

Samvetet som förmågan att vara människa

Teologiska och filosofiska aspekter

Susanne Wigorts Yngvesson

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

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

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

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

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

Samvete är mer än övertygelse

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gud, människan och samvetet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lagen, samvetets etik och friheten att ha fel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Avslutande reflektion

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

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

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

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

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

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

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

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

Noter

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

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

Skälen till sanningskriteriet sammanfattas av Mill på s. 87. Andlig frihet motsvarar i originaltexten "spiritual" som används i fem sammanhang: *authority, domination, interest, conformation* samt *development*.

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