

# Samvetsfrihet som en mänsklig rättighet

## Ett försenat svar till Carl-Gustaf Andrén

*Linde Lindkvist*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## De mänskliga rättigheternas religiösa och rättsliga bakgrund

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

### Ett inlägg i debatten om konfessionella skolor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Avslutande reflektioner – historieskrivning som rättighetsanspråk

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



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

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

## Noter

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

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

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

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