

Tillämpad religionsfrihet

En religionsfilosofisk essä om ett juridiskt frihetsbegrepp

Christopher Aquette

REVM57 Religionsvetenskap

Examensarbete för magisterexamen

Handledare: Erica Appelros

Examinator: Johanna Gustafsson-Lundberg

Ventilerad: 2014-09-09



Innehåll

Förord	3
1 – Introduktion	4
1.1 – Bakgrund och problem	
1.2 – Vetenskaplig metod	
1.3 – Material och avgränsning	
1.4 – Tidigare forskning	
2 – Religion som social konstruktion	10
2.1 – Kort om korrespondersteorin	
2.2 – Skapandet av institutionella fakta	
2.3 – Allmänna teorin om institutionella fakta	
2.4 – Religiös handling tilldelas statusfunktion	
3 – Sverige och religionsfriheten	16
3.1 – Lagar och konventioner	
3.2 – Argument mot religionsfrihet	
3.3 – Argument för religionsfrihet	
4 – Fyra svenska rättsfall	28
4.1 – Hypotesprövning	
4.2 – Kristen hetspredikan	
4.3 – Judisk hemundervisning	
4.4 – Læstadianskt dansförbud	
4.5 – Kongolesisk häxprocess	
5 – Avslutande reflektion	37
5.1 – Upplägg och resultat	
5.2 – Sammanfattning och slutsats	
Referenser	39

Förord

Denna essä, som är min magisteruppsats, kan betraktas som en utvärdering av ett decennium av reflektion över religionens roll och status i vårt svenska samhälle. Jag kallar denna uppsats för *essä* eftersom den är just ett försök till kunskap. Ambitionen är att pröva en hypotes som följt mig sedan jag först blev bekant med den amerikanske filosofen John Searle (f 1932) och hans teorier om den sociala verklighetens tillblivelse och uppbyggnad.

Mitt liv har de senaste nio åren präglats av två verksamheter som föranleder denna essä. Dels har jag med varierande intensitet sedan 2005 studerat filosofi och religion vid Lunds universitet, dels har jag sedan 2006 haft förtroendet att som lekmannadomare vid tingsrätt och hovrätt överlägga i en stor mängd brottsmål av skiftande komplexitet. Inte sällan har religionsfrågor blivit indirekta ärenden för rättsväsendet att hantera genom att parterna haft en kulturell bakgrund som skiljer sig från det svenska majoritetssamhället. En svensk domstol kan exempelvis möta ett par som har ingått äktenskap »på muslimskt sätt« i annat land men som saknar äktenskapsbevis från såväl sekulär myndighet i det forna hemlandet som folkbokföringen i Sverige. Vilket värde domstolen ger ett sådant äktenskap beror till stor del på attityden hos domarna.

Långt viktigare för rättsväsendet än somliga äktenskaps legitimitet är frågor som direkt rör religionsfriheten. Denna frihet – som är både grundlagsskyddad i Sverige och befäst i en rad internationella konventioner – är under ständig prövning genom att nya omständigheter uppkommer som kräver prejudikat. Således blir frågor som rör religionens natur föremål för juridiken. För vad är det för frihet som åsyftas och hur ser religionen ut?

Som jag har för avsikt att visa finns det stor variation i synen på vad religion är. Svenska Akademiens ordlista ger en både bred och bristfällig definition av religion som varande ett »sammanhängande trossystem«. Om religionsfriheten vilade på denna definition vore all samhälls- och moralfilosofi skyddad och behovet av särskilt religionsskydd därmed onödigt. Detta är också vad somliga debattörer hävdar, vilket jag menar leder till oacceptabla konsekvenser för framförallt de medborgare som inte omfattas av majoritetens religion. Som svensk jude har jag personlig erfarenhet också av detta, vilket helt naturligt påverkat mitt eget intresse för religionsfriheten.

1

Introduktion**1.1 Bakgrund och problem**

Hur skall svenska domstolar förhålla sig till religion och religionsfrihet? Om religion, vilket är vanligt, reduceras till tro på övernaturligheter, vilket skydd erbjuder då religionsfriheten de medborgare vars religionsutövning primärt består i praktik? Behövs alls religionsfriheten eller finns det andra lagar som värnar samma frihet och erbjuder samma skydd? Detta är alla frågor som mynnar ut i ett behov av att definiera vad som är religion.

Den 17 maj 2007 publicerade *Expressen* en debattartikel skriven av flera namnkunniga företrädare för förbundet Humanisterna i vilken de kräver att lagen om religionsfrihet avskaffas. I artikeln hävdas att religionsfriheten inte tillför någonting eftersom den inte ger några rättigheter eller friheter som inte redan är skyddade i övrig lagstiftning. Vidare hävdar debattörerna att religionsfriheten är logiskt inkonsekvent. Detta exemplifieras med att lagen ger föräldrar rätten att uppfostra sina barn i enlighet med sin religiösa övertygelse, något debattörerna menar krockar med barnets rätt att slippa föräldrarnas religion.

Förbundet Humanisterna är sannolikt den organisation i Sverige som tydligast driver kravet på avskaffad religionsfrihet. I deras argumentation är det dock nästan undantagslöst minoritetens religion som utgör en fara för främst barn. Som fördjupning av nämnda debattartikel kan nämnas förbundets skolmanual från 2013, i vilken minoriteters religionsfrihet genomgående problematiseras som varande en intolerant rasism, vilken kännetecknas av att erkännandet av skilda folkgruppers olika religioner och kulturer resulterar i särbehandling. Resonemanget som förs i skolmanualen beskrivs mer detaljerat i debattboken *Till frihetens försvar* (2010) av filosofen Per Bauhn (f 1960) och författaren Dilsa Demirbag-Sten (f 1969). I boken, som har undertiteln »en kritik mot den normativa multikulturalismen«, beskrivs statsmaktens respekt gentemot religiösa minoriteter som en *refeodalisering* av samhället (2010: 147-70). Detta är en i mitt tycke både tendentiös och provocerande beskrivning eftersom den normativa multikulturalism författarna motsätter sig har ersatts med en lika normativ monokulturalism. Deras argument fick mig dock att inse behovet av en mer funktionella definitioner av begrepp som religion och religionsfrihet.

Humanisterna och andra uttalade religionsmotståndare är dock inte ensamma om sin

kritik av religionsfriheten. På ett liknande sätt argumenterar den svenske religionsfilosofen Johan Modée (f 1967) för att religionsfriheten måste inskränkas för att skydda kvinnor och barn från övergrepp i den privata sfären (2006: 21-38). Detsamma gör den norska religionsvetaren Anne Sofie Roald (f 1954) när hon problematiserar de kulturella krav på att bära slöja som muslimska kvinnors sägs vara utsatta för (Andersson 2011: 193-201).

Den svenske religionsfilosofen Thord Svensson (f 1975) beskriver ett delvis annat problem med religionsfriheten, nämligen avsaknaden av ett allmänt religionsbegrepp, vilket fått domstolar att ganska godtyckligt avgöra vad friheten innebär (Modée 2006: 219-20). Denna brist på klarhet i vad religion är kan även ses i de fyra rättsfall som behandlas i essäns fjärde kapitel. Dessa domar, som alla fått stor massmedial uppmärksamhet, behandlar religionsutövning som på något sätt krockar med annan lag och majoritetssamhällets värderingar. Tre av fallen berör dessutom direkt den motsättning mellan föräldrar och barns rättigheter som Humanisterna hävdar ger skäl för att avskaffa religionsfriheten.

Oklarheterna om vad, vem och hur religionsfriheten skyddar, samt på vilket sätt denna frihet skall tillämpas juridiskt, är det filosofiska problem som denna essä behandlar.

1.2 Vetenskaplig metod

Det vetenskapliga metod jag valt kallas av Rolf Ejvegård (f 1932) för hypotesprövning (2009: 39-40). Metoden finns i några olika varianter, men går alltid ut på att undersöka ett antagande. Min ambition är att använda den variant som tillskrivs Karl Popper (1902-1994) och hävdar att en hypotes måste vara falsifierbar, vilket innebär att det undersökta påståendet måste vara tillräckligt avgränsat och konkret för att under någon omständighet bevisligen anses vara oriktigt. Hypotesen som här undersöks innebär i korthet att den religiösa praktik som skyddas av religionsfriheten måste vara tilldelad en särskild statusfunktion i en given religiös kontext i enlighet med John Searles formel för sociala fakta, en formel som beskrivs mer ingående i nästa kapitel. Hypotesen falsifieras då en praktik som i övrigt måste anses vara religiös inte inneburit att en tilldelning av status eller funktion skett inom ramen för en identifierad religiös kontext. En sådan praktik kan exempelvis tänkas förekomma i en mycket personlig och oorganiserad religion helt utan andra utövare än den tilltalade själv.

Hypotesen måste även vara med lagar och konventioner överensstämmande. Formen för religionsfriheten får således inte innebära skada eller ofrihet för enskilda. Det är rätts-

väsendet som avgör om det finns sådana omständigheter i det enskilda fallet. Om hypotesen tål prövningen måste praktiken som undersöks visa hänsyn mot såväl lagar och konventioner som mot den religiösa kontext från vilken den hämtar sin status.

Detta sammantaget innebär att vi för att kunna verifiera hypotesen måste kunna fastslå att det i de rättsfall som studeras finns ett tydligt religiöst betingat motiv för handlingen som för de inblandade inneburit att, i enlighet med Searles allmänna teori om institutionella fakta, en status- eller funktionstilldelning har skett.

Jag återkommer till hypotesprövningens utformning i senare kapitel.

1.3 Material och avgränsning

Materialet utgörs huvudsakligen av litteratur som utifrån olika perspektiv belyser frågor som rör religionsfriheten i Sverige. Till detta kommer de domar som finns i de fyra rättsfall som jag valt att studera närmare. Valet av såväl litteratur som rättsfall har avgränsats på så sätt att fokus är relationen mellan den svenska statens sekulära institutioner och enskilda människors religiösa praktik. Frågeställningar om religion och religionsfrihet som uteslutande uppkommer inom eller mellan religioner har valts bort, liksom rättsfall och exempel från utlandet.

Materialets omfång är även avgränsat på det sätt att den information som ryms inom de skrivna domarna i de fyra rättsfallen utgör det huvudsakliga underlaget för hypotesprövningen. Det vore annars möjligt att ägna avsevärt utrymme enbart åt facklitteratur som behandlar de olika religiösa praktiker som domarna behandlar, vilket vore att göra hypotesprövningen omöjlig inom ramen för en uppsats på magisternivå. Ambitionen är dessutom att använda det material som rimligen är tillgänglig för svensks domstolar, vars domare sällan är religionsvetare utan dömer utifrån de fakta som framkommer under förhandlingen och sedan redovisas i den skrivna domen.

1.4 Tidigare forskning

En översyn av tidigare forskning på området skulle lätt kunna innefatta så gott som alla för religionsfilosofin viktiga frågor, men jag kommer här att fokusera på det som rör religionens kontextualism.

I Searles teori är realismen en av två grundläggande axiom: medvetandet är en konsekvens av fysiska partiklar som organiserats på ett sätt som möjliggör skapandet av sociala

fakta (1997: 21). Searle ägnar stort utrymme åt att försvara realismen från angrepp, men jag finner det onödigt att här ge mig in i en diskussionen om hållbarheten i dessa argument. Risken är stor, menar jag, att kravet på realism skulle leda oss in i en frågeställning om huruvida religiösa trosföreställningar korresponderar mot en fysisk verklighet. För att ge en bakgrund till hur man kan resonera kring religion utan att göra antagandet att religiösa utsagor säger något om den fysiska världen kommer jag här att titta närmare på den teoribildningen som hävdar att religion är fiktion som existerar i sin egen kontext. I den senare hypotesprövningen kommer denna kontext att avgöra om en företeelse är att bedöma som skyddsvärd enligt gällande lagar och konventioner om religionsfrihet.

Religiös kontextualism kan se olika ut. I sin mest extrema form kan den göra gällande att bara den som själv delar en given religiös tro kan förstå och bedöma religionen (Jonsson 2008:175-6). Om det vore så skulle det naturligtvis vara omöjligt för någon sekulär domstol att alls döma i religionsfrihetsärenden. Men kontextualismen kan också fungera på så sätt att metaforer och liknelser kan användas inom en grupp där alla är bekanta med dem (Jonsson 2008: 177-8). Ett tydligt exempel på detta hittar vi i antik litteratur där naturfenomen ofta beskrivs med namngivna gudar och gudinnor som publiken känner som metofoer. En del av dessa fungerar fortfarande. Skriver jag att »Eros tog över Adam« så förstår nog de flesta att det inte handlar om en kroppslig besittning. Den religiösa kontextualismen kan på motsvarande sätt fungera alldeles oavsett hur vi ser på det deskriptiva.

Den tyske filosofen Hans Vaihinger (1852-1933) menar att religion kan fungera som ren fiktion där bekännarna helt saknar anspråk på deskriptiva utsagor om verkligheten (2009: 129-30). Istället agerar de religiösa *som om* religionens föreställningsvärld överensstämde med den externa verkligheten bortom det kontextuella sammanhanget. Vaihinger beskriver hur denna religiösa fiktion formeras i tre led. I det första ledet består religionen av generella dogmer. I det andra ledet växer ifrågasättandet av dessa dogmer och nya hypoteser tar form. I det tredje och slutliga ledet splittras eller dör religionen då en grupp antingen accepterar religionen som fiktion eller förkastar den i sin helhet.

Som två exempel på denna process nämner Vaihinger det antika Greklands religion och den europeiska kristendomens utveckling sedan upplysningstiden.

Grekernas folktro var till en början generella dogmer som alla accepterade. Filosofer som Aristoteles kom sedan att betrakta gudarna och de många mytiska berättelserna som

hypoteser. Som en direkt konsekvens av detta kom religionen sedan att bli en fiktion för högt utbildade greker som bekände sig till dogmer och tillbad gudar av traditionella och kulturella skäl snarare än av övertygelse. På motsvarande sätt utvecklades kristendomen i Europa från allmängiltiga dogmer till en uppsättning allmänna fiktioner.

Det finns naturligtvis mycket att invända mot i Vaihingers religionsbeskrivning. En uppenbar sådan är att inte alla, kanske inte ens de flesta, håller med om att religion är fiktion. Det förutsätter en specifik filosofisk position att komma med så tvärsäkra påståenden. Det finns dock skäl för att i denna essä hålla fast vid föreställningen att religion är fiktion eftersom en hypotes som hävdar att religionen är dess kontext inte bör tillskriva den ytterligare egenskaper. Det finns också anledning att anta att även medborgare utan religiös övertygelse har rätt till samma skydd som religionsfrihet ger andra i den kontext de befinner sig.

Att betrakta religion som fiktion är, enligt den amerikanske filosofen Andrew Eshleman (f 1968), att betrakta religionen på ett sätt som överensstämmer med realismens krav på sanningsanspråk i utsagor om verkligheten (2005: 183): att fråga någon om denne tror på Gud är att fråga om denne betraktar Gud som en objektiv realitet. Eshleman menar att behovet av ett begrepp som »religiös realism« är tämligen nytt och uppstod först med framväxten av en religiös antirealism under mitten av förra seklet. Antirealismen kan enklast uttryckas som att religiösa påståenden korresponderar mot mänskliga viljor, värderingar och ideal snarare än objektiva realiteter (2005: 184). För en antirealist är det således möjligt att vara ateist, i betydelse att Gud som objektiv realitet avfärdas, och samtidigt tro på religionen som varande ett uttryck för mänskliga behov. Dock, menar Eshleman, finns det inget som säger att realisten inte också kan anse att det finns viktiga funktioner med religionen, vad denne dock håller fast vid är att meningsfullheten i religiöst liv ytterst avgörs av huruvida det bygger på någon objektiv realitet (2005: 185). Traditionella grupperingar inom såväl den religiösa sfären som i den ateistiska rörelsen är ofta överens om att religionens meningsfullhet beror på detta (Eshleman 2005: 188).

Eshlemans vidare resonemang har en djupare bäring på ämnet för denna essä då religionen som kontext är avgörande för hypotesprövningen. Eshleman pläderar nämligen, på ett sätt som liknar Vaihingers »som om«-argument, för att ett det är rationellt att som realistisk ateist agera *som om* den religiösa fiktionen vore en objektiv realitet eftersom religionen har

ett särskilt viktigt instrumentellt värde (2005: 190). Detta värde är tvådelat (Eshleman 2005: 191):

1. Religionen erbjuder människan en social gemenskap (*community*) med likasinnade som omfattar samma värderingar och ideal. Att ena människor med gemensamma ideal och målsättningar är annars svårt i det västerländska samhället.
2. Religionen erbjuder även en lång, sammanhållen tradition som erbjuder människan ett historiskt sammanhang där texter och sedvänjor både kan utvecklas och hållas levande. Få icke-religiösa gemenskaper erbjuder denna uttrycksrikedom.

Sammanfattningsvis menar Eshleman att religionen som fiktion kan tjäna till att förändra människan, till att ge henne ideal att sträva efter och ett sammanhang i vilket hon kan arbeta mot detta ideal (2005: 195). En ateist kan och bör således vara religiös av rationella skäl. Ateisten bör som antirealist »tro på Gud« och med detta avse att aktivt delta i religiös gemenskap med likasinnade (Eshleman 2005: 197).

Detta sätt att betrakta religion är praktiskt i denna essä eftersom det erbjuder en möjlighet att se ett värde i religionen alldeles oavsett hur vi värderar de påståenden som religionen ger uttryck för. Vi behöver inte anta att Gud finns i objektiv mening eller ägna oss åt att värdera rimligheten i olika religiösa utsagor; vi behöver bara acceptera att religionen har ett värde som social institution för den religiöse som hävdar sin religionsfrihet.

Religion som social konstruktion

2.1 Kort om korrespondensteorin

För att kunna använda John Searles teori om sociala fakta är det nödvändigt att vi först accepterar korrespondensteorin om sanning, vilken, något förenklat, innebär att ett påstående är sant *om och endast om* det korresponderar med fakta i världen (1997: 211-39). Eftersom religionsfriheten säger att människan är fri att ägna sig åt religion måste denna rätt på något sätt korrespondera med något faktiskt. Det går alltså inte att, som den svenske filosofen Axel Hägerström (1868-1939), hävda att religionen väsentligen är en känsla som det är omöjligt att fixera som något verkligt för sig (Modée 200: 120-30). Eftersom Searle inte explicit diskuterar religion – även om han berör de mänskliga rättigheterna – så kommer jag i essän att argumentera för att de kontexter i vilka religionen ges sin form skall ses som sociala fakta i världen med vilka olika praktiker kan korrespondera. En liknande religionsdefinition förespråkar den svenska religionshistorikern Eva Hellman (f 1949) i det hon benämner som en »heuristisk avgränsning av kategorin religion« (2011: 99). Efter att ha konstaterat att den västerländska religionsdebatten i stora delar bygger på en myt om religionen som varande *tro* på »ett högsta väsen som är ontologiskt åtskilt från världen« (2011: 100) finner Hellman att olika religioner existerar i delvis åtskilda kontexter och att en »heuristisk definition« således skall betraktas som ett »analytiskt instrument som utvecklats för ett bestämt syfte« (2011: 112). Det bestämda syftet här är att undersöka möjligheten att använda religiös kontext som objektivt fakta på ett sätt som är praktiskt användbart inom juridikens område. Detta, menar jag, kommer att visa sig vara viktigt eftersom fakta är en nödvändig komponent i Searles teori om den sociala verklighetens uppbyggnad.

Eftersom religiösa kontexter utgör de världsliga fakta mot vilka sanningshalten i olika praktiker måste korrespondera för att omfattas av religionsfriheten bör det sägas något om dessa kontexter. En möjlig missuppfattning, gissar jag, är att dessa religiösa kontexter måste finnas i tydligt formulerade regelsamlingar. Men detta är en felaktig uppfattning eftersom den som följer en religions regler inte behöver känna till dem (Searle 1997: 158). Detta utvecklar Searle med ett tankeexperiment från sportens värld (1997: 159). Han menar att vi kan tänka oss en isolerad stam i vilken barnen spelar baseball utan tillgång till kodifierade regler för

sporten. Istället belönas de när de gör rätt och bestraffas när de gör fel. De får exempelvis lära sig att man bara får tre försök att slå bollen. Vi kan sedan tänka oss att en antropolog utifrån besöker stammen och börjar studera barnens bollspel. När antropologen kodifierar reglerna blir de begripliga som baseball för utomstående alldeles oavsett det faktum att stambarnen spelat sitt bollspel efter normativa regler utan den kodifiering som antropologen genomfört.

Detta tankeexperiment, menar jag, kan fungera som illustration för hur religiösa kontexter kan fungera som faktagrund i bedömningen av vad som är en praktik med rättmätigt anspråk på skydd enligt de lagar och konventioner som reglerar religionsfriheten.

En möjlig invändning mot detta sätt att hantera religion kan vara att en kodifiering förutsätter en tämligen statisk, traditionell och essentialistisk religionsdefinition. Jag menar dock att detta normalt inte utgör ett problem eftersom jag menar att de som i en rättegång hävdar sin religionsfrihet har en skyldighet att visa på vilket sätt deras handlande är motiverat av religion på ungefär samma sätt som en tilltalad som hävdar psykisk ohälsa måste styrka detta genom expertutlåtande. Ett möjligt problem uppstår dock när någon med en individuellt grundad religion hävdar sin religionsfrihet utan att det är möjligt för någon utomstående att verifiera i vilken grad den granskade handlingen verkligen motiveras av religion. Sådana problem finner vi exempelvis i migrationsdomstolarnas bedömning av asylärenden rörande personer som säger sig vara konvertiter från länder där konvertering är förbjudet. I sådana fall är det naturligt att den konvertering som möjligen skett saknar dokumentation eftersom icke-tillåten religionsutövning sker i det fördolda.

2.2 Skapandet av institutionella fakta

Det mest grundläggande i skapandet av institutionella fakta är den tilldelning av funktion som ges olika ting och företeelser i form av *kollektiv intentionalitet* (Searle 1997: 60). Råa fakta i naturen, som exempelvis att en sten är hård, kan tilldelas funktionen *hammare* eller *vapen*; stenen är fortfarande en sten med samma fysiska och kemiska egenskaper som tidigare, men genom att vi upptäcker en praktisk användning för stenen skapas en kollektiv överenskommelse om att uppfatta denna som ett verktyg att slå med har vi tilldelat det egenskaper som överensstämmer med det vi beskriver som en *hammare* eller ett *vapen* (Searle 1997: 29). Ett mer avancerat exempel på denna funktionstilldelning är pengar. I detta exempel finns inga råa fakta i naturen som gör att vi kan upptäcka pengar. Visserligen behövs det inte mycket för

att förstå att handel med olika varor och tjänster sker genom någon form av utbyte där olika ting värderas mot varandra, men fenomenet pengar behöver mer än så. Den helt avgörande faktorn i steget från byteshandel till pengatransaktioner är tilldelandet av en kollektivt erkänd status (Searle 1997: 55). Utvecklingen av pengar följer samma mönster från historiska guldmynt, vilkas status avgjordes av metallens värde, till nutida valutor i form av sedlar, mynt och immateriella siffror i bankernas databaser. För att pengar skall fungera måste flertalet människor tro på pengar och agera som om siffrorna på kontoutdraget representerade ett visst värde. Om alla slutar tro på pengar upphör de att fungera som pengar och upphör till slut att vara pengar (Searle 1997: 46). Sådana processer sker också hela tiden. Ekonomisk inflation är ett uttryck för att allt fler ser ett minskat värde på en viss valuta. I extremfallet kan en valuta helt överges därför att ingen längre tror på den. Detta hände exempelvis i Zimbabwe 2009 då centralbanken övergav sin egen dollar för den Sydafrikanska randen efter år av förödande inflation (»Rand kan rädda Zimbabwe«, *Svenska Dagbladet*, 2009-02-10).

John Searle uttrycker skapandet av institutionella fakta i formeln X räknas som Y i C (1997: 57). Searle menar att denna formel beskriver allt skapande av institutionella fakta, från stenar som räknas som hammare eller vapen till immateriella värden som räknas som pengar. Som exempel kan ges att sedlar som utges av Sveriges riksbank (X) räknas som pengar (Y) i Sverige (C) (1997: 43). X-termen kan således representera såväl råa fakta i naturen som trosföreställningar rörande immateriella ting. Y-termen representerar den funktions- eller status-tilldelning som sker genom kollektiv intentionalitet. C-termen, slutligen, representerar den kontext inom vilken denna process sker.

Statusförändringar sker ofta omedvetet, men det är även vanligt att processen manifesteras genom ritualer. Searle kallar detta för »performativa yttranden i skapandet av institutionella fakta« (1997: 47, 68-9). Detta går att exemplifiera med den offentliga ceremoni som ofta markerar början på ett äktenskap: två personer genomgår ritualen inför vittnen och en vigselförrättare deklarerar att paret nu är äkta makar. Fysiskt sett har ingenting förändrats, men de inblandade personerna har fått en ny juridisk och social status som erkänns av såväl statsmakten som civilsamhället.

Searle poängterar att skapandet av institutionella fakta oftast sker vanemässigt och omedvetet (1997: 61). En man som står i begrepp att växla guld mot pengar tänker sannolikt inte på att detta vilar på ett komplex av kollektiva överenskommelser om värdet av pengar

vilka helt saknar fysiska egenskaper som motsvarar detta värde.

2.3 Allmänna teorin om institutionella fakta

Institutionella fakta ingår ofta i ett större komplex där den process som uttrycks i *X* räknas som *Y* i *C* upprepas och griper in i varandra (Searle 1997: 93-4). En funktions- eller status-tilldelning kan således utgöra *X*-termen i en process och *Y*-termen i en annan. Ett exempel på detta kan vara mannen *X* som i en process räknas som svensk medborgare *Y* för att han är född i Sverige *C*. Samme man kan även vara medborgaren *X* som räknas som riksdagsledamoten *Y* eftersom han vunnit tillräckligt med röster i ett demokratiskt val i svensk valkrets *C*.

Ett för oss viktigt exempel på skapade statusfunktioner rör de mänskliga fri- och rättigheterna (Searle 1997: 107). Genom internationell rätt inspirerad av upplysningstiden i Europa (*C*) kom människan (*X*) att erkännas som ägare av dessa fri- och rättigheter (*Y*).

För att ge en överblickbar bild av denna *den allmänna teorin om institutionella fakta* har Searle skapat en hierarkisk systematik av fakta som förtjänar en kort redogörelse. Det finns, menar Searle, sju nivåer av fakta.

1. På den första nivån skiljer Searle mellan sådana råa fakta som att det ligger snö och is på Mount Everest och mentala fakta som att någon känner smärta (1997: 134).
2. På den andra nivån skiljer Searle mellan två typer av mentala fakta: dels *intentionala fakta*, som exempelvis att någon törstar efter ett glas vatten, och *icke-intentionala fakta*, såsom det faktum att någon känner smärta (1997: 136).
3. På den tredje nivån skiljer Searle inom klassen intentionala fakta mellan individuell och kollektiva fakta, där det senare kännetecknas av att en grupp individer gemensamt samarbetar mot samma mål (1997: 136). Dessa *kollektiva intentionala fakta* kan också illustreras med ett teatersällskap som gemensamt och i samförstånd genomför en dansföreställning (Andersson 2007).
4. På den fjärde nivån skiljer Searle ut den form av intentionalitet som tilldelar saker en funktion och därmed skapar *funktionsfakta* (1997: 136).
5. På den femte nivån skiljer Searle mellan funktionsfakta som är *agentrelaterade* och *icke-agentrelaterade*, där den senare kategorin kan exemplifieras med att hjärtat tilldelas funktionen att pumpa blod, vilket kontrasteras mot exemplet med stenen som människan gör till hammare och vapen (1997: 137).

6. På det sjätte nivån delar Searle upp agentrelaterade funktionsfakta i gruppen (a) »funktioner som fullgörs i kraft av kausala och andra råa egenskaper hos fenomenen« och (b) »funktioner som fullgörs endast genom kollektivt accepterande« (1997: 137).
7. På den sjunde nivån skiljer Searle inom kategorin statusfunktioner mellan *språkliga* och *icke-språkliga* fakta, en åtskillnad som kan exemplifieras med *löften* respektive *pengar* (1997: 135, 138). För att ett löfte skall bli fakta måste det uttalas genom språket, vilket är något som inte är nödvändigt för att pengar skall fungera som betalningsmedel.

Searle nämner bara religion i förbigående, men jag menar att vi med stöd av hans allmänna teori om institutionella fakta kan formulera en hypotes om hur religion bör förstås, vilket kan möjliggöra en för svenska domstolar användbar religionsdefinition. Hur denna hypotes kan ta sig uttryck återkommer jag till i senare kapitel, men först några ord om hur religiösa handlingar tilldelas statusfunktion.

2.4 Religiös handling tilldelas statusfunktion

I en tillämpning av Searles allmänna teori på religionen kommer den person eller det föremål som får en funktions- eller statusstilldelning att utgöra X-termen. En förutsättning för att X skall räknas som Y är att C-termen är en religiös kontext som åtminstone teoretiskt går att studera och kodifiera på det sätt som antropologen i tankeexperimentet gjorde med stambarnens boll-spel. C-termen behöver alltså inte vara en regelsamling av den typ som finns i den talmudiska traditionen. Men det tycks ändå saknas ett led i formeln, vilket vi ser i exemplet »barnet (X) räknas som kristen (Y) i kyrkan (C)«. Vi får inte veta något om varför barnet räknas som kristen och det går inte heller att anta att begreppet barn inbegriper att det är ett döpt barn. Men som tidigare nämnt så förklaras detta med att olika processer griper in i varandra och därmed skapar nya fakta som får andra funktioner på en högre nivå. Vi kan således härleda olika processer bakåt genom att studera vad som bygger upp X- respektive Y-termerna.

Det som är av intresse för denna essä är hur religiösa praktiker kan urskiljas från alla andra typer av praktiker för att tillerkännas den status som gör dem skyddsvärda enligt de lagar och konventioner som reglerar religionsfriheten. Praktiken X måste således räknas som status/funktion Y i den religiösa kontexten C. En status- eller funktionstilldelning måste ske,

oavsett om detta rör sig om process som ändrar råa fakta i naturen (två korsade träbitar blir ett kristet kors) eller mentala fakta (en person konverterar från en religion till en annan).

Som tidigare nämnts så kan detta krav på status- och funktionstilldelning resultera i en allt för essentialistisk religionsdefinition, men syftet med denna essä är inte att presentera en allomfattande definition av fenomenet religion utan enbart att hitta verktyg för praktisk domstolsbedömning av handlingar som motiveras med religion och därför gör anspråk på det särskilda skydd som heter religionsfriheten.

Sverige och religionsfriheten

3.1 Lagar och konventioner

Innan vi närmare studerar hur en tillämning av Searles allmänna teori om institutionella fakta kan användas i verkliga rättsfall som rör religionsutövning är det nödvändigt att se hur lagar och konventioner uttrycker svensk religionsfrihet.

Sverige har haft en grundlagsskyddad religionsfrihet sedan 1952. Lagen, som inleder regeringsformens (RF) kapitel om grundläggande fri- och rättigheter, lyder: »Var och en är gentemot det allmänna tillförsäkrad religionsfrihet: frihet att ensam eller tillsammans med andra utöva sin religion« (Bull 2010: 63). Om dessa årtal och lydelse är alla ense, men om innebörden av grundlagsskyddet råder det delade meningar. I sin kommentar till regeringsformen skriver juristerna Thomas Bull (f 1965) och Fredrik Sterzel (f 1934) att religionsfriheten skall förstås som ett staten förbinder sig att inte i lag förbjuda eller särbehandla en viss religion, samt att respektera att enskilda medborgare i avskildhet är fria att tro vad de vill (2010: 71). Men Johan Modée menar att denna reduktion av religion till enkom en fråga om andlighet och tro på övernaturliga fenomen är otillräcklig (Andersson 2011: 19). Helt riktigt påpekar han att det inte är människors tankeverksamhet som primärt orsakar politiska och sociala kontroverser utan deras offentliga utövande av religion.

Religionsfriheten skiljer sig från de övriga så kallade opinionsfriheterna genom att den är den enda som inte får inskränkas genom vanlig lag (Bull 2010: 64-5), vilket indirekt framgår av bestämmelser som säger att yttrandefriheten, informationsfriheten, mötesfriheten, demonstrationsfriheten och föreningsfriheten får begränsas genom lag (RF 2 Kap. 20 § st. 1; Bull 2010: 97), och sådan begränsningen får aldrig gå utöver vad som är nödvändigt med hänsyn till det ändamålet (RF 2 Kap. 21 §), vilket kan vara att skydda landet under krig eller i andra extraordinära situationer. Religionsfrihetens utelämnande i denna uppräkningslista av alla övriga friheter från första stycket tolkas som att denna inte får begränsas. Med *begränsning* åsyftas, enligt förarbetet till regeringsformen, »sådana åtgärder från det allmänna som innebär ett fysiskt tvång eller en kriminalisering av visst beteende« (Bull 2010: 98). Definitionen är användbar när vi senare studerar hur domstolarna dömt i mål som rör enskilda medborgares religionsutövning. Likaså är definitionen användbar när vi tittar närmare på argumenten mot

religionsfrihet.

Sveriges ambivalenta förhållande till religionsfrihet kan ha sin grund i att landet länge haft en medborgarskapslag enligt vilken medlemskap i statskyrkan var ett obligatorium samt att inslaget av minoriteter med annan religion än den lutherska kristendomen länge varit ringa. Före 1952 reglerades dessa minoriteter i särskild lagstiftning, såsom toleransediktet från 1781 och judereglementet från 1782. Att Sverige fick en specifik och allmän religionsfrihet 1952 har sannolikt sin orsak i att medlemmarna i det nybildade Förenta nationerna (FN) på hösten 1948 antagit en allmän förklaring om de mänskliga rättigheterna, en konvention som många anhängare av mänskliga rättigheter skulle komma att betrakta som »vår tids tio Guds bud« (Gerle 2006: 44), vilket inte minst kommer till uttryck i konventionsförfattarnas förord där de skriver om sin »tro på de grundläggande mänskliga rättigheterna« och »den enskilda människans värdighet och värde« (Regeringskansliet 2011: 3; Roth 2007: 45).

I samma förord härleds människans rättigheter och värdighet till »det inneboende värdet hos alla som tillhör människosläktet« (Regeringskansliet 2011: 3). Denna syn på människan som ägare av ett intrinsikalt värde har ibland tillskrivits existentialismen som förfäktades av den libanesiske filosofen Charles Malik (1906-1987) eftersom han ingick i den arbetsgrupp som tog fram underlaget till konventionen (Roth 2007: 47). Oavsett detta så återkommer referenserna till människans inneboende värde i flera andra konventioner som får de mänskliga rättigheterna att fungera som en »expanderande cirkel« efterhand som förtryck, diskriminering och oegentligheter behandlas i konventioner med fokus på specifika grupper (Singer 1983). Det är av denna anledning antalet FN-konventioner med åren blivit fler och att det nu finns dokument som explicit förbjuder kränkande behandling av människor på grund av ras (1965), kön (1979), ungdom (1989) och funktionsnedsättning (2006).

I FN-konventionen från 1948 är religionsfriheten tydligt uttryckt i artikel 18 som lyder: »Var och en har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet. Denna rätt innefattar frihet att byta religion och trosuppfattning och att, ensam eller i gemenskap med andra, offentligen eller enskilt, utöva sin religion eller trosuppfattning genom undervisning, andaktsutövning, gudstjänst och religiösa sedvänjor« (Regeringskansliet 2011: 5). Även om denna religiösa tolerans härleds till människans intrinsikala värde och värdighet så finns det skäl att anta att detta har en religiös förlaga. Upplysningsfilosofin, som var först med att formulera en

modern religionsfrihet, växte fram i ett kristet Europa där de bibliska influenserna var uppenbara (Gerle 2006: 60-72). Ett exempel på detta hittar vi i den engelske filosofen John Lockes (1632-1704) brev om religiös tolerans som skrevs 1667 men undanhölls publicering till 1689 på grund av sitt kontroversiella innehåll. Locke, som är mer känd för sina teorier om naturrätten, hävdade nämligen att religionsfriheten har ett starkt stöd i den kristna bibeln och att det därför vore »monstruöst« att inte respektera denna (2002: 117).

Formuleringen av religionsfriheten återkommer med mindre skillnader och tillägg i FN:s internationella konvention om medborgerliga och politiska rättigheter från 1966. Denna konvention säger, förutom ovanstående, att konventionsstaterna förpliktigar sig att respektera föräldrars frihet att tillförsäkra sin barn sådan utbildning som stämmer överens med deras egen religiösa och moraliska övertygelse (Regeringskansliet 2011: 14, Artikel 18:4). I konventionen tillkommer också för första gången ett uttalat minoritetsskydd: »I de stater där det finns etniska, religiösa eller språkliga minoriteter, skall de som tillhör sådana minoriteter inte förvägras rätten att i gemenskap med andra medlemmar av sin grupp ha sitt eget kulturliv, bekänna sig till och utöva sin egen religion och använda sitt eget språk« (Regeringskansliet 2011: 16, Artikel 27). En snarlik formulering finns i artikel 30 i den konvention om barns rättigheter som FN tjugo år senare arbetade fram och som Sverige tillsammans med övriga konventionsstater antog 1989. Den enda skillnaden är att denna artikel, utöver övriga minoriteter, har gjort ett tillägg om »urbefolkning« samt specifikt utformat artikeln så att barnet är i fokus (Regeringskansliet 2011: 99-100). I barnkonventionens artikel 14 tillförsäkras barn religionsfrihet och staterna förbinder sig att respektera föräldrars rätt att »på ett sätt som är förenligt med barnets fortlöpande utveckling ge barnet ledning då det utövar sin rätt« (Regeringskansliet 2011: 94).

Även om FN:s konventioner har ratificerats och väger tungt i varje svensk diskussion om de mänskliga rättigheterna så är de inte formell lag i landet. Det är däremot Europarådets konvention angående skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna (i dagligt tal *Europakonventionen*) sedan Sverige, som ett krav för medlemskap i Europeiska unionen, införde en hänvisning till denna i grundlagen 1994 (Bull 2010: 62). Den nya lydelsen, som hittas i regeringsformens kapitel 19, lyder: »Lag eller annan föreskrift får inte meddelas i strid med Sveriges åtaganden på grund av den europeiska konventionen angående skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna« (Bull 2010: 94).

Religionsfriheten beskrivs i Europakonventionens artikel 9 och säger, i ett språkbruk som lånats av tidigare FN-konventioner, att var och en har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet, samt att denna frihet innefattar rätten att utöva sin religion eller tro genom gudstjänst, undervisning, sedvänjor och ritualer (Petersson 2001: 58). Det nya som tillkommer med Europakonventionen är tydliga restriktioner för hur denna frihet skall behandlas av statsmakten: »Offentlig myndighet får inte ingripa i denna rättighet annat än med stöd av lag och om det i ett demokratiskt samhälle är nödvändigt med hänsyn till den nationella säkerheten, den allmänna säkerheten eller landets ekonomiska välstånd, till förebyggande av oordning eller brott, till skydd för hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter« (Petersson 2001: 58). Detta är långtgående krav på den stat som önskar beskära religionsfriheten och det är svårt att se hur religion enligt Europakonventionen kan reduceras till enkom en fråga om personlig tro. Det är istället tydligt så att det är praktisk tillämpning och utövning av religion som avses att skyddas från lagstiftarnas godtycke och myndigheternas fördomar.

En sista konvention som bör nämnas här är Europarådets *Ramkonvention för skydd av nationella minoriteter* från 1995. Med riksdagens godkännande av regeringens proposition 1998/99:143 i ärendet blev de svenska judarna en av fem sådana minoriteter (Minoritets-språkskommittén 1997: 53). Därmed blev ramkonventionens omfattande regler till skydd för minoritetsreligioner tillämpliga i Sverige. I artiklarna 5, 6, 12 och 17 framgår att konventionsstaterna förpliktigar sig att motarbeta inte bara diskriminering och förtryck utan även aktivt arbeta *mot* ofrivillig assimilering och *för* bibehållandet av minoritetens särart avseende kulturarv, historia, religion, språk och traditioner (Minoritetsspråkskommittén 1997: 125-32).

3.2 Argument mot religionsfrihet

Argumenten mot religionsfriheten kan lite grovt delas upp i två huvudfåror. Den första och tydligaste utgörs av den kritik som riktas mot religionsfrihet specifikt och som av olika skäl argumenterar för att religion inte skall utgöra grund för en särskild rättighet. Den andra, som är mer indirekt, utgörs av kritik mot det multikulturella samhället och den religiösa pluralism som ofta kännetecknar detta. I denna del kommer jag inledningsvis att titta på de argument som riktats mot religionsfriheten specifikt. Namnen på dessa olika argument har jag lånat från Hans Ingvar Roths (f 1958) *Är religionen en mänsklig rättighet* (2012) och är

markerade i texten med undertryckning för lätt identifiering.

Den utilitaristiska kritiken, som den formulerades av den engelska filosofen Jeremy Bentham (1748-1832), går ut på att det är meningslöst att tala om mänskliga rättigheter som inte kopplas till lagstadgade förpliktelser i ett politiskt system (Roth 2012: 108). Problemet är att utilitarismens konsekvensetik kräver av talet om rättigheter att det uppvisar praktisk nytta för mänskligheten. Senare utilitarister, som velat försvara de mänskliga rättigheterna, har därför försökt att leda i bevis att religionsfriheten bidrar till samhällen som präglas av tolerans och är mer fredliga än andra, vilket gör att rättigheterna får ett praktiskt nyttovärde för såväl enskilda som för mänskligheten i sin helhet (Roth 2012: 108-9).

Den marxistiska kritiken är tudelad och hävdar dels att de mänskliga rättigheterna har ett allt för stort fokus på den autonoma individen som står fri från sitt sociala sammanhang, dels att religionsfriheten krockar med den materialistiska verklighetsuppfattning som Karl Marx (1818-1883) och hans efterföljare menar förklarar världen utan inslag av en översinnlig och gudomlig verklighet (Roth 2012: 109-10). Samtidigt har flera av Marx' ideologiska efterföljare omprövat denna kritik sedan FN:s konventioner betonar att religionsfriheten både är individuell och tillämplig på gemenskaper, vilket kan få människor att känna samhörighet på ett sätt som mobiliserar dem till kamp mot sociala orättvisor (Roth 2012: 111).

Den »realistiska« kritiken hävdar att idén om universella eller naturliga mänskliga rättigheter felaktigt utgår ifrån att dessa inte är tydligt kopplade till plikter som går att fördela på ett precist sätt hos olika aktörer (Roth 2012: 111). Roth exemplifierar dock denna kritik med den amerikanske filosofen Robert Nozicks (1938-2002) påpekande att de mänskliga rättigheter som är negativa – det vill säga sådana regler som enbart sätter restriktioner för vad som får göras – är acceptabla medan de rättigheter som är positiva – det vill säga sådana regler som innebär att människor har rätt till något som innebär plikt för andra – inte är acceptabla eftersom de är oklart vilka aktörer som är förpliktigade att förse människor med de tjänster som anges (Roth 2012: 112). Religionsfriheten består, som vi såg tidigare, av en blandning av positiva och negativa rättigheter. I de fall där religionsfriheten är positiv säger konventionerna oftast att det är det allmänna – staten, myndigheterna, kommunerna – som är förpliktigade att arbeta för bibehållandet och värnandet av i synnerhet minoritetens religion. Ett undantag är barnkonventionen som i flera artiklar tillskriver föräldrar och andra vårdnadshavare skyldigheter gentemot deras barn.

Den kulturrelativistiska kritiken inriktas framför allt mot de mänskliga rättigheternas universella anspråk. Det finns, menar dessa kritiker, ingen universell etik som korresponderar till de mänskliga rättigheterna eftersom moraliska regler och värderingar är relativa till olika kulturer (Roth 2012: 114). En rimlig invändning mot denna kritik är dock att människan, oavsett kultur och grupptillhörighet, har samma intresse av god hälsa och ett liv i frihet utan inslag av diskriminering och förtryck (Roth 2012: 115). Det är också rimligt att anta att mänskligheten i en multikulturell och globaliserad värld har intresse av att religionsfriheten fungerar som ett försvar för olika minoriteters rätt att bevara de väsentliga inslagen i sin egen religiösa kultur. Det är också slående att det i nutida religionsdebatt ofta är kulturrelativismen som får stå som måltavla för kritiken från motståndarna till religionsfrihet och minoritetsskydd. Så har exempelvis förbundet Humanisterna tagit fram en skolmanual som jämte religionsfriheten likställer kulturrelativismen med rasism och intolerans, där detta exemplifieras med att judiska pojkar har laglig rätt att bli omskurna med hänvisning till religionsfriheten och det minoritetsskydd som finns inskrivet i flera internationella konventioner (2013: 38). Ett bättre sätt att bemöta kulturrelativism än att beskriva religiös pluralism som en rasism är att peka på den oenighet som råder inom olika folkgrupper (Roth 2012: 117). Denna oenighet kan dessutom komma att ge problem för tillämpningen av Searles teori på religionsfriheten.

Den feministiska kritiken påminner i stora delar om den marxistiska som beskrivs ovan. Dess främsta argument är att de mänskliga rättigheterna fokuserar på relationen mellan stat och medborgare och inte nog tar hänsyn till att de främsta kränkarna av dessa rättigheter finns i familjen som upprätthåller patriarkala strukturer (Roth 2012: 118). Vidare beskrivs människan som allt för avgränsad och individuell vilket krockar med den omvårdnadsetik som betonar samhällsgemenskap (Roth 2012: 118). Här kan dock invändas att religionsfriheten som den uttrycks i ett flertal konventioner är både individualistisk och kollektiv; det betonas att rätten till religion omfattar såväl enskilda individer som folkgrupper. Det bör nog också påpekas att de mänskliga rättigheterna tillkom mot bakgrund av ett Europa där statsreligioner länge begränsat människors frihet på religionens område.

Den kommittära kritiken påminner även den om de marxistiska och feministiska invändningarna mot mänskliga rättigheter som alltför individualistiska. De kommittära kritikerna menar att den jaguppfattning som antas präglar människorätten genom dess koppling till

den liberala tanketraditionen förbiser att människan är en social varelse vars personlighet formas i dialog med andra (Roth 2012: 122). Mot detta kan invändas att individuella fri- och rättigheter inte behöver utesluta att människan ingår i en samhällsgemenskap utan istället kan ses som tumregler för umgänget mellan aktörer som inte känner varandra men likväl möter varandra i opersonliga eller formella sammanhang (Roth 2012: 123). Det senare är viktigt när vi tittar närmare på hur domstolar hanterar religiösa ärenden. I dessa sammanhang finns inte utrymme för nära personliga relationer; sådan närhet är inte heller önskvärd i en domstol där de som dömer skall förhålla sig objektiva. Det är av denna anledning som det finns regler för när en jävsituation hindrar en domare från att döma i ett mål.

Den nyateistiska kritiken hävdar att religion är en destruktiv kraft som skall motarbetas och att den religiösa pluralism i samhället som religionsfriheten medför därför bör begränsas (Roth 2012: 130). Det är i denna nyateistiska tradition som förbundet Humanisterna agerar i Sverige. Den nyateistiska religionskritiken går ut på att religionerna fjärrar sig från människornas konkreta behov genom att fokusera på kollektiv och övernaturligheter, att många religiösa rörelser fokuserar på övergripande mål som går ut över de individuella rättigheterna, att de religiösa normerna är kategoriska och kompromisslösa och syftar till kontroll, att den religiösa auktoritetstron gör att demokratin och den individuella rationaliteten urholkas, samt att religiösa grupper tenderar att skapa hierarkier som hotar idén om universell gemenskap (Roth 2012: 131-2). Detta sammantaget sägs särskilt drabba minoriteterna inom minoriteten (Roth 2012: 133). Mot detta kan dock invändas att två fel inte gör rätt, vilket är vad nyateisterna säger när de argumenterar för att majoritetssamhället inte skall visa minoriteten hänsyn med motiveringen att denna minoritet inte visar sina egna minoriteter hänsyn. Ett exempel på sådan internkonflikt ger Bauhn och Demirbag-Sten i sin bok. De skriver om hur den tidigare ordföranden i socialdemokraternas kvinnoförbund, Nalin Pekgul, möttes av hot och spottloskor av muslimska människorättsaktivister efter att hon i media kritiserat sexism inom den muslimska folkgrupp hon själv tillhör (2010: 102-3).

Den religiösa kritiken är i sin religionsbejakande attityd nyateismens raka motsats, men den mynnar likväl ut i samma oförsonliga attityd gentemot det multikulturella samhället. Enligt de religiösa kritikerna är religionsfriheten nämligen ett hot mot den enda och sanna religionen som bör omfatta alla (Roth 2012: 142). De som inte är del i denna enda religion skall inte ges möjlighet att undergräva den rätta läran. Denna kritik mot religionsfriheten,

som förfäktas av den religiösa fundamentalism som vill se ett teokratisk samhälle baserat på auktoriteten i religiösa skrifter, liknar på många sätt den radikala nyateism som kräver att naturvetenskapen och naturalismen tilldelas en dominerande särställning i samhället (Roth 2012: 143-4).

Utöver denna kritik mot religionsfriheten specifikt finns det en relaterad invändning mot det multikulturella samhället som tar fasta på att den religiösa och kulturella pluralismen kan resultera i allvarliga värdekonflikter i samhället (Roth 2010: 85). Exempel på värdekonflikter är frågor som rör religiösa kläder i det offentliga rummet och synen på slakt utan bedövning som den förordas inom islam och judendom (Roth 2010: 86-8). Den muslimska huvudbonaden uppfattas ibland av det kristna majoritetssamhället i Europa som ett uttryck för en sexism och könsdiskriminering inom islam medan rätten att få bära dessa plagg av många muslimer betraktas som ett erkännande dem som fullvärdiga medborgare. Vad gäller slaktmetoder så betyder Sveriges förbud mot skäktning – slakt utan bedövning – att religiösa judar tvingas köpa dyrt importkött. Det svenska förbudet mot skäktning motiveras ofta med djuretik och den, enligt majoritetssamhället onödiga, plåga som djuren antas uppleva i samband med denna slaktmetod. Även om slaktmetod är ett bra exempel på värdekonflikter i det multikulturella Sverige så finns det ändå skäl att misstänka att djuretiken tillämpas något inkonsekvent med tanke på den utbredda jaktkultur som finns i delar av landet. Att avliva djur utan bedövning tycks främst vara ett etiskt problem när judendom eller islam är motivet. »Det är helt oacceptabelt att avbloda djur utan bedövning«, säger exempelvis en representant för Djurskyddsmyndigheten i *Svenska Dagbladet* den 29 september 2005 efter att Diskrimineringsombudsmannen någon dag tidigare förordat en legalisering av hänsyn till religionsfriheten. Vid jakt förekommer dock varken bedövning eller någon garanti för att djuren möter en ögonblicklig död.

Ett andra exempel på värdekonflikt som kan uppstå i det multikulturella samhället rör förhållandet till grupper som strävar efter att isolera sig. Denna konflikt kommer att belysas mer ingående i ett av de rättsfall som diskuteras i kommande kapitel. Där kommer även det multikulturella samhällets problem med att hantera intoleranta grupper och idéer att belysas.

3.3 Argument för religionsfrihet

Som tydlig kontrast till nyateismen står uppfattningen att religioner hyser positiva värden.

Exempel på detta såg vi hos Eshleman, som menar att religionen har unika egenskaper som gör det rationellt för ateisten att vara religiös. Den amerikanska filosofen Amy Gutmann (f 1949) har byggt vidare på denna tanke och beskriver några viktiga samhällsvärden som hon menar att religionen kan förverkliga (Roth 2012: 185), av vilka det viktigaste är den sociala gemenskap och hjälpverksamhet som religiösa organisationer står för. Ett annat viktigt och nyttigt bidrag är att religiösa sammanslutningar kan motarbeta förtryckande tendenser i en stat eller ett samhälle. Ett ytterligare bidrag till det goda samhället hittar Gutmann i det etiska kapital som religion kan ge delaktiga människor i form av medmänsklighet, självdisciplin, ödmjukhet, familjesammanhållning och hederlighet (Roth 2012: 186). Men att religionen kan bära på goda och nyttiga egenskaper är i sig ett ganska svagt argument för religionsfrihet eftersom det på samma sätt går att hävda att en specifik religion ger mer nytta än en annan och därför bör omfatta alla. Nyateismen hävdar ofta detsamma när de menar att den ateistiska livsåskådningen är överlägset god och nyttig och därför vill se ett »ateistisk sekularitet, som militant och radikalt motsätter sig valet mellan västerländsk judendom-kristendom och en däremot kämpande islam« (Onfray 2005: 255-8).

För att inte fastna i en diskussion om religionens för- och nackdelar visavi ateismen så kommer jag här att kort beröra fyra mer principiella försvar för religionsfriheten:

1. Den brittiske filosofen John Stuart Mill (1806-1873) har ett, enligt den amerikanske filosofen Brian Leiter (f 1963), *epistemologiskt* argument för religiös tolerans (2013: 19). I essän *On Liberty* beskriver han samhällsproblemet som uppstår i länder med statsreligion eller en stor och homogen majoritetsreligion (1991: 58-9). Det naturliga, menar Mill, är att fria människor formerar sig i olika grupper efter sina respektive religiösa ideologier och dessas med varandra konkurrerande sanningsanspråk. Samhällen som bara tillåter en religion att verka fritt omöjliggör möjligheten att få dess sanningsanspråk prövade i meningsutbyten med kunniga anhängare av andra religioner. Religionsfrihet gynnar således samhället genom att en rad olika alternativ kan prövas mot varandra och människor ges möjlighet att utvärdera de olika sanningsanspråk som finns.
2. Den amerikanske filosofen John Rawls (1921-2002) har utarbetat en rättighetsteori som hävdar att mänskliga rättigheter måste uppfylla två kriterier: de måste (1) tillskrivas *alla* människor samt (2) vara så utformade att de kan förstås som legitima

skäl för internationella sanktioner från »välordnade stater« gentemot »icke-välordnade stater« (Roth 2012: 198-9). Fördelen med Rawls teori är att brott mot grundläggande friheter innebär faktiska konsekvenser för förbrytarna, men teorin framstår ändå som ganska fattig i en värld där många av de grövsta brotten mot de mänskliga rättigheterna oftast sker i civilsamhället, brott mot vilka internationella sanktioner inte är ett proportionerligt svar.

3. James Griffin (f 1933), också han en amerikansk filosof, har formulerat en rättighets-teori som framstår som mer sympatisk i förhållande till intentionerna i FN-konventionerna då den framhåller människans handlingsförmåga som fundamental i hennes rättighetskrav. Det signifikativa i den mänskliga existensen är, enligt Griffin, att människor är handlande agenter och att det är människans behov och önskningar som utgör grunden för agentens handlande. Alla människor får därför antas ha ett intresse av att utveckla och praktisera sin handlingskapacitet, av vilket det följer att rätten till autonomi och frihet är att betrakta som nödvändig (Roth 2012: 202-3).
4. Den amerikanske filosofen Alan Gewirths (1912-2004) har formulerat vad han kallar handlandets normativa strukturer (Bauhn 2006: 60), ur vilka det går att härleda frihet och välbefinnande som två generellt nödvändiga villkor för alla mänskliga rättigheter (Bauhn 2006: 61). Med frihet avser Gewirth självvalt agerande som inte sker på grund av våld eller under tvång och ofrivillig påverkan (1978: 52). Friheten är kopplad till välbefinnandet genom att handlande som utövas som följd av ofrihet innebär att människan lider. Friheten att agera är en logisk nödvändighet också för att människan inte kan avsäga sig den med annat än att hon blir kontinuerligt berövad möjligheten att handla i enlighet med egen vilja (Gewirth 1978: 53). Välbefinnandet som är kopplat till friheten består av tre nivåer. Det finns ett *basalt* (grundläggande fysiska förutsättningar för att alls kunna handla), ett *nonsubtraktivt* (möjligheten att bevara sin handlingskapacitet över tid) och ett *additivt* (att kunna utvidga sin handlingskapacitet) välbefinnande (Bauhn 2006: 61-2; Gewirth 1978: 54-8). Eftersom människans rätt till frihet och välbefinnande kommer av logisk och moralisk nödvändighet är de inte av sådan natur att de går att förhandla bort genom exempelvis demokratiska majoritetsbeslut. Detta då grundläggande rättigheter som religionsfriheten är förutsättningar för den politiska demokratin (Bauhn 2007: 69).

Som vi sett tidigare är attityderna till multikulturalism nära förknippade med religionsfrihet. Hur det moderna, västerländska samhället med sina många olika religioner skall organiseras är föremål för intensiv debatt i många länder, inte minst i Sverige. Jag kommer här att kort titta närmare på två olika filosofers syn på multikulturalism.

Den kanadensiska filosofen Charles Taylor (f 1931) är den kanske mest kände föreläsaren för modern multikulturalism. I sin föreläsning om *erkännandets politik* beskriver han hur allt fler subkulturer ger uttryck för ett behov av erkännande som en del i deras identitetsbyggande (Taylor 1994: 37). Taylor menar att en minoritet som inte vinner erkännande kan tvingas in i en falsk, förvanskad och inskränkt tillvaro (1994: 37), vilket, om vi tänker på rättigheter som Gewirth, är att betrakta som en människorättskränkning. Men Taylor betonar att erkännande inte enbart handlar om minoriteter utan även om hur individer skapar sina jagbilder i dialog med andra (1994: 46). För att undvika den konflikt mellan universella lagar och normativ multikulturalism som exempelvis Bauhn och Demirbag-Sten beskriver i sin debattbok förordar Taylor något han kallar *likvärdighetspolitik*, vilken grovt förenklat innebär att alla människor förtjänar samma respekt (1994: 49). Taylor motsätter sig den typ av liberalism som Bauhn och Demirbag-Sten står för och som innebär att multikulturalism avfärdas som destruktiv särartspolitik utan universella anspråk, en liberalism som ser människans värde främst i hennes självständighet (1994: 61). Vad dessa liberala motståndare till multikulturalism inte ser är att deras värderingar i lika stor utsträckning som andras är ett resultat av en religiös kontext, en »organisk utväxt på kristendomen« (Taylor 1994: 65). Liberalismen är en kämpande trosföreställning och bör betrakta sig som en sådan. Vad alla samhällen bör inse är att alla föreställningar om vad som är sant och riktigt är kontextbundna och att verklig prövning av dessa kräver en »sammansmältning av horisonter« (1994: 69). Detta kräver en multikulturalism som tillåter oss att se de värderingar vi tar för givna som *en* möjlighet bland flera.

Även om Taylor ibland placeras i det kommunitära lägret (Kymlicka 1996: 201-36) så visar hans resonemang stora likheter med Mills argument för religiös tolerans, vilket hävdar att samhället bäst gynnas genom att en rad olika alternativ fritt kan prövas mot varandra.

En radikalare vidareutveckling av Mills synsätt hittar vi hos den malaysisk-australiske filosofen Chandran Kukathas (f 1957). I boken *The Liberal Archipelago* argumenterar han för multikulturella samhällen som fullt ut respekterar olika kulturers levnadssätt och därför kan liknas vid ett skärgårdssamhälle där fria medborgare själva väljer vilken ö de vill bosätta sig

på (2003: 22). Här handlar det inte om en erkännandet politik utan om en politik som strävar efter likvärdighet. Istället förordar Kukatha en *laissez-faire* liberalism som värderar tolerans främst och som därför måste acceptera att människor tillhör subkulturer som i sig är intoleranta (2003: 119). I Kukathas samhällsmodell är det följaktligen tillåtet för en minoritet att helt avskilja sig från samhället i stort och leva efter egna lagar som kan innebära förtryck av enskilda människor eller av minoriteter inom minoriteten (2003: 134). Kukatha menar att denna oro ofta bygger på föreställningen att majoritetskulturen står fri från samma typ av förtryck, vilket historien visat vara fel (2003: 135-6). Tolerans är tvärtom en bättre grund för samhället än strävan efter likriktning eftersom samhällets alla medborgare bör vara restriktiva med att låta statsmakten agera mot »oacceptabla« praktiker hos minoriteter eftersom detta så ofta legitimerar förtryck av minoriteten (2003: 136). Det är bättre är att påverka genom övertalning då grupper som söker isolering sällan svarar väl på externa påbud (2003: 137). Även om det toleranta samhället till en del kommer att bestå av öar med förtryck är detta »decentraliserade tyranni« att föredra eftersom all makt tenderar att korrumpas och ingen makt mer så än den absoluta (2003: 137).

Vi ser i Taylor och Kukatha två olika sätt att förhålla sig till det multikulturella samhället. Den viktiga skillnaden dem emellan handlar om attityd till minoriteterna. Vilken attityd vi har kan visa sig ha stor betydelse när vi i nästa kapitel tittar närmare på hur svensk domstolar hanterat religionsfrihetsärenden. Gemensamt för de fyra ärenden som diskuteras i denna essä är att det som domstolen behandlar hör hemma i en religiös kontext som inte är den svenska majoritetens. Så ser det ofta ut. Det som anses oacceptabelt i ett samhälle är ofta normavvikande och därför svårare att uppskatta och lättare att fördöma. Det är inte heller sällan som religiösa normavvikelse föder rädsla eftersom myter om minoritets »oacceptabla« beteende underblåses av främlingsfientliga krafter (Nussbaum 2012).

Fyra svenska rättsfall

4.1 Hypotesprövning

Innan vi tittar närmare på de fyra rättsfall jag valt ut skall vi påminna oss om hur den hypotes ser ut som skall prövas. Hypotesen innehåller två kriterier:

1. Den religiösa praktik som skyddas av religionsfriheten måste vara tilldelad en särskild statusfunktion i en given religiös kontext i enlighet med John Searles allmänna teori om institutionella fakta (praktiken X räknas som statusen/funktionen Y i den religiösa kontexten C) och
2. praktiken som skyddas av religionsfriheten måste vara med lagar och konventioner överensstämmande (den får inte innebära skada eller ofrihet för enskilda).

Detta innebär att hypotesen är falsifierad i det fall en praktik som av andra skäl måste anses vara religiös utan kan sägas innebära en status- eller funktionstilldelning. Ett möjligt sådant scenario är att en åtalad handling som av den tilltalade motiveras av religion och som måste anses vara motiverad av religion ändå inte kan påvisas innebära att en tilldelning av status eller funktion inom en given religiös kontext. Här hittar vi en av svagheterna med hypotesen, nämligen den att religiösa människor med en helt individuell religion faller utanför religionsfriheten. Dock betyder inte detta med nödvändighet att hypotesen måste förkastas i sin helhet, men den får ändå anses vara falsifierad.

På motsvarande sätt får hypotesen antas vara verifierad då en religiös handling som i domstol prövats mot de lagar och konventioner som reglerar religionsfriheten visats innebära att en tilldelning av status eller funktion inom en given religiös kontext har skett.

4.2 Kristen hetspredikan

Det i Sverige och internationellt omtalade åtalet mot frikyrkopastorn Åke Green fick sin första prövning i Kalmar tingsrätt 2004. I domen från den 29 juni i mål B 57-04 skriver rätten att Green skall dömas för hets mot folkgrupp eftersom han i en predikan i Borgholm den 20 juli 2003 uttryck missaktning av gruppen homosexuella. Green hade bjudit in representanter för massmedia till sin kyrka men då ingen journalist kom valde han att skicka ut referat från predikan till bland annat *Ölandsposten*, som valde att publicera delar ur densamma.

Åke Greens försvarsadvokat invände att lagen som tillämpades avsåg att förbjuda hets från främst nazister och att detta inte var ett sådant brott. Advokaten pekade även på skyddet för religionsfriheten som finns i Europakonventions artikel 9. Att döma Åke Green för hets mot folkgrupp vore att kränka hans religionsfrihet.

Åke Green själv vittnade i domstolen och sade då att hans predikan, med titeln »Är homosexualitet en medfödd drift eller onda maktens spel med människor?«, föregicks av att det på Öland anordnats en pridefestival som fått stor uppmärksamhet i massmedia. Green ansåg att han därför borde få motsvarande uppmärksamhet för åsikten att unga människor kunde lockas att bli homosexuella, vilket är dåligt eftersom detta skulle innebära att de syndade mot Gud. Green menade vidare att han inte alls avsåg att hetsa mot homosexuella utan bara vill erbjuda dem själavård för att på så sätt omvända dem till heterosexuella. Att han i sin predikan hävdade att homosexuella bar skulden till aids hänförde han till uppgifter han funnit i *Nationalencyklopedin*. Detta menade Green var grund nog för att hävda ett samband mellan aids och homosexualitet. På motsvarande sätt hävdade Green att påståenden om att homosexualitet är en sjukdom och att det finns en koppling till pedofili och tidelag har sin grund i Bibeln.

Tingsrätten skriver i sin bedömning att bibelläsning inte faller inom det straffbara området men menar att justitiekanslern klargjort att så inte är fallet då bibelcitat lyfts fram i syfte att uttrycka hot eller missaktning mot homosexuella som grupp. Tingsrätten menar att Green har gjort sig skyldig till sådant övertramp då han i sin predikan gjort uttalanden som måste förstås som att pedofiler och människor som utövar sexuellt umgänge med djur till övervägande del är homosexuella. Tingsrätten fäster även stor vikt vid att Green i sin predikan liknat homosexualitet vid en cancersvulst i samhället, »en liknelse som måste anses vara ett kränkande uttalande för homosexuella som grupp«. Tingsrätten dömer därmed Green för hets mot folkgrupp och bestämmer påföljden till en månads fängelse.

Tingsrättens dom överklagas till Göta hovrätt av både åklagaren som försvaret. Denna rätt meddelar sin dom den 11 februari 2005 i mål B 1987-04. Hovrätten ogillar åtalet mot Green med motiveringen att Europakonventionen och grundlagens skydd för yttrande- och religionsfrihet måste förstås som att det i predikosituationer är tillåtet att säga saker som annars inte är tillåtet under förutsättning att de går att motivera med texter i de religiösa urkunderna. Hovrätten menar även att det inte är bevisat att Green haft för avsikt att använda

predikosituationen som täckmantel för att angripa homosexuella som grupp.

Även hovrättens dom överklagas, dock endast av åklagaren, som yrkade på fällande dom och att Green skulle få fängelse som påföljd. Högsta domstolen ger prövningstillstånd och meddelar dom i mål B 1050-05 den 29 november 2005. Högsta domstolen fastställer hovrättens dom trots att rätten anser att Green inte kan gå fri från ansvar. Det som ändock gör att rätten friar Green är Europadomstolens tillämpning av Europakonventionens artikel 9: »Vid en samlad bedömning av omständigheterna – mot bakgrund av Europadomstolens praxis – i Åke Greens fall är det till en början klart att det inte är fråga om sådana hatfulla uttalanden som brukar kallas *hate speech*,« skriver Högsta domstolen i sin dom. »Detta gäller även det av hans yttranden som får betraktas som mest långtgående där sexuella abnormiteter beskrivs som en cancersvulst eftersom uttalandet, sett i belysning av vad han sagt i samband med detta i sin predikan, inte är sådant att det anses uppmuntra till eller rättfärdiga hat mot homosexuella.« Högsta domstolen menar vidare att det därför inte är sannolikt att Europadomstolen, vid en prövning av Greens rätt att förkunna »sin i bibeln grundade uppfattning«, skulle finna en fällande dom förenlig med Europakonventionen.

Efter en rättslig prövning som tagit sjutton månader och involverat Sveriges alla instanser har Åke Green friats trots att han tillskrivs ansvaret för sina uttalanden. Det som friade honom var istället uppfattningen att en möjlig prövning i Europadomstolen skulle döma till hans fördel eftersom den syn på homosexuella han gett uttryck för baseras på bibeln och den kristendom som förfäktas i Greens pingstförsamling på Öland.

Denna sista motivering är intressant för vår hypotesprövning. Praktiken, Åke Greens predikan, måste för att anses skyddsvärd enligt hypotesen tilldelas en särskild funktion eller status i en given religiös kontext. För att avgöra om så är fallet kan vi titta på hur homosexualitet behandlas inom kristenheten. Det råder då ingen tvekan om att denna under lång tid präglats av en syn som överensstämmer med Greens (Gårdfeldt 2005; Boswell 1980). Även de delar av predikan som hävdar att homosexuella bär skulden till aids har sin plats inom modern kristendom (Fone 2000: 11, 413).

Högsta domstolen har ansett att Greens predikan varit med lagar och konventioner överensstämmande även om domen medger att en kränkning av homosexuella kan ha skett. Som framkommit i tidigare kapitel får religionsfriheten inte inskränkas enligt svensk grundlag, och Europakonventionen medger bara begränsningar då »det i ett demokratiskt samhälle

är nödvändigt med hänsyn till den nationella säkerheten, den allmänna säkerheten eller landets ekonomiska välstånd, till förebyggande av oordning eller brott, till skydd för hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter» (Petersson 2001: 58). En möjlig invändning mot Högsta domstolens dom skulle kunna vara att Greens predikan inneburit en ökad risk för hatbrott riktade mot homosexuella samt att andra människors fri- och rättigheter kränkts genom hans uttalande. Rättsväsendet har dock behandlat dessa frågor och kommit fram till att ett fängelsestraff för Green inte står i proportion till sådana risker och att åtalet mot honom därför skall ogillas.

Resultat: Hypotesens första kriterium är uppfyllt genom att Åke Greens predikan (X) räknas som trossats (Y) i pingstförsamlingen på Öland (C). Det andra kriteriet är uppfyllt genom att predikan inte kunna anses utgöra skada eller ofrihet för andra och därför uppfyller de krav som finns på skyddsvärd religionspraktik enligt gällande lagar och konventioner.

Slutsats: Hypotesen är verifierad.

4.3 Judisk hemundervisning

Högsta förvaltningsdomstolen meddelade den 1 juli 2013 sin dom i mål 6107-12. Ärendet hade kommit till rätten genom att Göteborgs kommun överklagat en dom från kammarrätten som innebar att föräldrarna till fyra judiska barn gavs tillåtelse att undervisa dessa i hemmet. Detta motsatte sig kommunen som yrkade på att Högst förvaltningsdomstolen skulle upphäva den lägre instansens beslut och därmed tvinga föräldrarna att skicka barnen till allmän skola. Kommunen menar i sitt överklagande att det saknas lagrum för att bevilja tillstånd att fullgöra skolgången på annat sätt av religiösa skäl. Det är kommunens plikt att organisera skolan på ett sådant sätt att alla barn kan delta i undervisningen. Den stadsdelsnämnd, inom vars upptagningsområde familjen bodde, hade vid flera tillfällen erbjudit sig att köpa in lämplig mat och organisera möjligheter till bön. Kommunen hävdade att föräldrarna trots detta varit ovilliga att samarbeta kring detta.

Trots oklarheterna hävdade kommunen att »lagstiftarens mening vid införandet av den nya skollagen varit att avskaffa möjligheten att bedriva hemundervisning av religiösa skäl«.

Föräldrarna bestred kommunens överklagande och hävdade att det inte fanns några praktiska möjligheter att lösa frågorna om bön, mobbning, mathållning och säkerhet. De menar vidare att barnen inte kan vistas ute på gatorna utan sällskap av vuxen på grund av

ständiga påhopp och förolämpningar eftersom svenska judar ofta får utstå angrepp eftersom de anses personifiera Israels politik. Familjen har vid flera tillfällen polisanmält angrepp och den allmänna skolan har inte presentera något förslag på hur detta säkerhetsproblem skall kunna lösas. Vidare hävdar föräldrarna att de genom hemundervisning fullgjort barens behov av skolgång i flera års tid och att kammarätten i sin dom erkänt detta.

Även om Högsta förvaltningsdomstolen går på kommunens linje erkänner den i sin dom att »den undervisning som syskonen hittills fått i hemmet och genom onlineskola har bedömts vara ett fullgott alternativ«. Slutsatsen är dock att barnen skall gå i allmän skola eftersom lagens krav på synnerliga skäl inte finns. Rätten slår fast att särskild hänsyn till religiösa minoriteter skall bygga på principen att dess behov skall hanteras inom ramen för den allmänna skolan.

Familjen tillhör den chassidiska väckelserörelsen Chabad med verksamhet över hela världen. Rörelsens främsta mål är att missionera gentemot sekulariserade och reformistiska judar för att förmå dessa att »hitta tillbaka« till judendomen. Chabad är en omstridd, ultra-ortodox rörelse, inte minst för dess messianism (Berlin 2011: 307). Trots detta har dess rabbiner fått stort inflytande i judiskt liv i diasporan. Undervisning bedrivs bland annat genom »onlineskolor« på internet, genom vilka barn kan lära sig om sådant som rörelsen anser vara av vikt. Viktigt för chassidismen är att den judiska lagen genomsyrar allt vardagsliv, vilket motiverar en strävan efter avskildhet från det moderna, sekulära samhället och den negativa påverkan som detta anses utgöra på judendomen (Åberg 2003).

Resultat: Hypotesens första kriterium är uppfyllt genom att föräldrarnas hemundervisning (X) räknas som religiöst nödvändig fostran (Y) inom chassidismen (C). Det andra kriteriet är uppfyllt genom att predikan inte kan anses utgöra skada eller ofrihet för andra och därför uppfyller de krav som finns på skyddsvärd religionspraktik enligt gällande lagar och konventioner. Tilläggas här kan att den omständighet att judiska barn i Göteborg riskerar angrepp starkt talar för att skada och ofrihet snarare är en konsekvens av rättens bedömning än av föräldrarnas önskan att undervisa barnen i hemmet. En ofrihet för barnen hade kunnat infinna sig om omständigheterna varit sådana att föräldrarna endast kunnat erbjuda en undermålig hemundervisningen, men som framgår av domen är detta inte fallet.

Slutsats: Hypotesen är verifierad.

4.4 Læstadianskt dansförbud

Förvaltningsrätten i Luleå meddelade den 5 juni 2012 sin dom i mål 104-12 som berörde ett önskemål från två föräldrar om att deras dotter av religiösa skäl skulle befrias från dansmomentet i samband med skolans idrottslektioner. Rektorn vid Centralskolan i Pajala hade avslagit föräldrarnas begäran med motiveringen att befrielse endast kunde beviljas om det fanns synnerliga skäl. Med hänsyn till skollagen, läroplanen och den undervisande lärarens planering kunde föräldrarnas önskan inte tillgodoses.

Föräldrarna menade dock att beslutet strider mot grundlagens religionsfrihet och likavärdighetsprincip. Vidare hänvisas till Europakonventionens artikel 9 och till artikel 2 i det första tilläggsprotokollet som tillförsäkrar föräldrar rätten att fostra sina barn i enlighet med deras övertygelse. Barnkonventionen lyfts också fram som skäl för att befria deras dotter från dansmomentet.

Förvaltningsdomstolen finner att rektorns beslut inte kan anses strida mot religionsfriheten. Rätten menar att religion anses inte utgöra ett sådant synnerligt skäl som motiverar undantag från obligatorisk undervisning. Ett undantag skulle innebära att eleven inte når de kunskapsmål som finns för ämnet eftersom det av kursplanen för idrott för årskurserna 7-9 framgår att dans ingår i det centrala innehållet. Kursplanen säger att dans är ett kunskapskrav. »Den elev som befrias från hela momentet dans inom idrott och hälsa riskerar således att inte nå samtliga kunskapskrav för ämnet«, skriver förvaltningsdomstolen i sin dom.

Föräldrarna överklagar och den 4 juli 2013 meddelar Kammarrätten i Sundsvall sin dom i mål 1494-12. I den ändrar Kammarrätten förvaltningsrättens dom och medger befrielse från skyldigheten att delta i dansmomentet. Rätten anser att Europakonventionens skydd för religionsfriheten äger sådant tyngd att en befrielse är nödvändig med hänsyn till att det föreligger synnerliga skäl. Kammarrätten menar vidare att skolan inte har gjort tillräckligt för att finna alternativ för eleven så att hon kan visa sina »färdigheter i rörelse till musik«, vilka är de färdigheter som kursplanen kräver. Föräldrarnas överklagande får således bifall och deras dotter befrias från dansmomentet.

Familjen i detta fall är bekännande læstadianer, vilket innebär att de betraktar dans som ett uttryck för en alkohol- och drogkultur læstadianismen motsätter sig (»Hur lever en læstadian idag?« 2011). Motståndet mot alkohol och droger grundar sig på en förståelse av den kristna bibeln som hävdar att en god kristen måste välja bort världsliga förnöjelser i syfte

att ge Jesus den centrala rollen i människornas liv. Det är således klart att begäran om att bli befriad från dansmomentet har en koppling till den status som dans ges inom læstadianismen. Hypotesens första kriterium är därför uppfyllt. Detsamma gäller det andra kriteriet, av samma skäl som i föregående exempel; det är svårt att se hur befrielse från dansmomenten under idrottslektionerna kan orsaka skada eller ofrihet av sådan art att det uppfyller Europakonventionens krav för undantag från religionsfriheten.

Något som förenar den læstadianska familjens begäran om att slippa dansmomentet i skolan och den judiska familjen begäran om att få undervisa sina barn i hemmet är även konflikten mellan majoritets- och minoritetskulturen. Det som stärker båda familjerna krav är att såväl barnkonventionen som ramkonventionen för skydd av nationella minoriteter uttryckligen adresserar dessa förhållanden. Staten har förbundit sig att arbeta mot assimilering och för bibehållandet av minoriteters särart avseende religion.

Resultat: Hypotesens första kriterium är uppfyllt genom att dans (X) räknas som synd (Y) inom læstadianismen (C). Det andra kriteriet är uppfyllt genom att befrielse från dansmomentet inte kunna anses utgöra skada eller ofrihet för dottern eller andra.

Slutsats: Hypotesen är verifierad.

4.5 Kongolesisk häxprocess

Borås tingsrätt meddelade den 17 april 2012 sin dom i mål B 212-12 som berörde grov miss-handel, grov fridskränkning och olaga frihetsberövande. Saken gäller händelser som utspelats under drygt ett års tid och som involverat en ung flicka som ansetts vara en häxa. Bakgrunden är en i Kongo vanlig föreställning om barnhäxor, vilka anses orsaka sina familjer motgång och olycka. För att fördriva den onda ande som flickan i Borås ansetts vara besatt av, har modern och en styvförälder bland annat bränt henne med en upphettad kniv och hotat skära henne i bitar om hon inte erkände att hon ägnat sig åt trolldom. Flickan har även under långa perioder hållits inlåst i ett rum.

I sin stämningsansökan, daterad den 24 februari 2012, beskriver åklagaren hur de vuxna i flickans närhet påstått att hon utfört övernaturliga saker eftersom hon var en häxa besatt av onda krafter, andar och demoner. Flickan har hållits inlåst och isolerad från sina syskon, och hon har förbjudits att vidröra möbler i bostaden och förvägrats mat, vatten och sömn under långa perioder. Flickan har framförallt utsatts för utdragna religiösa riter med olika

former av förhör. Vid ett tillfälle skall flickan ha fått sina fötter hopbundna och utsatts för våld mot huvudet. I ett utmattat tillstånd efter långvariga exorcistiska ceremonier har flickan erkänt häxkonster.

I sin dom skriver tingsrätten att det inte framkommit någon anledning att ifrågasätta åklagarens påstående att det i Kongo förekommer att barn beskylls för att vara häxor, vilket innebär att de riskerar våld och förskjutning. Rätten menar vidare att det är viktigt att fastslå att det i Sverige råder religionsfrihet, vilken även omfattar religiösa uttryck som kan framstå som märkliga och stötande i det svenska samhället. Rätten menar att barn får antas följa sina föräldrars religion och påpekar att andeutdrivning även förekommer inom den svenska frikyrkorörelsen. Tingsrätten anser att åtalet skall ogillas trots att det av domen framkommer att domarna ansett att flickans berättelse var trovärdig. En nämndeman är skiljaktig och vill döma de tilltalade för de åtalade gärningarna.

Åklagaren överklagar tingsrättens dom och den 14 maj 2013 meddelar Hovrätten för Västra Sverige sitt avgörande i mål B 2731-12. I sin dom ändrar hovrätten tingsrättens dom på så sätt att de tilltalade döms för alla de åtalade gärningarna och att påföljden bestäms till fängelse.

I motsats till tingsrätten skriver hovrätten ingenting om religionsfrihet, och frågan är om det är relevant att alls tänka sig att detta agerande skulle kunna åtnjuta det skydd som lagen ger religionsutövande. Den som vill skulle kunna hävda att fallet berör en sådan konflikt mellan föräldrars religion och barns rättigheter som förbundet Humanisterna menar motiverar ett avskaffande av religionsfriheten. På ett liknande sätt resonerar liberala teologer som menar att barns rättigheter måste bygga på en större acceptans för överenskomna normer som minskar behovet av statliga ingrepp i det religiösa privatlivet (Shelley 2013).

Ett problem som belysts i tidigare kapitel handlar om att allmänna samhällsnormer tenderar att vara majoritetssamhällets normer, vilket inte alls är detsamma som att det finns objektivt riktiga normer. Försöket att formulera en hypotes om hur en juridisk tillämpning av religionsfriheten kan formaliseras ville lösa detta problem. Den föreslagna hypotesen har dock svårigheter med detta fall.

Resultat: Hypotesens första kriterium är uppfyllt genom att föräldrarnas exorcism (X) räknas som nödvändig praktik (Y) i vissa kongolesiska samfund (C). Hypotesens andra kriterium är även det uppfyllt då det att bränna ett barn med upphettad kniv och förvägra

henne mat, vatten och sömn bevisligen innebär skada och att domstolen också funnit det vara så. Likaså är det en uppenbart frihetskränkning att låsa in ett barn. Att expertutlåtande i rätten säkerligen skulle kunnat intyga att praktiken måste anses vara religiös – trots att det sannolikt finns också sociala och ekonomiska skäl till varför barn i delar av Afrika beskylls för att vara häxor besatta av demoner (Cimpric 2010) – betyder inte att handlingen måste ges det skydd som religionsfriheten erbjuder då inskränkningar av denna frihet medges under de aktuella omständigheterna.

Slutsats: Hypotesen är verifierad.

5

Avslutande reflektion**5.1 Upplägg och resultat**

Upplägget i denna essä har vissa brister som bör tas i beaktande. Urvalet är begränsat och det finns i varje hypotesprövning en avsevärd risk för godtycke i de studieobjekt som väljs – alla hypoteser prövas i ljuset av ett antal bakgrundsantaganden (Persson 2013). Ett sådant möjligt bakgrundsantagande är den reduktion av religionsbegreppet som nämnts tidigare; det är nu inte helt självklart att varje religion har tydliga ramar och kontexter som gör att den går att studera på ett enkelt sätt. Mot detta kan dock invändas att ämnet för essän är den praktiska tillämpningen av religionsfriheten och att det i ljuset av detta är nödvändigt att reducera religionsbegreppet till något även lekmän kan förhålla sig till genom råd från experter.

Searles allmänna teori om institutionella fakta handlar inte primärt om religion. Det är mitt val att använda hans teori på religionens område utifrån ett antagande om att religion kan förstås som ett socialt fenomen. Ett skäl som talar emot denna överföring av Searles teori kan vara att religionen ofta gör anspråk på objektiva fakta och därför ogärna låter sig definieras som en social konstruktion. Dock menar jag att det även här är viktigt att hålla i minnet att syftet med essän inte är att ta ställning till religionens sanningsanspråk utan enbart att undersöka om det går att tillämpa religionsfriheten med stöd i Searles teori.

Hypotesen är verifierad genom att den i de fyra rättsfall som studerats inom ramen för denna essä kunnat förklara hur handlingar bedömts av svenska domstolar. Vi kan således anta att hypotesen är ett möjligt verktyg för sekulära domstolar som står i begrepp att bedöma det skyddsvärda i en handling som utförts av någon som hävdar religion som motiv. Med andra rättsfall är det dock fullt möjligt att utfallet blivit ett annat. Däri ligger en svaghet i hypotesprövning som vetenskaplig metod – den erbjuder inget slutgiltigt och allomfattande svar.

5.2 Sammanfattning och slutsats

Hur skall svenska domstolar förhålla sig till religion och religionsfrihet?

Ambitionen i min essä har varit att undersöka en hypotes som växt fram i mig under ett antal år av erfarenheter från såväl religions- och samhällsfilosofin som det svenska rättsväsendet. Hypotesen aspirerade mot att formulera en mall baserad på John Searles allmänna

teori om institutionella fakta, en mall som grundades i antagandet att en religiös kontext kan fungera som »facit« för huruvida en religiös praktik är skyddsvärd enligt gällande religionsfrihetslagar. Hypotesen innehöll således av två kriterier: en skyddsvärd praktik måste tilldelas en status eller funktion i en given religiös kontext *och* ta hänsyn till de begränsningar av religionsfriheten som lagar och konventioner medger, då främst kravet att praktiken inte får innebära skada eller ofrihet för enskilda.

Hypotesen prövades mot fyra svenska rättsfall och kunde med viss välvillighet anses vara styrkt i alla. Slutsatsen är således att hypotesen är verifierad.

Referenser

- Andersson, Dan-Erik & Johan Modée (redaktör), 2011: *Mänskliga rättigheter och religion*. Malmö: Liber.
- Andersson, Åsa, 2007: *Power and Social Ontology*. Malmö: Bokbox.
- Bauhn, Per, 2006: *Mänskliga rättigheter och filosofi*. Malmö: Liber.
- Bauhn, Per & Dilsa Demirbag-Sten, 2010: *Till frihetens försvar – En kritik av den normativa multikulturalismen*. Stockholm: Norstedts.
- Berlin, Adele (redaktör), 2011: *The Oxford Dictionary of the Jewish Faith*. New York: Oxford University Press.
- Boswell, John, 1980: *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bull, Thomas & Fredrik Sterzel, 2010: *Regeringsformen*. Stockholm: SNS Förlag.
- Cimpric, Aleksandra, 2010: *Children Accused of Witchcraft: An anthropological study of contemporary practices in Africa*. UNICEF-rapport hämtad den 1 september 2014: <http://www.unicef.org/wcaro/wcaro_children-accused-of-witchcraft-in-Africa.pdf>.
- Ejvegård, Rolf, 2009: *Vetenskaplig metod*. Fjärde upplagan. Lund: Studentlitteratur.
- Eshleman, Andrew, 2005: *Social Institutions*. Artikel hämtad den 4 oktober 2010 från *Religious Studies*, #41: <<http://journals.cambridge.org>>.
- Fone, Byrne, 2000: *Homophobia: A History*. New York: Picador.
- Gerle, Elisabeth, 2006: *Mänskliga rättigheter för guds skull*. Nora: Nya Doxa.
- Gewirth, Alan, 1978: *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gårdfeldt, Lars, 2005: *Hatar Gud bögar?* Stockholm: Normal förlag.
- Hellman, Eva, 2011: *Vad är religion? – En disciplinteoretisk metastudie*. Nora: Nya Doxa.
- Humanisterna, 2013: *Kan vi prata om det här?* Skolmanual hämtad den 31 januari 2014 från Humanisternas hemsida: <<http://www.humanisterna.se/pdf/skolmanual.pdf>>.
- Hur lever en læstadian idag?* 2011. Artikel hämtad den 1 september 2014 från bloggen *Sattamaria*: <<http://www.nattstad.se/sattamaria?id=1478812>>.
- Jonsson, Ulf, 2008: *Med tanke på Gud*. Skellefteå: Artos & Normas bokförlag.
- Kukathas, Chandran, 2003: *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

- Kymlicka, Will, 1995: *Modern politisk filosofi*. Nora: Nya Doxa.
- Leiter, Brian, 2013: *Why Tolerate Religion?* Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Locke, John, 2002: *The Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*. Mineola, New York: Dover Publications.
- Mill, John Stuart, 1991: *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, Seumas, 2007: *Social Institutions*. Artikel hämtad den 25 april 2014 från *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<http://plato.stanford.edu/entries/social-institutions/>>.
- Minoritetsspråkskommittén, 1997: *Steg mot en minoritetspolitik: Europarådets konvention för skydd av nationella minoriteter*. Betänkande (SOU 1997:193). Stockholm: Fritzes.
- Modée, Johan (redaktör), 2000: *Tro, vetande, mystik*. Stockholm: Symposion.
- Modée, Johan & Hugo Strandberg (redaktör), 2006: *Frihet och gränser: Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans*. Stockholm: Symposion.
- Nussbaum, Martha C, 2012: *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge, Massachusetts & London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Onfray, Michel, 2005: *Handbok för ateister: En ateologisk betraktelse*. Översatt från franska av Jim Jakobsson. Nora: Nya Doxa.
- Persson, Johannes & Nils-Eric Sahlin, 2013: *Vetenskapsteori för sanningssökare*. Stockholm: Fri Tanke.
- Petersson, Roger, 2001: *Europakonventionen: En praktisk introduktion*. Stockholm: Norstedts Juridik.
- Regeringskansliet, 2011: *FN:s konventioner om mänskliga rättigheter (A11:017)*. Stockholm.
- Roth, Hans Ingvar, 2007: *Vad är mänskliga rättigheter*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Roth, Hans Ingvar, 2010: *Mångfaldens gränser*. Stockholm: Dialogus.
- Roth, Hans Ingvar, 2012: *Är religion en mänsklig rättighet?* Stockholm: Norstedts.
- Searle, John Rogers, 1997: *Konstruktionen av den sociala verkligheten*. Översatt från engelskan av Staffan Ahlin. Göteborg: Daidalos.
- Shelley, Catherine, 2013: *Beating Children Is Wrong, Isn't It? Resolving Conflicts in the Encounter Between Religious Worldviews and Child Protection*. Artikel. Cambridge University Press: *Ecclesiastical Law Journal* (Maj 2013).
- Singer, Peter, 1983: *The Expanding Circle*. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Charles, 1994: *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*. Översatt från engelskan av Sven-Erik Torhell och Thomas Lindén. Göteborg: Daidalos.

Vaihinger, Hans, 2009: *The Philosophy of »As If«: A System of the Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind*. Översättning till engelskan från tyskan av Charles Kay Ogden för amerikanska förstautgåvan 1925. Mansfield Centre, Connecticut: Martino Publishing.

Åberg, Johan, 2003: *Det föreställda ghattot: ultraortodox gränsdragning och identitetskonstruktion i the Jewish Observer 1983-2002*. Lund: Arcus.