättigheter som juridiskt bindande regler och mot att lagfästa opinionsfriheterna i RF.⁶ De torftiga uttalandenas tidsenlighet kan vidare sättas i fråga i och med att religionens uttrycksformer och medföljande intressekonflikter ser annorlunda ut i dagens svenska samhälle.⁷

Rättspraxis från Europadomstolen vid tolkningen av opinionsfriheterna, och särskilt religionsfriheten enligt Europakonventionen, har i stället blivit en allt viktigare

4 Konkurrerande rättigheter och rättighetskonflikter, med särskilt beaktande av religionsfriheten, diskuteras av Iain Cameron i ”Freedom of religion and competing human rights systems”, i: Hans-Georg Ziebertz & Ernst Hirsch Ballin (red.), *Freedom of religion in the 21st Century*. Leiden 2016, s. 26–51.

5 En doktorsavhandling som kretsar sig kring dessa uttryck är Victoria Enkvist, *Religionsfrihetens rättsliga ramar*. Uppsala 2013.

6 Rättighetsreglerna i RF kapitel 2 sågs över i en reform år 2010.

7 Om användning av förarbeten vid tolkning av religionsfrihet enligt gällande rätt, se Victoria Enkvist, ”Spegel, spegel på väggen där, säg mig vad gällande rätt egentligen är”, i: *Arbetslinjer och långa linjer. Vänbok till Mats Kumlien*. Red. Marianne Dahmén & Rolf Nygren, Uppsala 2016, s. 217–223. Samma problematik diskuteras i Åhman (2016), s. 476–478.

referensram. Europadomstolens praxis är viktig också av det skälet att Europakonventionen avses ange den grundstandard som en konventionsstat alltid måste säkerställa.

Yttrandefrihet och religionsfrihet

Inledningsvis finns det anledning att klarlägga hur yttrandefriheten och religionsfriheten förhåller sig till varandra. Först därefter är det möjligt att analysera deras relation till jämställdhet mellan kvinnor och män.

Enligt Regeringsformen

I (nationell) svensk rätt skyddas yttrandefriheten genom flera olika grundlagar, nämligen RF, Tryckfrihetsförordningen (TF) och Yttrandefrihetsgrundlagen (YGL). Genom den valda infallsvinkeln har mitt ämne att göra med yttrandefriheten i en bred bemärkelse, alltså utan nödvändig koppling till något visst tekniskt medium, såsom i TF och YGL. Det som nu är aktuellt är yttrandefriheten som den uttrycks i RF 2 kap. 1 § punkten 1.

Var och en är gentemot det allmänna tillförsäkrad yttrandefrihet: frihet att i tal, skrift, bild eller på annat sätt meddela upplysningar samt uttrycka tankar, åsikter och känslor.

Den av RF tillförsäkrade religionsfriheten kommer till uttryck i bestämmelsen i RF 2 kap. 1 § punkten 6. Religionsfrihet definieras där som ”frihet att ensam eller tillsammans med andra utöva sin religion”.

Båda friheterna skyddas vidare av bestämmelsen i RF 2 kap. 2 §. Den tillförsäkrar att den enskilde inte av det allmänna får tvingas att ge tillkänna sin åskådning i politiskt, religiöst, kulturellt eller annat sådant hänseende eller att exempelvis tillhöra ett trossamfund.

Yttrandefrihet får enligt bestämmelsen i RF 2 kap. 23 § begränsas ”med hänsyn till rikets säkerhet, folkförsörjningen, allmän ordning och säkerhet, enskildas anseende, privatlivets helgd eller förebyggandet och beivrandet av brott”. I övrigt får yttrandefriheten, enligt det aktuella lagrummet, underkastas begränsningar endast om ”särskilt viktiga skäl föranleder det”.

Enligt RF:s system framstår däremot *religionsfriheten* som en ”absolut” frihet, som inte kan begränsas. Tolkningen finner en förklaring i att inga uttryckliga begränsningar i RF är hänförliga till den. Men å andra sidan är religionsfriheten enligt RF, enligt en i den juridiska doktrinen etablerad tolkning, begränsad till de mest grundläggande uttrycksformerna – som rätten att tillhöra en religion av eget fritt val, rätten till bön och firande av gudstjänst. Det aktuella lagrummets lydelse anses inte inrymma något mer. Många handlingar som av en troende person kan uppfattas som religiösa till sin karaktär omfattas med andra ord inte av regleringen.⁸ Många av religionsfrihetens manifestationer omfattas i stället av yttrandefriheten eller mötesfriheten och får begrän-

8 Se Åhman (2016) s. 467; Cameron (2016), s. 30.

sas, enligt RF.⁹ Religionsfriheten är dessutom absolut bara i förhållande till svenska medborgare (se RF, 2 kap. 25 § punkten 1). Utgångspunkten är dock att såväl medborgare som icke-medborgare i Sverige åtnjuter samma skydd.¹⁰

Enligt Europakonventionen

Europakonventionens artikel 9, första stycket, tillförsäkrar var och en ”tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet”. *Religionsfriheten* preciseras till att innefatta ”frihet att byta religion eller tro och frihet att ensam eller i gemenskap med andra, offentligt eller enskilt, utöva sin religion eller tro genom gudstjänst, undervisning, sedvänjor och ritualer”. Friheten är dock inte ovillkorlig, utan får enligt artikel 9, andra stycket, underkastas sådana inskränkningar som är föreskrivna i lag och som i ett demokratiskt samhälle är nödvändiga med hänsyn till den allmänna säkerheten eller till skydd för allmän ordning, hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter.

Yttrandefriheten enligt konventionens artikel 10, första stycket, definieras innefatta ”åsiktsfrihet samt frihet att ta emot och sprida uppgifter och tankar utan offentlig myndighets inblandning och oberoende av territoriella gränser”. Yttrandefriheten får enligt artikel 10, andra stycket, ”underkastas sådana formföreskrifter, villkor, inskränkningar eller straffpåföljder som är föreskrivna i lag och som i ett demokratiskt samhälle är nödvändiga med hänsyn till statens säkerhet, den territoriella integriteten eller den allmänna säkerheten, till förebyggande av oordning eller brott, till skydd för hälsa eller moral eller för annans goda namn och rykte eller rättigheter”.

Konfliktpotential

Att yttrandefriheten och religionsfriheten i Sverige regleras av två olika direkt tillämpliga regelverk kan i sig skapa förvirring och osäkerhet. Situationen har dock ansetts kunna hanteras i och med att Europakonventionens reglering är att tolka som ett minimiskydd. Var och en har därmed alltid rätt till det skydd som följer av Europakonventionen. Svensk rättspraxis visar att det finns en benägenhet att tolka opinionsfriheterna enligt de två regelverken som förenliga med varandra. Rättigheternas – särskilt religionsfrihetens – område och gränser fortsätter dock att vara under ständig utveckling och omprövning i situationer som berör religionsutövning. Om gränserna dras vida – mot de förmodade ursprungliga intentionerna – kan religionsfrihetens absoluta skydd enligt RF bli svårhanterligt.

Vad – om något – ska skyddas utöver en sådan ”kärna” som utövarna brukar enas om kännetecknar den aktuella religionen? Eller uttryckt med andra ord, vilket slags utövning ska vara fredad från statliga ingrepp? I vilken mån måste andra personer tåla

9 Cameron (2016), *ibid.*

10 Åhman (2016), s. 464.

religiösa manifestationer mot sin vilja? Flertalet muslimer i väst skulle förmodligen bestrida att heltäckande huvudsjalar är ett krav enligt islam eller att främmande kvinnor och män ska avstå från att ta varandra i hand. Så ska konservativa tolkningar ges företräde även när det finns stöd för att de bärs upp av traditioner och sedvänjor, mer än av religion?

Vikten av – och svårigheten i – att särskilja religion från kultur, traditioner och sedvänjor framhävs av religionens privilegierade ställning i rättssystemet. Om det i stället för religion är en tradition eller kultur som påbjuder det ena eller det andra, riskerar utövandet att falla utanför den skyddade religionsfriheten. Därför blir det viktigt för den som åberopar religionsgrundad diskriminering att kunna visa att kulturella uttryck och traditioner bärs upp av en religion. Rättstillämparen stöter nu på uppenbara svårigheter. Vad är det ena och vad är det andra? Frågan kompliceras av att de religiösa skrifterna kan användas till stöd för vitt skilda uppfattningar.

Jämställdhet mellan kvinnor och män

En nationellt och internationellt erkänd grundsats

All svensk lagstiftning vilar på principen om kvinnors och mäns lika rättigheter, på ett så självklart sätt att det inte ens har ansetts behöva ”stavas ut” uttryckligen. I ett globalt samhälle är det viktigt att betona att samma princip ligger till grund för FN:s olika människorättsinstrument. Förenta Nationernas allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna (1948) fastställer sålunda allas lika rättigheter och förbjuder all olikbehandling. Den internationella konventionen om medborgerliga och politiska rättigheter, antagen inom FN år 1966, förbjuder all olikbehandling på grunder såsom en persons kön, börd eller annan status. Samma förbud kommer till uttryck i Europarådets redan berörda Europakonvention och EU-stadgan om de grundläggande friheterna, för att nämna några av de för Sverige viktigaste övernationella instrumenten.

FN:s kvinnokonvention

Konventionen om avskaffande av all slags diskriminering av kvinnor från 1979 (FN:s kvinnokonvention) är det övergripande internationella instrumentet på området. Den antogs för att framkalla världssamfundets medvetenhet om kvinnors fortsatta diskriminering – alla existerande internationella och nationella förbud till trots – och att markera att någon olikbehandling inte kan accepteras. Syftet var vidare att i ett enda övergripande instrument, av rättsligt bindande karaktär, föra samman de olika aspekterna på jämställdhet mellan kvinnor och män. Kvinnokonventionen har i dagsläget (2017) 189 fördragsslutande stater, vilket gör den till den människorättskonvention som (efter barnkonventionen, också tillkommen inom FN) har flest anslutna stater i världssamfundet. Trots denna formella ”succé”, är konventionen närmast osynlig i den svenska och internationella debatten. Talande nog förs det inte heller någon dis-

kussion om att konventionen borde göras till en direkt tillämplig svensk lag, medan barnkonventionens införlivande med svensk lagstiftning fortsätter att vara högaktuellt och politiskt efterfrågat. En viktig fråga i detta bidrag är religionsfrihetens och yttrandefrihetens förhållande till av kvinnokonventionen skyddade rättigheter.

Full likabehandling ska gälla

Kvinnokonventionens budskap, som inledningsvis kommer till uttryck i dess artikel 2, förefaller inledningsvis tydligt.

Konventionsstaterna fördömer diskriminering av kvinnor i alla dess former, är eniga om att på lämpligt sätt och utan dröjsmål inrikta sin politik på att avskaffa diskriminering av kvinnor och åtar sig i detta syfte att

- a) införa principen om jämställdhet mellan män och kvinnor i sina nationella grundlagar eller andra lämpliga författningar, om så inte redan skett, och säkerställa att denna princip genomförs i praktiken genom författningar och andra lämpliga medel;
- b) vidta lämpliga lagstiftnings- och andra åtgärder, vid behov innefattande påföljder som förbjuder diskriminering av kvinnor;
- c) skapa rättsligt skydd för kvinnors rättigheter på samma grunder som för män och att genom behöriga nationella domstolar och andra offentliga institutioner säkerställa ett effektivt skydd för kvinnor mot varje diskriminerande handling;
- d) avstå från varje diskriminerande handling eller förfarande mot kvinnor och säkerställa att myndigheter och offentliga institutioner handlar i överensstämmelse med denna skyldighet;
- e) vidta alla lämpliga åtgärder för att avskaffa diskriminering av kvinnor från enskilda personers, organisationers eller företags sida;
- f) vidta alla lämpliga åtgärder, inklusive lagstiftning, för att ändra eller upphäva gällande lagar och förordningar, sedvänjor och bruk som innebär diskriminering av kvinnor;
- g) upphäva alla nationella straffbestämmelser som innebär diskriminering av kvinnor.

All olikbehandling, i form av diskriminerande handlingar, av kvinnor i förhållande till män ska alltså bort. Mest relevant för nu aktuellt ämne är dock punkten f) ovan. Bestämmelsen gör nämligen klart att det inte finns något utrymme för att tolerera sedvänjor eller bruk som innebär diskriminering av kvinnor.

Budskapet är ännu tydligare i konventionens artikel 5 punkten a), med en vision av en fullt ut avskaffad ”könsmaktordning”.

Konventionsstaterna skall vidta alla lämpliga åtgärder för att ändra mäns och kvinnors sociala och kulturella beteendemönster för att därmed avskaffa fördomar samt seder och bruk som grundar sig på föreställningen om det ena könets underlägsenhet eller på stelnade roller för män och kvinnor.

Den officiella engelska språklydelsen av konventionen använder en aning vassare formuleringar, som "the inferiority or the superiority of either one of the sexes" och "stereotype roles for men and women". Den fråga som oundvikligen uppkommer är hur dessa bestämmelser ska tolkas när det är religionen som bär upp sedvänjor och bruk. Utgör religionen en fredad zon i och med att fokus är på "sociala och kulturella beteendemönster", eller omfattar dessa även religionen som inte nämns uttryckligen?

Liberal humanism i stället för grupptillhörighet

Konventionen tolkas som att den förespråkar en liberal humanism i stället för grupptillhörighet.¹¹ Dess budskap borde rimligen framstå som särskilt relevant i dag. En konsekvens av de globala migrationsvågorna är att tidigare i det offentliga huvudsakligen frånvarande sedvänjor och bruk har blivit synliga, såsom heltäckande huvudbonader och restriktioner angående hur kvinnor och män får hälsa varandra, alltså sådana uttrycksformer som är olika för kvinnor och män. Är detta inte lika med sådana "stelnade roller för kvinnor och män" som konventionen förpliktigar staterna att bekämpa? Att flytta till ett annat land medför inte med automatik att man överger värderingar, traditioner, religion, med mera. Motsatsen brukar hävdas. Som ett globalt människorättsinstrument borde väl kvinnokonventionens budskap ha en alldeles särskild bärkraft, jämfört med exempelvis den diffusa kategorin "svenska värderingar"? De sistnämnda hör som bekant numera till svenska politikerns gemensamma språkarsenal, i synnerhet i migrationssammanhang.

Kvinnokonventionens internationella genomslag begränsas av att ett stort antal stater har funnit anledning att reservera sig mot flera av dess bestämmelser – särskilt dess ovan uppmärksammade artikel 2 punkten f), artikel 5 punkten a) samt artikeln om kvinnors och mäns lika rättigheter inom familjelivet, enligt artikel 16. Vissa konventionsstater har till och med vid anslutningen till konventionen gjort en allmän reservation där de förbehåller sig rätten att avvika från konventionen. Muslimska stater utmärker sig i sammanhanget. Förklaringen, förenklat uttryckt, är den etablerade tolkningen enligt islam att kvinnor och män är komplementära till varandra, med olika (köns)roller, rättigheter och skyldigheter. De aktuella reservationernas förenlighet med folkrätten är omstridd, eftersom de går emot konventionens syfte och dess kärnartiklar. I något fall har en reserverande stat, efter kritiken, också dragit tillbaka reservationen.

Sveriges ratificering av kvinnokonventionen år 1981 var inte helt okontroversiell bland remissinstanserna eller regeringen,¹² vilket är viktigt att dra sig till minnes. Det

11 Nicola Lacey, "Feminist legal theory and the rights of women", i: Karen Knop (red.), *Gender and human rights*. Oxford 2004, s. 51.

12 Se Prop. 1979/80:147 om godkännande av Förenta Nationernas konvention om avskaffande av all slags diskriminering av kvinnor, s. 5–6.

fanns en besvikelse över att konventionen inte var riktad mot könsdiskriminering i allmänhet. ”Jämställdhet mellan könen kan inte uppnås genom åtgärder som enbart omfattar kvinnor”, uttalade den ansvariga departementschefen. Konventionens artikel 5 punkten a) ansågs vidare förutsätta en precisering av den dåvarande svenska invandrar- och minoritetspolitikens så kallade valfrihetsmål. ”Värden som strider mot grundläggande svensk rättsuppfattning i fråga om bl.a. jämställdhet mellan kvinnor och män” kan inte ingå inom individens valfrihet, påpekades det. Detta ställningstagande tycks sätta tydliga gränser för den senare i Sverige mycket omdebatterade mångkulturen. Vikten av en effektiv uppföljning av de konventionsenliga förpliktelserna betonades vidare starkt.

Rättigheternas inbördes relation

Rättigheter konkurrerar med varandra när de inte kan ges effekt samtidigt. Rättighetsinnehavare är då ofta olika personer, men det kan också handla om samma persons olika konkurrerande rättigheter. Situationen brukar lösas genom att den ena eller den andra rättigheten får vika eller genom att det balanseras mellan de olika rättigheterna. Samtidigt är det inte ovanligt att en person inte bedöms ha blivit utsatt för en påstådd rättighetskränkning.

I den svenska debatten har religionsfrihet och yttrandefrihet stundtals kommit att uppfattas som potentiellt konkurrerande med varandra. Det har befarats att yttrandefriheten, om den utövas utan hämningar, riskerar att undergräva respekten för religioner och deras särart och att den kan kränka de troendes religiösa identitet. Utrymmet för religionsfrihet minskas härmed, förutom att den nödvändiga sammanhållningen mellan olika grupper i samhället riskerar att skadas. Händelserna och turerna kring den svenske konstnären Lars Vilks verk, liksom de danska Muhammedkarikatyrerna, är illustrativa exempel på möjliga olika infallsvinklar till problematiken. Rekviritet för brottet hets mot folkgrupp, som i vissa fall kan aktualiseras, omfattar gärningar som kopplas till offrets ras, hudfärg, nationella eller etniska ursprung, trosbekännelse eller sexuella läggning (Brottsbalken, 16 kap. 8 §).

Den kommitté inom FN som vägleder och bevakar tillämpningen av kvinnokonventionen (FN:s kvinnokommitté) har gång på gång funnit anledning att fördöma sådant kvinnoförtryck som sker inte bara inom kulturens eller traditionernas förtecken utan även i religionens namn. Även FN:s kommitté för mänskliga rättigheter, som kan betraktas som den mest auktoritativa av de övervakande kommittéerna i FN:s människorättssystem, har gjort klart att jämställdheten mellan kvinnor och män går före såväl yttrandefriheten som religionsfriheten i händelse av rättighetskonflikt.¹³ Kommittén

¹³ General Comment No. 28 (2000) on the equality of rights between men and women, as provided by Article 3 of the International Covenant on Civil and Political Rights, para. 21.

har samtidigt varit kritisk mot stater som inte alls tolererar religiöst inspirerad klädsel. FN:s människorättskommittéer är dock inga domstolar, vilket innebär att deras ställningstaganden är av *soft law*-karaktär, det vill säga de är ett slags rekommendationer som stater inte blir juridiskt bundna av. Från statens synpunkt kvarstår svårigheten att på ett objektivt sätt fånga in uttrycksformer av kvinnoförtryck. Kvinnokonventionens ordalydelse kan då uppfattas som ”slagordsmässig”, vilket möjligen skulle kunna vara en förklaring till denna konventions osynlighet i rättspraxis vid bedömningen av kvinnors rättigheter bland annat i en religiös kontext.

Nedan görs en kort exposé över i sammanhanget relevant svensk myndighetspraxis.

Exempel från svensk myndighetspraxis

Gymnasister klädda i *niqab*

Det första medialt mycket uppmärksammade ”slöjfall” i Sverige är från år 2003. Två flickor, 16 respektive 19 år gamla, ville delta i undervisningen i sin gymnasieskola i Göteborg klädda i *niqab*, alltså med heltäckt ansikte.¹⁴ Skolans rektor kontaktade Skolverket för råd om hur situationen skulle hanteras. Rektorn uppgav att skolans personal upplevde obehag i anledning av de praktiska och även säkerhetsrelaterade problem som uppkom med identifiering, förutom det obehag och de svårigheter som bristande ögonkontakt i undervisningssammanhang gav upphov till. Enligt rektorn bar flickorna klädseln av egen fri vilja, av religiösa skäl.

I sitt svar angav Skolverket att religionsfriheten enligt Regeringsformen (RF) inte kan anses omfatta varje inslag i religionsutövningen och att utrymmet för religiösa manifestationer är begränsat enligt Europadomstolens tolkning av Europakonventionen. I det konkreta fallet betonade Skolverket vikten av att flickorna behandlades med respekt. Deras utsatthet för kränkningar och deras eget ställningstagande skulle beaktas, samtidigt som det fördes en dialog med dem om det svenska samhällets värdegrund och synen på jämställdhet mellan könen. Enligt Skolverket gick det inte att bortse från att det finns elever och skolpersonal som upplever klädseln som kränkande med hänsyn till jämställdhet och demokratiska värderingar.

Skolverkets slutsats var att skollagen inte gör det möjligt att införa ett generellt förbud mot denna typ av klädsel i skolan, men att det i vissa situationer är tillåtet att

Se Maarit Jänterä-Jareborg, ”Women’s human rights: International law in the intersections between socioeconomic conditions, culture, tradition and religion”, i: Maarit Jänterä-Jareborg & Hélène Tigroudja (red.), *Women’s human rights and the elimination of discrimination*. Leiden 2016, s. 29–30.

14 Beskrivningen här grundar sig huvudsakligen på Ida Burlins artikel, ”Flickors självbestämmande kring att bära slöja i svenska skolor”, i: A. Singer, M. Jänterä-Jareborg & A. Schlytter (red.), *Familj, religion, rätt. En antologi om kulturella spänningar i familjen – med Sverige och Turkiet som exempel*. Uppsala 2010, s. 102–105.

förbjuda den. Enligt Skolverkets mening fanns det i en gymnasieskola (frivillig utbildning) större utrymme att utfärda ordningsregler som omfattar klädsel än i den obligatoriska grundskolan.

En grundskoleelevs rätt att bära *hijab* – och senare rättsutveckling

Skolverket fick några år senare (2006) ta ställning till om en friskola hade brutit mot skollagen, när den inte hade tillåtit en sjuårig flicka att bära *hijab* (synligt ansikte) i skolan.¹⁵ Friskolan angav sig vara religiöst och politiskt obunden. Enligt Skolverkets bedömning var skolans agerande ägnat att utestänga elever från utbildning och stred därför mot skollagen. Skolverket hänvisade till en utredning av Diskrimineringsombudsmannen (DO) där rätten att bära religiös klädsel bedömdes omfattas av den rådande religionsfriheten i Sverige.

Skollagen (SFS 2010:800, 1 kap. § 8 2 st.) hänvisar till bestämmelserna i diskrimineringslagen (SFS 2008:567) vars syfte är att motverka diskriminering och på andra sätt främja lika rättigheter och möjligheter inom utbildningsområdet, oavsett kön, könsöverskridande identitet eller uttryck, etnisk tillhörighet, religion eller annan trosuppfattning, funktionshinder, sexuell läggning eller ålder. Rättsläget i Sverige är i dag entydigt, såtillvida att religiös klädsel i sig är tillåten i skolan. Restriktioner får endast gälla i vissa sammanhang, såsom för bruket av en slöja som täcker ansiktet när identifikation behövs, eller när klädseln kan medföra särskilda risker (laboratorier, hygienregler).

Kvinnliga åhörare klädda i *niqab* i rättssalen

Det västerländska rättssystemet är sekulärt och konventionsfritt, och ska förhålla sig neutralt till parternas trosuppfattningar. En vanlig åsikt är att rättssalen är en sekulär plats som ska hållas fri från religiösa symboler. Men vad gäller när personer vill delta i rättegångsförhandlingar med heltäckt ansikte? I det scenariot ingår även säkerhetsaspekter i bedömningen.

Hösten 2011 blev tre muslimska kvinnor, klädda i heltäckande slöja, avvisade från rättssalen i Göteborgs tingsrätt av rättsens ordförande. Kvinnorna ville delta som åhörare vid en omhåkningsförhandling avseende terroristbrott. Domaren motiverade sitt beslut med att han inte kan kontrollera ordningen i rättssalen om han inte kan se ansiktet på alla närvarande personer. Domaren hänvisade till rättegångsbalkens bestämmelser om offentlighet och ordning m.m. vid domstol (kapitel 5), som stöd för sitt handlande.

Domarens agerande anmäldes till Justitieombudsmannen (JO) som har till uppgift att utöva tillsyn över rättstillämpningen i offentlig verksamhet. Kvinnorna begärde även skadestånd från staten (110 000 kr vardera), vilket de motiverade med hänvisning till den diskriminering och den kränkning av religionsfriheten som de ansåg sig ha blivit utsatta för, förutom rätten till offentlig rättegång.

¹⁵ Ibid., s. 105–107.

Enligt JO:s bedömning hade domaren agerat utan stöd i lag. Enligt JO är det uppenbart att ”det går att tänka sig olika situationer när rätten blir tvungen att ingripa. Men risken för eventuella framtida svårigheter kan naturligtvis inte åberopas till stöd för vilka förebyggande åtgärder som helst.” Justitiekanslern (JK), som i den svenska myndighetsorganisationen prövar skadeståndskrav mot staten, fann i sin tur visserligen att kvinnorna hade diskriminerats men fann inte anledning att bevilja skadestånd med hänsyn till omständigheterna.

Miljöpartistens uteblivna handskakning

En upphetsad debatt bröt ut våren 2016 när en yngre manlig politiker, som aspirerade på att bli invald i Miljöpartiets styrelse och som även var aktiv som ordförande för en muslimsk ungdomsorganisation, vägrade att ta en intervjuande kvinnlig reporter i hand. I stället placerade han den högra handen på hjärtat och bugade för kvinnan. Debatten kom att handla om vad som ska krävas av en aktiv politiker i det offentliga livet och om så kallad normkritik samt om kvinnosynen enligt islam. En kris bröt ut i (det officiellt feministiska) Miljöpartiet, och till slut avstod mannen från att kandidera till partistyrelsen. I den polariserade diskussionen ansåg mannens supportrar religionsfriheten stå på spel, liksom mekanismer som utesluter aktivt troende muslimer från att vara politiskt aktiva. Enligt kritikerna, å andra sidan, hörde beteendet inte hemma i det offentliga rummet där kvinnor och män ska kunna mötas som varandras jämlikar. Statsminister Stefan Löfven fann anledning att ta till orda och påpeka att det är självklart att i Sverige hälsar en man på en kvinna genom att ta i hand.

Den vårdsökande kvinnans uteblivna handskakning med läkaren

Men även kvinnor kan vägra ta män i hand, och drabbas av konsekvenser för detta ”handlande”. Kvinnans förklaring kan vara att hon enligt islam inte ska göra det. Flera sådana fall där kvinnan anses ha drabbats har anmälts till Diskrimineringsombudsmannen (DO) under förevändningen att kvinnan har utsatts för trosbaserad diskriminering. DO kan sedan välja att gå vidare med fallet till domstol och kräva diskrimineringsersättning. Så skedde i det nedan beskrivna fallet som slutgiltigt avgjordes av Hovrätten över Skåne och Blekinge i en dom meddelad i april 2016.

När en muslimsk kvinna, som skulle genomgå en gastroscopiundersökning, inte tog den manlige doktors utsträckta hand i hälsning fann läkaren anledning att avstå från det planerade ingreppet. I stället remitterades patienten vidare till en kvinnlig endoskopist, vilket innebar en ny väntetid för kvinnan. Enligt DO hade den manlige läkaren förklarat för kvinnan att Sverige är en demokrati och att kvinnan var tvungen att lära sig att hälsa genom att ta i hand. Om kvinnan inte tog hans hand skulle han inte undersöka henne. Läkarens egen version var en annan. Han avstod från undersökningen eftersom han inte ansåg sig kunna genomföra den på ett patientsäkert sätt.

Till saken hörde enligt honom vidare att tolkningen hade behövt avbrytas på grund av kvinnans vid undersökningen närvarande makes agerande. Hovrättens bedömning var att kvinnan inte hade kunnat visa att hon hade blivit diskriminerad på grund av sin religion, varför hon inte var berättigad till någon ersättning.

Osäkerheten om den rättsliga tolkningen av religion och religionsgrundad diskriminering illustreras av att tingsrätten (TR) tidigare hade gjort en helt annan bedömning i målet. Enligt TR faller ”ovilja att hälsa genom att ta i hand av religiösa skäl” in under vad som kan anses som ett uttryck för en religion eller annan trosuppfattning i diskrimineringslagens mening. Tolkningen stöddes med hänvisning till hur religion diskuteras i förarbetena till diskrimineringslagen. Av betydelse enligt TR var vidare ”att det står en patient fritt att välja om denne vill hälsa en läkare genom att ta i hand”. TR fann att DO hade förmått visa omständigheter till stöd för att kvinnan, som bar muslimsk huvudduk, hade diskriminerats på grund av sin religiösa tillhörighet. TR uttalade även om vikten av att ”patienter vid kontakt med hälso- och sjukvården möts med respekt och på ett icke-diskriminerande sätt oavsett religiös bakgrund”. Läkarens negativa religionsfrihet hade enligt TR inte blivit kränkt.

Målet har i den juridiska litteraturen kommenterats av Reinhold Fahlbeck.¹⁶ Enligt Fahlbeck är hovrättens tolkning den enda rimliga vid tillämpningen av ett juridiskt regelverk. Det religionsbegrepp som TR tillämpade är, enligt Fahlbeck, oförenligt med Europadomstolens praxis som gör klart att ”inte alla handlingar som motiveras eller föranleds av religion (i den vidare talspråkmässiga meningen)” omfattas av den (positiva) religionsfriheten enligt Europakonventionen.¹⁷

Kvinnan som drog i slöjan och fällde kränkande uttalanden

I en dom avkunnad av Svea hovrätt i maj 2017 dömdes en 74-årig kvinna för ofredande.¹⁸ Kvinnan hade dragit i en ung muslimsk kvinnas huvudduk och uttalat sig nedsättande om den unga kvinnan och hennes väninnor. Kvinnan dömdes även för förolämpning. Den äldre kvinnans egen version, att hon kände sig förföljd och rädd för målsägandena, underkändes av domstolen. Genom att dra i den ena målsägandens slöja samtidigt som kvinnan riktade uttalanden mot henne som till sin innebörd var kränkande kan syftet enligt domstolen inte ha varit annat än att såra den unga kvinnans självkänsla. Domstolen betonade att gärningarna stred mot samhälleliga värderingar om alla människors lika värde. Allvarligt var att uttalandena riktade sig mot unga personer. Samtliga målsägande ansågs ha rätt till ersättning för kränkning.

16 Reinhold Fahlbeck, ”Begreppet ’religion’ i europeisk och svensk rätt”, *Svensk Juristtidning*, 2017, s. 213–215.

17 Se även nedan, s. 78, angående målet *S.A.S. mot Frankrike*.

18 Mål nr B 5941-16, dom avkunnad 8 maj 2017. Beskrivningen här grundar sig på *Zeteo Nybeter, Juridik Idag*, 9 maj 2017.

En blick utåt

Europarådets rekommendationer

Den här berörda problematikens aktualitet i Europa har föranlett Europarådet att anta ett antal resolutioner och rekommendationer om hur Europarådets medlemsstater bör hantera potentiella konflikter, inte minst i preventivt syfte. Resolutionerna blundar inte för många europeiska kvinnors religiöst betingade utsatthet. Jag har valt att lyfta fram två av dessa ställningstaganden som särskilt relevanta för ämnet i denna artikel.¹⁹ Som *soft law*-instrument är sådana här ställningstaganden dock inte bindande för medlemsstaterna.

Europarådets resolution nr 1743 (2010) är intressant bland annat därför att den innehåller en vädjan till Europas muslimska samfund att inom familjen och det offentliga överge sådana traditionella tolkningar av islam som strider mot jämställdhet mellan kvinnor och män eller begränsar kvinnors rättigheter. Sådana tolkningar påpekas vara oförenliga med människovärdet (*human dignity*) och demokratisk standard. Resolutionen tar ett viktigt steg vidare när den fastställer att religion och religiösa traditioner, när dessa används för att diskriminera kvinnor, strider mot religionsfriheten enligt Europakonventionens artikel 9 och även mot konventionens artikel 8 (skydd för privatlivet och familjelivet) samt artikel 14 (förbud mot diskriminering bland annat på grund av kön). Ingen religiös eller kulturell relativism ska alltså få återopas för att rättfärdiga kränkningar av personlig integritet. Åtgärder ska vidtas av staterna för att öka muslimska kvinnors medvetenhet om sina rättigheter och för att möjliggöra deras fulla medverkan i samhället.

Denna resolution behöver dock läsas tillsammans med Europarådets rekommendation nr 1927 (2010) enligt vilken medlemsstaterna bör avstå från att införa totalförbud mot religiös klädsel, vidta åtgärder för att skydda kvinnor från påtryckningar och tvång, tillförsäkra kvinnors fria val av religiös klädsel och även tillförsäkra (muslimska) kvinnor lika möjligheter att delta i det offentliga livet. Restriktioner får dock införas i lag ”när nödvändigt för ett demokratiskt samhälle, i synnerhet av hänsyn till säkerhet eller där offentliga eller professionella funktioner kräver en religiös neutralitet eller att ansiktet är synligt”.²⁰

19 Resolution 1743 (2010) och Recommendation 1927 (2010) of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, båda i ämnet “Islam, Islamism and Islamophobia in Europe”. Se även Resolution 1464 (2005) of the Parliamentary Assembly “Women and religion in Europe”.

20 Recommendation 1927 (2010) of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, punkten 3.13.

Europadomstolens ställningstaganden

Rättsligt bindande för Sverige är däremot Europadomstolens ställningstaganden angående brott mot mänskliga rättigheter enligt Europakonventionen. Domstolen har i sin rättspraxis framhållit att rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet utgör en av grunderna för ett demokratiskt samhälle.²¹ Den pluralism som ett demokratiskt samhälle förknippas med är beroende av denna rättighet. Domstolen har vidare konstaterat att det är vanligt förekommande att olika religioner föreskriver särskilda uppträdanderegler som de troende förväntas följa i sitt privatliv. När anhängarna följer dessa föreskrifter manifesterar de sin tro och omfattas i regel av det konventionsenliga skyddet för religionsfriheten. Domstolen har vidare betonat statens skyldighet att förhålla sig neutral och opartisk i förhållande till religiösa åskådningar och hur de uttrycks. Staten har endast ett begränsat utrymme att inskränka de val människor gör i syfte att följa religiösa påbud. Inskränkningarna i lagen kräver tungt vägande och tvingande skäl, såsom den religiösa yttringens oförenlighet med konventionens underliggande grundprinciper. Som exempel har angetts polygami, barnäktenskap, flagranta brott mot jämställdheten mellan könen eller handlingar som påtvingas trosamfundets medlemmar mot deras vilja.

Vid sin bedömning av påstådda brott mot Europakonventionen brukar Europadomstolen, vid sidan av en genomgång av rättsläget i Europa och domstolens egen praxis i tidigare sammanhang, beakta i den anklagade konventionsstaten rådande specifika samhällsförhållanden. Det innebär att ställningstagandena inte alltid utan vidare är överförbara till en annan konventionsstat. Det nedan beskrivna avgörandet i målet *S.A.S. mot Frankrike*,²² avkunnat av domstolens Stora kammare den 1 juli 2014 såsom ett särskilt viktigt avgörande, kan illustrera sådana svårigheter.

Målet S.A.S. mot Frankrike (rätten att bära *niqab* och *burqa*)

Bakgrunden i målet är det tidigare nämnda förbudet i fransk lag mot sådan klädsel på offentlig plats som täcker hela ansiktet och därigenom hindrar identifikation. Käranden, en drygt 20 år gammal, troende muslimsk kvinna önskade bära *niqab* och *burqa* på offentlig plats, i enlighet med sin religiösa tro, kultur och personliga övertygelse. Samma dag som lagförbudet trädde i kraft stämde kvinnan den franska staten inför Europadomstolen och hävdade konventionsbrott på flera olika grunder, nämligen mot

21 Om denna praxis, se exempelvis (den svenska) Högsta förvaltningsdomstolens dom i mål nr 2310-16, avkunnad den 20 februari 2017. Målet handlade om trossamfundet Jehovas vittens tidigare av regeringen avslagna ansökan att bli berättigat till statsbidrag. Avslagsgrunden var att samfundet inte bedömts upprätthålla och stärka det svenska samhällets grundläggande värderingar.

22 Förkortningen S.A.S. har inget med det skandinaviska flygbolaget att göra, utan återspeglar initialerna i den klagande partens namn.

konventionens artikel 3 (fördnande behandling och bestraffning), artikel 11 (frihet att delta i sammankomster), artikel 8 (rätt till privatliv), artikel 9 (religionsfrihet), artikel 10 (yttrandefrihet), både var för sig och tillsammans med konventionens artikel 14 (förbud mot diskriminering). Kvinnan underströk att hennes val av religiös klädsel var hennes eget beslut, utan någon som helst påtryckning från hennes make eller andra familjemedlemmar. Det franska lagförbudet riktade sig enligt henne mot kvinnors religiösa klädsel och innebar därmed diskriminering på grund av kön, religion samt etniskt ursprung.

Den franska statens försvar gick ut på att lagförbudet har ett legitimt syfte, nämligen allmän säkerhet och vikten av att kunna fastställa en persons identitet. Kravet på synligt ansikte på offentlig plats var vidare, enligt staten, nödvändigt av hänsyn till andras fri- och rättigheter och grundläggande värderingar i ett öppet och demokratiskt samhälle. Staten argumenterade även för att ett öppet visat ansikte är nödvändigt för social interaktion mellan människor och en grundläggande förutsättning för förmågan att leva tillsammans, det vill säga den franska principen om *le vivre ensemble*. Förbudet avsåg även att slå vakt om jämställdhet mellan kvinnor och män, eftersom påbudet att täcka ansiktet i det offentliga rummet endast avser kvinnor. Även mänskovärdet stod på spel, enligt staten.

Vad gäller domstolens bedömning av påstådda brott mot religionsfriheten vill jag lyfta fram följande passage från domsmotiveringen:

That freedom entails, inter alia, freedom to hold or not to hold religious beliefs and to practice or not to practice a religion. [...] Article 9 does not, however, protect every act motivated or inspired by a religion or belief and does not always guarantee the right to behave in the public sphere in a manner which is dictated by one's religion or beliefs. [...] In democratic societies, in which several religions coexist within one and the same population, it may be necessary to place limitations on freedom to manifest one's religion or beliefs in order to reconcile the interests of various groups and ensure that everyone's beliefs are respected.²³

Domstolen kom fram till att förbudet i fransk lag inte stred mot Europakonventionen. Kvinnan ansågs inte ha förmått visa motsatsen, i sin egen situation, med följden att hon förlorade målet. Utslagsgivande blev framför allt nödvändigheten att ta hänsyn till andras fri- och rättigheter och människors (sambandsmedlemmars) förmåga att "leva tillsammans". Hänsyn till "andra personers" rättigheter (negativ religionsfrihet), kan alltså minska det (positiva) religiösa utrymmet.

Det bör nämnas av att två av domarna var skiljaktiga, nämligen den svenska domaren Helena Jäderblom och den tyska domaren Angelika Nussberger. Enligt deras mening uppoffrade domen konkreta individuella rättigheter till förmån för abstrakta principer, såsom hänsyn till andra människors friheter och rättigheter, förutom att

23 Europadomstolen i målet *S.A.S. mot Frankrike*, styckena 124–125.

ge legitimitet åt ett vid konventionens tolkning helt nytt kriterium, det franska ”leva tillsammans”-kriteriet. Jäderblom och Nussberger fann följaktligen att den franska staten hade brutit mot såväl konventionens artikel 8 (rätt till privatliv) som artikel 9 (rätt till religionsfrihet) och att lagförbudet inte stod i proportion till syftet.

En kommentar:

If the wearing of a full-face veil is understood as an expression of a certain opinion, we are in fact talking here about the possible conflict between similar or identical rights – seen from two entirely different angles.²⁴

Intar Frankrike en unik position? Nej, ett liknande lagförbud i fråga om heltäckande huvudbonader på offentlig plats gäller i Belgien och är på väg att träda i kraft i Nederländerna, Österrike och Danmark. Ett beslut om förbud mot heltäckande klädsel togs under våren 2017 även av den tyska förbundsdagen, dock bara vad gäller vissa statliga tjänstemän såsom domare, militärer och valförrättare vid tjänsteutövningen.

Heltäckande slöjor fortsätter alltså att utmana i dagens Europa. Än så länge är dock länder med ett lagförbud en klar minoritet.

EU-domstolens förhandsbesked angående *hijab*

Under våren 2017 avkunnade EU-domstolen de första förhandsbeskeden angående vad som kan kvalificera sig som religionsgrundad diskriminering vid tillämpningen av EU:s direktiv (2000/78/EG) om inrättande av en allmän ram för likabehandling, ofta kallat för arbetslivsdirektivet. Båda fallen, det ena från Belgien (målet *Achiba*, C-157/15) och det andra från Frankrike (*Bougnaoui*, C-188/15), handlade om en muslimsk kvinna som i kundkontakter, mot arbetsgivarens vilja, ville bära *hijab* på arbetsplatsen. När kvinnan inte rättade sig efter kravet, som enligt arbetsgivaren behövdes av hänsyn till neutralitet i kundkontakterna, avskedades hon. Liknande situationer lär ha uppstått i Sverige. Sålunda villkorades, enligt en tidningsnotis från våren 2017, en muslimsk kvinnas kommande anställning hos flygbolaget SAS med att hon valde bort slöjan (*hijab* även i detta fall) av hänsyn till bolagets neutralitetspolicy.²⁵

Enligt EU-domstolen konstituerar sådana här krav inte utan vidare diskriminering, förutsatt att de endast gäller vid kundkontakter och att företaget har en konsekvent policy mot samtliga synliga religiösa, politiska och filosofiska uttryck i klädsel. Kraven ska vidare tillämpas lika för alla företags anställda. Dessa villkor uppfylldes enligt domstolen i det belgiska fallet *Achiba*, men inte i det franska fallet *Bougnaoui*, där kvinnans avskedande föregicks av en företagskunds klagomål mot att hon bar huvudduk.

EU-domstolens tolkningar är förhandsbesked, föranledda av begäran om förtyd-

²⁴ Ibid., stycke 38.

²⁵ ”SAS nekade jobb på grund av slöja”, *Dagens Nyheter*, 28 april 2017.

ligande från en nationell domstol i en EU-stat. Det är den nationella domstolen som avgör varje mål i sak, med den vägledning som EU-domstolens tolkningsbesked ger. I de båda fallen vid EU-domstolen finns en rik och mångsidig argumentering tillgänglig, särskilt i form av generaladvokaternas förslag till avgöranden. Det är viktigt att notera att EU-domstolen inte utesluter indirekt diskriminering, inte ens när de uppställda villkoren är uppfyllda. En annan viktig slutsats är att inget hindrar företag från att inte ha någon klädkod alls för sina anställda eller att ha en betydligt liberalare policy än vad som följer av EU-domstolens minimikriterier.

Den tyska författningsdomstolen

Problematikens komplexitet belyses ytterligare av ett prejudicerande avgörande av den tyska författningsdomstolen (Bundesverfassungsgerichtshof) från januari 2015.²⁶ Frågan gällde grundlagsenligheten i en tysk delstats lag som förbjöd lärare i allmänna skolor att bära *hijab* i skolmiljön.

Domstolen gör klart att den religiöst öppna och sekulära tyska rättsordningen inte förutsätter att skolan är en från religion fredad zon. Restriktioner får inte grundas på generaliserade åsikter och fördomar om vad en huvudduk i sig kan anses ge uttryck för, såsom föreställningen att den strider mot grundlagens påbud om jämställdhet mellan kvinnor och män, människovärde, grundläggande friheter eller en liberaldemokratisk ordning. De får inte heller grundas på en misstänksamhet om att slöjans förespråkare står för sådana grundlagsstridiga värderingar. Restriktioner är tillåtna endast när det finns konkreta bevis om motsatsen. Det måste beaktas att även lärare kan bära huvudduk av egen fri vilja. Domstolen betonar vidare att det inte finns någon allmän rätt att inte utsättas för religiöst eller trosbaserade uttrycksformer från andra. Huvudbonadens allt större synlighet måste godtas som en följd av att den konstitutionellt skyddade religionsfriheten används.

Svårigheten att föra en trovärdig feministisk utrikespolitik

Ett svenskt intresse att slå vakt om kvinnors mänskliga rättigheter mot kulturellt eller religiöst påtvingade restriktioner har inte setts som begränsat till landets gränser. Svenska statsråd, som deltagit primärt av handelsintressen styrda resor till icke-demokratiska länder, har kritiserats för att först genom resan och sedan genom att avstå från att kritisera värdlandet ge avkall för sin globala skyldighet att värna om grundläggande fri- och rättigheter och – i flera fall – kvinnors rättigheter.

Statsminister Stefan Löfvéns resa till Saudiarabien hösten 2016 kan anges som exempel. Hårt pressad av svenska mediers representanter angående sina skyldigheter utomlands som ledare för en regering som ska föra en feministisk utrikespolitik, kom

26 Dom den 27 januari 2015, angående de sammanslagna målen 1 BvR 471/10 och 1 BvR 1181/109.

Löfven till slut att bejaka kulturrelativism. Det är klart att kvinnans ställning är en annan i Saudiarabien av hänsyn till där gällande kultur och religion, men även i Sverige kan kvinnors vardag vara tung, påpekade Löfven. Uttalandet kan ses som ett slags självensur, föranledd av hövlighet gentemot en främmande makt, dess kultur och religion. Som motvikt vill jag påminna om ingressen till FN:s kvinnokonvention där staterna fastslår att utplånandet av ”inblandning i andra staters inre angelägenheter är av största vikt för att män och kvinnor till fullo skall kunna åtnjuta sina rättigheter”.

Avslutande reflektioner

The major threats to human rights protection in Europe do not come from the co-existence of different levels of protection, each with its own court, anxious to defend its own turf. It comes from governments and legislatures driven by populism, and prejudice, and from indifferent or overworked and underfinanced bureaucracies.²⁷

Något lagförbud mot kvinnors religiösa klädsel eller heltäckande huvudbonader är inte aktuellt i Sverige, även om frågan tidvis har engagerat svenska politiker som velat införa ett sådant förbud. I de diskussioner som föranleddes av detta bidrag vid Kungl. Vitterhetsakademiens symposium om opinionsfrihet och religion, var deltagarna eniga om att Sverige hittills har lyckats balansera bättre än exempelvis Frankrike med den känsliga avvägningen mellan olika skyddsvärda intressen och strävat efter att se ”hela bilden”. Myndighetsutövning i de ovan redogjorda svenska fallen visar enligt min mening prov på balanserade avvägningar mellan friheten att tro och friheten att inte tro, grundade på en respekt för framför allt Europakonventionen och en föreställning om att religion i sig och demokrati inte är oförenliga med varandra. I aktuellt sammanhang saknas det, enligt min mening, fog att kritisera det svenska rättssystemet för ett osystematiskt förhållningssätt till religionsfriheten och dess utövande.

Enligt min uppfattning har dock den mediala och akademiska diskussionen i Sverige stundom gett uttryck för att nonchalera kvinnors lika rättigheter med män, när det handlar om minoritetsgrupper i Sverige som uppfattas som sårbara, det vill säga i behov av särskilt skydd och stöd. Som ett exempel vill jag hänvisa till hur ”förortstrakasserier mot kvinnor” bemöttes. Utskällningar om rasism, främlingsfientlighet och stigmatisering av religiösa minoritetsgrupper haglade mot dem som tagit upp problematiken. Direkt berörda kvinnor som bekräftade bilden fick mycket litet stöd av de i debatten tongivande krafterna, inklusive en ”svensk kulturelit”.

Sett mot bakgrund av vårt rättssystem borde det inte råda någon tvekan om att de trakasserande männens beteende strider mot samhälleliga värderingar om alla människors lika värde och självbestämmanderätt. Skulle åtal väckas och bevisningen i ett enskilt fall vara tillräcklig skulle gärningsmännen kunna fällas för till exempel ofredan-

²⁷ Cameron (2016), s. 48.

de, ifall handgripligheter har förekommit, eller förolämpning. Det bemötande som kvinnorna fick står i bjärt kontrast till budskapet i kvinnokonventionen. Kränkningen av kvinnorna i dessa fall berodde på av dem förväntade påstått religiöst uppbackade uppförandekoder. Från offrens perspektiv aktualiseras därför även religionsfrihetens ("negativa") andra sida, nämligen att fritt välja sin tro och att inte offentligt behöva manifesteras en viss tro.

Den starka roll som religionsfrihet fick i människorättsinstrument antagna efter andra världskriget finner en förklaring i den förföljelse som miljontals människor hade utsatts för på grund av sin etnisk-religiösa tillhörighet. En annan förklaring (som inbegriper åsiktsfriheten) har angetts vara behovet av skydd mot den indoktrinering av människor som förekom under 1900-talet i fascistiska och kommunistiska länder.²⁸ Behovet att skydda religionsfrihet är ofta ett annat i dagens samhälle, nämligen primärt ett minoritetsskydd. Religionstillhörigheten gör anspråk på att respekteras som en viktig identitetsmarkör. De senaste decenniernas betydande migration till Sverige från länder där religionen utövar ett stort inflytande över levnadssättet har skapat ett behov av att klarlägga religionsfrihetens innehåll. Då är det viktigt att poängtera att religiösa kutymer enligt internationella människorättsinstrument inte rättfärdigar manifestationer av förtryck av kvinnor och är i strid mot en fundamental svensk värdegrund. Samtidigt finns det anledning att vara återhållsam med att "tolka" in förtryck i manifestationer som avviker från majoritetssamhällets. Demokrati i en liberal rättsstat innebär inte att majoritetens uppfattning alltid ska gälla.

REFERENSER

- Burlin, Ida (2010), "Flickors självbestämmande kring att bära slöja i svenska skolor", i: A. Singer, M. Jänterä-Jareborg & A. Schlytter (red.), *Familj, religion, rätt. En antologi om kulturella spänningar i familjen – med Sverige och Turkiet som exempel*. Uppsala 2010, s. 97–112.
- Cameron, Iain (2016), "Freedom of religion and competing human rights systems", i: Hans-Georg Ziebertz & Ernst Hirsch Ballin (red.), *Freedom of religion in the 21st Century*. Leiden 2016, s. 26–51.
- Enkvist, Victoria (2013), *Religionsfrihetens rättsliga ramar*. Diss. Uppsala.
- Enkvist, Victoria (2016), "Spegel, spegel på väggen där, säg mig vad gällande rätt egentligen är", i: *Arbetslinjer och långa linjer. Vänbok till Mats Kumlien*. Red. Marianne Dahlé & Rolf Nygren. Uppsala 2016, s. 217–223.
- Fahlbeck, Reinhold (2011), *Bed och arbeta, Om religionsfrihet i arbetsliv och skola*. Malmö.

28 Reinhold Fahlbeck, *Bed och arbeta, Om religionsfrihet i arbetsliv och skola*. Malmö 2011, s. 28.

- Fahlbeck, Reinhold (2017), "Begreppet 'religion' i europeisk och svensk rätt", *Svensk Juristtidning*, s. 203–215.
- Holmgren, Mia (2016), "Norge. Statsministern: Du får inte jobb hos mig med niqab", *Dagens Nyheter*, 19 oktober.
- Jänträ-Jareborg, Maarit (2016), "Women's human rights: International law in the intersections between socioeconomic conditions, culture, tradition and religion", i: , Maarit Jänträ-Jareborg & Hélène Tigroudja (red.), *Women's human rights and the elimination of discrimination*. Leiden 2016, s. 3–98.
- Lacey, Nicola (2004), "Feminist legal theory and the rights of women", i: Karen Knop (red.), *Gender and human rights*. Oxford.
- "SAS nekade jobb på grund av slöja", *Dagens Nyheter*, 28 april 2017.
- Åhman, Karin (2016), "2 kap. RF, Europakonventionen och EU:s stadga om grundläggande rättigheter – en jämförelse", *Svensk Juristtidning 100 år, Jubileumsskrift*. Uppsala 2016, s. 460–478.

Hur hör samvetsfrihet och yttrandefrihet ihop?

Susanne Wigorts Yngvesson

Frågan om samvetsfrihet är i grunden en uppfattning – nej, en strid – om vad en människa är. Har människan ett samvete? Vad är det i så fall? Det är det lilla ordet ”har” som avgör svaret på frågan: Har människan ett samvete? Det vill säga om människan besitter ett samvete från födseln av naturen alternativt om samvetet enbart är en konsekvens av kultur och inläring. Många teologer och naturrättsfilosofer föreställer sig att samvete är en egenskap, en kapacitet, en funktion som skiljer människan från andra levande varelser. Samvetet är ett avtryck i hennes avbildhet från Skaparen, hos människan som skapades ”nästan till ett gudaväsen”. Samvetets funktion har i den bemärkelsen tolkats på olika sätt, men en stark tradition i den kristna teologin och idévärlden representeras av Augustinus och Luther. Hos dem är samvetet den funktion som får mig att se mina egna brister så att jag inte får hybris och tror mig själv vara Gud. Samvetet uppfattas hos dem som en koordinator mellan Gud och mig och mellan Lagen och mig. I *Bekännelser* skriver Augustinus:

... 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.¹

För Luther har samvetet samma funktion, som en inre anklagande röst, när han dryga tusen år senare i sin kommentar till Galaterbrevet skriver:

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 ...²

1 Augustinus, *Bekännelser*. Bok 8, VII:16. Övers. Bengt Ellenberger. Skellefteå 1990.

2 Martin Luther, *Stora Galaterbrevskomentaren*, kap. 2, 13. Övers. Martin Lindström. http://logosmappen.net/uppbbyggelse/luther/sgal/gal2/gal2_13.htm (hämtad 2017-04-28).

Hos Luther finns en distinktion mellan samvetets roll *forum internum* och *forum externum*, det vill säga mellan den inre friheten och den yttre som manifesteras i handling. Denna distinktion är Luther inte ensam om, utan den finns även hos bland annat Thomas av Aquino och Hugo Grotius och till och med hos Luthers samtida, den politiska tänkaren Niccolò Machiavelli, även om han drog en annan slutsats om samvetets funktion än vad Luther gjorde. Även en filosof som John Stuart Mill, som var kritisk till metafysiska spekulationer som grund för moralen, kallade samvetet för ett ”inre rike”. I det inre riket kan vi tänka och bete oss hur vi vill. Vi kan fantisera om förbjudna saker och utföra grova brott eller vi kan föreställa oss möten med människor som aldrig kommer att äga rum. Där kan vi pröva argument och föreställa oss både den bästa och den sämsta av världar. Det är denna förmåga som är skyddsvärd och som skiljer människan från en robot – åtminstone än så länge.

Rättigheter garanterar inte goda resultat

Efter denna mikroskopiska inledning kring några av de idéhistoriska argumenten om samvetsfrihet, kommer jag nu att närma mig diskussionen om hur yttrandefrihet och samvetsfrihet hör ihop. Dessa båda principer och rättigheter hör mer ihop än vad vi kanske i förstone anar. Yttrandefrihetens värde består ju i att vi får yttra sådant som vi är övertygade om och somliga av våra övertygelser är så starka att de blir en del av vår identitet, av vår inre *daimon*. Betydelsen av sådana övertygelser blir ofta synlig för oss när de stöter på motstånd, det vill säga när vi förbjuds att yttra eller efterleva dem, såsom sker med förföljda religiösa och politiska minoriteter. Men det kan också förhålla sig tvärtom: att omgivningens gränsdragning för vissa övertygelsers handlingar och yttranden behöver upprätthållas för att skydda andras frihet och utrymme – och dessutom bidra till att kanske korrigerar övertygelser som baseras på en felaktig vetenskaplig uppfattning om världen eller på hatisk propaganda.

Två av de mest extrema exemplen av det senare slaget är Joseph Goebbels propaganda i Tredje riket och radiostationen RTLM:s hatkampanj mot tutsierna i Rwanda som ledde till folkmordet 1994 där en miljon tutsier mördades och över två miljoner flydde. Både motståndarna mot naziregimen och de som följde partiet kunde bäras av övertygelser som ledde till olika slutsatser. Att ha ett samvete betyder därför inte att vara skyddad från onda handlingar. Snarare kan övertygelser både förstärka och förhindra våld, beroende på situationen. I Nürnberggrättegångarna 1945 dömdes bland andra *Der Stürmers* chefredaktör Julius Streicher för att ha hetsat och bedrivit propaganda som hade påverkat människors övertygelser och fått dem att begå bestialiska handlingar. I anklagelseakten mot Streicher framkommer vilken vikt man lade vid de ord han hade yttrat och publicerat:

Utan Streicher och hans propaganda skulle Kaltenbrunner, Himmler, general Stroop och alla andra inte ha haft någon som verkställde deras order. I sin omfattning är Streichers brott förmodligen större och mer långtgående än någon annan anklagads.³

Det framkom inte i rättegången mot Streicher om han hade dåligt samvete för sina handlingar, men han vittnar själv om att han även efter kriget var övertygad om sin uppfattning och inte ville ta ansvar för hur hans ord hade använts för att legitimera grova övergrepp mot judar och andra utpekade grupper. Han menade sig ha sagt sanningen och hävdade den fortsatta rätten att vara en övertygad judehatare.⁴ När tryck- och yttrandefrihet infördes i Rwanda kom regimen att ”utnyttja den [av den demokratiserade delen av världen] påtvingade friheten på ett sätt som utomstående inte hade kunnat ana”. Tutsierna beskrevs hetsigt i den ledande och regimtrogna radiokanalen RTLM som kackerlackor.⁵

Med dessa exempel visas att samvets- och yttrandefrihet *per se* inte garanterar att människor inte begår extremt våldsamma handlingar och uttrycker hat mot andra. Å andra sidan finns det ju också, parallellt med att detta sker, några som av samvetsskäl håller stånd mot förföljelse och förtryck. De som protesterar, bryter mot (den onda) lagen och agerar efter en övertygelse där de riskerar sitt eget liv. Samvetet och yttrandets funktion garanterar inte goda resultat, men utan samvets- och yttrandefrihet är möjligheten ännu mindre att enskilda ska kunna åberopa principer som är höjda över varje enskilt sammanhang och samtidigt angår varje enskild person. Samvetet kan också påbjuda oss att yttra saker som är olagliga, men som individen bedömer måste sägas. Sådana människor kallar vi visseblåsare och ofta tillskrivs de hjältestatus: De som vågar säga ifrån när lagen eller kollektiva praktiker bryter mot en viss uppfattning om rättvisa eller värdighet.

Samvetsfrihet som förutsättning för yttrandefrihet

Utan ett inre rike av samvetsprövning och argumentation skulle yttrandefriheten bli konturlös. För vad skulle den vara värd utan genuina övertygelser? Det skulle bara bli pladder och munväder utan substans. Oavsett hur vi svarar på frågan om människan *har* ett samvete eller inte i filosofisk eller teologisk bemärkelse, så finns det ett anspråk i exempelvis FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna om att yttrandefriheten hänger samman med samvetsfriheten – eller övertygelsefriheten som den också kallas. I deklarationen föregår tanke-, samvets- och religionsfrihet artikeln om åsikts- och yttrandefrihet.

3 Citerat i Niclas Sennerteg, *Ord som dödar. Om folkmord och propaganda*. Stockholm 2010, s. 30.

4 *Ibid.*, s. 70.

5 *Ibid.*, s. 103, 105.

Artikel 18: Var och en har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet. Denna rätt innefattar frihet att byta religion och trosuppfattning och att, ensam eller i gemenskap med andra, offentlig eller enskilt, utöva sin religion eller trosuppfattning genom undervisning, andaktsutövning, gudstjänst och religiösa sedvänjor.

Artikel 19: Var och en har rätt till åsiktsfrihet och yttrandefrihet. Denna rätt innefattar frihet att utan ingripande hysa åsikter samt söka, ta emot och sprida information och idéer med hjälp av alla uttrycksmedel och oberoende av gränser.

Det finns en logik i den ordningen som till exempel J. S. Mill redan 1859 hade iakttagit då han förklarade samvetsfriheten som en förutsättning för yttrandefriheten. När Mill argumenterar för samvetet som förutsättning för yttrandefriheten, gör han en distinktion mellan *forum internum* och *forum externum*, samtidigt som han förklarar dem ömsesidigt beroende av varandra:

[Den] mänskliga frihetens rätta område ... omfattar för det första samvetets inre rike; det kräver samvetsfrihet i ordets mest omfattande mening, frihet att tänka och känna, absolut frihet att hysa vilka åsikter och inta vilken ståndpunkt som helst i alla praktiska eller teoretiska, vetenskapliga, moraliska eller teologiska frågor. Yttrandefriheten och tryckfriheten kan tyckas falla under en annan princip, då de tillhör den del av individens handlingsliv som berör andra människor. Men då de är nästan lika betydelsefulla som själva tankefriheten och i stor utsträckning bygga på samma grunder, är de i praktiken oskiljaktiga från denna.⁶

Samvets- och tankefrihet är den första principen som sedan kan följas av frihetens övriga områden, såsom yttrande- och tryckfrihet, demonstrations- och informationsfrihet. I samvetets inre rike är alla tankar och känslor absoluta rättigheter, men när de omsätts i handling behöver de regleras, eftersom det "berör andra människor". Mill sekulariserar förvisso samvetsfriheten från metafysiken, men behåller den "mystiska" funktionen som beskriver människans behov och kapacitet att värna och utveckla ett inre rike. I praktiken går rörelsen mellan det inre och det yttre riket fram och tillbaka i en pågående process. Samvetet präglas ju också av det yttre som människan möter i relationer, diskussioner, kunskap och erfarenhet. En person som inte är beredd att ompröva sina övertygelser kan beskrivas som rigid eller fundamentalistisk, men en person som ständigt är redo att byta en åsikt mot en annan kallas för inställsam, karaktärslös och en vindflöjel. Vi beundrar en visseblåsare, men föraktar en angivare. Bakom dessa avvägningar finns komplexa sammanhang som speglar kulturer, värderingar och ideal vilka utgår från majoritetens föreställningar om hur saker och ting "ska" och "bör" vara. Hur vi värderar yttrandefriheten är i praktiken knutet till om vi gillar eller ogillar de åsikter som yttras och om vi menar att ett yttrande begränsar andras friheter på ett oproportionerligt sätt. När det sistnämnda sker, inför vi lagar för samhällskroppens själv censur och förbjuder sådana yttranden som innebär till exempel hets mot

6 John Stuart Mill, *Om friheten*. Övers. Alf Ahlberg. Stockholm 1984, s. 20.

folkgrupp. Detta hindrar dock inte individen från att fortsätta hysa förbjudna åsikter i sitt ”inre rike”.

Mill har ett av de mer kända argumenten för yttrandefrihet, men hans koppling till samvetsfriheten omnämns sällan. Det är dock tydligt att dessa korresponderar i hans teori där samvetsfriheten är individens egen prövning av sina övertygelser och yttrandefriheten är det kollektiva sökandet efter sanning: ”Även om någon åsikt tvingas till tystnad kan den, såvitt vi vet, vara riktig. Att bestrida detta skulle vara att tillmäta oss själva ofelbarhet.”⁷ Att offentligt få ventilera sina åsikter gagnar i sin tur den allmänna välfärden, enligt Mill, eftersom det är i det offentliga som åsikter kan prövas mot det gemensamma intresset av att söka sanningen. Att använda och utveckla förmågan att söka sanningen gör människan lycklig i aristotelisk bemärkelse (*eudaimonia*), både på ett individuellt plan och för det allmännas bästa. Yttrandefrihet, som i dag värnas som en av de viktigaste politiska rättigheterna i stora delar av ”västvärlden”,⁸ är för Mill inte ett självändamål. Det är yttrandefrihetens konsekvens som är målet, nämligen att söka sanningen och erhålla lyckan.⁹

Mills tankefigur är besläktad med samvets- och yttrandefrihet såsom de formuleras i FN:s allmänna förklaring. När den skulle utformas 1946–1948, blev konflikten om olika människo- och samhällssyner tydlig när det handlade om artikel 18 (se s. 88), särskilt vad gäller förståelsen av religionsfrihet, men även i fråga om samvetsfriheten eftersom just den frågan avspeglade uppfattningar om andra politiska friheter och rättigheters status. Denna konflikt levde vidare. Under kalla krigets dagar betonade de kommunistiska staterna att de individuella politiska rättigheterna bör underordnas de kollektiva i ”solidarisk medvetenhet”.¹⁰ Mot den sortens argument hävdade exempelvis jesuiten John Courtney Murray, i Mills anda, 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.”¹¹ Till samvetsfriheten hör alltså, enligt

7 Ibid., s. 59.

8 Detta är ett påstående som ofta brukar beskrivas som en betydande faktor för att utveckla demokratier. Vissa av de länder som räknas till ”väst” har dock fallit i rangordningen i de årliga mätningarna av pressfrihet i världen, enligt Reportrar utan gränser. I de skandinaviska länderna är pressfriheten fortsatt starkast, med Norge och Sverige i toppen, medan den i USA och Storbritannien har fallit från plats 41 till 43 respektive plats 38 till 40. I Polen föll pressfriheten 29 platser mellan 2015 och 2016. Europeiska och nordamerikanska länder ligger dock generellt sett över resten av världen enligt Reportrar utan gränserns årliga mätningar. *Reportrar utan gränser*, 2017 https://dl.dropboxusercontent.com/u/653220/pfi17/rsfse_-_pfi2017-komplett-EMBARGO.pdf (hämtat 2017-04-28).

9 Ulf Petäjä, *Vår för yttrandefrihet? Om rättfärdigandet av yttrandefrihet med utgångspunkt från fem centrala argument i den demokratiska idétraditionen*. Växjö 2006, s. 44.

10 Citerat och återgivet i Susanne Wigorts Yngvesson, *Frihet till samvete*. Stockholm 2016, s. 123f.

11 John C. Murray, *Religious liberty: Catholic struggles with pluralism*. Louisville, KY 1993, s. 148. Min översättning.

dessa liberala förespråkare, ett erkännande av en sfär av mänsklig värdighet utanför det politiska och juridiska reglerandekomplexet. En frihetlig sfär av ett inre rum som synliggörs i det yttre rummet i samspelet mellan tanke- och samvetsfrihet, religionsfrihet och yttrandefrihet.

Skydd mot det totalitära

Konjunktionen ”och” i rubriken för denna artikel ”Hur hör samvetsfrihet och yttrandefrihet ihop?”, leder kanske tankarna till att det är självklart att de hör samman. Men det är inte självklart. Ett *och* förutsätter att begreppen tillhör samma kategori, vilket de gör i bemärkelsen att de hör till en diskurs av mänskliga rättigheter, men vilket de inte självklart gör i filosofisk mening där just samvetsfrihet blir en fråga om människosyn. Även om vi erkänner nödvändigheten av *och* som samhörighet, kan ordningen mellan begreppen dirigeras av kulturella och politiska intressen. Företeelser som självrensning är ett exempel på när omgivningens förväntan eller min egen försiktighet hindrar mig från att yttra något, även om lagen tillåter det och min egen moral påbjuder det. Vi har rättigheter, även om vi inte alltid använder dem. Samtidigt träder återopandets rättigheterna i funktion när vi inte har tillgång till dem. Enligt en så kallad rättighetsparadox¹² är det först när vi inte har rättigheterna som vi behöver dem.

En människa som inte har ett samvete beskrivs som samvetslös eller som en psykopat. Att avstå från att yttra vissa saker, trots att man har en övertygelse, kan därför betyda att man tar ansvar för sig själv och andra. Det är en avvägning som görs mellan att avstå yttranden på grund av feighet eller strategiska intressen alternativt att avstå på grund av omsorg om andra. Samvetet är alltså något som vi i generell bemärkelse kan beskriva som ett friskhetstecken, frånsett den form av samvete som gör människan så skuldtyngd att hon förlorar tron på sig själv och andra. Både psykopaten och självförnekaren lider av ett slags hybris, medan däremot samvetets konstruktiva funktion är att människan utvecklar sin *daimon*, sin inre röst.

Det är av detta skäl som samvetsfriheten hör samman med yttrandefriheten; den ger människan möjlighet att utveckla sin potential att fatta moraliska beslut. Det är då återigen inte slutsatserna av de moraliska övervägandena som skyddas, utan förmågan att forma dem. Oavsett om vi menar att människan har ett samvete eller inte i bemärkelsen avbildhet av Gud, så kan funktionen och förmågan ändå erkännas. Och det är ingen oviktig sak. Att samvetsfriheten erkänns som oskiljaktig från yttrandefriheten, som Mill hävdade, gör att lagen eller den politiska makten aldrig kan bli helt och hållet totalitär – det finns ett inre rum som bara är mitt. Till och med Winston i George Orwells roman *1984* hittar ett inre rike som är oåtkomligt för tankepolisen – eller han tror åtminstone att han har gjort det – vilket ger hans liv mening.

12 Begreppet används bland annat av Jack Donnelly i *Universal human rights in theory and practice*. Ithaca, NY 1989.

Samvetsfriheten är svårdefinierad, men är likväl en förmåga som kulturer erkänner som en mänsklig förmåga. Det är en förmåga som kan bli ett moraliskt imperativ. I vissa FN-konventioner talar man till och med om ett världssamvete. En kort reflektion kring samvets- och yttrandefrihetens roll i dag är också att det inre rum som ska värnas hotas i en samtid där teknologiska förutsättningar för övervakning, kommersiella profilerade budskap, digitala spår och rörelsemönster expanderar till en aldrig tidigare skådad informationslagring. Dessa förutsättningar ställer alla politiska rättigheter, inklusive samvets- och yttrandefriheten, i ett annat ljus. För även om vi har rättigheterna i en abstrakt politisk mening, är det tveksamt i vilken mån vårt inre rum verkligen kan skyddas.

När det skaver i vårt inre rike kan det vara en uppmaning att agera. Förmåga till samvete är en påminnelse om att lagen, rätten, demokratin, religioner, vetenskaper och kulturer aldrig är det enda. Samvetet är det som finns utöver – det som Montaigne skulle beskriva som det ”mystiska” och det som Jacques Derrida möjligen skulle placera nära området för det han kallar för lagens kraft och rättvisan bortom rätten. Derrida gör en åtskillnad mellan rätten och rättvisan och mellan lagen och sanningen. Lagens kraft markerar oåtkomligheten av lagens ursprung och motiv: ”Man lyder dem inte därför att de är lagar, utan därför att de har auktoritet ... Lagarnas auktoritet ligger endast i den tilltro man har till dem. Man tror på dem, och det är deras enda grund.”¹³

En liknande mystisk relation har samvetet gentemot yttrandefriheten (och andra politiska rättigheter). Det är det kitt i samhällskontraktet som ger individen det ansvar som behövs för att samhällskontraktet ska kunna bestå. Denna förståelse av samvetsfrihet visar att det inte är någon sidoverksamhet att ägna sig åt på lediga stunder. Tvärtom, samvetsfrihet är den kapacitet som människan har och utan vilken hon skulle vara mindre mänsklig. Vilket utrymme vars och ens samvete sedan får i *forum externum* är delvis en annan sak, eftersom vi inte alltid drar samma slutsatser av våra övertygelser. Men vårt samvete kan ju också mana oss att avstå från vissa handlingar eller yttranden till förmån för andra och påminna oss om våra skyldigheter snarare än om våra rättigheter.

I den här artikeln har några aspekter av relationen mellan samvets- och yttrandefrihet beskrivits. Att de hör ihop i en rättighetsdiskurs är tydligt och jag finner att Mills argument om att samvetsfriheten föregår yttrandefriheten är relevant. Men det är inte en enkelriktad rörelse. Samvetet är, menar jag, inte färdigförpackat från en viss dag i livet, utan är en funktion som människor har att utveckla i sitt tänkande och i sin moraliska förmåga – i relation till andra. Samvetet eller yttrandet är i sig självt inte gott eller ont, önskvärt eller förkastligt. Övertygelser och yttranden driver ju bevisligen människor att begå de mest fasansfulla handlingar mot varandra. Men utan dessa skyddsvärda

13 Jacques Derrida, *Lagens kraft*. Övers. Fredrika Spindler. Eslöv 2005, s. 18.

friheter och förmågor skulle människorna inte heller göra motstånd mot förtryck och våld. I vår del av världen nämns samvetsfrihet ganska sällan som en betydelsefull rättighet – medan yttrandefrihet nämns mer än andra rättigheter – och det menar jag är ett misstag, av skäl som jag har redogjort för ovan. Även om vi i allmänt tal uppfattar samvetsfrihet och yttrandefrihet som åtskilda från varandra så är de lika djupt integrerade som ett tvillingpar. Lika och olika. Inte som enäggstvillingar, men som två syskon som har vuxit i samma livmoder och som förlöses tillsammans: Samvetet först och Yttrandet tätt efter.

REFERENSER

- Augustinus (1990), *Bekännelser*. Övers. Bengt Ellenberger. Skellefteå.
- Derrida, Jacques (2005), *Lagens kraft*. Övers. Fredrika Spindler. Eslöv.
- Donnelly, Jack (1989), *Universal human rights in theory and practice*. Ithaca, NY.
- Luther, Martin *Stora Galaterbrevskommentaren*. Övers. Martin Lindström. http://logosmappen.net/uppbbyggelse/luther/sgal/gal2/gal2_13.htm (hämtad 2017-04-28).
- Mill, John Stuart (1984 [1859]), *Om friheten*. Övers. Alf Ahlberg. Stockholm.
- Murray, John C. (1993), *Religious liberty: Catholic struggles with pluralism*. Louisville, KY.
- Petäjä, Ulf (2006), *Varför yttrandefrihet? Om rättfärdigandet av yttrandefrihet med utgångspunkt från fem centrala argument i den demokratiska idétraditionen*. Växjö.
- Reportrar utan gränser* (2017), <https://dl.dropboxusercontent.com/u/653220/pfi17/rsfse-pfi2017-komplett-EMBARGO.pdf> (hämtat 2017-04-28).
- Sennerteg, Niclas (2010), *Ord som dödar. Om folkmord och propaganda*. Stockholm.
- Wigorts Yngvesson, Susanne (2016), *Frihet till samvete*. Stockholm.

Yttrandefriheten och dess gränsdragningar

Hans Ingvar Roth

Var och en har rätt till åsiktsfrihet och yttrandefrihet. Denna rätt innefattar frihet att utan ingripande hysa åsikter samt söka, ta emot och sprida information och idéer med hjälp av alla uttrycksmedel och oberoende av gränser.

Så lyder artikel 19 i FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna (UDHR) från 1948. Rätten till yttrandefrihet placeras ofta i kontexten mänskliga rättigheter både juridiskt och moraliskt. Särskilt har begreppet politisk frihet varit en konstant i yttrandefrihetens historia – speciellt efter den amerikanska Virginia-deklarationen 1776 som betonar att pressfriheten aldrig får begränsas av despotiska regeringar.

Rätten till yttrandefrihet är en speciell mänsklig rättighet av flera skäl. Rättigheten är nämligen förknippad med uppenbara värden samtidigt som den är behäftad med bestämda begränsningar. Hur denna avvägning ska förstås kommer att bli ett tema i denna framställning. Jag kommer också att uppehålla mig vid frågan hur tolkningen av själva FN-deklarationen om de mänskliga rättigheterna kan påverka vår förståelse av yttrandefrihetens praktik och gränsdragningar.

Yttrandefriheten – några frapperande kännetecken

Ofta brukar de mänskliga rättigheterna ses som oundgängliga delar av en helhet. Denna helhet har i litteraturen (och i politiken) beskrivits på olika sätt. Ett vanligt sätt är att säga att rättigheterna syftar till att värna om människans liv och mänskliga värdighet.¹ Efter FN:s möte i Wien 1993 spred sig också språkbruket att de mänskliga rättigheterna är ”interdependenta”, ömsesidigt förstärkande och odelbara.

Yttrandefriheten är dessutom en rättighet som är helt nödvändig för att flera andra mänskliga rättigheter ska kunna förverkligas – exempelvis religionsfrihet, politisk fri-

1 Hans Ingvar Roth, *Vad är mänskliga rättigheter?* Stockholm 2007.

het, vetenskaplig och konstnärlig frihet. Religiösa aktiviteter inbegriper ofta predikan och mission medan politisk frihet förutsätter möjligheten att sprida politiska budskap och föra en dialog om dessa budskap. Konstnärlig och vetenskaplig frihet innebär å sin sida ett fritt, öppet meningsutbyte och ett idogt sanningssökande. Att yttrandefriheten är säkerställd kan även ses som ett värn mot korruption och misshushållning av resurser, vilket är relevant ur ett mänskligt rättighetsperspektiv.²

Yttrandefriheten är också en rättighet som berör fler människor än en själv, till skillnad från rättigheter som är ”individualistiska” i bemärkelsen att de gäller värnandet av ett centralt värde just för den enskilda individen – exempelvis förverkligandet av något grundläggande behov och centralt intresse, såsom behovet av föda och hälsovård.

Den är vidare en frihet eller rättighet som kan komma till uttryck på flera sätt. Därigenom har utövarna av friheten också ett moraliskt ansvar för hur rättigheten används i det dagliga livet. Av denna anledning kan vi tala om en *etik* för yttrandefriheten, ett tema som vi kommer att beröra senare.

En speciell särskild problematik (som rättigheten delar med flera andra rättigheter) är att det kan råda stora ojämlikheter när det gäller praktiserandet av yttrandefriheten. Beroende på vilka nätverk, institutionella sammanhang och övriga resurser som finns har olika människor skilda möjligheter att utöva rättigheten ifråga. En person som står i en maktställning i förhållande till andra har således helt andra möjligheter att argumentera och nå ut med sitt budskap i det offentliga rummet. Vilka utbildningsmässiga och materiella tillgångar som en person har påverkar på flera sätt möjligheten att praktisera rättigheten. Att rättigheten förverkligas *lika* för alla människor är med andra ord ett ideal som ofta är långt ifrån verkligheten.³

Yttrandefriheten betraktas ofta som en rättighet vilken inte är absolut. Det är således inte någon mänsklig rättighet att få yttra vad som helst, var som helst och när som helst. Det finns följaktligen moraliska gränsdragningar kring yttrandefriheten som även har kodifierats i de flesta rättssystem runt om i världen, på mer eller mindre rimliga sätt. I detta avseende skiljer sig rättigheten från absoluta rättigheter, såsom rätten att inte bli torterad eller utsättas för slaveri, vilka också är internationell sedvanerätt.

Vissa rättigheter, även om de alltid har haft och har en stor betydelse, kan komma att stegas i betydelse givet samhällsutvecklingen. Informationsteknologin och globaliseringen i skilda bemärkelser har gjort att yttrandefriheten fått en allt större politisk och kulturell betydelse och nya tillämpningsområden.⁴ Den nya informationstekno-

2 Nigel Warburton, *Free speech*. Oxford 2009; Amartya Sen, *Development as freedom*, Oxford 1999.

3 Roth (2007).

4 Henrik Syse, *Det vi sier til hverandre – Om tanke, tale och toleranse*. Oslo 2015; Thomas von Vegesack, ”Yttrandefriheten”, i: Göran Gunner & Elena Namli (red.), *Allas värde och lika rätt. Perspektiv på mänskliga rättigheter*. Lund 2005.

login har också öppnat för en stegrad kommunikation mellan allt fler aktörer som använder sig av denna teknologi. Den har även till viss del skapat större möjligheter för enskilda individer och grupper att föra ut sina budskap. Samtidigt som den nya informationsteknologin har inneburit förbättrade möjligheter att sprida information och utbyta åsikter har den även inneburit ökade problem och risker. Genom att flera aktörer kan uppträda mer eller mindre anonymt på internet kan de inte heller på något enkelt sätt ställas till svars för så kallat hatspråk, förtal, kränkningar eller missvisande information.

FN-förklaringens begränsningsklausul

Yttrandefriheten har genom historien förknippats med vissa uppenbara moraliska värden. I den filosofiska litteraturen brukar yttrandefriheten betraktas som en förutsättning för bland annat demokrati och politisk frihet, kreativ idéutveckling och individuell autonomi. I samband med det sistnämnda värdet individuell autonomi kan man även tala om en grundläggande respekt för den enskilda individens värdighet och självständighet oavsett vilka effekter detta har.⁵ Att respektera yttrandefriheten ger således uttryck för att respektera människans värdighet, något som rättigheten delar med övriga mänskliga rättigheter (om nu respekten för mänsklig värdighet ses som det gemensamma fundamentet för de mänskliga rättigheterna).

I likhet med flera andra mänskliga friheter kan dock yttrandefriheten, som sagt, inte vara absolut. I en del fall finns juridiska och moraliska begränsningar av särskilda påståenden, såsom kränkande uttryck, hatspråk, krigspropaganda och förtal, medan det i andra fall kan finnas begränsningar att säga något överhuvudtaget – exempelvis under teater- och operaföreställningar. Platsen, tiden och sättet att säga något på kan alltså utgöra begränsningar för yttrandefriheten, oavsett vad det är som sägs. Olika länder skiljer sig även åt när det gäller yttrandefrihetens räckvidd. USA är ett land som har en ytterst vidsträckt yttrandefrihet i jämförelse med flera europeiska länder. Vissa tydliga begränsningar finns dock även i USA. Yttrandefriheten får till exempel inte användas för uppmaning till våld och bedrägeri eller att sprida barnpornografi.⁶

Mot bakgrund av ett mänskligt rättighetsperspektiv, och mer specifikt utifrån FN:s förklaring om de mänskliga rättigheterna, kan frågan ställas om vilken räckvidd yttrandefriheten bör eller ska ha – och vilka skäl som kan anföras som rimliga för att begränsa den.

Den mest uppenbara begränsningen är att yttrandefriheten inte får missbrukas för att undergräva andra fundamentala rättigheter. Vissa av argumenten som vanligtvis brukar anföras *för* rätten till yttrandefrihet – exempelvis befrämjandet av kreativ idé-

5 Leif Wenar, "The value of rights", i: M. O'Rourke (red.), *Law and social justice*. Boston 2005.

6 Kent Greenfield, "The limits of free speech", *The Atlantic*, 13 mars 2015.

utveckling – kan till en viss del utgöra en grund för yttrandefrihetens gränsdragningar. De präglas emellertid av en ”öppenhet” när det gäller möjliga tolkningar, vilket kan göra att gränsdragningarna blir svåra att dra i praktiken. Vi kan inte med säkerhet säga vad som går i linje med en kreativ idéutveckling eller inte. Även om hatspråk, diskriminerande uttryck eller krigspropaganda av de flesta inte anses för verkliga individuell autonomi, politisk frihet eller kreativitet förklarar inte dessa skäl vari det specifikt orätta består i samband med exempelvis hatspråk. Här träder i stället hänvisningar till andra mänskliga rättigheter in, såsom rätten till liv och fysisk säkerhet.

På ett sätt som liknar rätten till religionsfrihet brukar ”yttrandefriheten” delas upp i två delar – rätten till åsikter och rätten att ge uttryck för dessa åsikter i privata och offentliga sammanhang. Medan rätten att hysa åsikter och övertygelser är absolut är däremot rätten att manifesteras dem inte absolut. Artikel 18 – religionsfrihetsartikeln i UDHR – refererar också till möjligheten att ha och kunna ändra trosövertygelser (vilket är en absolut rättighet) samt möjligheten att kunna manifesteras dessa genom en specifik religiös praxis (vilket inte är någon absolut rättighet).

FN-förklaringen om de mänskliga rättigheterna refererar till *utövandet* av rättigheterna i den generella begränsningsartikeln, artikel 29:2. I artikel 19 uttrycks det också en rätt att få *sprida* information och idéer (mina kursiveringar). Vid utövandet av rättigheterna och friheterna får alltså en person utifrån artikel 29 endast underkastas sådana begränsningar som har fastställts i lag och enbart i syfte att trygga tillbörlig hänsyn till andras friheter och rättigheter samt tillgodose ett demokratiskt samhälles berättigade krav på moral, allmän ordning och allmän välfärd.

Egentligen är det bara begränsningen – hänsyn till rättigheter och friheter hos andra – som är tydligt motiverad från ett mänskligt rättighetsperspektiv. Genom att peka på yttrandefrihetens relationer till andra mänskliga rättigheter – och att praktiserandet av rättigheten inte får hota andras möjligheter att praktisera rättigheten – sätts rimliga gränser för utövandet av friheten. Moral, allmän ordning och allmän välfärd är däremot vaga begrepp som också kringgärdar de mänskliga rättigheterna med en konsekvensetisk ram. Att hänvisa till att rättigheterna måste ta hänsyn till den allmänna välfärden undergräver deras distinkta roll i förhållande till konsekvensetiska resonemang. Mänskliga rättigheter tolkas nämligen ofta som restriktioner för exempelvis nyttomaximering. Vissa handlingar får inte utföras, trots att de eventuellt kan ha vissa goda konsekvenser.

Syftet med artikel 29 var att lägga bevisbördan på dem som vill begränsa utövandet av rättigheterna och friheterna i dokumentet; därav dess placering i slutet av UDHR. Förutom dessa generella restriktioner finns det begränsningar i artikel 22 såtillvida att social trygghet ska tillhandahållas mot bakgrund av en stats organisation och resursnivå. Den kinesiske FN-delegaten, filosofen och diplomaten Peng Chun Chang (1892–1957), som var en av FN-deklarationens huvudförfattare, var angelägen om att

begränsningarna av de mänskliga rättigheterna skulle placeras i slutet av FN-deklarationen efter det att alla rättigheterna hade räknats upp (liksom de plikter som människor ska vara ålagda att uppfylla gentemot sina medmänniskor och samhället i stort). Detta upplägg var enligt Chang mer logiskt och satte även rättigheterna i skarpare relief i dokumentet.⁷

Andra kända rättighetsdokument, som FN-konventionerna från 1966 och Europakonventionen från 1950, skiljer sig från UDHR i några speciella avseenden när det gäller restriktioner av rättigheter.⁸ I konventionen för civila och politiska rättigheter (ICCPR) och i Europakonventionen finns också restriktioner av rättigheter utifrån nationell säkerhet och allmän hälsa eller folkhälsan. I ICCPR finns dessutom i artikel 4 ett ställningstagande om att ”upphäva” vissa rättigheter i ett nationellt krisläge, vilket även finns i Europakonventionens artikel 15. I UDHR kan eventuellt artikel 30 tolkas i en sådan riktning i ett nationellt krisläge då alla friheter/rättigheter är hotade. Däremot finns inte något explicit uttalande om ett upphävande (”derogation”) av rättigheterna i exempelvis nationella krislägen i UDHR.

1966 års FN-konventioner skiljer sig också från UDHR genom att varje artikel har sina specifika begränsningar. Artikel 19 i ICCPR (rätten till yttrandefrihet) säger exempelvis att ingen får utsättas för ingripande för sina åsikters skull och att man ska respektera andra människors rättigheter *och anseende*, skydda den nationella säkerheten, den allmänna ordningen, folkhälsan och sedligheten (min kursivering). Begreppet anseende kan då sägas vara en specifik restriktion just när det gäller yttrandefriheten. Europakonventionen har även i artikel 10 restriktionen att yttrandefriheten inte får användas för att avslöja information som har getts i förtroende, vilket kan ses som en specifik restriktion för yttrandefriheten.

FN-förklaringens olika adressater

Vilka aktörer riktar sig då FN förklaringen speciellt till när det gäller moraliska skyldigheter? En central adressat för FN-förklaringen är stater. Rättigheterna i förklaringen har således till syfte att skydda medborgarna gentemot maktmissbruk från staternas sida. Detta kommer särskilt till uttryck i de så kallade immunitetsrättigheterna (artiklarna 3–5) som inbegriper rätten till liv och lem samt rättigheter som berör rättsstatens förverkligande (artiklarna 6–11). Deklarationen ålägger också stater att förverkliga positiva rättigheter, såsom sociala/ekonomiska och kulturella rättigheter (artiklarna 22–27). Det är intressant att notera att UDHR kan tolkas som ett dokument med flera

7 Hans Ingvar Roth, *När Konfucius kom till FN – Om Peng Chun Chang och FN:s förklaring om de mänskliga rättigheterna*. Stockholm 2016.

8 Gudmundur Alfredsson & Asbjørn Eide (red.), *Universal declarations of human rights*. Haag 1999.

adressater än bara stater. Eftersom det inte är fråga om en bindande konventionstext kan UDHR också betraktas som en moralisk inspirationskälla för en rad aktörer i världssamfundet: stater, grupper, organisationer och enskilda individer. UDHR står således som en modell för ett efterkommande konventions- och deklarationsarbete samt nationella konstitutioner och lagstiftningar i flera länder.

Flera av FN-förklaringens författare, som Eleanor Roosevelt och Peng Chun Chang, betonade att det var viktigt att särskilt uppmärksamma de enskilda individernas roll i förverkligandet av de mänskliga rättigheterna. Roosevelt menade att om inte de mänskliga rättigheterna kan förverkligas i små sociala sammanhang, som i familjen, grannskapet, föreningslivet och i skolan kommer vi inte att kunna förverkliga rättigheterna i de storpolitiska sammanhangen.⁹

Roosevelts medförfattare, Peng Chun Chang, menade vidare att UDHR kan ses som en skola i livskonst, vilken inte bara understryker de enskilda individernas rättigheter utan också deras plikter gentemot sina medmänniskor.¹⁰ Chang var drivande när det gällde innehållet och placeringen av artikel 29 i UDHR som betonade människors plikter gentemot varandra inom ramen för en samhällsgemenskap. Det primära syftet med dokumentet var just att humanisera människan ("humanization of man") enligt Chang. Detta kunde ske genom att människor blir mer medvetna om sina moraliska skyldigheter gentemot varandra.

Chang var dessutom angelägen om att den centrala artikeln 1 skulle innehålla uttryck som "samvete" ("conscience"), där ordet, enligt honom, stod för sympati med ens medmänniskor. Chang introducerade i sammanhanget det konfucianska begreppet *ren* som han initialt översatte med "two-man-mindedness". Chang var även angelägen om att artikel 1 skulle avslutas med uttrycket gemenskap ("brotherhood"). (Artikel 1: "Alla människor är födda fria och lika i värde och rättigheter. De har utrustats med förnuft och samvete och bör handla gentemot varandra i en anda av gemenskap.") En annan artikel som Chang var starkt engagerad i var den så kallade utbildningsartikeln (artikel 26) i vilken det accentueras att utbildningen ska sträva efter att befrämja förståelse, tolerans och vänskap mellan nationer och grupper. Artikel 12 i FN-förklaringen ålägger också aktörer i samhället att inte undergräva personers anseende eller heder, vilket har relevans för yttrandefrihetens gränser i det civila samhället.

Det är således intressant att se att FN-förklaringen har tillskrivits en dubbel funktion, nämligen att vara en blåkopia eller modell för en internationell rättsordning – och bilda underlag för en "skola i livskonst". Vi kan ställa oss frågan vad detta har för relevans för en "etik för yttrandefriheten".

9 Eleanor Roosevelt, *In your hands: A guide for community action on the 10th anniversary of the Universal Declaration of Human Rights*. New York 1958; Michael Ignatieff, "Human rights, global ethics, and the ordinary virtues", *Ethics and International Affairs*, 2017:31, 1.

10 Roth (2016).

En etik för yttrandefriheten

Under senare år har diskussioner kring yttrandefrihetens gränser mer och mer graviterat mot moraliska gränsdragningar i det civila samhället. Fokus har således skiftat från juridiska gränsdragningar, som skapas av statliga aktörer, till frågan vilka etiska normer/dygder som enskilda individer och grupper ska förverkliga i sin kommunikation med varandra.¹¹ Utifrån detta perspektiv sätter lagar och förordningar vissa allmänna ramar kring yttrandefriheten. Ett illustrativt exempel är förbud mot hatspråk. Hur yttrandefriheten mer specifikt ska hanteras i vardagslivet är dock en fråga som i grunden är etisk till sin karaktär, där det primära ansvaret vilar på de enskilda aktörerna.

Olika verksamheter och kontexter ger vissa allmänna riktlinjer för vad som är relevant och passande att säga vid skilda tidpunkter. En politisk församling i ett demokratiskt samhälle har delvis andra spelregler för kommunikation än styrelsesammanträden i företag, vetenskapliga seminarier eller olika fora för en religionsdialog. I det förstnämnda fallet har kanske deltagarna utvecklat en mer känsloladdad debattstil än i de övriga sammanhangen givet det övergripande syftet att övertala så många som möjligt om ens politiska övertygelser.

Vem som säger vad till vem är i detta sammanhang också viktigt att uppmärksamma. Maktrelationer påverkar vad som är lämpligt och inte lämpligt att säga i vissa sammanhang. Om en aktör står i ett tydligt maktförhållande till en annan aktör blir det med andra ord mer känsligt vad som sägs och inte sägs. Medlemmarna i en religiös minoritet i ett samhälle kan till exempel tolka en satirisk text om sin kyrka på ett helt annat sätt än medlemmarna av en majoritetsreligion som vid ett annat tillfälle också kan bli föremål för en satir. Det är vidare viktigt att uppmärksamma att olika människor kan ha skilda uppfattningar om vad som är ”legitim satir” och vad som är ett kränkande uttalande.¹² Allt detta ställer krav på lyhördhet, inlevelse och språklig finesse.

Oavsett i vilka kontexter och sociala relationer som kommunikationen äger rum går det att inringa några allmänna hållpunkter för en moraliskt konstruktiv kommunikation. Den brittiske forskaren Timothy Garton Ash har till exempel lyft fram en ”robust hövlighet” som ett övergripande ideal att följa när det gäller yttrandefrihetens etik.¹³ Balansgången som Ash vill förverkliga är att man inte låter sig slaviskt styras av en rädsla att väcka anstöt samtidigt som man bemöter sin meningsmotståndare med en grundläggande respekt och hövlighet i kommunikationen.

11 Stephen L. Carter, *Civility – Manners, morals, and the etiquette of democracy*. New York 1999; Syse (2015); Ignatieff (2017); Timothy Garton Ash, *Free speech: Ten principles for a connected world*. New Haven 2017.

12 Syse (2015).

13 Ash (2017).

Vissa frågeställningar som de religiösa och existentiella frågorna är också av en sådan allmängiltig betydelse att de måste kunna bli föremål för allsidiga, kritiska diskussioner. En etik för yttrandefriheten är med andra ord särskilt motiverad i samband med dessa frågor genom frågornas både allmängiltiga och personliga betydelse. En öppen kritisk inställning bör således ha som sin följeslagare en lyhördhet och en vilja att ta det personliga på allvar.¹⁴ Anledningen till detta är att det som är mest allmänmänskligt och allmängiltigt, det vill säga ens livsåskådning eller religion, också kan vara det mest privata och centrala för ens personliga identitet.

REFERENSER

- Alfredsson, Gudmundur & Eide, Asbjörn (red.) (1999), *Universal declarations of human rights*. Haag.
- Ash, Timothy Garton (2017), *Free speech: Ten principles for a connected world*. New Haven.
- Carter, Stephen L. (1999), *Civility – Manners, morals and the etiquette of democracy*. New York.
- Greenfield, Kent (2015), ”The Limits of Free Speech”, *The Atlantic*, 13 mars.
- Ignatieff, Michael (2017), ”Human Rights, Global Ethics and the Ordinary Virtues”, *Ethics and International Affairs*, 31, 1.
- Roosevelt, Eleanor (1958), *In your hands: A guide for community action on the 10th anniversary of the Universal Declaration of Human Rights*. New York.
- Roth, Hans Ingvar (1999), *The multicultural park – A study of values in school and society*. Stockholm.
- Roth, Hans Ingvar (2007), *Vad är mänskliga rättigheter?* Stockholm.
- Roth, Hans Ingvar (2010), *Mångfaldens gränser*. Stockholm.
- Roth, Hans Ingvar (2016), *När Konfucius kom till FN – Om Peng Chun Chang och FN:s förklaring om de mänskliga rättigheterna*. Stockholm.
- Sen, Amartya (1999), *Development as freedom*. Oxford.
- Syse, Henrik (2015), *Det vi sier til hverandre – Om tanke, tale och toleranse*. Oslo.
- von Vegesack, Thomas (2005), ”Yttrandefriheten”, i: Göran Gunner & Elena Namli (red.) *Allas värde och lika rätt, Perspektiv på mänskliga rättigheter*. Lund.
- Warburton, Nigel (2009), *Free speech*. Oxford.
- Wenar, Leif (2005), ”The value of rights”, i: M. O’Rourke (red.) *Law and social justice*. Boston.

14 Hans Ingvar Roth, *The multicultural park – A study of values in school and society*. Stockholm 1999.

Tryckfriheten i Europadomstolens praxis

Ove Bring

Inledning: ursprung och institutionalisering

Redan "folkrättens fader", holländaren Hugo Grotius, konstaterade i sin *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres* (1625) att "ingen förtjänar att straffas för sina tankar". Grotius uttolkade i sina tre böcker vad han såg som naturrättens förnuftsbaserade principer. Han menade att samhället och lagen existerade för att skydda naturliga rättigheter, inklusive individens privata rättigheter. Men den närmare frågan hur rättigheterna skulle implementeras lämnades i oklarhet. Under följande sekel skulle upplysningsfilosofin utveckla ett mer holistiskt rättighetstänkande i opposition mot dogmatism och maktfullkomlighet från statens och kyrkans sida. Åsiktsfrihet, samvetsfrihet och yttrandefrihet sågs som nödvändiga ingredienser i ett öppet och dynamiskt samhällsliv. Dessa tankar om friheter, tolerans och rationalism spred sig som en löpeld och fick fäste i Europa och i den amerikanska statsbildningsprocessen. En kritik av inhemska förhållanden växte fram. Det har hävdats att Voltaires *Traité sur la tolérance* (1763) sannolikt är en av de få böcker som förändrat världen, eller åtminstone det andliga klimatet i västvärlden. Ett huvudbudskap har sammanfattats i sentensen: "[J]ag avskyr vad du säger, men skulle ge mitt liv för din rätt att säga det." Det går inte att belägga att Voltaire har fällt dessa bevingade ord, men han skulle mycket väl kunna ha uttalat dem. Filosofen i Ferney var inte ensam som talesman för en öppen debatt eller fri litterär diskussion. Han hade sällskap av andra upplysningsmän som Montesquieu, Rousseau, Cesare Beccaria, Thomas Paine och – med ett särskilt fokus på yttrandefriheten – Peter Forsskål och Anders Chydenius. I samband med franska revolutionen framträdde kvinnor som Olympe de Gouges och Mary Wollstonecraft och kritiserade från ett feministiskt perspektiv den revolutionära enkelspåriheten. Något senare irriterade Benjamin Constant och Germaine de Staël den politiska makten i form av Napoleon med sina frisinnade uttalanden och skrivelser (se Stig Strömholms bidrag på s. 37 i denna volym).

Överhuvudtaget har Europa, genom sin intellektuella historia, spelat en central roll när det gäller hävdandet av yttrandefrihetens princip. Men även Orienten har lämnat sina bidrag. Konfucianismen i Kina förordade öppen dialog med fursten, buddhismens krav på "rätt sinnelag" innefattade respekt för andras åsikter, och det muslimska mogulriket i Indien och dess kung Akbar proklamerade samhällets behov av det fria ordet (se Mohammad Fazlhashemis bidrag på s. 45 i denna volym).

Men det var i Europa som man efter andra världskrigets slut såg möjligheten till samstämmighet om en rättighetskatalog som bland annat innefattade yttrandefrihet. När Europarådet bildades 1949 angavs som en av den nya organisationens huvuduppgifter främjandet av mänskliga rättigheter (MR). I FN hade man 1948 antagit "the Universal Declaration on Human Rights", och i Europa kände man sig manad att vida-reutveckla regionalt det som FN påbörjat universellt, att ta steget mot en juridiskt bindande konvention. Värdegemenskapen i Västeuropa gjorde det möjligt att sikta på en institutionalisering av MR-frågan och etablera en internationell domstol med regional jurisdiktion. En expertkommitté tillsattes och fick i uppdrag att utarbeta en konventionstext med ett europeiskt kontroll- och klagomålssystem. I november 1950 kunde man i Rom underteckna den europeiska konventionen "angående skydd för de mänskliga rättigheterna och grundläggande friheterna" (Europakonventionen). Konventionen trädde i kraft tre år senare och med tiden skulle den nyskapade Europadomstolen i Strasbourg spela en central roll i bevakandet av mänskliga rättigheter i Europa.

Endast de stater som är medlemmar i Europarådet kan bli parter i konventionen. Europarådet är i princip öppet enbart för europeiska stater. De stater som endast delvis ligger i Europa – Turkiet och Ryssland – har ansetts som europeiska, och även Armenien, Azerbajdzjan och Georgien har accepterats som europeiska stater.

Europakonventionen innehåller ett kluster av artiklar om friheter som redaktionellt är uppbyggda på samma sätt. Det rör sig om artikel 8 om skydd för den personliga integriteten, artikel 9 om religionsfriheten, artikel 10 om yttrandefriheten och artikel 11 om mötes- och föreningsfriheten. Texten i dessa artiklar är uppdelad i två punkter, där den första slår fast huvudprincipen, medan den andra ger staten rätt att i vissa fall inskränka rättigheten ifråga. Artikel 10:1 har följande lydelse:

Var och en har rätt till yttrandefrihet. Denna rätt innefattar åsiktsfrihet samt frihet att ta emot och sprida uppgifter och tankar utan offentlig myndighets inblandning och oberoende av territoriella gränser. Denna artikel hindrar inte en stat att kräva tillstånd för radio-, televisions- eller biografföretag.

Därefter följer huvudregelns kvalificering som ger staten en inskränkingsrätt under vissa förutsättningar. Artikel 10:2 har följande lydelse:

Eftersom utövandet av de nämnda friheterna medför ansvar och skyldigheter, får det underkastas sådana formföreskrifter, villkor, inskränkningar eller straffpåföljder som är föreskrivna i lag och som i ett demokratiskt samhälle är nödvändiga med hänsyn till statens säkerhet, till den territoriella integriteten eller den allmänna säkerheten, till förebyggande av oordning eller brott, till skydd för hälsa eller moral eller för annans goda namn och rykte eller rättigheter, för att förhindra att förtroliga underrättelser sprids eller för att upprätthålla domstolarnas auktoritet och opartiskhet.

Artiklarna 8:2, 9:2 och 11:2 innehåller alltså likartade formuleringar. I Europadomstolens praxis rörande dessa rättigheter gör domstolen ofta – som vi ska se – en avvägning mellan huvudregel och undantag. Undantagen kan således avse hänsynstagande till allmän ordning och säkerhet, eller enskildas behov av skydd mot ärekränkning och förtal. Finner domstolen att klaganden har kränkts i sina rättigheter kan den döma den svarande staten till att utge ekonomisk kompensation. Domstolen kan också kräva lagändringar från statens sida. Men för att ett klagomål ska tas upp i Strasbourg krävs att det har viss substans samt att klaganden har uttömt lokala remedier, det vill säga har försökt få rättelse så långt det går i det nationella rättssystemet. Då förklaras målet ”admissible”. I det följande ska ett antal mål i Strasbourg med tolkningar av yttrandefriheten och dess omfattning redovisas.

Rättsfallen: yttrandefrihet kontra andra skyddsvärda intressen

Fallet *Otto Preminger-Institut mot Österrike* (1994) rörde rätten till filmvisning. Institutet var uppkallat efter den österrikiske teatermannen och senare Hollywoodregissören Otto Preminger (1905–1986). I målet hade institutet anordnat visningar av en kontroversiell film i Innsbruck. Filmen var baserad på en sexuellt frispråkig pjäs från 1890-talet som utmålade Gud som en senil impotent idiot, Jesus som en utvecklingsstörd dvärg och Jungfru Maria som en trolig sköka. Filmen, *Das Liebeskonzil*, togs i beslag efter beslut av österrikisk domstol med motivering att den innehöll inslag som var stötande för den katolska befolkningen i regionen. Institutet klagade ända upp i Europadomstolen på denna inskränkning av yttrande- och mediefriheten, men domstolen fann att de österrikiska myndigheternas agerande var motiverat för att skydda den lokala befolkningens religiösa känslor. Någon kränkning av artikel 10 hade inte ägt rum.

Samma år avgjorde domstolen fallet *Jersild mot Danmark*. Tv-producenten Jersild hade gjort ett inslag där han lät en grupp ungdomar ge fritt utlopp åt rasistiska och främlingsfientliga fördomar. Ordalagen var provocerande, men det framgick av inslaget att producenten och intervjuaren inte hade identifierat sig med de intervjuade. Jersild dömdes av dansk domstol till böter för hets mot folkgrupp och domen fastställdes av Højesteret. Jersild tog då målet till Strasbourg under åberopande av att han kränkts

i sin frihet att förmedla tv-program. Europadomstolen framhöll i sin dom att Jersilds avsikt var att informera och inte propagera. Han hade själv betraktat ungdomarna ifråga som extremistiska. Att straffa journalister för intervjuer som sänts i etern kunde hota en fri diskussion av allmänt intresse. Några godtagbara skäl för att göra undantag från yttrandefriheten hade inte framkommit och domstolen fann att bestraffningen av Jersild kränkte Europakonventionens artikel 10. Danmark fälldes.

I fallet *Piermont mot Frankrike* (1995) hade tyskan Dorothee Piermont, som var medlem av Europaparlamentet, engagerat sig mot de franska kärnvapenproven i Polynesien. Hon hade inbjudits av lokala politiker i Franska Polynesien och Nya Kaledonien att bevista och tala under en valkampanj i dessa områden. Under en politisk demonstration i Polynesien kritiserade hon proven och den franska postkoloniala närvaron i regionen. Med anledning av dessa uttalanden utvisades hon från Franska Polynesien och förbjöds att återvända dit. Hon förbjöds även att resa in i Nya Kaledonien och vände sig i detta läge till Europadomstolen. Domstolen fann att Frankrikes agerande innebar ingrepp i Dorothee Piermonts yttrandefrihet. Åtgärderna hade visserligen stöd i lag och tillgodosåg legitima syften under artikel 10:2, men de var inte proportionerliga och kunde därför inte anses nödvändiga i ett demokratiskt samhälle. De uttalanden som lett till utvisningen hade gjorts under en fredlig demonstration och hade inte innefattat någon uppmaning till våld. Uttalandena kunde ses som inlägg i en demokratisk debatt och hade inte lett till ett hot mot den allmänna ordningen. Det åtgärder som vidtagits mot Dorothee Piermont stod därför i strid med artikel 10.

Samma år avgjordes rättsfallet *Vogt mot Tyskland* (1995). Det rörde en statsanställd språklärare, Dorothea Vogt, som var aktiv i det tyska kommunistpartiet. Sedan detta uppdragats för hennes rektor och skolmyndigheterna, suspenderades hon från sin lärartjänst eftersom hon stött ett parti vars syften ansågs vara oförenliga med ett demokratiskt styrelseskick. Dorothea Vogt fick inte rättelse i Tyskland och vände sig till Strasbourg. Domstolen fann att suspenderingen var ett ingrepp i Vogts yttrandefrihet. Ingrepets förenlighet med konventionen prövades i enlighet med kriterierna i artikel 10:2. Det ansågs oproportionerligt och var därför inte godtagbart. Det hänvisades bland annat till att ingripandet mot Vogt fått mycket allvarliga konsekvenser för henne, att hennes tjänst som språklärare inte medfört särskilda säkerhetsrisker, att hon inte sökt påverka sina elever på ett otillbörligt sätt och att det parti som hon stödde inte hade förklarats olagligt.

I fallet *Bladet Tromsø och Stensaas mot Norge* (1999) gällde det publiceringen av en rapport från salfångstinspektören Odd Lindberg. Rättsliga påföljder hade drabbat tidningen och journalisten Stensaas sedan denne publicerat Lindbergs rapport om grymheter i samband med säljakt. Norska domstolar ansåg att uppgifterna var ärekränkande mot besättningen på ett visst salfångstfartyg. Tidningen och journalisten gick till Strasbourg och domstolen konstaterade att vad som publicerats var en officiell

rapport i ett ämne av stort allmänt intresse. Rapportens anklagelser om grymhet mot djur var inte riktade mot hela besättningen och inte heller mot någon viss identifierad besättningsmedlem. De utdömda sanktionerna var därför oproportionerliga och inte förenliga med artikel 10. Norge fälldes.

I fallet *Bergens Tidende m.fl. mot Norge* (2000) hade tidningen publicerat artiklar om en läkare som utförde skönhetsoperationer och som påstods ha allvarligt skadat flera av sina patienter. Tidningen, dess chefredaktör och en journalist dömdes att betala ett högt skadestånd till läkaren. Fallet gick till Europadomstolen som fann att artiklarna hade berört frågor av allmänt intresse och att rapporteringen hade varit i huvudsak korrekt. Läkaren hade också haft möjlighet att försvara sig mot kritiken och söka rädda sitt rykte. Skadeståndet som ådömts tidningen och dess journalister innebar en kränkning av artikel 10. Norge fälldes.

Även i fallet *Tammer mot Estland* (2001) gällde frågan yttrandefrihet kontra skydd mot ärekränkning och förtal. En journalist hade publicerat en intervju med en kvinna och framställt henne i synnerligen dålig dager. Kvinnan hade haft ett förhållande med en känd estnisk politiker som var gift och blev far till ett barn som kvinnan födde. Hon hade sedan anförtrott åt sina föräldrar att ta hand om barnet. Kvinnan utmålades i reportaget som en person som förstör andras äktenskap och inte drar sig för att överge sitt barn. Journalisten dömdes för ärekränkning. Europadomstolen fann att reportaget var kränkande och inte hade gällt frågor av vikt för allmänheten. Påföljden ansågs också proportionerlig, varför domstolen fann inskränkningen i yttrandefriheten förenlig med artikel 10. Estland friades.

I fallet *Nikula mot Finland* (2002) rörde det sig om ett uttalande av en advokat under rättegång. Försvarsadvokaten Nikula hade anklagat åklagaren för ohederlig processföring inför sittande rätt och hon dömdes därefter för ärekränkning. Domen överklagades utan resultat och ärendet hamnade hos Europadomstolen. Domstolen pekade på försvararens plikt att tillvarata klientens intressen och framhöll att en försvarare endast i extrema fall bör drabbas av påföljd för de åtgärder han eller hon vidtar under en rättegång. I det aktuella fallet omfattades försvararens uttalanden av yttrandefriheten. Finland fälldes.

Två år senare blev det finska rättsväsendet åter aktuellt i ett rättsfall, nämligen *Selistö mot Finland* (2004). Journalisten Selistö hade dömts för ärekränkning på grund av att han i artiklar hade anklagat en kirurg för att ha opererat i berusat tillstånd och då förorsakat en patients död. Selistö överklagade, men domen mot honom låg fast och han vände sig till Strasbourg. Europadomstolen fann att artiklarna hade grundat sig på trovärdiga uppgifter och att det gällde en fråga av allmänt intresse. Finland fälldes.

Samma år avgjorde domstolen ett mål som rörde mediefriheten kontra respekten för privatliv. Prinsessan Caroline av Monaco och hennes make (med det furstliga namnet von Hannover) hade inför tyska domstolar klagat över publiceringen av närgångna

bilder som tagits av paparazzi. De tyska domstolarna hade prioriterat informationsfriheten och avvisat prinsessans klagomål. Målet drevs vidare till Strasbourg och avgjordes där under benämningen *von Hannover mot Tyskland* (2004). Europadomstolen fann att prinsessan Carolines privatliv hade kränkts, eftersom fotografierna och artikeln enbart hänförde sig till detaljer i hennes privatliv. Det avgörande var att publiceringen ifråga inte hade bidragit till en diskussion av allmänt, publikt intresse. Avgörandet kan tyckas något förvånande med tanke på hur kändisjournalistiken ofta fungerar – även efter domslutet 2004. Men det är värt att notera att många kändisar ger sitt samtycke till fotografering. Så var alltså inte fallet här.

Vissa mål är politiskt mer känsliga än andra, då domstolen behöver utgå från existensen av en politiskt motiverad förbudslagstiftning. Detta var fallet i målet *Riza Dinc mot Turkiet* (2004). Dinc, som ägde ett förlag, hade dömts för medlemskap i en illegal organisation. Den turkiska domstolen hade bland annat grundat sin dom på förekomsten av en artikel i en av förlaget utgiven tidskrift. Artikeln hade gett stöd åt den förbjudna organisationen. Dinc accepterade inte domen, uttömde lokala remedier och gick till Strasbourg, Europadomstolen konstaterade att Dinc inte hade straffats för innehållet i någon artikel utan att vissa publikationer enbart åberopats som bevis för att han tillhört en illegal organisation. Slutsatsen var att domen mot Dinc av det skälet inte var ett ingrepp i hans yttrandefrihet. Turkiet friades.

Under samma år avgjordes även ett rättsfall som rörde uttalanden om historiska händelser, närmare bestämt i Frankrike under andra världskriget. Det var fallet *Chauvy m.fl. mot Frankrike* (2004). Författaren och journalisten Gérard Chauvy hade publicerat en bok om tyskarnas arrestering av Jean Molin och andra ledande personligheter inom den franska motståndsrörelsen. Han antydde i boken att gripandet av dessa personer kunde ha möjliggjorts genom att motståndsmannen R. A. och dennes hustru lämnat information till tyskarna. För denna insinuation dömdes Chauvy till böter och skadestånd. Någon ändring kom inte till stånd genom överklaganden. Europadomstolen konstaterade att sökandet efter den historiska sanningen är en del av yttrandefriheten, men fann att de franska domstolarna hade haft goda skäl för sin slutsats att det inte fanns tillräckligt underlag för de mycket allvarliga anklagelser som riktats mot R. A. och hans hustru. Artikel 10 hade alltså inte kränkts. Frankrike friades.

Fallet *Leila Sahin mot Turkiet* (2005) rörde religionsfriheten och bärande av religiös klädsel, men därigenom också rätten att demonstrera sin åsikt och sin tro, en form av yttrandefrihet i det offentliga rummet. Leila Sahin studerade medicin vid universitetet i Istanbul. Av religiösa skäl insisterade hon på att bära huvudduk i form av *niqab*, det vill säga en slöja som täcker hela ansiktet, men lämnar en springa för ögonen. Eftersom Turkiet enligt sin konstitution är en sekulär stat kom hon i konflikt med universitetsledningen och avstängdes från föreläsningar och tentamina. Europakon-

ventionen medger rimliga undantag från religionsfriheten på ungefär samma sätt som undantag medges från yttrandefriheten. Domstolen tog fasta på detta i sin bedömning av konventionens artikel 9. Man konstaterade att det turkiska samhället bygger på sekularismens princip och att bärandet av huvudduk i Turkiet har fått en politisk innebörd där vissa grupper framträtt med syftet att förvandla landet till en muslimsk stat. Eftersom universiteten ska främja pluralism, respekt för andras rättigheter och jämställdhet mellan kvinnor och män, var det inte onaturligt, framhöll domstolen, att de turkiska universiteten förbjudit bärande av huvudduk. Myndigheterna hade strävat efter en ordning som i rimlig omfattning tillvaratog undervisningens och studenternas intressen. Turkiet friades.

Fallet *Blake mot United Kingdom* (2005) gällde principen att en person inte ska tjäna pengar på brottslig verksamhet. George Blake var född i Nederländerna av en holländsk mor och turk-judisk far. Han hette då George Behar och var genom fadern brittisk medborgare. Efter faderns död bodde han som tonåring i Kairo med en farbror som var kommunist och möjligen KGB-agent. Vid krigsutbrottet 1939 befann sig Blake åter i Nederländerna. När landet ockuperades av Nazityskland blev han vid 18 års ålder kurir inom motståndsrörelsen. Han flydde senare genom det ockuperade Europa till Spanien, där han internerades, men kunde som brittisk medborgare efter ett tag få sjötransport till England. Här knöts han till flottan, utbildades till sjöofficer och tjänstgjorde under resten av kriget som underrättelseman med basering i London. Vid Koreakrigets utbrott tjänstgjorde han på brittiska ambassaden i Söul som underrättelseman och tillfångatogs under den nordkoreanska framryckningen. Som kommunist tog han under fångenskapen i Nordkorea kontakt med KGB och erbjöd sig som agent. 1953 återkom han till London, anställdes på MI6 och blev en förödande framgångsrik spion i sovjetisk tjänst. Han uppgav namnen på minst 42 västagenter bakom järnridån, som samtliga kan ha avrättats. Han dömdes 1961 till 42 års fängelse, ”ett år för varje liv han förrätt” skrev pressen. 1966 kunde han med bistånd från tidigare medfångar rymma från fängelset Wormwood Scrubs i västra London. Året därpå dök han upp i Moskva och många år senare skrev han en bok om sitt händelserika liv, *No Other Choice*, som publicerades 1990 av Jonathan Cape Ltd i London. Brittiska regeringen utverkade från domstol ett beslut om att de vinstgivande intäkterna från boken skulle tillfalla staten. Blake hävdade att detta stred mot hans yttrandefrihet, men Europadomstolen accepterade den brittiska regeringens synsätt och agerande.

I fallet *Orban m.fl. mot Frankrike* (2009) hade förlaget Plon publicerat en bok om det officiella Frankrikes kamp 1954–62 mot den algeriska frihetsrörelsen FLN. I boken hade en general beskrivit och rättfärdigat tortyr och summariska avrättningar av motståndsmän. Förlaget, dess styrelseordförande och dess verkställande direktör dömdes för att genom publiceringen ha försvarat eller medverkat till att försvara krigsförbrytelser. De franska domstolarna bekräftade domen. Europadomstolen fann att boken i

fråga redogjorde för händelser som var en del av Frankrikes historia och att domen mot klagandena därför inte var förenlig med yttrandefriheten. Frankrike fälldes.

Samma år avgjordes fallet *Egeland och Hanseid mot Norge* (2009) rörande en avvägning mellan yttrandefrihet/mediefrihet och skydd för privatlivet. Två tidningar hade publicerat bilder av en gråtande kvinna. Fotografierna hade tagits, utan hennes samtycke, direkt efter det att hon dömts till ett långt fängelsestraff för mord. Chefredaktörerna för tidningarna dömdes till böter för publicering av bilderna. Överklaganden inlämnades, men blev utan effekt och chefredaktörerna tog fallet till Strasbourg. Europadomstolen konstaterade att målet varit av allmänt intresse och att fotograferingen skett på allmän plats, något som talade till chefredaktörernas fördel. Det rörde sig emellertid om en mycket känslig situation för kvinnan ifråga, då intresset av att skydda hennes integritet fick tillmätas särskild vikt. De utdömda bötesstraffen ansågs därmed inte stå i strid med artikel 10. Norge friades.

Turkiet är ett land som ofta förekommer i Europadomstolens register, men det betyder inte, som vi sett, att resultatet alltid blir fällande, men så blir ofta fallet. Fallet *Hrant Dinks efterlevande mot Turkiet* (2010) hade sitt ursprung i mordet på denne armenisk-turkiske journalist 2007. Dink sköts ihjäl av en lejd mördare på gatan utanför sin tidningsredaktion i Istanbul. Han hade i sin journalistik berört händelserna i Armenien 1915 och sagt att han kämpade för att ”vår egen historia ska bli känd”, det vill säga han väjde inte för det som kallats folk mord.

Europadomstolen fann i september 2010 att turkiska myndigheter var medvetna om hotbilden mot Dink. Polisen i Istanbul hade fått detaljerade tips om en mordkomplott, men inte vidtagit några skyddsåtgärder. Den turkiska staten fälldes därför i Strasbourg för att man misslyckats med att garantera Dink hans rätt till liv enligt artikel 2 i Europakonventionen.

Domstolen tog också upp frågan om Hrant Dinks yttrandefrihet. Dink hade före sin död dömts i turkisk domstol för brott mot strafflagens kontroversiella paragraf 301, den så kallade munkavleparagrafen. Han ansågs genom sina artiklar om det förflutna ha skadat turkiskheten (*türklük*) och dömdes till villkorligt fängelse. Europadomstolen fann inte oväntat att Turkiet härigenom kränkt Dinks yttrandefrihet. Den turkiska staten förpliktades betala 100 000 Euro i skadestånd till Dinks änka och barn och 5 000 Euro till hans bror.

Tidigare samma år avdömde Europadomstolen fallet *Fatullayev mot Azerbajdzjan* (2010). Här gällde det en artikel om kriget mellan Armenien och Azerbajdzjan i enklaven Nagorno Karabach. Journalisten Fatullayev dömdes till fängelse och skadestånd för att han i artikeln anklagat azeriska soldater för att ha begått allvarliga krigsförbrytelser. Europadomstolen framhöll att det måste vara tillåtet att vid beskrivning av historiska händelseförlopp även framföra kontroversiella påståenden

eller uppfattningar. Domen mot Fatullayev stred därför mot artikel 10. Azerbajdzjan fälldes.

Ett antal fall i Europadomstolen rör uttalanden om folkgrupper, exempelvis *Vejdeland m.fl. mot Sverige* (2012). Klagandena i Strasbourg, fyra unga män, hade distribuerat flygblad på en gymnasieskola. Flygbladen var från organisationen Nationell Ungdom och innehöll bland annat gravt nedsättande omdömen om homosexuella. De fyra åtalades för hets mot folkgrupp, dömdes för detta i Bollnäs tingsrätt men överklagade till Hovrätten för nedre Norrland. Hovrätten friade de fyra på den grunden att en fällande dom skulle innebära en kränkning av deras yttrandefrihet under Europakonventionen. Riksåklagaren överklagade till Högsta domstolen som 2006 dömde de fyra för hets mot folkgrupp. Europadomstolen fann att de uttalanden om homosexuella som fanns i flygbladen var allvarliga och skadliga. Distributionen hade skett till unga elever i en skola dit klagandena inte haft fritt tillträde. Domstolen ansåg inte att de utdömda straffen eller påföljderna (villkorlig dom, böter och skyddstillsyn) var oproporionerliga eller för stränga i sammanhanget. Intrången i klagandenas yttrandefrihet kunde därför anses som nödvändiga i ett demokratiskt samhälle enligt artikel 10:2. Sverige friades.

Ett annat svenskt rättsfall som bör nämnas i detta sammanhang är "Pastor Greenmålet" (NJA 2005 s. 805) – som dock inte hamnade i Strasbourg. Även här var det fråga om uttalanden om en grupp. Pastor Åke Green hade sommaren 2003 gjort kontroversiella uttalanden om homosexuella i en predikan i sin pingstförsamling i Borgholm. Utifrån en viss bibeltolkning hävdade han att "[s]exuella abnormiteter är en djup cancersvulst på hela samhällskroppen". Kalmar tingsrätt dömde honom 2004 för hets mot folkgrupp, då uttalandena fått större spridning. Men året därpå frikändes han helt i Göta hovrätt. Högsta domstolen fann att bestraffning för hets mot folkgrupp inte kunde ske, detta med hänsyn till hur Europakonventionens artiklar 9 och 10 (om religionsfrihet och yttrandefrihet) tolkades i Strasbourg. Uppfattningen var att Europadomstolen skulle finna att det som sagts låg inom det tillåtnas gräns.

Ett annat fall från Strasbourgs praxissamling är *Axel Springer AG mot Tyskland* (2014). Den tyska mediekoncernen hade i en artikel publicerat uppgifter om att förre förbundskanslern Gerhard Schröder kunde ha lämnat politiken på grund av att han erbjudits en mycket lukrativ post i det tysk-ryska gaskonsortium som kontrolleras av det ryska bolaget Gazprom. På begäran av Schröder hade en tysk domstol förbjudit Springerförlaget att i fortsättningen publicera liknande uppgifter. Europadomstolen fann att den publicerade artikeln hade gällt en fråga av stort allmänt intresse och att förbudet mot fortsatt publicering stred mot artikel 10.

Denna selektiva exposé över fall i Europadomstolens praxis ska avrundas med ett uppmärksammat avgörande som återigen rör uttalanden om historiska händelser – *Perin-*

cek mot Schweiz (2015). Den turkiske politikern Dogu Perincek hade i Schweiz, vid ett antal tillfällen, officiellt kommenterat frågan om folkmord i det Ottomanska riket under första världskriget. Han förnekade då att det Ottomanska riket begått folkmord mot armenierna och kallade detta påstående för ”en internationell lögn”. Den schweiziska strafflagen förbjuder (artikel 261) diskriminering och nedvärderande uttalanden av folkgrupper, exempelvis i syfte att trivialisera eller förneka folkmord, och Perincek dömdes av schweiziska domstolar för att ha gjort sig skyldig till detta till böter. Han ansågs genom sina uttalanden ha ”främjat hat eller diskriminering”. Europadomstolen avgjorde målet i en första omgång 2013, då ett utlåtande nåddes med röstsiffrorna 5–2. Domstolen tog inte ställning till huruvida folkmord verkligen hade ägt rum 1915, men fann att Perincek hade rätt att uttala kontroversiella historiska tolkningar, och att det inte fanns skäl att i detta sammanhang inskränka hans yttrandefrihet. De schweiziska domstolarna hade brutit mot artikel 10. Målet var emellertid kontroversiellt och den schweiziska regeringen begärde därför överprövning. Så skedde i så kallad Stor kammar (*Grand Chamber*), med sju domare, i oktober 2015. Den tidigare slutsatsen bekräftades, yttrandefriheten gavs prioritet i historiska diskussioner.

Ovanstående exempel av rättsfall är valda efter det allmänna intresse de kan ha. De avspeglar inte på ett rättvisande sätt vilka stater som är oftast förekommande i domstolens målhantering. Ryssland, Turkiet, Ukraina och Ungern har vällat flest anmälningar. Då talar vi inte enbart om yttrandefrihetsmål utan om alla mänskliga rättighetsmål som kan förekomma under domstolens egid. De stater som fått flest fällande domar emot sig är Ryssland, Turkiet och Rumänien.

Turkiet mot Nederländerna: ett kommande rättsfall?

I mars 2017 förvägrades turkiska ministrar inresa i Nederländerna och de hindrades därmed från att tala inför en målgrupp av turkiska immigranter. På ett likartat sätt hade turkiska politiska möten i Tyskland tidigare stoppats av tyska myndigheter. Sådana möten var tänkta att ingå i president Recep Tayyip Erdogans kampanj inför folkomröstningen om revidering av den turkiska konstitutionen, en revidering som skulle utöka presidentens maktbefogenheter. Förhållandet mellan Turkiet och Nederländerna utvecklades till en diplomatisk och politisk kris. Erdogan hotade med att dra Nederländerna inför Europadomstolen för kränkning av ett antal mänskliga rättigheter, främst mötesfrihet och yttrandefrihet, men också förbudet mot diskriminering skulle kunna vara aktuellt. Mellanstatliga klagomål är ovanliga, men domstolen kan ta upp dem enligt Europakonventionens artikel 33.

Att Turkiet skulle få framgång i ett sådant mål förefaller uteslutet. Nederländerna har åberopat vad som i konventionens bestämmelser om yttrandefriheten och mötes-

friheten (artiklarna 10:2 och 11:2) kallas hänsyn till den ”allmänna säkerheten”, det vill säga en tillåten grund för att genomföra en inskränkning av friheterna i fråga, under förutsättning att inskränkningen har stöd i lag. Konventionens artikel 16 stadgar vidare i detta sammanhang att ingenting hindrar en stat ”från att införa inskränkningar i utlänningars politiska verksamhet”. Den formuleringen syftar emellertid främst på utlänningar som är boende i landet, exempelvis politiker i exil som kan ha ett intresse av att driva politik riktad mot hemlandet. Artikel 16 är troligen inte formulerad med tanke på inresande utländska politiker, men artikeln kan hur som helst användas gentemot mötesdeltagare som är tänkta att närvara vid ett kampanjmöte.

En stat som inte önskar en främmande valkampanj på sitt territorium kan, även om man inte åberopar nationell säkerhet eller någon annan grund för inskränkning av mötesfriheten, ändå stoppa utländska politikers inresa. Detta är helt möjligt även om lagstöd saknas i den inhemska lagstiftningen. Här kan man nämligen åberopa den folkrättsliga suveränitetsprincipen. Det är en stats suveräna rätt att förvägra utlänningar inresa, liksom det är en stats suveräna rätt att stoppa utländsk politisk verksamhet på det egna territoriet. Utländsk politisk propaganda i det egna samhällslivet kan upplevas som stötande, i synnerhet om den främmande staten gjort sig känd för att inskränka yttrandefriheten, kränka andra mänskliga rättigheter och rent allmänt vara på väg i en icke-demokratisk riktning. Även om utländska politikers inresa skulle beviljas, kan mötesfriheten därefter inskränkas enligt Europakonventionen. Dess artikel 16 kan åberopas, åtminstone gentemot de i landet bosatta mötesdeltagarna, och undantagen med hänsyn till ”den allmänna säkerheten” eller ”till förebyggande av oordning” kan komma till användning. Den internationella rätten slår fast yttrandefriheten och mötesfriheten som huvudprinciper, men såväl Europakonventionen som allmän folkrätt öppnar dörren för rimliga undantag.

REFERENSER

- Alexander, Larry (2005), *Is there a right of freedom of expression?* Cambridge.
 Här ifrågasätter författaren ur ett filosofiskt och empiriskt perspektiv yttrandefriheten som en mänsklig rättighet.
- Barendt, Eric (2007), *Freedom of speech*. Oxford.
- Bring, Ove (2011), *De mänskliga rättigheternas väg – genom historien och litteraturen*. Stockholm.
- Cox, Archibald (1981), *Freedom of expression*. New Haven.
- Danelius, Hans (2015), *Mänskliga rättigheter i europeisk praxis. En kommentar till Europakonventionen om de mänskliga rättigheterna*. 5 utg. Stockholm.
 Den oundgängliga handboken på svenska.
- Funcke, Nils (2006), *Tryckfriheten, Ordets män och statsmakterna*. Stockholm.

Merris, Amos, Jackie Harrison & Lorna Woods (red.) (2012), *Freedom of expression and the media*. Leiden & Boston.

Nelson, Alvar (1950), *Rätt och ära. Studier i svensk straffrätt*. Uppsala.

En akademisk avhandling som behandlar undantag från yttrandefriheten genom en rättssystematisk diskussion om ärekränkingsbrotten enligt den gamla strafflagen.

Thelin, Krister (2010), "Yttrandefriheten måste ständigt debatteras", *Svenska Dagbladet*, 16 juni.

Rättsfallen kan sökas på Europadomstolens hemsida, www.echr.coe.int under databasen HUDOC.

Fri åsiktsbildning och yttrandefrihet som individuell rättighet

Ludvig Beckman

Problemet

Tryckfrihet är ”varje svensk medborgares rätt” enligt Tryckfrihetsförordningens (1949) första paragraf. Motsvarande ordalydelse fanns med i ingressen till 1810 års förordning och i 1809 års Regeringsform (§ 86).¹ Att yttrande- och tryckfrihet verkligen utgör en rättighet tror vi oss förstås redan känna till. Med en individuell rättighet förstås att andra – i synnerhet det allmänna – har skyldigheter att tillgodose ett intresse av särskild betydelse för den enskildes välbefinnande.² I så måtto riktar individuella rättigheter sin udd särskilt mot kollektiva målsättningar och intressen. Att individen har en rättighet innebär att hans eller hennes intressen ges en särställning som normalt sett inte kan åsidosättas enbart av det skälet att så vore fördelaktigt för flertalet. Som Jeremy Waldron³ påpekat är rättighetstanken individualistisk; det är individens väl och ve som utgör grunden för rättigheter. Metaforen om rättigheter som ett slags ”trumf”⁴ eller ”sköld”⁵ mot kollektiva önskemål och målsättningar fångar den tankegången.

Mot den bakgrunden förvånar det kanske att argumenten som anförts vid tryckfrihetens införande och i senare lagstiftning i mycket liten utsträckning utgår från individens intressen. I stället är det allmänhetens, och i den meningen ”kollektivets”, intressen som åberopas. Yttrandefriheten syftar enligt Regeringsformen (RF) till att garantera den ”fria åsiktsbildningen”. Enligt Tryckfrihetsförordningen (TF) (1 kap. 1 §) ska tryck- och yttrandefrihet säkerställa ”ett fritt meningsutbyte och en allsidig

1 Se även Yttrandefrihetsgrundlag (1991:1469) § 1.

2 Joseph Raz, *The morality of freedom*. Oxford 1986, s. 180.

3 Jeremy Waldron, “Can communal goods be human rights?”, *Archives Européennes de Sociologie*, 1987:27, 301.

4 Ronald Dworkin, *Taking rights seriously*. Cambridge, MA 1977.

5 Frederick Schauer, “A comment on the Structure of rights symposium: Individual rights and the powers of government”, *Georgia Law Review*, 1993:70, 429.

upplysning”.⁶ Yttrandefriheten må vara en individuell rättighet, men det tycks framför allt vara allmänhetens och inte den enskildes intressen som den skyddar.

Vid tiden för Tryckfrihetsförordningens införande 1766 utgjorde likaså allmänhetens intressen och nytta en utgångspunkt för argumentationen. I lagtexten betonas den ”stora båtnad allmänheten af en rättskaffens Skrifwe- och Tryck-frihet tillflyter”. Därtill ges en rad exempel på de fördelar som tryckfriheten skänker allmänheten, inklusive ”sedernas förbättring”. Motiven som återges i ingressen till 1792 års tryckfrihetsförordning är snarlika. Tryckfriheten skänker ”allmän upplysning” som främjar ”allmänt väl” genom att ”upplösa skadliga fördomar” och skingra ”fäkunnighetens mörker”.

Föreställningen att grunden till tryck- och yttrandefrihet står att finna i dess betydelse för det allmänna bästa framträder samtidigt i den offentliga debatten. I *Tankar om borgerliga friheten* från 1759 pekar Peter Forsskål på statsnyttan av att få ”fritt yttra sina tanker”. En garanterad ”skriffrihet” bidrar enligt Forsskål till rikets styrelse genom att röja ”alla skadeliga författningar” och tygla ”alla ämbetsmäns orättwisa”. I upplysningens anda kunde också tilläggas yttrandefrihetens stora betydelse för att ”uppdrifwa wetenskaperna till sin höjd”.⁷

Längs samma linjer som Forsskål argumenterade Anders (Bachmanson) Nordencrantz i sina många skrifter, till exempel i den lilla broschyren *Om skrif-frihet*, där han framhöll betydelsen av de många ”nyttige påfund, anmärkningar och upplysningar” som tryckfriheten möjliggör. ”Så stor nytta kan det ock hafva med sig”, inte bara för rikets ”Finance”, utan även för ”hushållning, handel, åkerbruk samt andra hanteringar och inrättningar”.⁸ Nordencrantz argumentation har ansetts haft ett visst inflytande på tillkomsten av 1766 års Tryckfrihetsförordning.⁹ På samma sätt som nyttoargumenten dominerar i Nordencrantz framställning, är det just nyttan av en garanterad skriv- och yttrandefrihet som framhålls vid införandet av förordningen.¹⁰

Som nyttigt i en annan mening framställdes yttrandefriheten i debatten som föregick RF 1809 och påföljande förordningar om tryckfrihet. Yttrandefriheten var den ”borgerliga frihetens tryggaste beskydd”.¹¹ Med yttrandefrihet följer således inte endast praktiska fördelar och ökat välstånd utan också förbättrade förutsättningar för att säkerställa andra fri- och rättigheter.

6 Erik Holmberg & Nils Stjernqvist, *Vår författning*. Stockholm 1995, s. 21.

7 Peter Forsskål, *Tankar om borgerliga friheten*. Stockholm 1759, § 8–9.

8 Anders Nordencrantz, *Om skrif-frihet*. Stockholm 1766, s. 4.

9 Se Hilding Eek, ”1766 års Tryckfrihetsförordning, dess tillkomst och betydelse i rättsutvecklingen”, *Statsvetenskaplig Tidskrift*, 1943:46, 188ff, som även menar att 1766 års TF tillkom på grundval av ”partsintressen” och inte som ett resultat av en principdiskussion (ibid., s. 213).

10 Hans-Gunnar Axberger, ”Justitieombudsmannen, tryckfriheten och maktindelningen”, i: Margareta Brundin & Magnus Isberg (red.), *Maktbalans och kontrollmakt*. Stockholm 2009.

11 Johan Hirschfeldt, ”Den återerövrade tryckfriheten 1809”, i: ibid., s. 394.

Bilden som här ges av motiven till tryck- och yttrandefriheten i svensk politisk historia är förkortad och ofullständig, men torde ändå ge skäl för slutsatsen att kollektivets snarare än individens intressen konsekvent har placerats i förgrunden. I ett större perspektiv är det inte särskilt förvånande. Bland de klassiska försvararna för yttrandefrihet har sannings- och demokratiargumenten en särställning. Välbekant är tesen att yttrandefrihet är en förutsättning för sanningssökandet, liksom uppfattningen att yttrandefrihet är oundgänglig för demokratin. Men noga räknat erbjuder inget av dessa påstående skäl för en individuell rättighet till yttrandefrihet. Om yttrandefrihet enbart motiveras med hänvisning till sin betydelse för sanningssökandet och demokratin framstår dess betydelse för den enskildes välbefinnande som överflödigt.

Här kan det invändas att vi talar om yttrandefrihet, inte tryckfrihet. I ett svenskt sammanhang är skillnaden påtaglig. Medan tryckfriheten har åtnjutit grundlagsskydd i mer än tvåhundra år, tillkom ett grundlagsskydd för vad som i lagens mening är yttrandefrihet först i och med 1974 års regeringsform vilket sedan förstärktes med Yttrandefrihetsgrundlagen 1992. Frågan bör därför ställas om argumentationen för tryckfrihet alls är relevant för yttrandefrihet i vidare mening.

För att besvara frågan måste vi reflektera över förhållandet mellan tryckfrihet och yttrandefrihet. Tre huvudlinjer kan urskiljas. Enligt den första kan tryckfriheten helt subsumeras under begreppet yttrandefrihet. Till stöd för den uppfattningen kan påpekas att tryckfrihet ofta har formulerats som en självklar konsekvens av yttrandefrihet. I *Tankar om borgerliga friheten* gör Peter Forsskål till exempel ingen skillnad mellan "skriffrihet" och att "fritt få yttra sina tankar".¹² Yttrande- och tryckfrihet framstår som två sidor av samma sak. En andra ståndpunkt är att tryckfriheten utgör en del av yttrandefriheten, om än med särskilda förtecken. Håkan Strömberg har formulerat det som att tryckfrihet är "en särskild form av yttrandefrihet".¹³ Det skulle innebära att generella argument för yttrandefrihet också kan anses tillämpliga på tryckfriheten, även om det kan finnas särskilda skäl och omständigheter med relevans främst för tryckfriheten. Den tredje ståndpunkten, slutligen, är att betrakta tryck- och yttrandefrihet som åtskilda företeelser, med skilda syften och därför med sina egna unika bevekelsegrunder. Till stöd för den uppfattningen kan påpekas att tryckfrihetens främsta försvar är att den motverkar maktmissbruk medan någon motsvarande funktion

12 Ett med Forsskål samtida exempel på hur yttrande- och tryckfrihet uppfattades som två sidor av samma mynt återfinns i Pennsylvanias rättighetsdeklaration av 1776: "the people have a right to freedom of speech, and of writing and publishing their sentiments; therefore the freedom of the press ought not to be restrained" (citerad i David Lange, "The speech and press clause", *Texas Law Review*, 2002:80, 446). Se även Larry Alexander & Paul Horton, "The impossibility of a free speech principle", *Northwestern University Law Review*, 1984:78, som menar att det är "redundant" att tala om både tryck- och yttrandefrihet.

13 Håkan Strömberg, "Lagen och den politiska yttrandefriheten", *Statsvetenskaplig Tidskrift*, 1968:71, 207–219.

inte kan härledas ur den enskildes yttrandefrihet. Det skulle därför vara möjligt att inskränka tryckfriheten och samtidigt respektera yttrandefriheten.¹⁴ I den följande framställningen utgår vi från den första ståndpunkten, det vill säga att argumenten för tryckfrihet och yttrandefrihet i allmänhet är utbytbara.

Vi ska här ta ställning till om den argumentation för en rätt till yttrandefrihet som kommer till uttryck i förarbeten och lagstiftning är rimlig. Är det möjligt att tala om yttrandefrihet som en individuell rättighet och samtidigt motivera den med hänvisning till kollektiva intressen av det slag som fri åsiktsbildning tycks göra? Enligt den teoretiska uppfattning som citerades inledningsvis är detta inte möjligt; individuella rättigheter syftar per definition till att värna *individens* intressen. En slutsats skulle därför vara att det som i regeringsformen och tryckfrihetsförordningen kallas för en ”rätt” till yttrandefrihet inte utgör en rättighet i egentlig mening. Till stöd för den tolkningen kan pekas på den uttunnade förståelsen av rättigheter som kom till uttryck i Grundlagsberedningens betänkande från 1970-talet, enligt vilken ”varje rättsligt band som läggs på maktutövningen kan sägas konstituera en rättighet” (SOU 1972:15, s. 154). Enligt ett sådant synsätt är yttrandefrihet en rättighet enbart i den meningen att det existerar rättsregler som föreskriver att offentliga myndigheter i allmänhet inte får ingripa i syfte att undertrycka eller bestraffa yttranden. Med andra ord har rättigheter inte någon särskild status som skiljer dem från andra rättsregler som anger gränser för myndigheters agerande. En annan slutsats skulle vara att yttrandefriheten verkligen utgör en individuell rättighet, men att de argument som anförs i Tryckfrihetsförordningen och Regeringsformen, och på andra ställen, inte tillräckligt motiverar den. Skrivningarna om att yttrandefriheten gynnar den ”fria åsiktsbildningen” ger inte stöd för uppfattningen att individens rätt till yttrandefrihet säkerställer hennes individuella intressen. Jag ska emellertid argumentera för att motiven till yttrandefrihet som anges i lagstiftning och förarbeten faktiskt kan rättfärdiga en individuell rättighet. Med andra ord, i det följande ska jag försöka visa att det är möjligt att försvara individuella rättigheter med hänvisning till kollektiva intressen.

Fri åsiktsbildning

Utgångspunkten är att yttrandefriheten är en oundgänglig förutsättning för den fria åsiktsbildningen. Tankegången har en välkänd förebild i Alexander Meiklejohns uppfattning att yttrandefriheten erbjuder ”varje medborgare största möjliga deltagande i förståelsen av de problem som folket i en demokrati har att hantera”.¹⁵ Poängen med

14 Se Wiebke Lamer, ”Promoting the people’s surrogate: The case for press freedom as a distinct human right”, *Journal of Human Rights*, 2016:15, 3.

15 Alexander Meiklejohn, *Political freedom. The constitutional rights of the people*. New York 1965, s. 75. Min översättning.

yttrandefrihet består inte i det skydd som den erbjuder för den enskilde utan i de fördelar som den erbjuder allmänheten.

Men om yttrandefriheten främst är ett redskap för den fria åsiktsbildningen, kunde vi kanske lika gärna tala om en rätt till fri åsiktsbildning? Den tanken är inte helt främmande. Formuleringen ”rätt till fri åsiktsbildning” förekommer i Regeringskansliets skrift om värdegrund för statsanställda.¹⁶ Uttrycket en ”rätt till fri åsiktsbildning” återkommer även sporadiskt i riksdagsprotokollen.¹⁷ Enligt ett sådant språkbruk blir fri åsiktsbildning närmast synonymt med yttrandefrihet vilket kommer till uttryck i påståendet att ”fri åsiktsbildning ges sitt innehåll” genom de olika grundlagsbestämmelser som återfinns i Regeringsformen samt i Tryckfrihetsförordningen och Yttrandefrihetsgrundlagen (SOU 2013:66, s. 396). Fri åsiktsbildning *betyder* tryck- och yttrandefrihet och således måste värnandet av yttrandefriheten vara detsamma som att värna den fria åsiktsbildningen.

En rätt till fri åsiktsbildning ter sig dock märklig av flera skäl. Även om innebörden av fri åsiktsbildning sällan har diskuterats är den utifrån tidigare utredningar att förstå som en offentlighet som uppfyller ett antal funktioner. Särskilt framhålls att offentligheten ska informera medborgarna, granska den offentliga makten och ge utrymme för ett fritt och allsidigt meningsutbyte. I Pressutredningen 1994 beskrevs detta som informations-, gransknings- och forumuppgiften. En fri åsiktsbildning förser således medborgarna med den information som krävs för att de självständigt ska kunna ta ställning i samhällsfrågor. En fri åsiktsbildning tillgodoser även behovet av granskning av beslutsfattare och tillåter att olika åsikter kommer till tals (SOU 1995:37 s. 11 och 156ff). Av detta följer att fri åsiktsbildning utgör ett tämligen omfattande fenomen, med avseende på de personella och andra resurser som krävs för att den ska förverkligas. Enbart av den anledningen är det tveksamt om någon enskild individ *rimligen* kan ha en rätt till fri åsiktsbildning.

En annan svårighet med en rätt till fri åsiktsbildning är att den inte *kan* utkrävas, givet vissa antaganden om när det är möjligt att kräva vissa handlingar av andra. Rättigheter gör det möjligt att ställa krav på andra eftersom de medför skyldighet att respektera och tillgodose dem. Men troligen finns det gränser för vad som kan vara rättigheter eftersom det är svårt eller omöjligt att utkräva vissa slags handlingar. Ett exempel på det är vänskap; en rätt till vänskap är absurd eftersom ett krav på vänskap är oförenligt med vad vänskap *är*. Verklig vänskap är frivillig och frivilliga handlingar kan inte krävas.¹⁸

16 Regeringskansliet, *Introduktion till den gemensamma värdegrunden för statsanställda*. Stockholm 2014, s. 10

17 Se till exempel Prot. 1994/95:55, Anf. 3 Inger Koch (M) och Prot. 1988/89:35, Anf. 9 Olle Svensson (S).

18 Se Denise Réaume, ”Individuals, groups, and rights to public goods”, *University of Toronto*

Samma invändning kan riktas mot en rätt till fri åsiktsbildning, givet att fri åsiktsbildning också väsentligen förutsätter frivilliga handlingar. Det är inte helt orimligt att beskriva granskandet av makten och informerandet av medborgarna som frivilliga handlingar i den meningen att de endast kan utföras genom inre motivation. Om det är riktigt, och om fri åsiktsbildning innebär just att granska makten och informera medborgarna, skulle en rätt till fri åsiktsbildning vara en omöjlighet.

I stället för en rätt till fri åsiktsbildning ter det sig mer naturligt att tala om en rätt till yttrandefrihet och att den rättigheten motiveras av sin betydelse för den fria åsiktsbildningen. Yttrandefriheten är ”en väsentlig förutsättning för den fria åsiktsbildningen”, enligt Arbetsdomstolens formulering (AD 2007 nr 20). Detta kan i sin tur tolkas som att yttrandefriheten vore en *tillräcklig* förutsättning för fri åsiktsbildning. Men så är knappast fallet. Det finns ingen garanti för att den samhällsgranskande funktionen tillgodoses av att yttrandefriheten respekteras. Det är inte heller självklart att respekt för yttrandefrihet ger upphov till en pluralism av åsikter och perspektiv i den allmänna debatten. Om det finns utrymme för brister i den fria åsiktsbildningen även om yttrandefriheten säkerställs kan inte yttrandefriheten vara en tillräcklig förutsättning för en fri åsiktsbildning.

En rimligare tolkning är att yttrandefriheten är en nödvändig om än inte tillräcklig förutsättning för fri åsiktsbildning. Formuleringen en ”nödvändig förutsättning” användes i *Utredningen om politisk information i skolan* (SOU 2016:4, s. 191). Innebörden torde vara att informations-, gransknings- och forumuppgifterna inte kan förverkligas med mindre än ett lagstadgat skydd för yttrandefriheten. Uppfattat som en empirisk hypotes är påståendet inte orimligt. Men frågan är om det ger stöd för att betrakta yttrandefriheten som en individuell rättighet.

Argumentet skulle vara att det finns skäl att värdesätta den enskildes rätt till yttrandefrihet, *eftersom* fri åsiktsbildning förutsätter yttrandefrihet och *givet att* det finns skäl att värdesätta fri åsiktsbildning. Inte heller detta argument är orimligt. Men att påståendet inte är orimligt innebär förstås inte att det ger skäl för yttrandefriheten som individuell rättighet. Att ett fenomen är värdefullt räcker inte som grund för slutsatsen att det finns en rättighet till förutsättningarna för dess existens. Det finns till exempel goda skäl att högt värdera en fungerande rättsstat. Men det följer inte att det finns en rättighet till allt det som utgör en rättsstats förutsättningar.

Kanske är argumentet helt enkelt att yttrandefriheten medför goda konsekvenser och att fri åsiktsbildning är ett exempel på det. Yttrandefriheten bör respekteras eftersom den främjar en fri åsiktsbildning som kommer alla till del. Joseph Raz argumente-

Law Journal, 1988: 38, 1–41 och Andrei Marmor, ”Do we have a right to common goods?” *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 2001:14, 218. Réaume menar att det är en begreppslik omöjlighet att vara skyldig att utföra frivilliga handlingar, medan Marmor menar att det vore normativt orimligt att begära dem.

rar på ett liknande sätt när han hävdar att yttrandefriheten bör betraktas som en kollektiv nytthet i kraft av sin betydelse för demokratin.

Denna nytthet, att leva i ett demokratiskt samhälle, som de flesta har ett enskilt intresse i är också en kollektiv nytthet. Dess existens består delvis i rätten att uttrycka sin politiska mening fritt i offentligheten. Alltså är denna rättighet en kollektiv nytthet, en nytthet som inte enbart tillfaller de som har denna rättighet, men också allmänheten i stort.¹⁹

Raz menar alltså att yttrandefriheten, liksom andra demokratiska rättigheter, är en kollektiv nytthet eftersom dess fördelar ”inte enbart tillfaller dem som har denna rättighet”. Ett skäl för att respektera den enskildes yttrandefrihet är att den gynnar fler än den enskilde.²⁰ Raz poäng är att skälet för en rätt till yttrandefrihet inte kan reduceras till dess betydelse för den enskilde rättighetsinnehavaren.

En tolkning av den uppfattningen är att yttrandefrihetens värde främst bestäms av dess konsekvenser för samhället i stort. Detta är ett slags ”rättighetskonsekventialism”, rättigheter är motiverade såvitt de totalt sett har goda konsekvenser, inte för att de främjar angelägna intressen hos den enskilde.

Raz genomför ett enkelt tankeexperiment för att illustrera argumentet. Han hävdar att det är bättre att leva i ett samhälle där den egna yttrandefriheten inte respekteras, givet att den respekteras för andra, än att leva i ett samhälle där andras yttrandefrihet inte respekteras och endast den egna yttrandefriheten respekteras.²¹ Tankeexperimentet visar att yttrandefriheten har ett värde för den enskilde som går utöver värdet av att den egna yttrandefriheten respekteras. En liknelse är att ett välfungerande järnvägsnät bidrar positivt till mitt välstånd även om det vore fallet att jag inte själv kunde eller ens tilläts använda järnvägen. De goda konsekvenserna av andras yttrandefrihet, liksom de goda konsekvenserna av andras tillgång till goda järnvägar, tillfaller mig oavsett min egen tillgång till dessa nyttheter.

19 Joseph Raz, *Ethics in the public domain*. Oxford 1995, s. 153. Min översättning.

20 Mot Raz ståndpunkt har Waldron (1987) invänt att det inte kan finnas rättigheter till kollektiva nyttheter som är av det slaget att de inte kan individualiseras (vilka Waldron kallar för ”gemensamma nyttheter”). Rättigheter förutsätter att någon har en rätt till specifik del av en nytthet. Om ett demokratiskt samhälle inte kan individualiseras i denna mening, kan denna nytthet därför inte utgöra en grund för individuella rättigheter. Marmor (2001) har i sin tur påpekat att det kan finnas rättigheter till andelar av kollektiva nyttheter även om det inte finns en rätt till nyttigheten som sådan. En rättighet till jämlikt demokratiskt inflytande är en rättighet till en andel av en kollektiv nytthet. Samma resonemang kan möjligen överföras till yttrandefriheten. Den enskildes rätt till yttrandefrihet skulle i så fall beskrivas som en jämlik andel av den kollektiva nyttigheten fri åsiktsbildning.

21 Raz (1995), s. 54. Resonemanget är analogt med hur till exempel Thomas Christiano har argumenterat för demokratiska rättigheter i ”An instrumental argument for a human right to democracy”, *Philosophy and Public Affairs*, 2011:39(2), 142–176. Enligt honom är demokratin en mänsklig rättighet eftersom det finns starka belägg för att demokratiska institutioner förbättrar skyddet för andra och mer grundläggande mänskliga rättigheter.

Ett sådant synsätt tycks dock oförenligt med hur vi vanligen föreställer oss vad rättigheter är. Rättigheter ger upphov till skyldigheter eftersom skyldigheterna är nödvändiga för att skydda vissa grundläggande intressen hos rättighetsinnehavaren. Skyldigheten att respektera en rättighet har följaktligen en bestämd "riktning"; de riktar sig mot rättighetsinnehavaren. Men om grunden för en rättighet är att den medför goda konsekvenser för andra än rättighetsinnehavaren är det oklart mot vem skyldigheteten att respektera rättigheten ska riktas. En eventuell skyldighet att främja den fria åsiktsbildningen kan inte likställas med skyldigheten att respektera den enskildes yttrandefrihet. Uppfattningen att yttrandefriheten främjar fri åsiktsbildning och demokrati ger inte skäl för slutsatsen att andra är skyldiga *mig* att respektera *min* rätt att uttrycka mig. En individuell rätt till yttrandefrihet följer inte ur uppfattningen att det finns en skyldighet att främja fri åsiktsbildning och demokrati.

Kollektiva intressen och rättigheter

Trots de invändningar som kan riktas mot Raz argument finns det anledning att bevara insikten att yttrandefrihetens betydelse är större än dess betydelse för den enskilde rättighetsinnehavaren. När lagstifaren hävdar att yttrandefriheten ska säkerställa en fri åsiktsbildning handlar det inte enbart om den enskildes välbefinnande. För att rädda uppfattningen att enskildas rätt till yttrandefrihet kan motiveras av den fria åsiktsbildningens betydelse för oss alla behöver vi därför klargöra hur detta resonemang skiljer sig från den rättighetskonsekventialism som avvisats i föregående avsnitt. Är det möjligt att försvara individuella rättigheter med hänvisning till kollektiva intressen?

Ett kollektivt intresse kan beskrivas som ett gemensamt intresse och detta kan i sin tur förstås på två olika sätt. En innebörd av gemensamma intressen är de utgör gruppintressen, det vill säga intresset att bevara eller främja egenskaper hos en grupp. Ett exempel på ett gemensamt intresse som utgör ett gruppintresse är självbestämmande; de som tillhör en grupp kan önska styra sig själva och har därför ett gruppintresse eftersom det avser en egenskap hos dem som grupp.

Det är gemensamma intressen i en annan betydelse som åsyftas i påståendet att yttrandefriheten kan motiveras utifrån kollektiva intressen. Innebörden är att intresset delas av flera personer. Att flera personer delar ett intresse utesluter inte att intresset avser deras personliga välbefinnande. Ett kollektivt intresse kan i den meningen förstås som ett intresse för var och en, som delas av många. Poängen är att en individuell rättighet är möjlig att motivera med hänvisning till kollektiva intressen givet att det är otillräckligt att hänvisa till en enskild persons intresse som grund för rättigheten. I fallet med fri åsiktsbildning tycks det också vara otillräckligt att hänvisa till en enskild persons intresse. Det är osannolikt att min rätt till yttrandefrihet kan härledas ur mitt enskilda intresse av en fri åsiktsbildning. En anledning är att respekten för min ytt-

randefrihet inte framstår som nödvändig för att förverkliga en fri åsiktsbildning. En ytterligare anledning är att fördelarna för mig av en fri åsiktsbildning är relativt blygsamma i jämförelse med de mycket omfattande resurser som krävs för att säkerställa en fri åsiktsbildning i samhället. Slutsatsen ter sig emellertid annorlunda om vi hänvisar till allas gemensamma intresse av en fri åsiktsbildning. Även om någon enskild persons yttrandefrihet är av marginell betydelse för den fria åsiktsbildningen, har det onekligen stor betydelse om allas yttrandefrihet skulle respekteras. Dessutom tycks det inte längre orimligt att de fördelar som alla tillsammans åtnjuter av en fri åsiktsbildning kan motivera de resurser som krävs för att säkerställa den. Allas gemensamma intresse av fri åsiktsbildning är följaktligen tillräckligt för att tillerkänna alla en individuell rättighet till yttrandefrihet.

Resonemanget undviker rättighetskonsekventialismens svårigheter eftersom argumentet inte är att yttrandefriheten enbart utgör ett redskap för samhällsnyttan. Skyldigheten att respektera yttrandefriheten riktar sig inte mot demokratin eller den fria åsiktsbildningen som sådan, utan mot den enskilde. Fri åsiktsbildning är ett gemensamt intresse och just eftersom det är betydelsefullt för var och en kan det motivera en individuell rätt till yttrandefrihet.

En invändning är emellertid att det förblir oklart hur ett intresse som delas av många kan erbjuda skäl för en individuell rättighet. Problemet med det resonemanget är antagandet att något blir mer betydelsefullt *bara* för att det delas med andra. Men som bland andra David Miller²² påpekat blir inte lättviktiga eller triviala intressen mer betydelsefulla bara för att många har dem. Många har till exempel ett intresse av att titta på fotboll. Och även om det finns anledning att ta hänsyn till människors intresse av att titta på fotboll, finns det ingen grundläggande rättighet att få titta på fotboll eftersom det underliggande intresset inte är centralt för den enskildes välbefinnande. I jämförelse med mycket annat är fotboll trivialt och det blir inte mindre trivialt bara för att många delar ett sådant intresse.

För att fri åsiktsbildning, men inte fotboll, ska kunna erbjuda en grund för en rättighet, måste det vara möjligt att utpeka någon relevant och icke godtycklig skillnad dem emellan. En skillnad är att den enskildes intresse av fri åsiktsbildning är oskiljaktigt från *andras* intresse av fri åsiktsbildning. Om vissa personers möjligheter att yttra, uttrycka och publicera sig begränsas, drabbar det inte bara dem utan även andra. Ett sådant samband mellan den enskildes och andras intressen saknas när det gäller fotboll; en persons fotbollsintresse kan tillgodoses även om andra personers fotbollsintresse inte tillgodoses. Poängen är att den utsträckning i vilken en person kommer i åtnjutande av den fria åsiktsbildningens fördelar har ett samband med den utsträckning i vilken andra får del av dess fördelar. Om möjligheten för mig att åtnjuta en fri, granskande

22 David Miller, "Group right, human rights and citizenship", *European Journal of Philosophy*, 2002:2(10), 178–195.

och allsidig offentlighet beror på om du kommer i åtnjutandet av en fri, granskande och allsidig offentlighet, har jag ett intresse av att du får dina intressen tillgodosedda. Och om det gäller för mig, gäller detsamma för dig. Allas intresse av fri åsiktsbildning gynnas alltså av att allas intresse av fri åsiktsbildning tillgodoses.

Fri åsiktsbildning utgör således ett kollektivt intresse, både i den bemärkelsen att det utgör ett gemensamt intresse som vi delar med varandra och i den bemärkelsen att var och en har ett intresse av att andras intresse tillgodoses. Yttrandefriheten är en individuell rättighet eftersom den är av särskild betydelse för att värna ett i dubbel mening kollektivt intresse av fri åsiktsbildning.²³

Slutsatser

En individuell rätt till yttrandefrihet kan inte försvaras med hänvisning till fördelarna för samhället i stort. I den meningen duger det inte att som Nordencrantz utpeka tryckfriheten som ett ”nyttigt påfund” med avseende på olika praktiska ändamål. Nyttighetsargumentet kan inte förklara varför det föreligger en skyldighet som riktar sig mot den enskilde rättighetsinnehavaren. Samtidigt tycks yttrandefriheten ha en betydelse som går utöver dess betydelse för den enskilde. Den uppfattningen kommer till uttryck i det i Regeringsformen framförda påståendet att yttrandefriheten syftar till att främja ”fri åsiktsbildning”.

Här har presenterats ett försök att förena idén om yttrandefriheten som individuell rättighet med föreställningen att dess främsta syfte är att säkerställa en fri åsiktsbildning. Den förklaring som givits är att betydelsen av yttrandefrihet, för den enskilde, ökar om var och en delar ett intresse av att andra får tillgång till fri åsiktsbildning. Givet att en fri åsiktsbildning avser en offentlighet som granskar makten och informerar medborgarna har den enskilde både ett intresse av att få del av en fri åsiktsbildning och ett intresse av att den kommer andra till del. Ju bättre andras intresse av fri åsiktsbildning tillgodoses, desto bättre tillgodoses vårt eget intresse av fri åsiktsbildning. Fri åsiktsbildning är i den meningen ett kollektivt intresse som motiverar en individuell rätt till yttrandefrihet.

23 Ett ytterligare villkor för att motivera en individuell rättighet med hänvisning till kollektiva intressen är att samma rättighet inte är möjlig att motivera enbart med hänvisning till den enskildes intresse, ty i så fall vore det överflödigt att alls tala om kollektiva intressen. Till exempel kanske akutsjukvård kan beskrivas som ett kollektivt intresse i den meningen att det delas av många. Samtidigt är tillgång till akutsjukvård av stor betydelse för var och en och kan därför lika gärna kan motiveras utifrån den enskildes intresse. I så måtto vore det överflödigt att hänvisa till ett kollektivt intresse för att motivera rättigheten i fråga.

REFERENSER

- Alexander, Larry & Paul Horton (1984), "The impossibility of a free speech principle", *Northwestern University Law Review*, 78.
- Axberger, Hans-Gunnar (2009), "Justitieombudsmannen, tryckfriheten och makt-delningen", i: Margareta Brundin & Magnus Isberg (red.), *Maktbalans och kontrollmakt*. Stockholm.
- Christiano, Thomas (2011), "An instrumental argument for a Human Right to Democracy", *Philosophy and Public Affairs*, 39(2), 142–176.
- Dworkin, Ronald (1977), *Taking rights seriously*. Cambridge, MA.
- Eek, Hilding (1943), "1766 års Tryckfrihetsförordning, dess tillkomst och betydelse i rättsutvecklingen", *Statsvetenskaplig Tidskrift*, 46.
- Forsskål, Peter (1759), *Tankar om borgerliga friheten*. Stockholm.
- Hirschfeldt, Johan (2009), "Den återerövrade tryckfriheten 1809", i: Margareta Brundin & Magnus Isberg (red.), *Maktbalans och kontrollmakt*. Stockholm.
- Holmberg, Erik & Stjernqvist, Nils (1995), *Vår författning*. Stockholm.
- Lamer, Wiebke (2016), "Promoting the people's surrogate: The case for press freedom as a distinct human right", *Journal of Human Rights*, 15, 3.
- Lange, David (2002), "The speech and press clause", *Texas Law Review*, 80.
- Marmor, Andrei (2001), "Do we have a right to common goods?", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 14.
- Meiklejohn, Alexander (1965), *Political freedom. The constitutional powers of the people*. New York.
- Miller, David (2002), "Group rights, human rights and citizenship", *European Journal of Philosophy*, 2:10, 178–195.
- Nordencrantz, Anders (1766), *Om skrif-frihet*. Stockholm.
- Raz, Joseph (1986), *The morality of freedom*. Oxford.
- Raz, Joseph (1995), *Ethics in the public domain*. Oxford.
- Réaume, Denise (1988), "Individuals, groups, and rights to public goods", *University of Toronto Law Journal*, 38, 1–41.
- Regeringskansliet (2014), *Introduktion till den gemensamma värdegrunden för statsanställda*. Stockholm.
- Schauer, Frederick (1993), "A comment on the Structure of rights symposium: Individual rights and the powers of government", *Georgia Law Review*, 27, 415–435.
- SOU 1979:49, *Grundlagsskyddad yttrandefrihet*. Stockholm.
- SOU 2013:66, *Översyn av det statliga stödet till dagspressen*. Slutbetänkande av Presstödskommittén, Stockholm.
- SOU 2016:4, *Utredning om politisk information i skolan*, Stockholm.
- Sunstein, Cass (1995), "Rights and their critics", *Notre Dame Law Review*, 70.

Strömberg, Håkan (1968), "Lagen och den politiska yttrandefriheten",

Statsvetenskaplig Tidskrift, 71, 207–219.

Waldron, Jeremy (1987), "Can communal goods be human rights?", *Archives*

Européennes de Sociologie, 27, 296–321.

Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens serie *Konferenser*

- 1 Människan i tekniksamhället. Föredrag och diskussioner vid Vitterhetsakademiens konferens 25–27 januari 1977. 1977
- 2 Människan i tekniksamhället. Bibliografi. 1977
- 3 Swedish-Polish Literary Contacts. 1979
- 4 Människan, kulturlandskapet och framtiden. Föredrag och diskussioner vid Vitterhetsakademiens konferens 12–14 februari 1979. 1980
- 5 Människan, kulturlandskapet och framtiden. Bibliografi. Ed. Arnold Renting. 1980
- 6 Safe Guarding of Medieval Altarpieces and Wood Carvings in Churches and Museums. A Conference in Stockholm, May 28–30 1980. 1981
- 7 Tolkning och tolkningsteorier. Föredrag och diskussioner vid Vitterhetsakademiens symposium 17–19 november 1981. 1982
- 8 Research on Tropes. Proceedings of a Symposium Organized by the Royal Academy of Letters History and Antiquities and the Corpus Troporum, Stockholm, June 1–3 1981. Ed. Gunilla Iversen. 1983
- 9 Om stilforskning. Föredrag och diskussionsinlägg vid Vitterhetsakademiens symposium 16–18 november 1982. 1983
- 10 J. V. Snellman och hans gärning. Ett finskt-svenskt symposium hållet på Hässelby slott 1981 till 100-årsminnet av Snellmans död. 1984
- 11 Behövs "småspråken"? Föredrag vid Vitterhetsakademiens konferens den 22 november 1983. 1984
- 12 Altaistic Studies. Papers Presented at the 25th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference at Uppsala June 7–11, 1982. Eds Gunnar Jarring and Staffan Rosén. 1985
- 13 Att vara svensk. Föredrag vid Vitterhetsakademiens symposium 12–13 april 1984. 1985
- 14 Samhällsplanering och kulturminnesvård. Föredrag och diskussionsinlägg vid Vitterhetsakademiens symposium 28 mars 1985. 1986
- 15 Runor och runinskrifter. Föredrag vid Riksantikvarieämbetets och Vitterhetsakademiens symposium 8–11 september 1985. 1987
- 16 The Slavic Literatures and Modernism. A Nobel Symposium August 5–8 1985. Ed. Nils Åke Nilsson. 1987
- 17 Nubian Culture: Past and Present. Main Papers Presented at the Sixth International Conference for Nubian Studies in Uppsala, 11–16 August, 1986. Ed. Tomas Hägg. 1987
- 18 "1786". Vitterhetsakademiens jubileumssymposium 1986. 1988
- 19 Polish-Swedish Literary Contacts. A Symposium in Warsaw September 22–26 1986. Eds Maria Janion and Nils Åke Nilsson. 1988
- 20 Sverige och Petersburg. Vitterhetsakademiens symposium 27–28 april 1987. Red. Sten Carlsson och Nils Åke Nilsson. 1989
- 21 Tradition and Modern Society. A Symposium at the Royal Academy of Letters History and Antiquities, Stockholm, November 26–29, 1987. Ed. Sven Gustavsson. 1989
- 22 Die Bronzezeit im Ostseegebiet. Ein Rapport der Kgl. Schwedischen Akademie der Literatur Geschichte und Altertumsforschung über das Julita-Symposium 1986. Ed. Björn Ambrosiani. 1989

- 23 Bilden som källa till vetenskaplig information. Föredrag vid Vitterhetsakademiens symposium 13–14 april 1989. Red. Allan Ellenius. 1990
- 24 Att tala utan ord. Människans icke-verbala uttrycksformer. Föredrag vid symposium i Vitterhetsakademien 25–26 oktober 1989. Red. Göran Hermerén. 1991
- 25 Boris Pasternak och hans tid. Föredrag vid symposium i Vitterhetsakademien 28–30 maj 1990. Red. Peter Alberg Jensen, Per-Arne Bodin och Nils Åke Nilsson. 1991
- 26 Czeslaw Milosz. A Stockholm Conference. September 9–11, 1991. Ed. Nils Åke Nilsson. 1992
- 27 Contemplating Evolution and Doing Politics. Historical Scholars and Students in Sweden and in Hungary Facing Historical Change 1840–1920. A Symposium in Sigtuna, June 1989. Ed. Ragnar Björk. 1993
- 28 Heliga Birgitta – budskapet och förebilden. Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3–7 oktober 1991. Red. Alf Härdelin och Mereth Lindgren. 1993
- 29 Prehistoric Graves as a Source of Information. Symposium at Kastlösa, Öland, May 21–23, 1992. Ed. Berta Stjernquist. 1994
- 30 Rannsakingar efter antikviteter – ett symposium om 1600-talets Sverige. Red. Evert Baudou och Jon Moen. 1995
- 31 Religion in Everyday Life. Papers given at a symposium in Stockholm, 13–15 September 1993. Ed. Nils-Arvid Bringéus. 1994
- 32 Oscar Montelius 150 years. Proceedings of a Colloquium held in the Royal Academy of Letters, History and Antiquities, Stockholm, 13 May 1993. Ed. Paul Åström. 1995
- 33 August Strindberg och hans översättare. Föredrag vid symposium i Vitterhetsakademien 8 september 1994. Red. Björn Meidal och Nils Åke Nilsson. 1995
- 34 The Aim of Laboratory Analyses of Ceramics in Archaeology, April 7–9 1995 in Lund, Sweden. Eds Anders Lindahl and Ole Stilborg. 1995
- 35 Qumranlitteraturen. Fynden och forskningsresultaten. Föreläsningar vid ett symposium i Stockholm den 14 november 1994. Red. Tryggve Kronholm och Birger Olsson. 1996
- 36 Words. Proceedings of an International Symposium, Lund, 25–26 August 1995. Ed. Jan Svartvik. 1996
- 37 History-Making. The Intellectual and Social Formation of a Discipline. Proceedings of an International Conference, Uppsala, September 1994. Eds Rolf Torstendahl and Irmline Veit-Brause. 1996
- 38 Kultursamhangar i Midt-Norden. Tverrfagleg symposium for doktorgradsstudentar og forskarar. Førelasingar ved eit symposium i Levanger 1996. Red. Steinar Supphellen. 1997
- 39 State and Minorities. A Symposium on National Processes in Russia and Scandinavia, Ekaterinburg, March 1996. Eds Veniamin Alekseyev and Sven Lundkvist. 1997
- 40 The World-View of Prehistoric Man. Papers presented at a symposium in Lund, 5–7 May 1997. Eds Lars Larsson and Berta Stjernquist. 1998
- 41 Forskarbiografin. Föredrag vid ett symposium i Stockholm 12–13 maj 1997. Red. Evert Baudou. 1998
- 42 Personnamn och social identitet. Handlingar från ett Natur och Kultur-symposium i Sigtuna 19–22 september 1996. Red. Thorsten Andersson, Eva Brylla och Anita Jacobson-Widding. 1998
- 43 Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien. Vorträge eines internationalen Symposions an der Königlichen Akademie der Literatur, Geschichte und Altertümer anlässlich seines 500. Jahrestages in Stockholm den 9.–10. Oktober 1997. Herausgegeben von Birgit Stolt. 1998

- 44 Selma Lagerlöf Seen from Abroad – Selma Lagerlöf i utlandsperspektiv. Ett symposium i Vitterhetsakademien den 11 och 12 september 1997. Red. Louise Vinge. 1998
- 45 Bibeltolkning och bibelbruk i Västerlandets kulturella historia. Föreläsningar vid ett symposium i Stockholm 27 oktober 1997. Red. Trygve Kronholm och Anders Piltz. 1999
- 46 The Value of Life. Papers presented at a workshop at the Royal Academy of Letters, History and Antiquities, April 17–18, 1997. Eds Göran Hermerén and Nils-Eric Sahlin. 1999
- 47 Regionala samband och cesurer. Mitt-Norden-symposium II. Föreläsningar vid ett symposium i Stockholm 1997. Red. Staffan Helmfrid. 1999
- 48 Intuitive Formation of Meaning. Symposium held in Stockholm, April 20–21 1998. Ed. Sven Sandström. 2000
- 49 An Assessment of Twentieth-Century Historiography. Professionalism, Methodologies, Writings. Ed. Rolf Torstendahl. 2000
- 50 Stiernhielm 400 år. Föredrag vid internationellt symposium i Tartu 1998. Red. Stig Örjan Ohlsson och Bernt Olsson. 2000
- 51 Roman Gold and the Development of the Early Germanic Kingdoms. Symposium in Stockholm 14–16 Nov. 1997. Ed. Bente Magnus. 2001
- 52 Kyrkovetenskap som forskningsdisciplin. Ämneskonferens i Vitterhetsakademien, 12–13 november 1998. Red. Sven-Åke Selander. 2001
- 53 Popular Prints and Imagery. Proceedings of an International Conference in Lund 5–7 October 2000. Eds Nils-Arvid Bringéus and Sten Åke Nilsson. 2001
- 54 The Chronology of Base-Ring Ware and Bichrome Wheel-Made Ware. Proceedings of a Colloquium held in the Royal Academy of Letters, History and Antiquities, Stockholm, May 18–19 2000. Ed. Paul Åström. 2001
- 55 Meaning and Interpretation. Conference held in Stockholm, September 24–26 1998. Ed. Dag Prawitz. 2001
- 56 Swedish-Polish Modernism. Literature – Language – Culture. Conference held in Cracow, Poland, April 20–21 2001. Eds Małgorzata Anna Packalén and Sven Gustavsson. 2003
- 57 Nationalutgåva av de äldre geometriska kartorna. Konferens i Stockholm 27–28 november 2003. Red. Birgitta Roeck Hansen. 2005
- 58 Medieval Book Fragments in Sweden. An International Seminar in Stockholm, 13–16 November 2003. Ed. Jan Brunius. 2005
- 59 Trygghet och äventyr. Om begreppshistoria. Red. Bo Lindberg. 2005
- 60 Wisława Szymborska. A Stockholm Conference May 23–24, 2003. Eds Leonard Neuger och Rikard Wennerholm. 2006
- 61 Konsterna och själen. Estetik ur ett humanvetenskapligt perspektiv. Red. Göran Hermerén. 2006
- 62 Litteraturens värde – Der Wert der Literatur. Konferens i Stockholm 26–28 november 2004. Red. Antje Wischmann, Eva Hättner Aurelius och Annegret Heitmann. 2006
- 63 Stockholm – Belgrade. Proceedings from the Third Swedish-Serbian Symposium in Stockholm, April 21–25, 2004. Ed. Sven Gustavsson. 2007
- 64 När religiösa texter blir besvärliga. Hermeneutisk-etiska frågor inför religiösa texter. Red. Lars Hartman. 2007
- 65 Scholarly Journals between the Past and the Future. The *Formvänner* Centenary Round-Table Seminar, Stockholm, 21 April 2006. Ed. Martin Rundkvist. 2007
- 66 Hela världen är en teater. Åtta essäer om Lars Wivallius. Red. Kurt Johannesson och Håkan Möller. 2007

- 67 Efter femtio år: *Aniara 1956–2006*. Föredrag vid ett symposium i Kungl. Vitterhetsakademien 12 oktober 2006. Red. Bengt Landgren. 2007
- 68 Jordvärdningssystem från medeltiden till 1600-talet. Red. Alf Ericsson. 2008
- 69 Astrid Lindgrens landskap. Hur landskapets kulturarv förändras, förstås, förvaltas och förmedlas. Red. Magnus Bohlin. 2009
- 70 Kyrkohistoria – perspektiv på ett forskningsämne. Red. Anders Jarlert. 2009
- 71 Skärgård och örlog. Nedslag i Stockholms skärgårds tidiga historia. Red. Katarina Schoerner. 2009
- 72 Emilia Fogelklou läst i dag. Nio essäer. Red. Anders Jeffner. 2010
- 73 Saint Birgitta, Syon and Vadstena. Papers from a Symposium in Stockholm 4–6 October 2007. Eds Claes Gejrot, Sara Risberg and Mia Åkestam. 2010
- 74 Universitetsrankning och bibliometriska mätningar: Konsekvenser för forskning och kunskapsutveckling. Red. Göran Hermerén, Kerstin Sahlin och Nils-Erik Sahlin. Sammanställn. Ulrika Waaranperä. 2011
- 75 Jämtland och den jämtländska världen 1000–1645. Red. Olof Holm. 2011
- 76 Konsten och det nationella. Essäer om konsthistoria i Europa 1850–1950. Red. Martin Olin. 2013
- 77 Cent ans d'études scandinaves. Centenaire de la fondation de la chaire de Langues et littératures scandinaves à la Sorbonne en 1909. Dir. Sylvain Briens, Karl Erland Gadelii, May-Brigitte Lehman et Jean-Marie Maillefer. 2012
- 78 Från Nyens skans till Nya Sverige. Språken i det Svenska Riket under 1600-talet. Red. Bo Andersson och Raimo Raag. 2012
- 79 Språk och ordkonst in österled. Red. Anders Jeffner. 2012
- 80 La Linguistique dans tous les sens. Dir. Françoise Sullet-Nylander, Hugues Engel et Gunnel Engwall. 2013
- 81 Trust and confidence in scientific research. Eds Göran Hermerén, Kerstin Sahlin and Nils-Eric Sahlin. 2013
- 82 The Birgittine Experience. Papers from the Birgitta Conferene in Stockholm 2011. Eds Claes Gejrot, Mia Åkestam and Roger Andersson. 2013
- 83 Text, tal och tecken. Några perspektiv inom språkforskningen. Red. Björn Lindblom. 2013
- 84 Flanörens världsbild. Red. Elena Balzamo. 2014
- 85 Sweden–Serbia and Europe. Periphery or not? Ed. Thomas Lundén. 2014
- 86 Richard Wagner. Werk und Wirkungen / His Works and their Impact. A Wagner Symposium 2013. Ed. Anders Jarlert. 2014
- 87 Svensk antikforskning vid Medelhavet. Gustaf VI Adolf och fältarkeologi i historiskt perspektiv. Red. Frederick Whitling. 2014
- 88 The *Eufemiavisor* and Courtly Culture. Time, Texts, and Cultural Transfer. Papers from a symposium in Stockholm 11–13 October 2012. Eds Olle Ferm, Ingela Hedström, Sofia Lodén, Jonatan Pettersson and Mia Åkestam. 2015
- 89 Klassisk filologi i Sverige. Reflexioner, riktningar, översättningar, öden. Red. Eric Cullhed och Bo Lindberg. 2015
- 90 Kyrkobyggnad och kyrkorum. Forskningsfrågor. Red. Jan von Bonsdorff, Ingmar Brohed och Anders Jarlert. 2017
- 91 Performativity in Literature. The Lund–Nanjing Seminars. Eds Eva Hättner Aurelius, He Chengzhou and Jon Helgason. 2016

- 92 Tears, Sighs and Laughter. Expressions of Emotions in the Middle Ages. Eds Per Förmegård, Erika Kihlman, Mia Åkestam and Gunnel Engwall. 2017
- 93 Continuity and Change. Papers from the Birgitta Conference at Dartington 2015. Eds Elin Andersson, Claes Gejrot, E.A. Jones and Mia Åkestam. 2017
- 94 Spiritual and Ecclesiastical Biographies. Research, Results, and Reading. Ed. Anders Jarlert. 2017
- 95 Dominus Episcopus. Medieval Bishops between Diocese and Court. Ed. Anthony John Lappin with Elena Balzamo. 2018
- 96 Platsens kulturella betydelse. Juridiken kring Nationalstadsparken. Red. Ulf Sporrøng. 2018
- 97 Early Modern Academic culture. Ed. Bo Lindberg. 2018
- 98 Opinionsfrihet och religion. Red. Bo Lindberg. 2018

