

Det respekterade samvetet och den riskabla samvetsfriheten

Perspektiv från det tidiga 1700-talets
riksdagsdebatter och statliga utredningar

Johannes Ljungberg

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Samvetet i de fyra riksdagsståndernas protokoll

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Samvetsfrihetens resa från Europa till Sverige

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Samvetets talan för och emot pietistisk verksamhet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Samvetets tre tidsskikt vid 1700-talets början

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Noter

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

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

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

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